

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

O valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a “filosofia da transformação” de Gramsci e sua relação com o marxismo originário

Autor: Marcos Francisco Martins

Orientador: Profº. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Este exemplar corresponde à redação final da tese de doutorado defendida por Marcos Francisco Martins e aprovada pela Comissão Julgadora.

data: ____ / ____ / ____

(assinatura do orientador)

COMISSÃO JULGADORA:

2004

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/ UNI CAMP**

M366v	Martins, Marcos Francisco. O valor pedagógico e ético - político para a "filosofia da transformação" de Gramsci e sua relação com o marxismo originário / Marcos Francisco Martins. – Campinas, SP: [s.n.], 2004. Orientador : Silvio Donizetti de Oliveira Gallo. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3. Epistemologia. 4. Teoria do conhecimento. 5. Marxismo. I. Gallo, Silvio Donizetti de Oliveira, \d 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título. 04-0151-BFE
-------	--

Agradecimentos

Nestas linhas, ficam registrados os meus mais sinceros agradecimentos a todos aqueles que, de forma direta ou indireta, colaboraram comigo na produção desta tese de doutorado, em especial,

- ao meu querido e saudoso pai, Benedito Martins (em memória), que tantas boas lembranças deixou e que tão presente se faz em minha formação moral e em cada momento de minha vida;

- ao meu amado filho, Vinícius Benedito Martins, nascido no transcurso deste trabalho e de quem por tantas vezes infelizmente me afastei para redigir essas páginas, escritas nos três primeiros anos de sua doce vida;

- à minha amada companheira, Marinês Carmozine Martins, a quem devo pedir perdão pelas ausências, mas que soube sabiamente suportar minhas intempestivas respostas aos seus reclamos;

- à minha querida mãe, Nelly Duarte Gonçalves Martins, que com sua sapiência e ponderação colaborou comigo e com a Marinês como pôde, inclusive doando parte de seu tempo para ficar com o Vinícius;

- aos amigos Ascísio dos Reis, Eduardo Tadeu Pereira e Paulo Romualdo Hernandes, companheiros de vida, de militância política, de consciência e parceiros na labuta acadêmica, que nesta tese colaboraram com suas críticas e opiniões;

- ao meu prezado orientador, Profº. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo, que me acompanhou desde o mestrado e sempre me concedeu a liberdade necessária à produção acadêmica;

- ao Profº. Dr. José Claudinei Lombardi, à Profª Dra. Patrizia Piozzi, ao Profº Dr. Giovanni Semeraro e ao Profº Dr. Dermeval Saviani, que integraram a banca de defesa da tese e com ela contribuíram com suas considerações crítica e sugestões, sobretudo agradeço aos dois

primeiros, pois que integraram a banca de qualificação e participando dela souberam me apontar os limites e as possibilidades deste trabalho;

- à Unicamp, que sendo uma Universidade pública e gratuita me possibilitou dar continuidade à minha formação acadêmico-científica.

Resumo

A presente tese trata da teoria do conhecimento de Gramsci e do marxismo originário e se divide em duas partes: na primeira, é feita uma revisão crítica da obra marxiana, tendo como foco a epistemologia do materialismo histórico e dialético e suas decorrências ético-políticas; na segunda, procura-se apresentar o paradigma teórico-metodológico gramsciano como continuador da teoria materialista de Marx e Engels. Ao percorrer essas duas partes, a leitura da obra marxiana ganha um viés eminentemente humano-historicista e dialético, próprio daquelas interpretações que pretendem combater a visão economicista e determinista da produção marxiana, resultando em uma compreensão do pensamento gramsciano como ortodoxo, isto é, não idealista e totalmente afeito aos princípios e perspectivas do marxismo originário. Assim compreendido, na conclusão afirma-se que a concepção ontológica, epistemológica e axiológica gramsciana revaloriza a produção e a socialização do conhecimento, identificando-o como elemento de grande importância na luta pedagógico-política para a superação do capitalismo nos dias atuais.

Abstract

The objective of this thesis is related to the theory of Gramsci knowledge and the concepts of Marxism. This is divided in two topics. The first topic is a critical review of Marxism as a whole, focusing on epistemology of historic and dialectic materialism and its ethical-political consequences. The second one introduces the Gramsci paradigm methodology and theory in continuation of the materialistic theories of Marx and Engels. While going through these two topics and reading over the works of Marx, we have an eminent humanistic, historic and dialectic view, peculiar to the interpretations of which the intention is to oppose to the determined economic view typical to Marxism. The result of this is the interpretation of Gramsci as being Orthodox, and not an idealistic, being totally inclined towards the principles and perspective of authentic Marxism. With this in mind, we therefore conclude that the ontologic, epistemologic and an axiologic concept of Gramsci values socialism in its complete form. We can identify this conception as an important mark in the political pedagogical struggle to overcome the present capitalistic system.

Sumário

Introdução ou exposição de motivos para se elaborar a tese.....	01
--	-----------

Apresentação dos limites sobre os quais a tese é desenvolvida.....	21
---	-----------

Parte I

Capítulo I - As dimensões ontológicas, axiológicas e gnosiológicas de uma “filosofia da transformação”: o materialismo histórico e dialético	43
I.1. O materialismo do marxismo originário	45
I.2. A dialética do materialismo histórico.....	87
I.3. O historicismo de Marx e Engels.....	117
Capítulo II - Considerações do materialismo histórico e dialético sobre o processo de conhecimento.....	141

Parte II

Capítulo III - As mudanças nas relações de produção e a emergência de novos desafios epistemológicos e ético-políticos.....	171
III.1. As mudanças da realidade na passagem do século XIX ao XX e algumas de suas conseqüências.....	177
III.2. A atualidade do pensamento gramsciano tendo em vista a nova realidade das forças produtivas e das relações de produção	191

Capítulo IV - A concepção de conhecimento em Gramsci: idealismo ou materialismo histórico e dialético?	201
IV.1. Considerações sobre o materialismo de Gramsci e sua proximidade com o materialismo marxiano.....	203
IV.2. Sobre o historicismo de Gramsci e sua relação com o historicismo do paradigma teórico-metodológico marxiano.....	213
IV.3. Breves notas sobre a dialética na acepção gramsciana e sua relação com a dialética do marxismo originário.....	229
IV.4. Algumas considerações conclusivas sobre a concepção de conhecimento em Gramsci: uma epistemologia materialista histórica e dialética.....	239
Capítulo V - Apontamentos sobre o valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a “filosofia da transformação” de Gramsci.....	265
V.1. A politização da epistemologia e a epistemologia da política em Gramsci.....	267
V.2. O valor ético-político e pedagógico das concepções de mundo: filosofia e senso comum.....	275
V.3. À guisa de conclusão.....	287
Bibliografia.....	293

Apresentação dos limites sobre os quais a tese é desenvolvida

As motivações ético-políticas e científicas para realizar este trabalho, expostas na *Introdução*, não somente impulsionaram a vontade deste pesquisador a empreender a labuta intelectual, mas também repercutiram de forma decisiva no “método de pesquisa” e no “método de exposição” da tese.

Na tentativa de identificar o valor pedagógico e ético-político do conhecimento para Gramsci, a pesquisa propriamente dita, isto é, a ação que procurou conhecer o objeto em todas as suas nuances e detalhes característicos, em todo o seu movimento constitutivo, centrou-se nos nexos que as obras de Marx e Engels estabelecem entre a ontologia, a axiologia e a epistemologia. Ao analisá-los, pôde-se constatar que tais articulações são realçadas na atualização que Gramsci faz do marxismo originário, tornando-se dele um renomado herdeiro no ocidente, ou melhor, um dos grandes expoentes do chamado marxismo ocidental, “... esse pensamento marxista crítico (que) deslocou a ênfase do marxismo da economia política e do Estado para a cultura, a filosofia e a arte ...” (BOTTOMORE, : 249), isto é, um marxismo que “... assumiu uma forma filosófica, mas a política nela se combinou com a filosofia... rompe(ndo) nitidamente com as autoridades marxistas convencionais, de Kautsky, Bukarin e Stalin, que definiam o marxismo como uma teoria materialista que formula leis de desenvolvimento.” (idem: 250)

Ao expor as conclusões a que chegamos em relação aos problemas suscitados inicialmente, o “método de exposição” escolhido foi o de apresentar a ontologia, a axiologia e a epistemologia do materialismo de Marx e Engels em seus detalhes constitutivos, para, logo em seguida, aproximá-las das teses que o paradigma teórico-metodológico gramsciano sustentou sobre o ser, sobre a ética e a política, bem como sobre a teoria do conhecimento. Sobretudo em relação a esta última questão, há que se destacar que ela se constituiu no elemento basilar, no ponto norteador de todo o desenvolvimento deste trabalho, uma vez que é a partir dela que as demais questões foram abordadas, discutidas, definidas e problematizadas, fazendo do conhecimento o elemento articulador da exposição.

Por se tratar de algo tão central no presente trabalho, é importante definir inicialmente algumas questões primárias em relação ao conhecimento, visto que será com e a partir delas que a redação do texto dialogará. Ou melhor, esse campo gnosiológico constituir-se no território sobre o qual os problemas suscitados foram investigados, na seara onde a pesquisa se desenvolveu e onde a exposição se limitará, até se chegar a um ponto em que será possível ter uma conclusão em relação aos liames fundamentais que se estabelecem entre a ontologia, a axiologia e a epistemologia na perspectiva gramsciana.

Em relação ao conhecimento, há que se dizer que desde os tempos imemoriais, a humanidade sempre contou com ele como uma forma de luta pela sobrevivência. As necessidades da existência, manifestas nos problemas advindos desta labuta pela vida, impulsionaram o homem a conhecer cada vez mais e mais a natureza e a realidade sócio-econômica, política e cultural.

Não indiferente aos elementos à sua volta, o homem foi aos poucos apreendendo-os em seus detalhes constitutivos. Na medida em que se ampliou o conhecimento da realidade vivida, potencializou-se também a capacidade de os homens transformarem essa realidade e controlarem sua trajetória histórica. Aliás, haveria pouca possibilidade de transformação do mundo sem conhecê-lo, pois toda transformação consciente da realidade pressupõe o conhecimento de seus mecanismos constitutivos, isso se se pretende promover uma alteração orientada a um fim específico.

Na busca pelo conhecimento do mundo como um todo, natural e social, a forma de obtê-lo ametodicamente, mediado pela simples apreensão sensível da aparência daquilo que se desdobra diante dos nossos olhos na experiência cotidiana, isto é, o conhecimento vulgar, foi sendo aos poucos ultrapassado por outras propostas heurísticas. No mesmo movimento de negação deste tipo de conhecimento superficial, novas perspectivas de apreensão da realidade afirmaram-se, superando-o em amplitude e profundidade. Eis como surgem a filosofia e a ciência, cujos métodos de compreensão da realidade primam pela rigorosidade e radicalidade em suas análises, além de compartilharem da mesma gênese e finalidade, determinadas pela prática, isto é, pela necessidade de sobreviver, que é inerente ao ser humano⁹.

⁹ A propósito, há um conceito de filosofia largamente utilizado no Brasil em manuais de Filosofia, livros didáticos voltados ao ensino médio e também naqueles destinados ao nível superior de ensino que expressa bem essa praticidade presente na experiência cognitiva. Ele foi elaborado por Dermeval Saviani e se encontra presente em sua

Tendo se originado por uma exigência da existência humana, o conhecimento, seja ele vulgar, filosófico ou científico, alterou profundamente as formas de luta pela sobrevivência do homem no mundo. E cada alteração na maneira pela qual os grupos sociais garantiam sua sobrevivência, repercutiu nas relações sociais vividas por esses mesmos grupos, modificando a sua vida concreta em todas as dimensões. Para citar exemplos da realidade ocidental européia, pode-se dizer que foi assim na passagem das formações econômicas e sociais primitivas ao escravismo antigo, deste à servidão medieval, bem como na superação do modo de produção feudal pelo capitalista.

Muito embora esse desenvolvimento histórico verificado na Europa nem sempre se repetiu da mesma forma e com as mesmas características em outras realidades históricas, o que se percebe em todo esse processo é que a ampliação da capacidade cognitiva dos homens, advinda da busca pela superação dos problemas relativos à sua sobrevivência, resultou em uma nova forma específica de existência, que, por sua vez, apresentou novos desafios a serem superados pelo conhecimento humano. Por isso é que se pode afirmar que a realidade e o conhecimento, dito em outros termos, o ser e o pensar, são duas dimensões do mesmo existir humano, que mantêm entre si uma relação de profunda reciprocidade, isto é, “Pensamento e ser são deveras *distintos*, mas também formam uma unidade.” (MARX, 1975: 119)

Assim, toda alteração na base material da sociedade, nas suas relações de produção da vida concreta, imprime uma nova dinâmica às superestruturas, ao plano das relações sociais, políticas e culturais dessa sociedade. Marx, no prefácio da “*Contribuição à crítica da economia política*”, explicita isso dizendo que

O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. (...) A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. (MARX, 1977: 24 e 25)¹⁰

obra cujo título é “*Educação: do senso comum à consciência filosófica*”, no capítulo denominado “*A filosofia na formação do educador*”, página 27; ali se lê que “... podemos, finalmente, conceituar filosofia como uma reflexão (radical, rigorosa e de conjunto) sobre os problemas que a realidade apresenta...”, naturalmente com uma noção própria de problema, voltada à praticidade mencionada, que mais tarde será tratada neste texto.

¹⁰ Esta passagem constitui-se em um princípio do materialismo de Marx, que mais tarde analisaremos pormenorizadamente. Aliás, o próprio Marx afirma esses termos como sendo “A conclusão geral que cheguei (Marx)

Refletindo sobre isso, é possível identificar muitos exemplos elucidativos dessa assertiva, pois que em vários momentos históricos tivemos uma nova dinâmica societária sendo implementada com a mudança na base material. Em se tratando do caso já mencionado da passagem do modo de produção feudal ao capitalista na Europa ocidental, tivemos a conseqüente constituição da burguesia como classe dominante economicamente e dirigente sob o ponto de vista ético, político e cultural. Isso porque, como é sabido, ao dominar as forças produtivas, essa parcela social imprimiu à sociedade novas relações, adequando a realidade às suas necessidades de classe recém chegada ao poder. Por isso as relações econômicas alteraram-se tanto nesse período, tendo sido acompanhadas pelas profundas mudanças na legislação, na política, no direito, na ética, na religião, na cultura etc.

Foi nesta época de profundas transformações nas formações econômicas e sociais que surgiu a modernidade ocidental: um movimento amplo e contraditório que, visto sob o ângulo filosófico, se apresenta em contraposição ao misticismo transcendente como demiurgo da realidade, e à fé como único caminho seguro ao conhecimento. A revelação, contemplativa, finalista e fundamentada na certeza dogmaticamente estabelecida, foi questionada por um novo tipo de saber, que procurava explicar e/ou compreender a realidade, descobrir suas causas e mecanismos de desenvolvimento, possibilitando agir sobre ela de forma a garantir a reprodução ou a transformação do “*status quo*” vigente.

Neste momento, isto é, na modernidade, o mundo passou a ser visto como um todo que se move a partir das relações que se estabelecem em seu interior, em si e por si mesmo. Em outras palavras, “... o ser do homem é seu processo de vida real...” (MARX, 1984: 22), e não originário

e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor de meus estudos...” (MARX, 1977: 24). Por isso, também encontramos essas idéias desenvolvidas em outras passagens de suas obras, sejam aquelas da maturidade ou as da juventude, como por exemplo no “*O capital*” (MARX, 1999: 537), nas “*Formações econômicas pré-capitalistas*” (MARX, 1981: 88), na “*Miséria da Filosofia*” (MARX, 1978: 135), nos “*Manuscritos econômicos e filosóficos*” (MARX, 1975: 144, na “*Crítica da educação e do ensino*” (MARX e ENGELS, 1978: 22, 23, 134), na “*Ideologia alemã*”, entre outras. Nesta última obra esta idéia é desenvolvida em outras palavras em algumas partes do texto, como por exemplo na página 23, onde se lê: “... são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.” (MARX, 1984: 23). Ao se observar as obras de Engels, co-fundador do materialismo histórico e dialético junto com Marx, pode-se também ver aí que estas idéias fundantes do materialismo se fizeram presentes em passagens de suas obras de diferentes períodos, como por exemplo: “*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*” (ENGELS, 1985: 31); “*Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*” (ENGELS, 1963: 177 e 203); “*Do socialismo utópico ao socialismo científico*” (ENGELS, 1985: 54); “*A dialética da natureza*” (ENGELS, 1976: 147, 148 e da 167 a 169, principalmente); no “*Anti-Dühring*” (ENGELS, 1979: 24); carta de Engels a Konrad Schmidt de 5 de maio de 1890

de qualquer causa externa, divina por exemplo. Não é mais um mundo sujeito às determinações transcendentais, mas um mundo constituído racionalmente e que tem, em seu funcionamento, um princípio lógico organizador. Isso enfraquece a opinião e a fé como condutoras das ações dos homens no mundo, uma vez que impedem a compreensão racional das coisas.

Se no período anterior à modernidade, o feudal, a atitude humana restringia-se à contemplação fundamentada na fé, fruto da hegemonia alcançada pela Igreja Católica como força econômica, social, política e cultural dominante, o homem moderno liberta-se da natureza divinizada e passa a agir guiado pela razão. Assim, a burguesia passa a atuar buscando a consolidação de sua hegemonia como classe economicamente dominante.

Contudo, há uma ressalva a ser feita aqui: surgem também sujeitos questionando as funções de domínio e direção exercidas pela burguesia, isto é, disputando a hegemonia com ela. Em outras palavras, quando a burguesia colocou-se em movimento para transformar as relações de produção material e as demais relações sociais, o seu próprio desenvolvimento criou as forças contrárias. Como bem disseram Marx e Engels, no “*Manifesto Comunista*”,

As armas com as quais a burguesia abateu o feudalismo voltaram-se contra a própria burguesia.

Mas a burguesia não só forjou as armas que trazem a morte para si própria, como também criou os homens que irão empunhar estas armas: a classe trabalhadora moderna, o proletariado.

Na mesma proporção em que a burguesia, ou seja, o capital, desenvolve-se, o proletariado, a classe trabalhadora moderna, desenvolve-se... (MARX e ENGELS, 1989: 17)

Seja na ação que visa a consolidar a sua hegemonia, seja na ação contra-hegemônica do proletariado, há que se dizer que ocorreu uma redescoberta do homem, não somente como um ser inserido em um contexto racional (razão objetiva), mas sendo ele próprio um ser racional (razão subjetiva), ou seja, um ser ciente da racionalidade do contexto em que vive e capaz de compreendê-la, uma vez que também se entende como dispondo de razão, o que lhe confere uma enorme capacidade heurística.

(MARX e ENGELS, 1987: 36, entre outras) e na de 27 de outubro de 1890 (MARX e ENGELS, 1987: 43 e 44); e, finalmente, na carta de Engels a Joseph Block de 21 de setembro de 1890 (MARX e ENGELS, 1987: 41).

A razão passa a ser tão cultuada que se chega ao ponto de vê-la como redentora da humanidade, capaz de “civilizar” o mundo e igualar os homens de todas as nações. Condorcet é bastante contundente em suas afirmações quanto a isso, como por exemplo nesta passagem de seu *“Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano”*:

... chegará o momento em que o sol só iluminará homens livres na terra, homens que só reconhecem a razão como seu senhor; em que tiranos ou os escravos, os sacerdotes e seus estúpidos ou hipócritas instrumentos só existirão na história e nos teatros; em que só se ocupará deles para lamentar suas vítimas e seus enganos; para se entreter, pelo horror de seus excessos, em uma útil vigilância; para saber reconhecer e sufocar, sob o peso da razão, os primeiros germes da superstição e da tirania, se algum dia eles voltarem a aparecer. (CONDORCET, 1993: 181)

Em outras palavras, pode-se afirmar que é característica do período moderno a crença de que o mundo é constituído e se desenvolve de acordo com uma racionalidade, e que é possível ao homem compreender esse desenvolvimento e nele intervir, se conseguir captar os princípios fundamentais, as leis que regem seu funcionamento.

Admitindo-se a racionalidade como algo marcante na realidade moderna, diferentes modelos explicativos surgiram, objetivando desvelar o processo de desenvolvimento do mundo natural e social. Todos estes paradigmas buscam dar conta da dinâmica do ser social, isto é, sua gênese, desenvolvimento, esgotamento e superação. O idealismo, o materialismo mecanicista, o positivismo, o neopositivismo, o materialismo histórico e dialético, a fenomenologia e a hermenêutica são exemplos destes modelos, que se gestaram procurando elucidar os mecanismos de funcionamento da realidade.

Fundados no princípio que se constitui em uma das maiores conquistas da modernidade, a racionalidade, estes paradigmas teórico-metodológicos carregam entre si profundas diferenças¹¹.

¹¹ Silvio Sánchez Gamboa tem publicado interessantes trabalhos sobre essa diferenciação entre os variados paradigmas teórico-metodológicos, mormente apresentando a incidência deles na pesquisa em educação. Uma de suas contribuições mais significativas nesta área é a elaboração do por ele denominado de “esquema paradigmático”, um instrumento que possibilita analisar de forma mais rigorosa e radical a produção científica, pois que é “... un instrumento que permita reconstruir la lógica interna que descifre, explique y fundamente cada enfoque metodológico utilizado en la investigación científica.” (“... um instrumento que permita reconstruir a lógica interna que decifre, explique e fundamente cada enfoque metodológico na investigação científica.”) (GAMBOA, 1998: 42). O “esquema paradigmático” objetiva, portanto, desvelar o método utilizado pelo pesquisador em seu trabalho de investigação, revelando desde as técnicas utilizadas na coleta, organização e tratamento dos dados (o “nível técnico” da produção científica), até mesmo as maneiras de abordar o objeto (“nível metodológico”), os fenômenos, os autores e os conceitos privilegiados (“nível teórico”), as concepções de causalidade e validação da produção científica (“nível epistemológico”), as maneiras de abstrair, generalizar e classificar (os “pressupostos

Uma delas localiza-se na questão ontológica, que alguns, inclusive, procuraram negar. Esse é o caso dos neopositivistas do “Círculo de Viena”, um grupo de teóricos que na década de 20 do século passado reuniram-se em torno de Moritz Schlick (1882-1936), professor da Universidade de Viena. Influenciados por Wittgenstein (1889-1951), suas conjecturas encontraram solo fértil nos Estados Unidos e na Inglaterra. Dentre eles podemos citar: Rudolf Carnap, Otto Neurath, Friedrich Waissmann e Hans Reichenbach. Marcados pelo progresso das ciências naturais e pelo insuperável conflito na relação entre as diferentes correntes filosóficas, caracterizaram-se por tentar demarcar o campo da cientificidade pelo critério da verificação lógico-empírica, advindo do método da matemática (logicismo) e das ciências da natureza (empirismo). Para eles, toda e qualquer proposição que não fosse comprovada segundo aquele critério deveria ser descartada do âmbito da ciência e tida como não portadora de conhecimento verdadeiro. Daí identificarem a filosofia como uma pseudo-ciência, além de descartarem todas as proposições “metafísicas”, isto é, aquelas que fugissem do critério da verificabilidade lógico-empírica. Logo, a filosofia viu-se reduzida em seu papel, tornando-se auxiliar na análise da linguagem, seja a comum, seja a científica. (Cf. SCHLICK, 1988, e CARVALHO, 1988)

A negação ontológica promovida por algumas correntes filosóficas ao longo da história só faz reforçar a tese que também a ontologia é um âmbito da realidade sobre a qual divergem diferentes paradigmas filosóficos. Ela trata de problemáticas fundamentais, como são as determinações últimas da totalidade do ser social, que podem ser expressa em perguntas como esta: qual é o princípio constitutivo da realidade?

Os primeiros filósofos, denominados de pré-socráticos, tinham como norte de suas reflexões essa problemática ontológica. Nas reflexões que faziam se esmeravam em “... reduzir a multiplicidade percebida à unidade exigida pela razão ...” (SOUZA, 1991: XV), o que os levou à busca da identificação do elemento primordial a partir do qual tudo nasce e se desenvolve, aquilo que permanece ante a toda multiplicidade fenomênica da realidade, da totalidade em sua infinita variedade, que é o *kosmos*.

Quando a razão se impõe à modernidade, a tentativa de explicitação do ôntico (estrutura de um ente, o ser em sua existência própria) pela simples observação é descartada, porque pode resultar em um conhecimento ilusório, assim como também é descartado o recurso à fé, uma vez

gnosiológicos”) e as concepções de homem, de sociedade, de história e de realidade (“pressupostos ontológicos”)

que o conhecimento nela fundamentado só se apresenta como uma revelação dogmática e não como explicação e/ou compreensão dos fenômenos. O cógito cartesiano, expresso mormente no “*Discurso do método*” e nas “*Meditações*”, é emblemático neste sentido (Cf. DESCARTES, 1991). Ele procura se construir assumindo como método a dúvida, o que o leva a descartar todo o conhecimento ilusório proveniente dos sentidos, carente de evidência, clareza e precisão, admitindo somente a razão como recurso para explicitar todo o universo, incluindo algumas questões centrais relacionadas à fé, como é o caso das provas racionais da existência de Deus apresentadas principalmente no *Discurso do método*.

Constituído o campo moderno a partir da racionalidade subjetiva e objetiva, ao se tratar da questão ontológica, duas respostas distintas apresentaram-se tentando dar conta desse problema, quais sejam: aquela que afirma o ser como elemento primordial de tudo e a que assevera o pensar. Nas palavras de Engels, em seu “*Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*”, eis

A grande questão fundamental de toda (sic!) filosofia, em particular da filosofia moderna, ... a ... relação entre o pensamento e o ser (...), entre o espírito e a natureza... O problema da situação do pensamento em relação ao ser,... o problema de se saber qual é o original, se o espírito ou se a natureza...” (ENGELS, 1963: 178 e 179)

Admitido-se o ser, a matéria, a realidade como elemento determinante em última medida de tudo, o pensar se torna por ele determinado; ao contrário, se se admite como elemento determinante o pensar, o ser torna-se um desdobramento do pensamento, da idéia, da consciência do ser cognoscente.

As duas diferentes respostas aos questionamentos sobre o ôntico acabam conformando os campos filosóficos elementares, quais sejam o idealismo e o materialismo, que possuem em seu interior variantes distintas¹². Os idealistas, como já fora dito em outros termos, afirmam o real

presentes no trabalho. (Cf. GAMBOA, 2000: 70 e 71)

¹² Resguardada a nossa discordância da interpretação que Jacob Balzarian tem da obra de marxiana, profundamente positivizada, não deixa de ser interessante conferir a “Primeira parte” da sua obra denominada “*O problema da verdade*”, pois aí se tem uma exposição didática das diferenças entre idealismo e materialismo e também a indicação de algumas vertentes suas. O idealismo, por exemplo, é apresentado pelo autor em duas modalidades distintas: a objetiva e a subjetiva. Para Balzarian, o idealismo objetivo afirma um princípio ordenador da realidade objetivo, eterno e transcendente, como aquele que é apresentado por Platão e Hegel. O idealismo subjetivo seria aquele que afirma como anterior à realidade material a consciência do sujeito individual, sendo Fichte e Berkeley suas maiores expressões. Por sua vez, o materialismo tem como uma de suas vertentes a concepção de mundo do homem comum (materialismo ingênuo), além de outros materialismos citados, como é o espontâneo, o mecanicista, o vulgar e o dialético.

como redutível à idéia, ao pensamento, que se constitui na essência da realidade. Feita a pergunta sobre a constituição da realidade em última medida, isto é, a pergunta que procura descobrir a partir de que a realidade é concebida, a resposta idealista é muito clara ao afirmar que ela é concebida pela idéia.

Aceita essa assertiva da racionalidade moderna de perspectiva idealista, um outro problema surge, a saber: se o real é redutível ao pensamento, se o pensar é anterior ao ser, para compreendê-lo é necessário apreender a lógica de funcionamento do pensamento, que não é algo material, objetivo, concreto, mas um elemento ideal, subjetivo, abstrato. Uma primeira tentativa é feita buscando-se apreender a mencionada organização do pensamento, mediante a reconstrução da forma pela qual ele se desenvolve e se efetiva. Como o apego é à forma, a lógica construída, a “lógica formal”, afasta-se dos conteúdos. Sendo a contradição um elemento característico da realidade, que se constitui no conteúdo dos pensamentos, ela passa a ser descartada, isto é, não é considerada como válida por essa lógica das formas, que acredita ser um erro qualquer contradição identificada no pensamento, que só pode, segundo o rigor das formas, trabalhar com identidades.

O desapego ao conteúdo da realidade concreta, à modernidade repleta de contradições, faz com que o funcionamento do pensamento seja visto como uma combinação de sinais positivos e negativos, que não convivem concomitantemente, assim como o via Parmênides de Eléia (final do século VI a.C.). Para ele, ser e não ser ou se afirmam ou se excluem, dando ao pensamento uma forma de desenvolvimento que permanentemente nega a contradição, uma vez que “... o não-ser ... permanece imperscrutável para o homem.” (BORNHEIM, 1985: 53). Nas palavras de Parmênides é possível observar essa negação constante da contradição e a afirmação da identidade como elemento central. Diz ele:

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar. (...) Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente. (...) Nem de não ente permitirei que digas e penses; pois não dizível e não pensável é que não é. (...) Assim ou totalmente é necessário ser ou não; (...) e a decisão sobre isso está no seguinte: é ou não é; está portanto decidido, como é necessário, uma via abandonar, impensável, inominável, pois verdadeira via não é, e sim a outra, de modo a se encontrar e ser real. (...) Nem divisível é, pois é todo idêntico. (PARMÊNIDES, 1991: 80 e 81)

Desta feita, o princípio gestor e organizador do pensamento - lembrando que se admite que a realidade emana do pensamento - seria a identidade, que se apresenta como a forma de vigência da razão, universalmente válida e necessária. O princípio da identidade - entendendo-se princípio como o ponto a partir do qual algo se faz, a base sobre a qual se desenvolve qualquer processo, esteja ele relacionado ao ser ou ao pensar, nos termos em que Aristóteles o definiu em sua “*Metafísica*” - tem como axioma que o que é, é, e só o é porque é idêntico a si mesmo, ou seja, tem a sua própria especificidade, a sua identidade. Assim sendo, sem ele é impossível pensar qualquer coisa, o que o torna um elemento necessário a qualquer pensamento, pois nos possibilita definir as diferentes coisas que se nos apresentam na realidade diária.

A identidade, portanto, necessária na definição de qualquer coisa a ser pensada, torna-se um princípio que possibilita não somente balizar o raciocínio correto, mas também desvelar o funcionamento, a forma pela qual se organizam e se nos apresentam o ser e o pensar. De outra forma, pode-se dizer que a busca dos idealistas é por tentar estabelecer as leis de funcionamento do pensamento, pois acreditam que, assim, estarão caminhando no sentido de elucidar a gênese, o desenvolvimento, o definimento e a transformação do próprio real sem seus desdobramentos histórico-sociais.

Dialogando com aqueles que permanecem asseverando como princípio articulador da realidade a identidade, Kant vai se propor a analisar os limites e as possibilidades da razão, buscando superar a polêmica que cerca a discussão sobre a origem das idéias, expressas no empirismo e no inatismo. Para ele, não é possível o conhecimento da essência do real, da coisa em si, mas somente seu fenômeno, a maneira pela qual ela se nos apresenta à nossa consciência, à nossa capacidade de conhecer (somente nas “formas de tempo e espaço”) segundo os conceitos de nosso “entendimento”. É por isso que ele afirma o sujeito como tendo um papel central no ato de conhecer e de dar significado ao real, mas isso formalmente, como veremos mais adiante. (Cf. KANT, 1991)

Muito embora o princípio da identidade tenha se desenvolvido até a modernidade, o seu questionamento não é algo novo, que surgiu apenas recentemente. Ao contrário, ele já estava presente na antigüidade grega, na polaridade aí estabelecida entre Parmênides e Heráclito: enquanto aquele afirmava a identidade como princípio, este asseverava a contradição como sendo

a forma pela qual tudo se forja, ou melhor, o elemento que se constitui no princípio da gênese, do desenvolvimento e da transformação do ser e do pensar.

Em contraposição à identidade como princípio do ser afirmado por Parmênides, Heráclito enuncia o princípio da contradição. Para este pré-socrático, ela é o princípio organizador do ser porque ele o vê como um fluxo permanente, onde nada permanece idêntico a si, uma vez que tudo se movimenta em função da busca pela harmonia entre si e o seu contrário. É nesta relação contraditória que o real se faz, estabelecendo uma ordem racional ao universo. Nada permanece, tudo se transforma; nas palavras de Heráclito de Éfeso:

... o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia. (...) Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira. (...) Transmutando repousa...O mesmo é em (nós?) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho;... (HERÁCLITO, 1991: 52, 56 e 59)

Para os idealistas que se fundamentam no princípio da contradição, o desenvolvimento histórico é explicitado como um desdobrar-se do pensamento na realidade, da idéia que é alienada de si mesma pelo estranhamento em relação ao meio social e natural, ou melhor, não se reconhecendo neste meio, se projeta nele em busca de alcançar reconhecimento. Nesse processo de saída de si mesmo, constrói a realidade, constrói a cultura, e, superando a alienação inicial que a tirou de si, identifica-se, volta-se para si mesmo para reconhecer-se, iniciando novamente um novo processo que realimenta o círculo. O hegelianismo é a expressão maior desse idealismo, que pretende admitir como via para o conhecimento, como fundamento epistemológico, a identidade entre o real e a idéia. Nas palavras de Hegel:

... o espírito de uma época é a maneira pela qual um princípio determinado existe como vitalidade (vida) real... e o pensamento é, ..., essencialmente resultado do espírito; pois o pensamento é vida, atividade, destacar-se (distinguir-se); é o resultante, o que se segue, o que produz. Esta atividade contém como momento essencial uma negação. Se algo deve ser produzido, outra coisa tem que ser o ponto de partida; e precisamente este outro é negado. O pensar é, deste modo, a negação do modo natural de vida. (...) No princípio, acontece o mesmo com o espírito pensante, começando como movimento em sua forma natural; logo faz-se reflexivo, vai mais além de sua forma natural, isto é, nega-a; e finalmente, compreendendo-se, realiza-se. Sobrevém o pensar. (...) O progresso posterior

é então que o pensamento se reencontre em si, se concretize, e se produza, assim, um mundo ideal em contraste com aquele mundo real. (HEGEL, 1983: 86)

A lógica de funcionamento da idéia é para Hegel a mesma que orienta o desenvolvimento do real, tornando a contradição não somente um fundamento epistemológico (do pensar e do conhecer), mas também ontológico (do ser). A construção da cultura humana no tempo, portanto, se faz, segundo essa perspectiva, por um processo cíclico em que a idéia se movimenta graças à contradição, que a leva a se alienar, exteriorizar-se, saindo de si mesma para se efetivar no mundo.

Em síntese, daquilo que se apresentou até o momento, pode-se dizer que a partir da refundação da racionalidade objetiva e subjetiva pela modernidade, um grande modelo ao conhecimento se firmou, o idealismo. Melhor dizendo, um dos paradigmas gnosiológicos da modernidade fundou-se em uma ontologia idealista. Isto quer dizer que, ao ser perguntado sobre as determinações últimas da totalidade do ser social, isto é, ao responder sobre qual é o princípio constitutivo da realidade, o que faz a realidade ser como ela é, esse modelo afirma que é a idéia, a partir da qual tudo se desdobra. Entretanto, este se desdobrar da idéia criando a realidade em sua totalidade pode variar de acordo com a concepção da forma pela qual se concebe a sua organização, que pode se dar assumindo a contradição como elemento do processo ou descartando-a como um erro. Assim, temos na modernidade o idealismo como uma dimensão ontológica do conhecimento, tenha ele como seu princípio articulador a identidade ou a contradição.

Continuemos, pois, a nossa trajetória passando agora a analisar o outro paradigma fundamental da modernidade, qual seja o materialismo. Ele se apresenta em contraposição ao paradigma que afirma ontologicamente que ser e pensar se identificam, mas de tal forma que o movimento deste engendra aquele. O materialismo constitui-se também em um movimento muito amplo e, principalmente, contraditório, mas pode ser sintetizado tendo a unidade determinada por uma assertiva, a saber: ao contrário dos idealistas, para os materialistas a idéia emana do real, seja este fruto de uma atividade teórico-prática dos homens (materialistas dialéticos) ou, como para os materialistas vulgares, como Feuerbach, “... uma coisa dada diretamente da eternidade, sempre igual a si mesma, ...” (MARX, 1984: 26) e contempladas pelos sentidos humanos. Dizendo de outra forma, para os materialistas o princípio constitutivo da realidade, o que a faz ser como é, é o ser material, que o homem é capaz de captar e compreender com o seu pensamento.

Mas há uma diferença digna de nota entre os materialistas, assim como também havia entre os idealistas, qual seja a de que há aqueles que asseveram como organizador do ser material o princípio da identidade e os outros que, pelo contrário, afirmam o princípio da contradição. Para os materialistas que afirmam o princípio da identidade, o fundamento do conhecimento está no real, que, através das experiências do homem, se inscreve na mente, registra-se nela, espaço totalmente vazio (“tábula rasa”) até então. É a partir destes dados inscritos que novas idéias surgem por associação e outras combinações entre tais registros da experiência. Veja-se, por exemplo, as palavras de John Locke que, opondo-se ao inatismo das idéias afirmado desde Platão, passando por Santo Agostinho até chegar em Descartes, afirma o princípio da identidade na prevalência do real como fonte das idéias, como origem do pensamento:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel branco, desprovida de todos os caracteres, sem quaisquer idéias; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra, da experiência. Todo nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. (LOCKE, 1991: 27)

Para empiristas como Locke o conhecimento é visto como tendo seu fundamento em uma impressão sensível da realidade na consciência. Admitindo-se como princípio organizador do real a identidade, o processo de seu desvelamento é sempre retilíneo, uniforme, seja através da dedução ou da indução (novo instrumento para o pensamento conhecer a realidade fenomenal, exposto de forma sistemática por Francis Bacon, 1561-1626), descartando-se a contradição. Melhor dizendo, por maior que sejam as diferenças entre os empiristas, eles admitem que as idéias são elaboradas dentro de uma logicidade formal, isto é, com o desenvolvimento marcado por combinações que fazem as idéias evoluírem, desenvolverem-se, mas não por sínteses motivadas pelas contradições entre elas, aquelas contradições presentes no real, no seu reflexo na mente e na oposição entre o pensado e o vivido.

Por outro lado, como foi dito, há também materialistas que admitem como princípio organizativo do real a contradição. Porém, para alguns desses, a relação entre a realidade e o pensamento é uma relação mecânica, em que se afirma a contradição presente na realidade - aliás, para esses materialistas mecanicistas, ela necessariamente levará o mundo a superar o modo de produção capitalista por si só - mas de forma tal que o homem se torna também um entre os

muitos objetos presentes na natureza. Assim sendo, para os materialistas mecanicistas, a especificidade do homem é ser ele capaz de compreender a sua materialidade, um ser pensante, mas passivo, ao qual resta somente observar a realidade e conhecer suas leis, buscando prever seu posterior desenvolvimento. Os setores próximos da II Internacional podem ser identificados como postulantes dessas posições, que contaminaram de positivismo o marxismo, fazendo-o perder sua dialeticidade histórica. Aliás, o marxismo dialético, isto é, o materialismo histórico e dialético, afirmando como pressuposto o axioma da racionalidade, o materialismo como princípio constitutivo da realidade e a contradição como princípio organizador da totalidade, será apresentado mais adiante como superador desse marxismo mecanicista¹³, estéril ético-politicamente pela sua positivização.

Até então, procurou-se apresentar uma síntese das posições daqueles que procuram discutir o fundamento do ser e do pensar. Alguns afirmam o ser como fundamento do pensar, os materialistas, e outros o inverso, os idealistas. Entre eles, como foi dito, há divergências quanto ao fundamento organizativo tanto do ser quanto do pensar. Alguns postulam que ser e pensar desenvolvem-se dentro de uma lógica de identidade, uma lógica evolutiva e linear, negando qualquer possibilidade de síntese entre os aspectos contraditórios, e outros segundo a lógica da contradição, segundo a qual o desenvolvimento é um processo contraditório, que tem como resultado o movimento superador do que antes havia, formando sempre um algo novo a partir da síntese daqueles diferentes ou opostos que se encontraram.

¹³ Interessantes retrospectos dessa discussão entre as posições dos materialistas mecanicistas e dialéticos é feito por dois autores contemporâneos, que se tornaram referências necessárias nessas discussões, quais sejam Michel Löwy e Leandro Konder. O primeiro trata dessa problemática especialmente em duas de suas obras, além de outras: *“As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento”* e *“Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista”*, e Konder em seus livros denominados *“O que é dialética”* e *“O futuro da filosofia da práxis”*. Cada um destes autores identificam-se com a perspectiva dialética do materialismo, criticando em seus textos o materialismo de perspectiva mecanicista e determinista. Outras referências importantes devem ser conferidas para se ter um quadro mais amplo e, ao mesmo tempo, mais profundo dessa questão do materialismo mecanicista e materialismo dialético, são elas: György Márkus, em *“A teoria do conhecimento no jovem Marx”*, especialmente no capítulo denominado *“Discussões e tendências na filosofia marxista”*; Lucien Goldmann, em *“Epistemologia e filosofia política”*, principalmente no capítulo 5, *“Reflexões sobre ‘história e consciência de classe’”*, onde aponta o resgate da dialética no marxismo por Lukács; José Paulo Netto, em seu artigo denominado *“Relendo a teoria marxista da história”*; Karel Kosik, em *“Dialética do concreto”*; SCHAFF, Adam. *“História e verdade”*; Cesare Luporini, em *“Marxismo y ciencias humanas”*; Ciro Flamarion Cardoso, em *“Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social”*, mormente nos capítulos III, *“Marxismo e história no século XX”*, e IX, *“O problema da síntese na história”*; Perry Anderson, em *“A crise da crise do marxismo: introdução a um debate contemporâneo”*, em especial o capítulo denominado *“Predição e desempenho”*; Jersy Topolsky, em *“Metodología de la historia”*; Adolfo Sánchez Vásquez, em *“Filosofia da praxis”*, particularmente o seu capítulo III da primeira parte, intitulados *“A*

Ao delinear essas considerações acerca do campo gnosiológico, privilegiou-se até aqui a problemática ontológica. Discorreu-se sobre ela pressupondo o princípio da racionalidade como sempre presente. Isso fez com que todas as correntes de pensamento mencionadas, de uma maneira ou de outra, fizessem suas considerações prevendo a racionalidade do real (objetiva) e do homem nele presente (subjética), ou melhor, acreditando que o real desenvolve-se dentro de uma lógica capaz de ser compreendida pelo homem. Neste campo gnosiológico, dentre as muitas diferenças que podem haver, há uma fundamental, determinada pela possibilidade ou não de o homem conhecer a si mesmo e ao mundo ao seu redor. Tal possibilidade torna-se um diferencial entre as correntes de pensamento, que passam a sofrer outra divisão, agora entre aquelas que acreditam na possibilidade de o homem conhecer, chamadas de gnósticas, e as que duvidam dessa capacidade, as que não acreditam na possibilidade de o homem conhecer, denominadas de agnósticas.

Até aqui só perpassamos pelo campo gnóstico, pelo âmbito daqueles que acreditam na racionalidade objetiva e subjética, seja ela fundada na ontologia materialista ou idealistas, tendo como princípio organizador a identidade ou a contradição. Ainda não se dialogou com os agnósticos, aqueles que duvidam da capacidade de o homem conhecer e ter certezas. É por isso que não se pode furtar de mencionar o relativismo e o ceticismo, que são presenças marcantes na contemporaneidade, penetram nela com radicalidade e com uma amplitude que atinge as mais diferentes facetas da realidade humana. Todos os conceitos e categorias são por eles colocados em xeque, todos os valores são questionados, todos os fundamentos são relativizados.

Mas estes posicionamentos dos agnósticos não se constituem como novidade, uma vez que já estavam presentes também na antigüidade clássica, sobretudo grega, na qual Górgias (483-375 a.C.) foi uma das mais significativas expressões. Para a “... filosofia de Górgias ...: 1) o ser não é; 2) ainda que fosse, não seria cognoscível; 3) ainda que fosse cognoscível, não seria comunicável.” (BERTI, 1998: 167)

O procedimento cético, como é sabido, objetiva duvidar de tudo. É interessante observar, entretanto, que se aplicado formalmente a si mesmo invalida-se, pois se se universaliza a dúvida, nada pode fugir dela, inclusive a própria assertiva cética, abrindo possibilidade para que o contrário do que ela afirma seja válido também. Melhor dizendo, se se assevera que nada é

concepção de praxis em Marx”, mas também os capítulos IV e V da segunda parte, respectivamente chamados de

passível de certeza, essa assertiva também o é, possibilitando que tudo seja verdadeiro, isto é, postulando-se radicalmente a dúvida, acaba-se abrindo a possibilidade para que todas as formas de conhecer o real sejam equivalentes, relativizando os métodos. Enfim, partindo do ceticismo (nada é verdadeiro), da dúvida radical, podemos cair em um certo relativismo, segundo o qual tudo é válido e, portanto, todos os métodos se equivalem na explicitação, no desvelamento do real. Esse jogo de inferências é válido porque, ao se afirmar algo sobre o ser e o pensar, faz-se nas bases da racionalidade formal presente neles, ou seja, acreditando que no ser e no pensar existe um princípio ordenador que não somente pode ser captado, mas que também é suposto em qualquer fala, inclusive a céticos e a que nega a possibilidade de existir o ser, o pensar e o comunicar.

Se até mesmo no ato de duvidar de tudo (ceticismo) e no de relativizar todos os métodos de compreensão do real (relativismo) está presente uma determinada postura ontológica e gnosiológica, qualquer visão de mundo, qualquer paradigma teórico, qualquer método de análise expressa essas pressuposições de um sujeito. Dito de outra forma, pode-se afirmar que qualquer sujeito que se propõe a explicitar e/ou a compreender a realidade segue um método, isto é, percorre um caminho, que é determinado pelas suas posições ontológicas e gnosiológicas, resultando em uma teoria. Desta feita, as questões teórico-metodológicas, as questões que dizem respeito ao conhecimento e ao caminho percorrido para se chegar nele, têm a capacidade de esconder e ao mesmo tempo revelar as posições ontológicas e gnosiológicas, que fundamentam todo e qualquer modelo explicativo e/ou compreensivo da realidade.

De tudo o que foi dito, resta claro que se procurou demonstrar a relação entre ontologia e gnosiologia. Porém, esta afirmação de que todo modelo explicativo e/ou compreensivo supõe posicionamentos no âmbito da ontologia e da epistemologia, nem sempre tão claramente revelados, complica-se quando se percebe que as questões teórico-metodológicas também incidem sobre a prática social, seja ela individual ou coletiva. A decorrência disso é que todo ato de conhecer passa a ser visto como uma prática que repercute nas relações sociais como um todo, na mesma medida em que estas relações reciprocamente incidem sobre o ato de conhecer. Mais do que reafirmar o que já se disse anteriormente, isto é, que a vida material interfere no ato de conhecer, determinando-lhe sua gênese, desenvolvimento e finalidade, o que se pretende dizer

aqui é que o processo de conhecimento e as relações de sociais mantêm relações recíprocas. Em outros termos, as relações sociais, sejam as de cunho individual ou as coletivas, entre grupos sociais, encontram-se intrinsecamente ligadas ao conhecimento.

Em qualquer formação econômica e social as relações sociais são marcadas por um padrão de comportamento individual, determinado por um conjunto de normas historicamente construídas, a moral, que repercute nas relações estabelecidas entre os diferentes grupos sociais aí presentes. Estas duas perspectivas de ação social, individual e coletiva, respectivamente a ética e a política, são abarcadas pelas discussões de cunho axiológico. Assim, na exposição que se segue, não se reportará à axiologia específica e simplesmente como a ciência dos valores, como a teoria do “dever ser”, mas como um campo de reflexão que procura discutir a atividade prática individual e coletiva dos homens, através da qual se constrói o mundo social e natural.

O processo de construção da realidade, então, passa a ser visto como um todo complexo de ações, que se movimenta articulando várias dimensões em seu interior, quais sejam: a ontológica, relacionada às determinações últimas da totalidade do ser social e seus princípios constitutivos; a gnosiológica, que diz respeito ao conhecimento, que é inerente ao ser humano em sua luta pela sobrevivência; e a axiológica, relacionada às atividades individuais e políticas do homem que, com sua ação, constrói a realidade. Como este processo de construção do real não se faz sem uma visão de mundo que a sustente e nem, muito menos, abdicando do conhecimento, que é necessário à existência humana, pode-se dizer que a ontologia, a gnosiologia e a axiologia encontram-se profundamente imbricadas e mantêm entre si relações recíprocas de dependência e determinação¹⁴. O que significa dizer que nenhuma teoria do conhecimento e ontologia, por mais idealistas e céticas que sejam, podem se considerar a-moral ou a-política, isto é, neutras ética e politicamente, pois estão profundamente envolvidas com as atividades humanas que constróem o mundo tal qual é. Se o mundo teve configurações específicas, só o teve porque os indivíduos comportaram-se em seu interior orientados em suas ações individuais por normas de “dever ser”

¹⁴ Kazimierz Ajdukiewicz apresenta como tese geral de sua obra denominada “*Problemas e teorias da filosofia: teoria do conhecimento e metafísica*”, que a gnosiologia varia conforme variam as visões últimas de mundo do pesquisador, sua ontologia, e sua práxis. Nas palavras impressas na conclusão deste seu trabalho ele diz: “A tentativa de síntese dos problemas metafísicos, proposta aqui, possui, juntamente com outros inconvenientes e vícios, de qualquer forma, este mérito: ele mostra a conexão que valem para as três disciplinas filosóficas básicas – metafísica, teoria do conhecimento e ética. Ela introduz, assim, um certa unidade na filosofia, que é considerada por alguns como um conglomerado de disciplinas desconexas.” (AJDUKIEWICZ, 1979: 177)

e em suas ações coletivas por determinadas relações de poder.¹⁵ Não há paradigma científico ou filosófico que não seja resultado das relações sociais travadas em determinado contexto social, assim como não existe contexto social que não tenha as suas relações de poder e suas orientações morais marcadas pelos modelos científicos e filosóficos.

A partir da modernidade, o processo de constante mudança das formações econômicas e sociais tem consolidado as funções de direção e domínio da burguesia sobre a realidade. As necessidades desta nova classe dominante e dirigente, cada vez mais amplas e complexas, fizeram com que a burguesia em ascensão fosse, ao longo da história moderna e contemporânea, sedimentando sua hegemonia por diferentes meios. Um deles foi transformando os processos de conhecimento das ciências naturais e histórico-sociais, o que a potencializou na luta por se constituir como classe hegemônica, fato que pode ser citado como um exemplo de validação da assertiva anteriormente feita sobre a reciprocidade entre processo de conhecimento e relações de poder. Nas palavras de Marx, em “*A ideologia alemã*”, vemos que

As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual,... As idéias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; ...Os indivíduos que constituem a classe dominante também têm, entre outras coisas, consciência, e daí que pensam; na medida, portanto, que dominam como classe e determinam todo o conteúdo de uma época histórica, é evidente que o fazem em toda a sua extensão, e portanto, entre outras coisas, dominam também como pensadores, como produtores de idéias, regulam a produção e a distribuição de idéias do seu tempo; que, portanto, as suas idéias são as idéias dominantes da época. (MARX e ENGELS, 1984: 56 e 57)

Entrementes, é preciso frisar que a modificação dos processos de conhecimento foi marcada por movimentos contraditórios. Ao mesmo tempo em que fizeram surgir novas concepções de mundo, novos modelos explicativos e/ou compreensivos que consolidaram a

¹⁵ Otto Maduro, em seu texto denominado “*Mapas para a festa: reflexões latino-americanas sobre a crise do conhecimento*”, faz uma apresentação da relação entre poder e conhecimento que merece ser conferida. Fundamentado teórica, ética e politicamente na “Teologia da libertação”, o autor discute os problemas acerca do conhecimento tendo como norte a vinculação orgânica com as necessidades de libertação das classes subalternas. Por isso, constitui-se em uma leitura obrigatória para aqueles que desejam conhecer um trabalho que discute de forma engajada a teoria do conhecimento.

hegemonia da burguesia, também possibilitaram a elaboração de paradigmas teórico-metodológicos que não somente questionaram essa prevalência da burguesia como classe social, mas também potencializaram as classes subalternas em sua luta pela libertação. O próprio Marx, na “*Ideologia alemã*”, na seqüência imediata do texto citado acima, reconhece isso, pois afirma que “A existência de idéias revolucionárias numa época determinada pressupõe já a existência de uma classe revolucionária...” (MARX e ENGELS, 1984: 57), mantendo-se fiel à tese da relação recíproca entre consciência, vida material e comportamento ético-político. Aliás, essa idéia é reforçada em a “*Miséria da filosofia*”, durante a segunda observação sobre o método de Proudhon, pois ali também se lê que mesmo sendo os homens os que

... produzem também os princípios, as ideias (sic!), as categorias, conforme suas relações sociais.

Assim, estas ideias (sic!), estas categorias, são tão pouco eternas como as relações que elas exprimem. São *produtos históricos e transitórios*... nada existe de imutável... (MARX, 1978: 122)

Pelo exposto, pode-se inferir que os paradigmas teórico-metodológicos são vistos como modelos de conhecimento do ser social, ou seja, eles têm uma dimensão propriamente gnosiológica, que mantém uma relação de determinação e dependência com a maneira como se concebe os princípios constitutivos do mundo (dimensão ontológica) e com ação consciente do homem na realidade (dimensão axiológica). Isto é, os paradigmas teórico-metodológicos advêm da e têm repercussão na realidade, queira ou não o teórico que o gestou ou nele se referencia.

Tal compreensão acaba resultando em uma maneira muito particular de conceber o ato cognitivo, entendendo-o não somente como compromissado com a verdade, mas, sobretudo, compromissado com a transformação que o homem promove no mundo com sua ação consciente em busca da sobrevivência. É nesta labuta necessária à existência que as teorias, os princípios, os métodos, as refutações, as contradições, as dúvidas e as certezas se apresentam, além de outros dilemas do ato propriamente cognitivo, que deixa de ser um processo essencialmente formal, abstrato e subjetivo para ganhar uma gênese e um desenvolvimento vinculados ao processo histórico concreto.

Tal compreensão do processo cognitivo encontra-se em algumas passagens da obra de Marx, principalmente nas “*Teses sobre Feuerbach*”. Seja na segunda, seja na décima primeira tese (“Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes, a questão é

transformá-lo.” [MARX, 1984: 111]), nesta principalmente, tal compreensão se apresenta de forma muito cristalina. Vázquez, em sua obra denominada “*Filosofia da praxis*”, faz uma correta interpretação dessas duas “*Teses*” de Marx, diferenciando as filosofias do ponto de vista histórico-social em “filosofias da aceitação” e “filosofias da transformação”. (Cf. nota 8)

Esta caracterização de Vázquez dos modelos filosóficos elementares, os da aceitação e os da transformação, será admitida como norte aos próximos passos do presente trabalho. A intenção será a de verificar se o paradigma teórico-metodológico gramsciano pode ser considerado também como uma “filosofia da transformação”, assim como é o materialismo histórico e dialético gestado por Marx e Engels, ou se Gramsci, desviando-se nas discussões epistemológicas e ontológicas e caindo no idealismo, abandona a ortodoxia por ele próprio alegada e deixa-se contaminar pelos aspectos constitutivos das “filosofias da aceitação”, como é o caso do movimento pós-moderno em geral e de seus personagens mais destacados.

Expostas as motivações que estimularam a produção do presente trabalho na *Introdução*, bem como também a delimitação do campo sobre o qual a pesquisa foi feita nesta *Apresentação*, comecemos, pois, a apresentar as conclusões obtidas com a investigação sobre o valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a “filosofia da transformação” de Gramsci e sua relação com o marxismo originário.

Introdução ou exposição de motivos para se elaborar a tese

O presente texto constitui-se em uma tentativa de responder a algumas indagações teórico-intelectuais que surgiram não somente fruto das exigências ou das experiências eminentemente acadêmico-científicas, mas também, e principalmente, pela militância sindical e político-partidária exercitada por este autor desde a década de 80 do século passado na realidade brasileira, marcadamente desigual, injusta, alienante e, por isso mesmo, desafiante, incitante.

Neste contexto instigador, a (des)ordem neoliberal vivida no Brasil com todo o seu vigor a partir da década de 90, depois de já ter sido experienciada em outros países latino americanos (Cf. Anderson, 1987), não deixa dúvidas quanto ao quão dramática é a sua repercussão no cotidiano das classes subalternas. Esse modelo societário, que admite o mercado como demiurgo do mundo, submetendo tudo à sua lógica privilegiadora dos interesses da classe que domina e dirige as relações sociais, reduziu o espaço e a força de expressão dos interesses populares, piorou as condições de vida das classes subalternas brasileiras¹ e aumentou consideravelmente o desafio daqueles que pretendem, com sua práxis, construir uma outra ordem econômica, social, política e cultural.

Se já era muito difícil a mobilização social anti-capitalista, após a onda neoliberal que varreu o mundo nos últimos 20 anos, de maneira mais impactante no leste europeu, ela se tornou ainda mais complicada e difícil. A efetiva luta pela construção de uma outra realidade em muitos casos tornou-se retórica de movimentos sociais fragmentados, desterritorializados, desnacionalizados, especializados, organizados a partir de reivindicações de minorias sociais, muitos deles mobilizados em torno da luta contra a globalização (vide as ações desenvolvidas por aqueles que se articulam no Fórum Social Mundial, qualificado pelo atual Ministro da Educação,

¹ Segundo Pochmann, em seu recente *Atlas da exclusão social – os ricos no Brasil*, nos últimos 20 anos aumentou ainda mais a concentração de renda em nosso País. Alguns dados são expressivos dessa situação, por exemplo: em 1980, os ricos (pessoas integrantes de famílias com renda mensal acima de R\$ 10982,00, valor de setembro de 2003) tinham uma renda 10 vezes superior à dos pobres, enquanto que em 2000 essa diferença chegou a 14 vezes; além disso, a concentração de renda é de tal ordem que as famílias ricas (1,162 milhão) chegam a deter 75% do PIB

Tarso Genro, como o “espetáculo da Internacional dos fragmentos”), por mais que esse conceito possa ter para cada um desses grupos sociais um significado diferente.

Em nosso País, a hegemonia capitalista sob a égide neoliberal também repercutiu de forma arrasadora no interior dos movimentos sindicais combativos. Ao mesmo tempo em que o desemprego, a precarização do trabalho e o seu ritmo aumentaram, as bases sindicais mais organizadas viram-se diminuídas em número de trabalhadores², fruto das inovações nas técnicas e nos processos de racionalização do trabalho, bem como também do aumento do emprego das tecnologias informáticas no processo produtivo. Com isso, os sindicatos combativos, articulados em torno da Central Única dos Trabalhadores - CUT -, perderam muito de sua capacidade de mobilização e, conseqüentemente, poder na correlação de forças sociais, recuo consolidado com o surgimento no Brasil do chamado “sindicalismo de resultados”, isto é, um movimento sindical que empreende lutas não estratégicas, postura imediatista defendida abertamente pelas entidades filiadas à outra central sindical, a Força Sindical.

Como não poderia deixar de ser, esse refluxo do movimento operário foi sentido pelos partidos de esquerda, ou melhor, por aqueles ideologicamente afinados com a luta socialista-revolucionária, como era o Partido dos Trabalhadores, o PT, identificado por estudiosos da ciência política e mesmo por significativa parcela dos intelectuais orgânicos como um dos maiores patrimônios que classe trabalhadora brasileira construiu nos últimos anos em nosso País. Fundado em princípios críticos ao capitalismo e apontando em sua origem perspectivas socialistas-revolucionárias, o PT, a partir do final da década de 80 e início da de 90 do século XX, viu-se hegemonizado por correntes internas afeiçoadas às teses sociais-democratas. Hoje, tendo conquistado espaços institucionais importantes na realidade política nacional, como é o caso das suas várias prefeituras e inclusive da Presidência da República, ele se encontra nas mãos de dirigentes que falam em mudança da ordem econômica e social, mas continuam a aplicar o receituário do Consenso de Washington, às vezes com mais ortodoxia do que o governo neoliberal de Fernando Henrique Cardoso. Esse é o caso da política econômica financista implementada Lula e sua equipe chefiada pelo Ministro Antonio Palocci, ancorada nas metas

nacional (R\$ 1,3 trilhão); deste total, 5000 famílias sozinhas são proprietárias de 45% do PIB (R\$ 691 bilhões), fazendo do Brasil um dos países mais desiguais e injustos do mundo.

² Um caso emblemático desta redução do número dos trabalhadores na base sindical pode ser visto na categoria que integrei e da qual fui dirigente sindical: os metalúrgicos de Campinas e região. Se durante a década de 80 do século

inflacionárias e garantidora do superávit primário, utilizado no pagamento dos compromissos com os organismos financeiros³.

Muito embora se tenha focos de resistência à (des)ordem capitalista no mundo e no Brasil, não é difícil ver que o neoliberalismo impactou e impacta de maneira bastante significativa a luta dos movimentos sociais comprometidos com a causa dos trabalhadores. Apesar de ainda termos grandes mobilizações populares, que resistem ativamente à consolidação dos princípios, dos métodos e das finalidades do capitalismo neoliberal, como é o caso das promovidas pelo MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) no Brasil, é deveras preocupante a situação daqueles comprometidos com a ação em prol da superação do atual *status quo*.

Por tudo isso, é inegável que o mundo realmente se alterou em seus contornos constitutivos, repercutindo sobremaneira na organização político-partidária, sindical e popular dos trabalhadores. Neste mundo mudado e em processo de transformação, percebe-se que a prevalência da ideologia neoliberal hegemonizou de tal forma as relações sociais que tudo o que ela prescreve é visto com naturalidade, e seus métodos de ação e finalidades são tidos como algo necessário na situação presente. Ao contrário, as ações que procuram atacar seus princípios, perspectivas, procedimentos e resultados são vistas como algo sem sentido, desfocado, fora de lugar, errado, passadista, idealista, entre outros tantos adjetivos que são utilizados para (des)qualificar aqueles que, descontentes com a realidade vigente, lutam para superá-la.

Neste quadro, torna-se muito complexa e sacrificante a luta contra um modelo que conquistou uma preponderância tão grande. Além disso, para complicar ainda mais, há também a cooptação político-ideológica e a resignação, que se tornaram um expediente muito presente no comportamento dos militantes político-partidários, sindicais e daqueles envolvidos com os movimentos populares, que em passado recente engajaram-se nos processos de luta sócio-

XX éramos aproximadamente 72.000 trabalhadores, a partir dos primeiros anos do século XXI esse número reduziu-se para cerca de 35.000 pessoas.

³ O superávit primário tem batido sucessivos recordes sob o Governo Lula, como é o registrado pelo Banco Central no mês de abril de 2004: R\$ 11,9 bilhões, o maior valor desde que ele começou a ser calculado segundo a atual metodologia. Isso representa 6,35% do PIB no período, mesmo sendo a meta governamental 4,25%, enquanto que as exigências dos organismos financeiros internacionais falam em 3,75%. Do total do superávit, R\$ 9,904 bilhões foi gasto para pagar os compromissos financeiros, recursos garantidos pelo contingenciamento da execução dos investimentos previstos: até o dia 07 de maio de 2004, o Governo Federal só havia investido 2% do total previsto, prejudicando as áreas sociais e de infraestrutura.

política⁴. A ética revolucionária e seus princípios fundados na igualdade, na gratuidade, solidariedade, na ação pelo e para o coletivo social, características próprias da cena e de muitos metadiscursos modernos, é substituída pela passividade política, pelo individualismo prazeroso, pelo hedonismo, pela ação em busca da contemplação do real em sua diversidade, em sua pluralidade assimétrica.

⁴ Interessante observar os resultados da recente pesquisa feita pelo Ceris - Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais - sobre o *Perfil do Presbítero Brasileiro* e publicada em maio de 2004. Nela se pode observar que os pesquisadores constataram esse mesmo movimento atingindo a vida eclesial dos presbíteros. Se a partir do Concílio Vaticano II (em 1962, com João XXIII) a militância sócio-política tornou-se a tônica da ação eclesial - sobretudo no Brasil e na América Latina, onde nasceu e mais se desenvolveu a Teologia da Libertação -, nas das duas últimas décadas do século XX a espiritualidade ganhou uma nova tonalidade, passando a ser vivida sob a forma individual e expressando-se subjetivamente, isto é, sem a preocupação com o contexto econômico e nem, muito menos, engajada nas lutas político-sociais. Segundo a pesquisa deste instituto ligado à CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil), o Vaticano II inaugura a “modernidade na Igreja”, enquanto que hoje “Temos vivido tempos de mudanças, tempos de crise, tempos de desafios. Com a crise da modernidade ou período pós-moderno, marcado por processos que se interpenetram: globalização, neo-liberalismo, crise do sujeito, pluralismo em todos os campos ... a ousadia de abraçar as novas perguntas e o desafio de respondê-las não como os velhos paradigmas, mas a partir de novas perspectivas e possibilidades de ação, está colocado para as instituições.” (CERIS, 2004: 03)

Concomitantemente a esse processo de profunda transformação ético-política, temos ainda em curso as alterações no âmbito econômico, que se processam em ritmo cada vez mais acelerado. Hoje o modo de produção capitalista alcançou um patamar de desenvolvimento que nem sequer havia sido imaginado por muitos. Com a produção material dispondo dos recursos e das inovações da ciência e da tecnologia, que desenvolveram a produção e foram desenvolvidos por ela - com recursos financeiros, propondo-lhes novos desafios e novos problemas -, a sociedade conta atualmente com uma forma de produzir que caminha no sentido de dispensar a presença humana no ato direto da produção de mercadorias. Tanto assim que “No pensamento contemporâneo tornou (quase) lugar-comum falar em ‘desaparição do trabalho’ (Dominique Méda), ou ainda em ‘fim do trabalho’” (ANTUNES, 2000: 08). Entretanto, o que se percebe é que o trabalho “... se converte em uma das mais explosivas questões da contemporaneidade.” (idem). Na verdade, na atual fase de desenvolvimento do capital, iniciado após a II Guerra Mundial, o processo de produção torna-se baseado na informática, na inter-comunicação entre máquinas e processos gerenciados por diferentes signos e linguagens, resultando na automação das tarefas rotineiras da produção, praticamente não restando mais ao homem aquelas funções manuais, sistematizadas pelo fordismo e otimizadas pelo taylorismo.

Entretanto, simultaneamente a essa “... redução do trabalho taylorizado... (ocorre) uma ampliação do trabalho intelectual nas plantas produtivas de ponta...” (idem: 09). Ou seja,

Estabelece-se, então, um complexo processo interativo entre trabalho e ciência produtiva, que não leva à extinção do trabalho, mas a um processo de retroalimentação que gera a necessidade de encontrar uma força de trabalho ainda mais complexa, que deve ser explorada de maneira mais intensa e sofisticada... (idem)

Este fenômeno contemporâneo, isto é, este desenvolvimento do modo de produção e reprodução capitalista, tem gerado medos, dúvidas e aflições, ao mesmo tempo em que desperta também otimismo de toda ordem. De um lado, há os que percebem neste processo a apropriação sem limites do capital, que invade as mais diferentes esferas da realidade humana, alienando ainda mais o homem e consolidando sua reificação e a fetichização das mercadorias por ele produzidas; de outro, há os que vêem neste fato a real possibilidade de libertar a consciência

humana da ideologia⁵ dominante, bem como o homem da exploração pelo trabalho e de todas as demais condições dela provenientes, que o aprisionam.

Entrementes, o que se torna claro tanto em um quanto em outro posicionamento é que eles corroboram a assertiva marxiana de que o processo de consolidação do modo de produção capitalista, desenvolvendo-se, gera os germes de sua própria superação. No primeiro caso porque o aumento da exploração criou e cria as condições para que os explorados tenham uma identidade a partir da qual podem se mobilizar contra as situações que geram a sua coisificação e todos os seus malefícios ético-políticos e culturais, e no segundo porque as mesmas ferramentas que desenvolvem o capital, como é o caso da ciência e da tecnologia, podem ser usadas para combatê-lo.

Essa situação, entretanto, contra qualquer perspectiva mecanicista do desenvolvimento econômico e social, só encontrará solução, só será definida de acordo com as condições objetivas e subjetivas presentes na conjuntura. O futuro está em construção, não sendo pré-determinado mecanicamente pelo desenvolvimento linear e inequívoco da formação econômica e social. Sem dúvida, o caminho para a intervenção do homem nesse processo de desenvolvimento da economia e da sociedade contemporâneas está aberto, o que pode ser feito tanto no sentido de sedimentar o processo de alienação, reproduzindo o modo de produção burguês, quanto no de superá-lo, contrapondo-se a ele nas atitudes tomadas diuturnamente em todos os ambientes sociais. Portanto,

Tendo em vista a importância das mudanças que se estão processando e que provavelmente se intensificarão nos próximos anos, quando a sociedade informática alcançará a maioria, podemos compreender a enorme responsabilidade - política e moral - que cerca o dever de introduzir nas mentes humanas a consciência da ação necessária. Essa consciência deve ser assumida por aquelas forças sociais que de um modo ou de outro organizam grandes massas humanas e gozam de sua confiança.
(SCHAFF, 1995: 156)

À frente deste desafio se colocam aqueles que pretendem consolidar a sociedade de classes, marcada por uma dinâmica que aliena o homem, e também aqueles que têm a intenção de

⁵ A “ideologia” é entendida neste momento do texto na perspectiva marxiana, como uma inversão da realidade, como uma falsa consciência (Cf.: MARX e ENGELS, 1984: 22 e idem. 1987: 49), e não como outros marxistas a interpretaram, como é o caso de Gramsci, que dá “... ao termo ‘ideologia’ o significado mais alto de concepção de

questionar a ordem social vigente em busca de uma outra, na qual o homem seja o centro das preocupações e esteja apto a construir uma vida auto-determinadamente, desalienando-se.

É neste contexto de disputa que todas as alternativas racionais apresentadas até então estão sendo questionadas atualmente, principalmente as que buscam superar a ordem social de forma radical. Disso resultam, pelo menos, duas novas perspectivas: uma primeira que caminha no sentido de fundar uma nova racionalidade e outra que assevera a irracionalidade.

Em se tratando da primeira perspectiva, talvez possamos indicar como sua maior expressão neste início do século XXI o pensamento de Habermas. Este autor procura criticar o desenvolvimento econômico, social, político e cultural atual por ele ser regido pela “razão instrumental”, que implica em um tipo de ação totalmente instrumentalizada, isto é, uma ação técnica que racionalmente visa utilizar os meios adequados para obter êxito na busca dos fins pretendidos. Isso o faz propor um novo tipo de postura do homem frente ao mundo, uma praxis que seja capaz de imprimir à ação humana uma nova dinâmica, a da ação comunicativa, que é regida pela espontaneidade e solidariedade entre todos os indivíduos e fundada no diálogo, no entendimento como elemento construtor de consensos sociais, independentemente da posição que os sujeitos dialógicos ocupam no âmbito econômico e nas relações de poder.

Essa nova forma de funcionamento da dinâmica da sociedade almejada por Habermas, obviamente apresenta-se em oposição às relações reificadas e instrumentalizadas vigentes atualmente no capitalismo em sua fase neoliberal. Aqui reside um dos potenciais críticos e inovadores desta perspectiva teórico-prática, o que a aproxima, segundo Anderson, de Marx e Engels. Isso porque, assim como o marxismo originário, pode-se dizer que

Habermas tentou uma análise estrutural direta das tendências iminentes do capitalismo contemporâneo e da possibilidade de surgimento, a partir delas, de crises de transformação do sistema – mantendo o projeto tradicional do materialismo histórico. (ANDERSON, 1987: 77)

Entretanto, tal “teoria crítica”, que busca estabelecer os contornos uma nova dinâmica social, apresenta-se afirmando uma racionalidade diferente daquela fundada na modernidade, uma racionalidade que se expressa na comunicação, na linguagem. Nas palavras de Habermas:

mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em toda as manifestações da vida individuais e coletivas ...” (GRAMSCI, 1995: 16)

... importantes abordagens teóricas ... coincidem na intenção de analisar as condições para uma avaliação imparcial de questões práticas, baseada unicamente em razões ..., considero a ética do discurso, ..., como a abordagem mais promissora na atualidade. (...) (neste sentido) ... a questão fundamental da teoria moral, a saber, o princípio de universalização, ... é o único a possibilitar nas questões práticas um acordo argumentativo (que) pode ser, ele próprio fundamentado. (HABERMAS, 1989: 62 e 63)

Assim, essa nova teoria sócio-política é uma “... uma teoria social (a *Teoria da ação comunicativa*) assentada na linguagem, mais precisamente na interação lingüisticamente mediada, uma teoria consensual da verdade e, finalmente, uma nova teoria moral, a ética discursiva ...” (GOERGEN, 2001: 43). A lógica da realidade concreta, permeada pelas contradições vividas pelos homens reais, situados na formação econômico-social e com interesses contraditórios, é substituída pela lógica da comunicação, isto é, por uma lógica que passa a ter como fundamento os mesmos termos que regem a comunicação entre os sujeitos sociais, termos que implicam em um consenso para haver o diálogo, não importando a posição social ou a situação econômica daqueles que estão se comunicando. São “... comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo...” (HABERMAS, 1989: 79) Desta nova “teoria crítica” resulta uma praxis ético-política que não visa a ação estratégica, isto é, uma revolução na forma de ser e de pensar através da ação que pretende superar as contradições sociais pela transformação radical da estrutura e das superestruturas sociais, mas uma reforma social possível, a partir de intervenções e tensionamentos provocados por movimentos sociais particularizados, totalmente autônomos em relação às relações de poder estabelecidas e que afirmem uma dinâmica em oposição à imprimida pela ação instrumental, mediante um “... imparcial ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente o interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento intersubjetivo.” (idem: 86)

Contudo, por mais distante que possa parecer estar dos grandes metadiscursos modernos, sobretudo do marxista, já que sua teoria “... coloca acento nas diferenças culturais, raciais, étnicas, de gênero etc. ...” (GOERGEN, 2001: 28), Habermas não “... abre mão do conceito moderno de razão e da possibilidade de, à sua luz, construir um projeto emancipador da humanidade ...” (idem: 02). É isso o que faz deste um autor diferente dos pós-modernos, que são por ele qualificados como “... neoconservadores uma vez que, ao negarem a possibilidade

qualquer projeto social (metanarrativo), afirmam o real como aí está e sua evolução caótica e casual.” (idem: 36)

De fato, é possível observar que as

... regulações morais têm hoje um novo fundamento no comportamento responsável e solidário e não nas regras derivadas do princípio do dever absoluto que se sobrepõe a todos os desejos individuais. Não a renúncia, mas o cultivo dos valores individuais e eudaimonistas, dos direitos subjetivos, da qualidade de vida e da realização pessoal são os horizontes da nova ética e não a militância do dever, do sacrifício de si próprio.” (idem: 54)

Neste contexto de mudança no panorama ético-político e epistemológico apresentam-se aqueles que vão negar qualquer racionalidade possível, seja ela “nova” (a de Habermas, como vimos) ou velha (aquelas relativas aos paradigmas da modernidade). São perspectivas que afirmam a irracionalidade, por mais que isso possa implicar em uma contradição em termos. Senão vejamos: como afirmar que o mundo segue um modelo de funcionamento totalmente irracional sendo que a própria idéia de “modelo” pressupõe uma certa ordem, um logos, uma certa racionalidade? Como afirmar a irracionalidade sendo que, ao fazê-lo, partimos de suposições racionais, inclusive aquelas no âmbito da linguagem (para o significante ter significado é preciso que a coisa possua determinadas características que, de uma maneira ou de outra, sejam minimamente estáveis, senão não seria uma coisa qualquer e, portanto, dela nada poderia ser dito)? Melhor dizendo: ao se afirmar a irracionalidade do real é preciso certificar-se, por um processo racional, que ele não é racional e que, portanto, é algo diferente de ser racional; mas se é alguma coisa, nele há uma certa estabilidade, uma certa constância, senão seria impossível inclusive classificá-lo com uma palavra qualquer, ou seja, sem essa mínima regularidade - ou racionalidade - ela seria impensável e “indizível”, “inexpressável”. Enfim, o que se pretende deixar claro aqui é que o ato de negar a racionalidade do real, isto é, defender a irracionalidade implica em uma certa contradição em termos, o que não é uma constatação relevante aos irracionais, uma vez que não estão comprometidos com a coerência e consistência lógica (formal ou concreta) de suas afirmações.

Como o nosso compromisso é outro, torna-se importante tomar um pouco do tempo para analisar a gênese e o desenvolvimento das relações sociais no mundo contemporâneo, o que nos leva a perceber que o irracionalismo afirmado atualmente apresenta-se em consonância com o

movimento verificado na base material da formação econômica e social presente. Melhor dizendo, a frouxidão teórica característica do irracionalismo vigente é um reflexo da “desregulamentação”, da “desterritorialização”, da “flexibilidade” presentes na estrutura econômica, que resultam na precariedade do trabalho, de acordo com a relação dialética existente entre a vida material e a superestrutura.

Pelo que se observa, a crise de todas as facetas da “sociedade do trabalho” repercute no âmbito das teorias sociais, traduz-se nele como uma “crise de paradigmas”, uma vez que são fundamentados na ordem racional na qual se fundou a sociedade moderna, ordenada pelo trabalho. Se a estabilidade da sociedade do trabalho ruiu, flexibilizou-se, todos os paradigmas teóricos que buscavam compreendê-la como um objeto estático, ou que pelo menos tenha um mínimo de regularidade que lhe garanta ser captada como um processo em eterno movimento por se constituir, passam a não terem mais valor epistemológico, ético ou político. Deslegitimados como modelos que possam produzir conhecimento verdadeiro, deslegitimadas também passam a ser todas as práticas ético-políticas fundamentadas nesses paradigmas teóricos. Nas palavras de Evangelista:

As ciências sociais tiveram, até agora, como premissa que a vida social está condicionada por uma lógica, que vai da tradição à modernidade, da fé na razão, ... Forjou-se, assim, um modelo geral de análise de caráter macroscópico, que privilegia a apreensão das regularidades sociais, ... Contudo, todas essas teorias e suas premissas, que orientavam a pesquisa social, ... (tornaram-se) o responsável principal pela miopia frente aos novos fenômenos sociais. ... É nesse quadro de crise das grandes teorias sociais que estaria situada a crise do marxismo. (EVANGELISTA, 1992: 12 e 13)

Assim, com o desenvolvimento do mundo moderno, que resulta em uma desestabilização graças à flexibilização do processo produtivo, acredita-se que se passa a viver um novo período, denominado de pós-modernidade, que emerge a partir dos destroços da modernidade e de seu princípio fundador, qual seja a racionalidade. Por isso, essa crítica à racionalidade moderna é uma característica da pós-modernidade. José Claudinei Lombardi, ao discutir os fundamentos teórico-metodológicos da produção da História da Educação no Brasil, em seu artigo denominado “*Historiografia educacional brasileira e os fundamentos teórico-metodológicos da História*”, apresenta algumas características ontológicas e gnosiológicas marcantes da pós-modernidade, que se reproduz no âmbito historiográfico com o paradigma da “nova história”. Para Lombardi, essas características marcantes são: a “compreensão de que existe uma crise nos paradigmas

teórico-metodológicos da ciência moderna; a decretação da crise da razão moderna, conformada pela denúncia do mito da objetividade, pelo descrédito à busca da verdade do conhecimento, pela desqualificação do pensamento historiográfico racionalista, realista, objetivista e moderno; a defesa de um pensamento que valoriza a subjetividade, o sentimento, o prazer, o sexo, o imaginário, o fragmentário, o microscópico, o cotidiano, o singular, o efêmero.” (LOMBARDI, 1999: 21)

Esse quadro é bem pintado por David Harvey no Capítulo 3 de seu livro denominado “*Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*”. Neste texto, pode-se vê-lo descrever com muita perspicácia a realidade presente, identificando-a como pós-modernismo, que é o título desse capítulo. Para ele, a pós-modernidade é

um conceito ... que já não pode ser ignorado. (HARVEY, 1993: 45)

Nos círculos de planejadores,... a ‘revitalização urbana’ substitui a vilificada ‘renovação urbana’ como a palavra-chave do léxico dos planejadores. ‘Não faça pequenos planos’, escreveu Daniel Burnham na primeira onda da euforia planejadora modernista no final do século XIX, ao que um pós-modernista como Aldo Rossi pode agora responder, mais modestamente: ‘A que, então, poderia eu ter aspirado em minha arte? Por certo a pequenas coisas, tendo em vista que a possibilidade das grandes estava historicamente superada’. (idem: 46) Os planejadores ‘modernistas’ de cidades, por exemplo, tendem de fato a buscar o ‘domínio’ da metrópole como ‘totalidade’ ao projetar deliberadamente uma ‘forma fechada’, enquanto os pós-modernistas costumam ver o processo urbano como algo incontrolável e ‘caótico’, no qual a ‘anarquia’ e o ‘acaso’ podem ‘jogar’ em situações inteiramente ‘abertas’. (idem: 49)

(N)O romance pós-moderno ... (há) uma passagem de perspectivismo que permitia ao modernista uma melhor apreensão do sentido de uma realidade complexa, ... enquanto que as personagens pós-modernas com frequência parecem confusas acerca do mundo em que estão e de como deveriam agir em relação a ele. ... Os pontos de interrogação dizem tudo. (idem)

Na filosofia, a mescla de pragmatismo americano revivido com a onda pós-marxista e pós-estruturalista... desembocou numa vigorosa denúncia da razão abstrata e numa profunda aversão a todo projeto que buscasse a emancipação humana universal pela mobilização das forças da tecnologia, da ciência e da razão. (idem: 46)

... o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico... O pós-modernismo nada, e até espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo que existisse... enfatiza o profundo caos da vida moderna e a impossibilidade de lidar com ele com o pensamento racional. (idem: 49)

Os sentimentos modernistas podem ter sido solapados, desconstruídos, superados ou ultrapassados, mas há pouca certeza quanto à coerência ou ao significado dos sistemas de pensamento que possam tê-los substituídos. (idem: 47)

Este contexto incide de uma maneira muito radical sobre as pressuposições ontológicas e gnosiológicas até então sustentadas. Por exemplo: a afirmação da irracionalidade do real, implica em asseverar no âmbito ontológico um certo anti-realismo, ou seja, os pós-modernos, ao não pressuporem que a realidade seja ideal e nem que seja materialmente constituída, acabam, na verdade, supondo a inexistência da própria realidade. Isto é o que se deduz porque, se se acredita que algo existe, é porque ele se nos apresenta de alguma forma, com algumas características que podem ser traduzíveis em termos, conceitos e categorias. Ora, se a realidade é irracional, ou melhor, se dela não se pode dizer nada, pois não passa de uma multiplicidade inesgotável de elementos diferentes sem qualquer conexão e/ou sentido, então, ela não existe nem concreta e nem idealmente.

Tal anti-realismo no plano ontológico descarta qualquer princípio constitutivo e organizativo da realidade. Não há mais modelos delimitados pelo princípio constitutivo do materialismo ou do idealismo, e nem pela lógica da identidade ou da contradição. Todos podem dizer tudo sobre todas as coisas; duvida-se de tudo, ao mesmo tempo em que se acredita ser tudo válido nesse jogo que, por uma mágica retórico-gnosiológica, transforma qualquer assertiva feita sobre algo em proposição válida e verdadeira, mas com valor relativizado, individualizado.

Assim, para o movimento pós-modernos identificado com a defesa do irracionalismo do ser social, a realidade torna-se algo que não existe, e se existisse não teria sentido e se tivesse sentido não teríamos a capacidade de captá-lo, dada a velocidade de sua transformação propiciada pelas novas formas produtivas, e nem de dizer nada sobre ela. Por consequência, ao apresentar-se como um movimento intelectual, ético-político e cultural novíssimo, a pós-modernidade acaba plagiando Górgias.

Desta feita, é decretada a instalação do caos, segundo o qual nada pode ser dito já que nada faz sentido, inclusive, e principalmente, as teorias sociais que se expressam criticamente ante a realidade hegemônica pela burguesia. Elas podem até ser ditas, já que tudo é válido particularmente, mas não com validade universal. Neste contexto, até mesmo a própria história, tão sobrevalorizada por Marx na *Ideologia Alemã*, tida por ele como a “...única ciência...” (MARX e ENGELS, 1984: 11), é identificada com a literatura e a arte, expressões individuais e sem validade científica. “Em outras palavras, houve um retorno da narrativa nos estudos sociais...” (BURKE, 2000: 18), ou melhor,

Estamos, pois, numa fase de transição em que novas condições já estão se configurando mas ainda não amadureceram o suficiente para permitir a formulação e sistematização da teoria adequada para compreendê-las e explicá-las. Essa circunstância favorece as concepções de dissolução da história em múltiplas histórias e o abandono das explicações de amplo alcance, que passam a ser taxadas como inviáveis e sem sentido, aspectos esses que integram o “paradigma pós-moderno. Por outro lado, a revalorização da história como narrativa sugere um retorno aos idos de 1850, quando a História era entendida pelos historiadores, assim como pelo público de um modo geral, como um gênero literário ...” (SAVIANI, 1998: 10)

Ao dizer isso, mais do que simplesmente constatar uma reviravolta epistemológica que as ciências estão sofrendo, pretendemos tornar claro é que essas posições ontológicas e gnosiológicas pós-modernas, que emanam da atual fase de desenvolvimento do modo de produção gestado pela burguesia, ganham nítidos contornos na praxis, pois tudo é feito de forma tal a estabelecer uma inércia ético-política, com a qual se elimina a possibilidade de crítica social e intervenção na realidade concreta.

Por trás da postura pós-moderna, que nega qualquer teoria geral e afirma o a-politicismo (entendido como não intervenção, pois que é impossível prever os contornos da realidade), encontramos um movimento teórico que no âmbito ético-político revela-se conservador.

Mas, como insistem os pós-modernistas, não podemos aspirar a nenhuma representação unificada do mundo, nem retratá-lo como uma totalidade cheia de conexões e diferenciações, em vez de fragmentos em perpétua mudança, como poderíamos aspirar a agir coerentemente diante do mundo? A resposta pós-moderna simples é a de que, como a representação e a ação coerentes são repressivas ou ilusórias (e, portanto, fadadas a ser autodissonantes e autoderrotantes), sequer deveríamos tentar nos engajar em algum projeto global. O pragmatismo ... se torna então a única filosofia de ação possível (HARVEY, 1993: 55)

Em concordância com essa caracterização que Harvey faz da pós-modernidade como força sócio-política conservadora apresenta-se Anderson, para o qual “A idéia do pós-moderno, da maneira como foi assumida nesta conjuntura, era de uma forma ou de outra apanágio da direita.” (ANDERSON, 1999: 53), constatação que se torna mais nítida quando se percebe que esse movimento elegeu como principal alvo de seus ataques o marxismo, o materialismo histórico e dialético, ou os “marxismos”.

Muito embora isso seja fato, não se pode esquecer, entretanto, que a pós-modernidade é um movimento multívoco, que “... se desenvolve em muitas frentes e envolvendo significativas diferenças entre seus representantes mais significativos ...” (GOERGEN, 2001: 25) e que, portanto, abarca “... sob uma mesma rubrica correntes bastante distintas e, até mesmo, opostas entre si ...” (SAVIANI, 1998: 11), seja no âmbito propriamente acadêmico-científico, seja na seara das lutas sociais.

Sob o ponto de vista acadêmico-científico é possível apontar alguns teóricos que se identificam com a pós-modernidade principalmente pela sua heterodoxia teórico-metodológica⁶. Tais teóricos buscam na articulação entre os diferentes paradigmas o melhor caminho para se analisar, explicar e compreender os fenômenos sociais contemporâneos, que se desdobram à nossa vista, segundo eles, de forma profundamente diferente da do século passado, com outro ritmo, outros princípios, métodos e finalidades. Mesmo assim, não se deixam levar pela resignação ético-político e nem, muito menos, perdem a perspectiva crítica aos fundamentos, às formas e aos objetivos do capitalismo em sua atual fase de desenvolvimento.

Por outro lado, no que se refere ao âmbito ético-político, surgem e ganham força nos dias atuais os movimentos sociais tipicamente pós-modernos, isto é, com características totalmente diferentes dos movimentos tipicamente modernos, porém, bastante críticos também à ordem social vigente. Esse é o caso, por exemplo dos movimentos de minorias, que lutam contra a discriminação por raça ou opção sexual, o feminismo, o ecologismo, entre outros. Muitos deles, inclusive, nasceram das tensões societárias patrocinadas pelas lutas desenvolvidas por sujeitos sociais inspirados pelo materialismo histórico e dialético.

Por essa peculiaridade da pós-modernidade aqui apresentada, qual seja a de ser um movimento teórico e ético-político que comporta contradições internas muito fortes, abre-se a possibilidade de analisá-la sob vários pontos de vistas. Inclui-se aqui, inclusive, a perspectiva que

⁶ Esse é o caso, por exemplo, de Boaventura de Sousa Santos. Aliás, em artigo publicado no dia 3/4/2003 na revista portuguesa *Visão*, com título *O império incessante*, Boaventura busca analisar, compreender e explicar a guerra contra o Iraque promovida pelo governo imperialista norte-americano, utilizando-se de vários referenciais teórico-metodológicos, como Levinas, Marx e Freud. Interessante conferir a conclusão deste artigo, pois que ela é reveladora da heterodoxia pós-moderna de Boaventura, profundamente crítica à situação vivida mundialmente: “Estava errado Kant quando pensava que o iluminismo traria a paz perpétua. Ao contrário, a guerra é inerente à modernidade. Estava errado Lênin quando pensava que o imperialismo era uma fase superior do capitalismo. Ao contrário, o capitalismo tem sido sempre imperial. Estava errado Marx quando pensava que o capitalismo era um sistema econômico. É, ao contrário, um sistema de dominação global que inclui a guerra, o sexismo, o racismo, o

procura destacar as assertivas epistemológicas pós-modernas críticas à racionalidade moderna, que ganham determinados contornos na realidade social hodierna que chegam a induzir e validar movimentos ético-políticos reprodutores da dominação e direção da burguesia sobre a atual formação econômica e social, tal como é o caso da “terceira via”⁷.

Feita a necessária ressalva ao tratamento da pós-modernidade com um movimento unívoco, continuemos com as nossas considerações sobre ela ou sobre o irracionalismo presente nas afirmações de alguns pós-modernos, como Lyotard. Para poder sedimentar mais solidamente a hegemonia da classe dominante e dirigente, muitos de seus intelectuais têm procurado golpear o materialismo histórico e dialético. Tal ataque consiste em invalidar a totalidade da elaboração marxiana e marxista - de Marx e de seus intérpretes -, fazendo com que se veja em todo esse complexo e multívoco conjunto somente a perspectiva equivocada e estéril do stalinismo. Se o burocratismo de Estado desmoronou, pretende-se também colocar abaixo até mesmo aquelas interpretações de Marx que questionam a visão mecânica do materialismo, que assassinou, além de homens, a dialética marxiana e sua historicidade.

O que se pode observar das posturas pós-modernas mais radicais no que se refere à negação da racionalidade, é que se pretende deslegitimar a possibilidade aberta pelo materialismo histórico e dialético de considerar a totalidade - síntese de múltiplas determinações que se efetivam movidas pela contradição - nas análises fundamentadas na ontologia materialista e na dialética como meio de compreender a realidade. Ao contrário, privilegia-se o inverso, o microscópio, o individual, o fragmentário. Eis, por exemplo, o que diz Lyotard, em uma de suas obras - “*O pós-moderno*” -, cujo sugestivo título do capítulo 10 (dez) é “*A deslegitimação*”:

Na sociedade e na cultura contemporânea, sociedade pós-industrial, cultura pós-moderna, a questão da legitimação do saber coloca-se em outros termos. O grande relato perdeu sua credibilidade, seja qual for o modo de unificação que lhe é conferido... Pode-

colonialismo e o imperialismo. DESTAQUE (sic!): o espaço vital do império exige o sexismo e a guerra.” (SANTOS, 2003)

⁷ Movimento integrado por governos de diferentes nações que marcou a década de 90, momento de arrefecimento mundial da hegemonia da ideologia neoliberal. Formado por governos auto-denominados sociais-democratas, que afirmavam agir buscando uma alternativa entre o (acerto do) modelo neoliberal e o (erro do) keynesianismo, a “terceira via” foi sustentada teoricamente sobretudo por Giddens (Cf.: GIDDENS, Anthony. *A terceira via - reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*.). Talvez, dois exemplos de personalidades internacionais que participaram desse movimento sejam suficientes para constatar o caráter conservador dele: Fernando Henrique Cardoso, do Brasil, com sua continuidade competente e limpa das operações neoliberais iniciadas por Fernando Collor de Melo, e Tony Blair, da Inglaterra, com o seu governo caracterizado pelo aprofundamento do tatcherismo.

se ver neste declínio dos relatos um efeito do desenvolvimento das técnicas e das tecnologias... que eliminou a alternativa comunista e que valorizou a fruição individual... (LYOTARD, 1998: 69)

Veja também o que afirma um pós-moderno menos radical do que Lyotard, Anthony Giddens, em seu “*Consequências da modernidade*”. Muito embora descarte

... de início como digna de sérias considerações intelectuais a idéia de que não é possível nenhum conhecimento sistemático das ações ou inclinações humanas ou do desenvolvimento social. Qualquer um que mantenha tal concepção, para começar, dificilmente poderia escrever um livro sobre ela. A única possibilidade seria repudiar inteiramente a atividade intelectual... em favor de um exercício físico saudável. Seja o que for que implique a ausência da aceitação de fundamentos na epistemologia, não é isto... (GIDDENS, 1991: 52 e 53),

Giddens é eloquente no ataque ao modelo teórico e ético-político do materialismo marxiano:

Existem indiscutivelmente descontinuidades em várias fases do desenvolvimento histórico - como por exemplo, nos pontos de transição entre sociedades tribais e a emergência de estados agrários. Não estou preocupado com estas. O que quero sublinhar é aquela descontinuidade específica, ou conjunto de descontinuidades, associados ao período moderno.

O modo de vida produzido pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem sociais, de uma maneira que não tem precedentes... as mudanças ocorridas nos últimos três ou quatro séculos - ... - foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de período precedentes de transição na tentativa de interpretá-las.

Mesmo aquelas teorias que enfatizam a importância de transições descontínuas, como a de Marx, vêem a história humana como tendo uma direção global, governada por princípios dinâmicos gerais. Teorias evolucionistas representam de fato ‘grandes narrativas’, embora não sejam teologicamente inspiradas... (idem:14)

A história não tem a forma ‘totalizada’ que lhe é atribuída por suas concepções evolucionistas... Deslocar a narrativa evolucionária, ou desconstruir seu enredo, não apenas ajuda a elucidar a tarefa de analisar a modernidade, como também muda o foco de parte do debate sobre o assim chamado pós-moderno. (idem: 15)

O que, antes de tudo, está além do capitalismo? ... Se socialismo significa rigorosamente produção planejada, organizada primordialmente no interior dos sistemas econômicos de estados-nação, o socialismo certamente está desaparecendo gradualmente. (idem: 163)

Como se observa, o ataque promovido contra Marx e os marxistas não se restringe à problemática teórica propriamente dita, mormente no que se refere às suas considerações e pressuposições no âmbito epistemológico, mas ganha relevo no campo axiológico, no campo ético-político. Em muitos casos, a realidade nos é apresentada como um mero jogo de linguagem de um sujeito, que não por completo inexistente, está, pelo menos, vazio e sem papel definido. Esse esvaziamento da noção e do papel do sujeito remonta ao cogito cartesiano e à ética kantiana, que tornaram tal processo mais vultuoso. Descartes (1596-1650), em suas “*Meditações*” e no “*Discurso do Método*”, procurou construir uma base segura para fundar o edifício das ciências. Contudo, tal iniciativa tornou-se um artifício retórico, sem concretude, uma vez que admitiu a própria existência como decorrência do pensar. Kant (1724-1804), por sua vez, sintetizando o empirismo e o racionalismo, com a superação dos elementos puramente *a priori* e daqueles exclusivamente *a posteriori*, esvaziou todo o conteúdo da ética, tornando-a suntuosa pelos imperativos de suas máximas, mas carente de historicidade, pois até mesmo o bem foi por ele visto como um *a priori* totalmente independente do conteúdo concreto. Hoje, com a radicalização desse processo, afirma-se, explícita ou implicitamente, que não há mais sujeitos; o que há é somente expressão de linguagem de individualidades, múltiplas e totalmente autônomas, e não de alguém concretamente. Nas palavras de Cardoso, o

... pós-modernismo e (de) um subsetor seu, a ‘nova História’ em sua versão mais ortodoxa (-) consiste em afirmar que signos, símbolos, códigos e linguagens são o que de fato existe. Não há realidade alguma ‘lá fora’ além deles; nem há de fato um ‘sujeito’ social ou histórico, seja individual, seja coletivo. (CARDOSO, 1994: 67)

Desta feita, as posições ontológicas e gnosiológicas da linha irracionalista do movimento pós-moderno repercutem no âmbito ético-político imprimindo-lhe uma postura identificada com a “filosofia da aceitação”⁸, pois resultam em um passivismo ante à realidade onde impera a hegemonia burguesa. Diferentemente de outras “filosofias da aceitação”, como a de Hegel, citada por Vázquez, a pós-moderna chega a negar o âmbito ontológico da realidade com seu irrealismo, a duvidar das possibilidades de conhecimento com seu irracionalismo, incapaz de dar conta da velocidade da dinâmica em que se efetivam os processos sociais contemporâneos, mas bastante

⁸ Segundo Vázquez, “De acôrdo (sic!) com a Tese XI de Marx sobre Feuerbach poderíamos dividir as filosofias, do ponto de vista histórico, em filosofias que se limitam a tentar explicar o que existe e que culminam, como mostra cristalinamente o sistema de Hegel, numa conciliação do pensamento com a realidade (filosofia como aceitação do mundo), e filosofias que servem - por sua vinculação consciente com uma praxis revolucionária - à transformação do mundo (filosofia como instrumento teórico ou guia de uma transformação humana radical)” (VÁZQUEZ, 1977: 205)

suficiente para imprimir uma inércia às ações ético-políticas, fazendo os sujeitos conformarem à realidade tal como ela se apresenta segundo a hegemonia burguesa.

Em verdade, há que se deixar explícito que essas questões ontológicas, axiológicas e epistemológicas relativas à pós-modernidade constituíram-se na grande motivação de ordem eminentemente acadêmico-científica para se fazer esta tese, e isso não somente porque elas buscam invalidar o paradigma marxiano, mas principalmente porque repercutiram e repercutem de forma decisiva na prática político-partidária e sindical, ou melhor, na luta social dos não alinhados com a realidade neoliberal, entre os quais nos incluímos. Para estes que como nós insistem em negar a realidade neoliberal e transformar a situação presente, a superação do atual modo de produção e reprodução da vida torna-se um grande desafio intelectual e ético-político, que suscita diferentes questionamentos, problematizações, tais como: é possível a práxis revolucionária em um mundo hegemonizado pela ideologia neoliberal e pela ética e política pós-modernas? Quais são os seus limites e suas possibilidades? É suficiente o método marxiano para orientar o processo de luta pela superação do estado de coisas presente? É atual o método gramsciano para enfrentar o desafio epistemológico e ético-político que se nos apresenta na realidade contemporânea?

Na busca por respostas a tais questionamentos, com o presente trabalho resolvemos enfrentar o desafio intelectual de aprofundar o conhecimento sobre a teoria do conhecimento do marxismo originário e sobre a epistemologia presente no paradigma teórico-metodológico gramsciano. O método empregado aqui para se conseguir avançar na busca teórico-científica é o da análise comparativa entre o materialismo de Marx e Engels e o marxismo de Gramsci.

Definido o método comparativo, a intenção ao desenvolver este trabalho era a de se aproximar os paradigmas marxiano e marxista-gramsciano, para visualizar melhor as suas diferenças e suas semelhanças constitutivas. Por isso, a exposição do texto contempla basicamente dois momentos distintos, a saber: um primeiro relacionado ao marxismo originário (Parte I) e um outro abordando o marxismo de Gramsci (Parte II).

Na Parte I, buscamos apresentar os detalhes do paradigma teórico-metodológico forjado por Marx e Engels. Nesta parte do texto observar-se-á um esforço em apresentar a ontologia, axiologia e epistemologia marxianas naquilo que lhe é essencial, definindo o materialismo histórico e dialético em seus traços mais característicos. O problema epistemológico será situado

em relação à ontologia e à axiologia do materialismo marxiano, o que possibilitará apresentar uma leitura crítica das obras de Marx e Engels, vistas como um materialismo não mecanicista e não economicista, de perspectiva dialética e histórico-humanista.

Por sua vez, na Parte II, procurou-se percorrer o mesmo trajeto a partir de uma particular interpretação dos textos de Gramsci. Ele foi revisitado em sua produção teórica e em sua ação ético-política, procedimento que fundamentou a assertiva de que o comunista italiano é um continuador da teoria marxiana, realçada em sua faceta histórico-dialética-humanista e adaptada às condições sociais da primeira metade do século XX. Nesta parte do texto, pode-se observar também que tal trabalho realizado por Gramsci resulta na sua defesa da produção e da socialização do conhecimento como sendo elementos de importância inestimável na luta pedagógico-política para superar o capitalismo na fase desenvolvimento em que ele se encontrava, isso sem se deixar levar pelo irracionalismo e outros “ismos” identificados com o movimento pós-moderno. É neste contexto de valorização do conhecimento como elemento ético-político e pedagógico que o paradigma teórico-metodológico gramsciano será identificado como uma “filosofia da transformação”.

Assim sendo, a tese aqui defendida, após essa análise comparativa feita entre o marxismo originário e o paradigma gramsciano, é a de que Gramsci é um ortodoxo, no próprio sentido em que ele mesmo confere esse conceito: a ortodoxia marxista reside no fato de se acreditar que o materialismo histórico e dialético basta-se a si mesmo, ou seja, é suficiente sozinho para dar conta de todos os desdobramentos do real em seu desenvolvimento histórico (conhecê-lo em seus detalhes constitutivos e nele intervir determinado-lhe outros fins).

Desta feita, assim como a axiologia e a antropologia gramscianas são quase que consensualmente tidas como afeitas ao materialismo de Marx e Engels, a sua teoria de conhecimento também deve sê-la. Dito isto de outra forma, temos que o fato de Gramsci atribuir significativa importância à luta cultural, à reforma moral e intelectual, não torna a sua epistemologia um idealismo. Portanto, ela não pode ser vista como um desvio idealista de Gramsci, um erro seu, por mais que essa afirmação contradiga as leituras de renomados estudiosos gramscianos, reconhecidas autoridades no que se refere à interpretação do pensamento e da ação do revolucionário italiano da Sardenha.

É isso, então, o que se segue: um trabalho intelectual cuja motivação adveio da situação vivida nas lutas sociais, e que se pretende desvelador de seus impasses e conflitos, para se tornar guia para a praxis socialista-revolucionária.

Parte I

Capítulo I - As dimensões ontológicas, axiológicas e gnosiológicas de uma “filosofia da transformação”: o materialismo histórico e dialético

Ao seguir a trilha definida por Vázquez, já que a admitimos como orientadora de nossa exposição no presente trabalho, procuraremos neste capítulo delinear os detalhes constitutivos do materialismo histórico e dialético, de forma a poder identificar melhor as características que o tornam efetivamente uma “filosofia da transformação”.

A intenção, neste momento em que se pretende apresentar as dimensões ontológicas, axiológicas e gnosiológicas do materialismo histórico e dialético, é a de somente apontar aquilo que consideramos sejam suas teses centrais, as assertivas que fazem dele uma concepção de realidade, modelo de interpretação e ação no mundo em que vivemos vinculados conscientemente com uma praxis revolucionária, isto é, uma “... filosofia como instrumento teórico ou guia de uma transformação humana radical.” (VÁZQUEZ, 1977: 205)

Mesmo vivendo em realidades sócio-históricas bem diferentes, tendo nos defrontado com obstáculos distintos e percorridos os caminhos nada similares durante o levantamento de dados e sua análise, isto é, durante a pesquisa propriamente dita, ao formular o trajeto a ser seguido na apresentação das características centrais do marxismo originário, optamos por seguir o mesmo trajeto que alguns autores já trilharam quando se depararam com igual tarefa¹⁶. Iniciaremos, pois, a nossa exposição tecendo algumas considerações sobre o materialismo, elemento determinante da ontologia marxiana e, depois, enfrentaremos o desafio de apresentar alguns traços marcantes da dialética e do historicismo forjados por Marx e Engels, dimensões que acreditamos possam nos auxiliar na tarefa de elucidar a epistemologia e a axiologia da concepção de mundo que eles forjaram.

¹⁶ Veja-se, por exemplo, a estrutura da exposição ou o “método de exposição” - para se colocar essa questão nos termos em que Marx apresenta o Prefácio da 2ª edição d’*O Capital* (MARX, 1999: 28) - de Rodolfo Mondolfo, em *Estudos sobre (sic!) Marx (Histórico-críticos)* e, principalmente, Lênin, em *Cadernos filosóficos* e em *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. Nesses seus textos, tais autores tratam da mesma problemática que aqui enfrentamos, qual seja a de definir os elementos característicos do materialismo histórico e dialético.

Ao dar início a este *Capítulo I*, é importante destacar que o objetivo não é a de esgotar o assunto e nem mesmo fazer dele uma interpretação original. O que se pretende é apenas apontar em linhas gerais o que vem a ser a teoria do conhecimento do marxismo originário. Tal procedimento se faz necessário uma vez que, depois, estes apontamentos serão aproximados daqueles referentes à teoria do conhecimento gramsciana, expostos nos capítulos que se seguirão, para verificar a correspondência ou não que há entre eles.

A rigor, não será utilizado como norte desta empreitada a concepção de um intérprete do marxismo em específico. Na verdade, o que se verá é um esforço pessoal de síntese daquilo que acreditamos sejam alguns traços fundamentais da teoria do conhecimento de Marx. Naturalmente, as interpretações do marxismo diferentes da nossa serão descartadas e até mesmo rechaçadas, como aquelas que o identificam como um paradigma que prima pelo determinismo econômico e pelo mecanicismo. Por outro lado, autores que o resgatam em sua dialeticidade e historicidade serão chamados a corroborar as nossas assertivas.

I.1. O materialismo do marxismo originário

Ao darmos início ao texto que procurará apontar as teses ontológicas, epistemológicas e axiológicas centrais do materialismo histórico e dialético, talvez seja providente começarmos, muito embora à primeira vista isso possa parecer óbvio demais, afirmando que Marx foi realmente o seu grande formulador, o grande responsável pela concepção dessa visão de mundo, por essa “filosofia da transformação”. Tanto isso é verdade que ela entrou para a posteridade como sinônimo de marxismo, referência explícita ao consenso que se tem em torno do papel preponderante de Marx em sua gestação e amadurecimento.

Isso não significa, porém, que Engels tenha tido um papel irrelevante, secundário ou até mesmo descartável no interior do processo de concepção e desenvolvimento do materialismo histórico e dialético. Pelo contrário, ele teve uma colaboração decisiva neste sentido. Só para ficarmos em alguns exemplos corroboradores dessa afirmação, podemos dizer que é com Engels que Marx escreve *A Ideologia Alemã*, obra que marca decisivamente uma guinada no marxismo originário, como sendo um momento de acerto de contas com toda a filosofia anterior. É também com Engels que Marx conta para organizar o movimento operário internacionalmente, formulando um *Manifesto* para a Liga dos Justos, rebatizada depois de Liga dos Comunistas, que revolucionou a história moderna e, mesmo depois de mais de 150 anos de sua publicação (fevereiro de 1848), ainda se mostra atualíssimo em muitas de suas asserções neste início do século XXI, servindo como instrumento de orientação das ações dos movimentos sociais nas diversas nações pelo mundo. Sem o trabalho de Engels não se teria tido a possibilidade de apreciar a obra mais importante de Marx, *O capital*, em sua inteireza, pois não se conheceriam os seus dois últimos volumes. Mesmo contando com a *Miséria da filosofia*, com a *Introdução geral à crítica da economia política* e até mesmo com *O Capital* de Marx, bem como com sua carta a Paul V. Annenkov, de 28 de dezembro de 1846, sem o esforço intelectual de Engels, mormente no *Anti-Dühring*, no *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* e mesmo na *Dialética da natureza*, careceríamos de elementos fundamentais para conhecermos a concepção filosófica e o método científico do marxismo originário, também expressos em algumas cartas de Engels a

intelectuais de renome da época, como é o caso Konrad Schmidt, Joseph Bloch, Franz Mehring e Heinz Starkenburg.

Além disso, muitas vezes Engels antecipou teses que viriam depois a ganhar relevo e força na voz, nos textos e nas ações de Marx, bem como na de todo o movimento teórico-prático revolucionário que seguiu. Esse é o caso, por exemplo, de alguns momentos de profunda perspicácia demonstrada por Engels ainda em sua juventude, com 24 anos, quando elaborou o seu *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, publicado em 1845.

Ao ler essa obra percebe-se que, quando chegou na Inglaterra, em Manchester, no mês de novembro de 1842, a mando do pai, que tinha como objetivo “... afastar o filho das más companhias e da política e habilitá-lo para sucessão nos negócios familiares ...” (CF. o Prólogo à edição brasileira, de José Paulo Netto, d’*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, página II), Engels é afetado profundamente pela situação sócio-econômica, política e cultural vivida ali. Tanto que começa a estudar a realidade de forma sistemática. Neste cenário, muito embora ainda estivesse muito influenciado pela tradição utópica, Engels passa a fundar a sua análise social na realidade concreta, engajando-se nela cada vez mais e se tornando um revolucionário, ou melhor, um intelectual comprometido com a tarefa de elaborar uma análise rigorosa do mundo à sua volta, bem como com a de construir os instrumentos intelectuais necessários para orientar as lutas dos trabalhadores no sentido de superar as históricas contradições da sociedade burguesa dessa primeira metade do século XIX¹.

Neste texto de 1845, como dissemos, percebe-se que Engels originalmente elabora algumas teses que, posteriormente, foram muito significativas para Marx e basilares ao materialismo histórico e dialético. Por exemplo: a sua afirmação de que “A revolução industrial reveste, para a Inglaterra, o significado que tem para a França a revolução política e para a Alemanha a revolução filosófica” (ENGELS, 1985: 25), parece-nos antecipar a célebre assertiva marxiana de que as mudanças nas estruturas econômicas repercutem nas superestruturas jurídico-políticas e ideológicas, determinando-lhes novas conformações. Ao dizer que “... o nível cultural dos diversos trabalhadores está em íntima ligação com as duas (sic!) relações com a indústria e

¹ Cf. o Prólogo à edição brasileira, de José Paulo Netto, do texto *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de Engels, da página I a XIV, o verbete “Friedrich Engels”, no *Dicionário do pensamento marxista*, de Tom Bottomore, páginas 126 e 127, e também a *Apresentação* de Gorender ao *Capital* de Marx, na coleção *Os economistas*, de 1983.

que, por conseguinte, os operários da indústria são os que têm mais consciência dos seus próprios interesses ...” (idem: 31), indica muito claramente uma relação profunda entre desenvolvimento do nível de consciência e lugar do trabalhador no plano das relações sociais da produção material. Identifica também como elemento característico do capitalismo as crises cíclicas:

É o princípio da crise, que retorna exatamente o mesmo curso que a precedente e mais tarde é seguida por um período de prosperidade. E assim sucessivamente, prosperidade, crise, prosperidade, crise, este ciclo eterno no qual vive a indústria inglesa cumpre-se normalmente ... (idem: 102)

A assertiva que busca demonstrar o importante papel de Engels na concepção do materialismo histórico e dialético pode ainda ser validada ao se dizer que ele sugere como única alternativa para a libertação do proletariado a sua luta para transformar a estrutura da sociedade, isto é, indica como caminho para a libertação dos trabalhadores a revolução social: “Qualquer evolução posterior no quadro das relações existentes atualmente será refreada e a única possibilidade de progresso residirá então numa mudança radical da estrutura social” (idem: 302). E mais: “Influenciado por Moses Hess, ele já se havia tornado um comunista e, seguindo as idéias formuladas em *Die europäische triarchie (A triarquia européia)* de Hess, acreditava estar a Inglaterra destinada à revolução social”. (BOTTOMORE, 1988: 126)

Além de suas brilhantes inspirações demonstradas n’*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, “Num dêsses (sic!) artigos de juventude, publicado em 1839, Engels chegava mesmo a assinalar que, a seu ver, havia uma ligação entre os interêsses (sic!) de classe e a religião puritana de seu pai” (KONDER, 1968: 84), antecipando o ponto de vista elementar do historicismo marxiano, que é o de classe.

Um pouco mais tarde, no ano de 1844, Marx

... publicou o único número duplo dos *Anais Franco-Alemães*, editado em colaboração com Arnold Ruge... (que) visada a dar vazão à produção teórica e política da oposição democrática radical ao absolutismo prussiano. Naquele número veio à luz um opúsculo de Engels intitulado *Esboço de uma Crítica da Economia Política*, acerca do qual Marx manifestaria sempre entusiástica apreciação, chegando a classificá-lo de genial. (GORENDER, 1983: X)

Muito embora partilhasse de uma vida bem diferente da de Marx, é sabido que Engels tinha profundas identidades com ele. Há até algumas curiosidades de âmbito mais pessoal entre

os dois, como é o caso de que ambos chegaram até mesmo a compor poemas e a duelar. Mas há também outros aspectos mais importantes, que vão determinar uma proximidade teórico-prática muito grande entre os dois, como o fato de nascerem na Prússia Renana, terem o pensamento marcado pelas leituras de Feuerbach e Strauss, e mais significativamente pelas obras de Hegel, tanto que se tornaram hegelianos de esquerda e, assim, combateram as posturas do governo reacionário de Frederico Guilherme IV.

Como é sabido, do contato estabelecido no começo dos anos quarenta do século XIX, do encontro que tiveram quando da edição dos *Anais franco-alemães*, nasceu um relacionamento pessoal de amizade e colaboração intelectual, que se iniciou com a redação conjunta de *A sagrada família* (Cf. a apresentação que Wladimir Gomide faz dessa obra - MARX, s/d: 10), de 1845, e se estendeu após a morte de Marx, quando o amigo deu prosseguimento ao projeto de publicação de *O capital*. Há, também, que se ressaltar um outro aspecto, tal como é feito invariavelmente quando se trata da biografia de Marx, qual seja o de que sem a ajuda material, sem o auxílio financeiro de Engels, ele jamais teria podido avançar com suas pesquisas da forma intensa como fez.

Deduz-se, assim, ser inegavelmente relevante o significado da contribuição de Engels à produção teórico-prática do materialismo histórico e dialético, devendo ainda ser destacado o seu papel na difusão do marxismo pelo mundo após a morte de Marx. Tais considerações ficam muito mais claras nas ponderadas palavras do próprio Engels, em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, publicado três anos após a morte de Marx, em 1886:

Seja-me permitido aqui um pequeno comentário pessoal. Últimamente (sic!) tem-se aludido, com frequência, à minha participação nessa teoria; não posso, pois, deixar de dizer aqui algumas palavras para esclarecer este (sic!) assunto. Que tive certa participação independente na fundamentação e sobretudo na elaboração da teoria, antes e durante os quarenta anos de minha colaboração com Marx, é coisa que eu mesmo não posso negar. A parte mais considerável das idéias diretrizes principais, particularmente no terreno econômico e histórico, e especialmente sua formulação nítida e definitiva, cabem, porém, a Marx. A contribuição que eu trouxe - com exceção, quando muito, de alguns ramos especializados - Marx também teria podido trazê-la, mesmo sem mim. Em compensação, eu jamais teria feito o que Marx conseguiu fazer. Marx tinha mais envergadura e via mais longe, mais ampla e mais rapidamente (sic!) que todos nós outros. Marx era um gênio; nós outros, no máximo, homens de talento. Sem ele (sic!), a

teoria estaria muito longe de ser o que é. Por isso, ela tem, legitimamente, seu nome.
(ENGELS, 1963: 193)

Como se observa nesta citação, no contexto de profunda colaboração entre Engels e Marx, parece ter havido entre eles, entretanto, uma certa divisão de trabalho. Embora tivessem escrito alguns textos conjuntamente, como os que citamos, quando Marx parecia profundamente dedicado à sua obra mais significativa, *O Capital*, Engels procurou assumir algumas outras tarefas importantes, principalmente duas, a saber: rebater os críticos que surgiram ao longo do tempo, contrapondo-se inclusive a muitos que se auto-intitulavam como detentores de perspectivas novíssimas para as ciências e para a filosofia, e também estender o método dialético de análise-compreensão-intervenção nas situações sócio-históricas e humanas ao campo das ciências naturais.

Tais tarefas eram necessárias ao marxismo originário, pois que não poderia se furtar do enfrentamento desses desafios que se lhe apresentavam. Mas elas eram impossíveis de serem cumpridas por Marx; por um lado pelo ritmo intenso que empreendeu ao seu trabalho quando a sua situação física lhe permitia, e por outro porque nos últimos anos de vida a sua saúde piorou consideravelmente, afastando-o inclusive da militância política. Esses foram alguns dos acontecimentos que fizeram com que Engels tomasse para si essa grande responsabilidade teórica e, aproveitando-se do saber enciclopédico que detinha, motivou-se a elaborar, por exemplo, o *Anti-Dühring* (Cf. ENGELS, 1979: 5 a 7 – Prefácio da primeira edição, de 11 de junho de 1878 – e 9 a 13 – Prefácio da segunda edição, de 23 de setembro de 1885), que “Marx ajudou-o, escrevendo o capítulo econômico... um dos raros escritos destinados à publicação preparados por êle (sic!) durante a última década de sua vida” (KONDER, 1968: 294)¹⁸, e a *Dialética da natureza*, que mesmo inacabada e contendo alguns erros - próprios da melhor interpretação científica dos fenômenos naturais feita no século XIX -, parece ter sido revista por Marx, uma vez que lhe acrescentou um “... certo número de citações de filósofos gregos...” (Cf. o “Prólogo” de J.B.S. Haldane à *Dialética da natureza* - ENGELS, 1976: 8)

¹⁸ Cf. também V. I. Lênin, em *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reaccionária* (sic!), página 187, onde se lê: “... Marx chamou repetidamente materialismo dialético (sic!) à sua concepção de mundo, e o *Anti-Dühring* de Engels, que Marx leu por inteiro em manuscrito, expõe precisamente esta concepção de mundo.” Citação de mesmo conteúdo é feita por Lênin em outra parte, em *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, na sua página 16.

Isso fez de Engels um ator importantíssimo no processo de sustentação teórica dos fundamentos do materialismo histórico. É através de alguns de seus textos, portanto, que se consegue apreender as bases teóricas e o método do materialismo histórico e dialético, aspectos “... sobre os quais o marxismo clássico deixou poucos indicadores ...” (ANDERSON, 1999: 82), em particular Marx, que não se dedicou tanto a isso. Não por falta de vontade própria ou mesmo por desconsiderar a sua importância¹⁹, mas porque estava convencido que era mais urgente empregar seu método científico-filosófico na análise e compreensão da estrutura do capitalismo, buscando elucidar sua gênese e desenvolvimento, para conhecer as suas tendências iminentes e também para lhe imprimir outros desdobramentos, que pudessem lhe determinar novas perspectivas econômicas, sociais, políticas e culturais. Foi essa ação heurístico-política a causa maior de sua ausência no Primeiro Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores, realizado em Genebra, no ano de 1865, empregando todos os seus esforços na elaboração de *O capital*.

Portanto, se o nosso trabalho aqui se propõe a delinear algumas teses gerais do marxismo originário, a leitura dos textos de Engels se apresenta como algo indispensável. Ele não será, entretanto, identificado como porta voz oficial do materialismo histórico e dialético, como fez a Rússia pós-revolução, onde foi admitido como expressão da filosofia oficial. Isso porque acreditamos que esse movimento, além de sustentar-se no dogmatismo, que não combina com a perspectiva dialética do materialismo histórico, pode erroneamente acabar deslocando Marx a uma posição inferior no interior do processo de gestação do marxismo originário ou mesmo equivocadamente projetá-lo como um autor cuja elaboração do período de maior amadurecimento teórico se fez somente no âmbito econômico, descartando-se as significativas contribuições das obras desse momento de sua produção intelectual para a ontologia e a epistemologia²⁰. Mas

¹⁹ Segundo Konder, “Em uma carta enviada a Joseph Dietzgen em dezembro de 1875, por exemplo, Marx declarou que pretendia escrever todo um livro sobre (sic!) a dialética. Pois bem: êsse (sic!) livro - que seria tão importante para o esclarecimento teórico da filosofia marxista - não chegou sequer a ser esboçado no papel.” (1968: 294)

²⁰ Tal como fizeram alguns intérpretes que “... não prestavam atenção ao método da obra econômica de Marx, ou, pelo menos, ‘deixavam-no na sombra’. Isso não era casual. Seguindo majoritariamente uma orientação neokantiana e positivista, os teóricos da Segunda Internacional haviam perdido o contato com os pontos de partida filosóficos de Marx e Engels, ou seja, com o universo ideológico de Hegel.” (ROSDOLSKY, 2001: 473) Essa interpretação é também compartilhada por Lênin, que em seus *Cadernos filosóficos* afirma que “Se Marx não nos deixou uma ‘Lógica’ (com maiúscula), deixou em contrapartida a *lógica* de *O capital*, e este problema deveria ser analisado a fundo. Em *O capital*, Marx aplicou uma só ciência da lógica, da dialética e da teoria do conhecimento do materialismo ... tomou tudo que havia de valioso em Hegel e o desenvolveu. (LÊNIN, 1972: 309 - “Si Marx no nos dejó una ‘Lógica’ (com maiúscula), dejó en cambio la *lógica* de *El capital*, y en este problema debería ser utilizada a

também Engels não será por nós rechaçado completamente como muitos fizeram, mormente alguns marxistas ocidentais, que, centrando suas reflexões teórico-filosóficas sobretudo na cultura do capitalismo, o identificaram como sendo aquele que inicialmente promoveu uma positivização do materialismo dialético. A rigor, entre a total desconsideração da contribuição de Engels ao materialismo histórico, buscando um marxismo limpo do engelsianismo, e a sua promoção ao posto de principal fundamentador desta concepção de mundo, optamos por vê-lo com legitimidade suficiente para que possa ser chamado a validar as teses que identificarmos como sendo centrais da ontologia, epistemologia e axiologia marxiana, objetivo maior do presente capítulo.

É natural que no texto que se segue Marx seja mais recorrente, posto que é o principal formulador do marxismo originário, como já foi dito. O que não nos impede de considerar como altamente significativo o valor de Engels para os que procuram analisar e compreender a gênese e o desenvolvimento do materialismo histórico e dialético, uma vez que ele é inegavelmente um dos seus fundadores ao lado de Marx. Melhor dizendo, ao se buscar apreender o paradigma teórico-metodológico marxiano em seus traços característicos, não abriremos mão da leitura da produção engelseriana. Como fez Hobsbawn na década de 60 do século passado, na sua *Introdução* ao texto de Marx denominado *Formações econômicas pré-capitalistas*, talvez seja necessário

reconhecer que os dois pensadores não eram irmãos siameses e que (como Engels reconhecia) Marx era um pensador mais profundo, deveremos nos manter em guarda contra a tendência moderna de confrontar Marx e Engels, geralmente com desvantagem para o segundo. Quando dois homens colaboram tão intimamente como o fizeram Marx e Engels, durante mais de quarenta anos, sem qualquer desacordo teórico de importância, é de presumir que cada um deles tinha pleno conhecimento do que estava na mente do companheiro. Sem dúvida, se Marx tivesse escrito o ANTI-DÜHRING (publicado quando ainda vivia), seu texto seria diferente e, talvez contivesse algumas novas e profundas sugestões. Mas não há razão alguma para crer que ele discordasse de seu conteúdo. Isto é aplicável aos trabalhos que Engels escreveu depois da morte de Marx. (HOBSBAWN, 1977: 53)

fondo. Em *El capital*, Marx aplicó a una sola ciencia, la lógica, la dialéctica y la teoría do conocimiento del materialismo..., que tomó todo lo que había de valioso en Hegel y lo desarrolló.)

Estamos cientes dos obstáculos a serem enfrentados ao assumirmos essa postura de ver o marxismo originário como um paradigma teórico-metodológico, sendo Marx e Engels, como seus fundadores, chamados a validar a nossa interpretação das teses que acreditamos sejam centrais desta concepção de mundo. Entre outras, como já foi mencionado de passagem na nota 19 e 20, uma primeira dificuldade é possível de se antever pelo fato de que

Marx em nenhum de seus escritos sistematizou sua teoria. O que se encontra são observações pontuais. Vamos procurar juntar essas observações, como peças de quebra-cabeças, e procurar ver aparecer a teoria que ali está implícita. Então, o que será feito obviamente é uma interpretação dos textos de Marx, seguramente não a única possível, deve haver muita outras já feitas ou que serão feitas no futuro. Considero que esta é uma interpretação que corresponde à intenção profunda do pensamento de Marx, e vou apresentá-la a vocês, como uma hipótese a ser discutida. (LÖWY, 1999: 96)

Em outras palavras, o que apresentaremos no texto à frente não é uma versão que se pretenda definitiva, mas sim com um razoável grau de objetividade e validade. Descrita a primeira dificuldade, vamos à segunda, que surge do fato de que não entraremos no mérito das diferenças que os pais do materialismo histórico tinham entre si. No que se segue, adotaremos uma postura de colocar efetivamente Marx e Engels lado a lado, fazendo uso de ambos na corroboração de nossas assertivas, formatando aquilo que consideramos sejam as linhas gerais da ontologia, da axiologia e da epistemologia marxianas.

Por fim, visualizamos uma outra dificuldade, essa talvez de maior relevo: não abordaremos as diferenças de concepção que marcaram a produção da juventude e da maturidade teórica de Marx e Engels, que realmente existiram, principalmente em se tratando do primeiro. Só para ficarmos em um exemplo, confira-se a obra recente (do ano de 2000) de Márcio Bilharinho Naves, denominada *Marx: ciência e revolução*. Despretensiosa, porém interessantíssima - uma vez que o autor consegue tratar de temas bastante complexos, como a teoria do conhecimento do marxismo originário, com certa profundidade e com uma linguagem bem coloquial -, Naves nos apresenta *pari passu* (em especial no capítulo 3, *A constituição do materialismo histórico*) as transformações que o pensamento marxiano sofreu ao longo de seu dialético processo de desenvolvimento.

Mas, para nós, seguindo o que muitos outros já afirmaram, o que realmente existiu não foram rupturas radicais, mas evoluções no pensamento afetado pela realidade material e pelo

intenso trabalho intelectual, modificações, superações, enfim, amadurecimento do pensamento, que não é algo estanque. Com isso, queremos afirmar que nosso intuito não é o de interpretar o materialismo de Marx e Engels como um bloco monolítico e unívoco, ou como dois momentos distintos, mas como um grande paradigma teórico-metodológico, como muitos já o fizeram e fazem, isto é, como uma visão de mundo, como “uma concepção global do homem e do universo...” (GOLDMANN, 1979: 47), que na sua gênese e desenvolvimento foi marcada por conflitos, oposições e superações. Acreditamos que “A lógica e a unidade notáveis das idéias de Marx (qualidades reconhecidas mesmo pelos seus adversários) ...” (LÊNIN, 1985: 15) validam essa nossa opção na interpretação da obra marxiana, o que colabora na consecução de um dos objetivos do presente texto, qual seja o de apresentar as teses ontológicas, epistemológicas e axiológicas centrais do paradigma teórico-metodológico forjado por Marx e Engels, para que se possa, depois, aproximá-las da produção teórico-política de Gramsci e, assim, ter elementos para identificar ou não esse revolucionário italiano como um materialista histórico e dialético, a partir, sobretudo, do valor pedagógico e ético-político que ele, de forma memorável, confere ao conhecimento.

Sob o ponto de vista eminentemente teórico-filosófico, a posição que assumimos não é simplesmente fundamentada na nossa vontade individual e nem, muito menos, na necessidade de se construir as condições para o posterior desenvolvimento do texto. Ela é sustentada por alguns eminentes intérpretes marxianos. Entre eles, há vários que conseguem com sucesso demonstrar o desenvolvimento do pensamento marxiano a partir de alguns elementos norteadores, caracterizando o materialismo histórico e dialético nos termos em que pretendemos tratá-lo: como um paradigma que se desenvolveu com o trabalho de seus fundadores, e a partir do qual é possível extrair teses gerais, posto que há uma forte coesão em toda a obra marxiana, “... cujo conjunto constitui o materialismo e o socialismo científico contemporâneos como teoria e programa ...” (LÊNIN, 1985: 15).

Em outros termos, Vázquez também caminha por essa via interpretativa que valoriza os elementos axiológico e gnosiológico. Em sua *Filosofia da Praxis*, ele apreende a obra de Marx como um processo de contínuo amadurecimento guiado pela “praxis material”, que só pode ser percebido

... se encararmos o processo formativo dêsse (sic!) pensamento como um processo no qual a descontinuidade entre o Marx dos *Manuscritos* e o Marx posterior não seja

concebida como uma descontinuidade radical, absoluta, e sim como uma descontinuidade que implica necessariamente (sic!) em certa continuidade ou unidade... já nessa obra da juventude Marx se aproxima de sua posterior formulação materialista da história, que pressupõe necessariamente (sic!) sua concepção imediatamente anterior de homem como ser prático que, inclusive em sua alienação, se faz a si mesmo com seu próprio trabalho, isto é, se autocria *em e pela* produção. (1977: 140 - grifos do autor)

A praxis material, entendida principalmente como atividade produtiva, transforma-se numa categoria econômico-filosófica que, já desde os *Manuscritos*, passa a ocupar o lugar central no pensamento filosófico de Marx. O problema das relações entre sujeito e objeto, não só num sentido ontológico como também gnosiológico, tem de ser examinado à luz da praxis. (idem: 143)²¹

Em seu *Marx e o método*, Yamamoto (1994, principalmente na página 29 e na nota 57, da página 66) também é outro que demonstra ver a obra de Marx como um processo de longo percurso de amadurecimento, não de ruptura radical em sua produção teórica entre o período da juventude e o da maturidade. Para ele, Marx forja seu método entre os escritos de 1843, com a *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, 1845 e 1846, com *A ideologia Alemã*, 1847, com *a Miséria da filosofia*, e 1857 e 1858 com os *Grundrisse*, que estabelece o caminho a ser percorrido para a elaboração d'*O capital*. O que se percebe, segundo esse autor é que há em todas as obras de Marx uma continuidade e não uma ruptura.

Principalmente no que se refere ao nosso objeto aqui, talvez o texto de maior relevância a ser citado como sendo um dos que corroboram de maneira mais significativa a continuidade na obra de Marx seja o de György Márkus, *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. Mesmo considerando que há diferenças na produção teórica de Marx jovem e maduro, o autor não as identifica como capazes de cristalizar duas posições unilaterais: como jovem era idealista, humanista e filósofo, e na maturidade materialista, economicista e cientista. Como disse Carlos Nelson Coutinho no prefácio da edição brasileira desse texto de Márkus, “Essa interpretação unilateral e simplista da problemática do jovem Marx conduziu a alguns sérios impasses teóricos,” (1974: 10) que são enfrentados pela tese central deste texto, que se resume em afirmar a não ruptura radical na obra de Marx, posto que ela tem uma continuidade essencial determinada pela relação orgânica entre trabalho e conhecimento, isto é, pelo que se observa, Marx sempre

²¹ Cf. também, nesta mesma obra de Vázquez, as páginas 124, especificamente a sua nota 8, 141, nota 38, 180, 181 e 197.

abordou as questões da vida e do conhecimento com a mediatização do trabalho, tendo nele a chave interpretativa do mundo ao seu redor em todas as suas dimensões. Isso faz com que não seja “... possível, mesmo metodologicamente, traçar uma demarcação rígida entre a ‘juventude’ e a ‘maturidade’ de Marx.” (idem: 75)

Admitindo-se essa leitura ocidentalizada da produção do marxismo originário, naturalmente estamos nos contrapondo àquelas feitas por muitos intérpretes, principalmente por aquele de maior formulação no âmbito desta problemática, qual seja Althusser. Como uma de suas chaves de leitura da obra de Marx é a do “corte epistemológico”, ele interpreta o pensamento marxiano como portador de uma cisão muito clara em seu interior, identificando-o com duas fases distintas, a saber: a fase de maturidade, denominada de científica, que é superadora daquela da juventude, vista como a filosófica.

É importante neste momento ressaltar que só entramos nesse debate por força da legitimação de nossa posição em interpretar a obra do marxismo originário como um paradigma teórico-metodológico que comporta teses gerais, que emergiram na juventude e foram amadurecendo, superando-se com as ações-reflexões sobre a vida e o conhecimento, à luz dos conflitos presentes nas relações sociais da produção material. Foge ao nosso objetivo entrar aqui no mérito ou demérito de Althusser, de Stálin, de alguns denominados marxistas-leninistas, ou mesmo da Escola de Budapeste, dos discípulos da Escola de Frankfurt, de Gramsci e de muitos outros que marcaram posição nesta discussão. O que nos interessa, sobretudo, e isso acreditamos que já foi apresentado, é anunciar a forma com que trataremos o marxismo originário. Assim, ver-se-á adiante um esforço pessoal no sentido de apontar as suas teses centrais no âmbito da ontologia, da axiologia e da epistemologia do materialismo histórico e dialético, isso para que se possa definir as delimitações gerais da perspectiva de conhecimento dessa “filosofia da transformação”. Iniciemos, pois, essa empreitada.

Ao olhar para a realidade social e seu desenvolvimento ao longo dos tempos é característico ao marxismo ressaltar as suas mudanças, as suas transformações, em quantidade e em qualidade. Fixando o olhar em todo esse processo, percebe-se que as alterações sofridas pelo mundo em cada nova etapa histórica, desde os tempos imemoriais, são decorrências da luta que os agrupamentos humanos travaram pela manutenção da vida. É justamente ao buscar a sobrevivência que o homem depara-se com a natureza e busca enfrentá-la, superar os obstáculos

que lhe interpõe, transformando-a pelo trabalho em algo que lhe possa garantir as condições para manter inicialmente a sua estrutura natural, a vida de seu corpo.

Mas os homens não enfrentaram essa luta individualmente, isolados uns dos outros, sozinhos. No relacionamento que travaram com os demais, por uma questão de sobrevivência, eles formaram agrupamentos sociais, uma vez que em grupo era mais fácil enfrentar os desafios naturais que se apresentavam na pré-história da humanidade. Esse processo coletivo de luta pela sobrevivência, de trabalho árduo, acabou resultando em uma série de inovações que possibilitaram ao homem “dominar” a natureza. Melhor dizendo, ao trabalhar os homens coletivamente conhecem, dominam e transformam a natureza, colocaram-na ao seu dispor, em seu próprio benefício²².

Esse é um dos motivos que possibilita ao marxismo afirmar que o que faz o mundo natural e social como eles são não é a ação de um ser transcendental, que se digna a interferir na realidade humana, produzindo-a em todos os seus contornos e orientando-a para um determinado fim, mas sim o homem, que acaba construindo o mundo em que vive e a si mesmo com sua ação, com seu trabalho em busca da sobrevivência. E esse homem encontra-se sempre situado em momento histórico específico, o que lhe confere determinadas condições econômicas, sociais, políticas e culturais sobre as quais irá agir com o que tem à sua disposição no âmbito objetivo e subjetivo, ou com o que possa criar de novo, descartando-se qualquer inspiração ou iluminação transcendental como guia das ações humanas. Como uma das características dos seres divinos é o poder de criação em si e por si mesmo, nos termos em que o materialismo histórico e dialético apresenta o homem, ele pode até ser considerado como o criador dos entes superiores, os entes divinos, à sua imagem e semelhança. Desta feita,

toda a assim chamada história mundial nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem assim a prova evidente, irrefutável, de seu nascimento de si mesmo, de seu processo de origem. Ao ter-se feito evidente de maneira prática e sensível a essencialidade do homem na natureza; ao ter-se

²² Para se ter uma boa noção da concepção marxiana sobre a relação entre trabalho e natureza, Cf., entre outros, a *Crítica do Programa de Gotha*. Este texto foi produzido por Marx com o objetivo de criticar o programa de unificação do Partido Operário Social-Democrata, de Wilhelm Liebknecht e August Babel, com a Associação Geral dos Operários Alemães, de Ferdinand Lassalle, reunidos no congresso que se realizou entre os dias 22 a 27 de maio de 1875 em Gotha. Além de nele constar considerações de Marx sobre o trabalho e a natureza, há nele, segundo as palavras de Engels expressas no prólogo desta obra, uma “... significação de alcance maior. Nele é exposta pela primeira vez, com clareza e firmeza, a posição de Marx em face da tendência traçada por Lassalle desde que se lançou à agitação, tanto no que se refere aos seus princípios econômicos, como à sua luta tática.” (MARX, s/d: 205)

evidenciado, prática e sensivelmente, o homem para o homem como de existência da natureza e a natureza para o homem como o modo de existência do homem, tornou-se praticamente impossível perguntar por um ser *estranho*, um ser situado acima da natureza e do homem - uma pergunta que encerra o reconhecimento da não-essencialidade da natureza e do homem. (MARX, 1991: 175 - grifos do autor)

Essa postura de identificar o ser humano como o artífice maior do mundo, seja ele natural, social ou mesmo “psicológico”, faz com que se veja o homem como um ser diferente dos outros. E o seu diferencial maior, capaz de incidir de maneira significativa nos demais diferenciais é, portanto, a sua capacidade de transformar a natureza e a si mesmo com o seu trabalho, seja ele de natureza intelectual ou manual, o que resulta em uma maneira particular de conceber a sociedade em que se vive, qual seja, como um produto da luta dos homens em busca da sobrevivência pelo trabalho. Engels, em seu texto denominado de *Humanização do macaco pelo trabalho*, escrito entre o fim de 1875 e o começo de 1876, afirma:

Resumindo: o animal apenas *utiliza* a Natureza, nela produzindo modificações sòmente (sic!) por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é, *domina* a Natureza. E esta é a diferença essencial e decisiva entre o homem e os demais animais; e, por outro lado, é o trabalho que determina essa diferença.

Mas não nos regozijemos demasiadamente em face dessas vitórias humanas sôbre (sic!) a Natureza. A cada uma dessas vitórias, ela exerce a sua vingança. Cada uma delas, na verdade, produz, em primeiro lugar, certas conseqüências que não podemos contar ... E assim, somos a cada passo advertidos de que não podemos dominar a Natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da Natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro; que estamos no meio dela; e que todo nosso domínio sôbre (sic!) ela consiste na vantagem que levamos sôbre (sic!) os demais sêres (sic!) de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente. (ENGELS, 1976: 223 e 224 - grifos do autor)

Portanto, a sociedade não é algo divinamente dada aos homens, mas resultado da luta pela sobrevivência para garantir a sua existência físico-corporal. Se existem diferentes formações econômicas e sociais, é porque também se têm distintas formas de lutar pela sobrevivência, diversas maneiras de trabalhar para sobreviver, de modos de produzir as condições necessárias à sobrevivência. Variando a forma de enfrentar a luta pela vida, mudando o modo de trabalhar, o modo de produzir e reproduzir a vida material, varia-se, na mesma medida, o tipo de sociedade,

uma vez que se criam novas infraestruturas econômicas e estruturas jurídico-políticas e ideológicas, com as quais os homens vivem.

Tal interpretação do desenvolvimento da vida pode ser identificada com um certo humanismo, isto é, como uma maneira de ver o mundo que caracteriza o homem como um ser central entre todos os demais, isto é, uma visão que assimila “... o princípio de *que o homem é para o homem o ser supremo*.” (MARX, 2002: 53 - grifos do autor) Graças a essa perspectiva humanista, a essa crença em que é a atividade do homem que produz a realidade à sua volta em todas as suas nuances e a si mesmo em todas as suas dimensões, é que se pode compreender o mundo como fruto de um processo material.

De fato, as assertivas marxianas asseveram que o mundo se forma a partir das relações que os homens estabelecem entre si e com a natureza em busca da sobrevivência pelo trabalho, o que coloca em relevo a importância da mediação histórica do trabalho humano na constituição das formações econômicas e sociais. Em várias passagens da obra de Marx isso fica muito claro, como é o caso desta de *O capital*, em que ele afirma que os

Restos de instrumentos de trabalho têm, para a avaliação das formações econômico-sociais, a mesma importância que a estrutura dos ossos fósseis para o conhecimento de espécies animais desaparecidas. O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz. Os meios de trabalho servem para medir o desenvolvimento da força humana de trabalho e, além disso, indicam as condições sociais em que se realiza o trabalho. (MARX, 1999: 213 e 214)

O reconhecimento do humanista presente no legado de Marx e Engels, porém, não pode ser superestimado a ponto de se sobrepor ao materialismo ou ser visto como irreconciliável com este. É importante fazer essa ressalva porque nos parece ser este o viés interpretativo de alguns autores, como é o caso de Mondolfo, que no Capítulo IV - *O conceito de homem em Marx* - de seu texto denominado *Estudos sobre Marx - histórico-críticos*, chega a dizer que “... achamos que o materialismo histórico não pode confundir-se com a filosofia materialista.” (MONDOLFO, 1967: 215), pois que “... o materialismo histórico, ... inserido(s) nos textos de Marx e Engels, ... não se trata de um materialismo, mas de um verdadeiro humanismo ... É um humanismo realístico (**reale Humanismus**), como o chamaram os seus próprios criadores, ...” (idem - grifos do autor)

Feita essa ressalva, é possível continuar afirmando o humanismo do materialismo histórico e dialético, uma vez que, segundo o marxismo originário, o que faz o mundo ser como é, o que o produz em todas as suas dimensões, são as relações materiais que se estabelecem em seu dia a dia. É por causa dessas relações que a sociedade - e o homem individualmente em seu interior - nasce e se desenvolve, até ser superada por um novo modelo - que comporta um novo tipo de homem -, que se apresenta afirmando-se superador do anterior e realmente superando-o em alguma medida, abrindo novas possibilidades à sua própria negação-superação, que se efetivará ou não pela ação dos homens. Nas palavras de Marx:

As premissas com que começamos não são arbitrárias, não são dogmas, são premissas reais, e delas só na imaginação se pode abstrair. São os indivíduos reais, a sua ação e as condições materiais de vida, tanto as que encontraram como as que produziram pela sua ação.

... O primeiro fato a constatar é, portanto, a organização física destes indivíduos e a relação que por isso existe com o resto da natureza.

... Ao produzirem seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material.

O modo como os homens produzem os seus meios de vida depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de vida encontrados e a reproduzir... Como exprimem a sua vida, assim os indivíduos são. Aquilo que eles são, coincide, portanto, com a sua produção, como *o que* produzem e também *como* produzem. Aquilo que os indivíduos são, depende, portanto, das condições materiais de sua produção. (MARX e ENGELS, 1984: 14 e 15 - grifos dos autores)

Afirmar esse humanismo materialista, ou melhor, dizer que o homem é o artesão maior da realidade e que ela constitui-se a partir das relações que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza, significa dizer que o mundo não é fruto exclusivo do pensamento e nem, muito menos, da obra de arte de um ser transcendental, que por capricho ou por qualquer bondade intrínseca à sua natureza intervém na realidade ou inspira o homem, ilumina-o a agir sobre ela. Essa crítica ao idealismo, feita utilizando-se da defesa de um humanismo, que começa a caminhar para o materialismo, otimizado em seu potencial pela com a sua formulação histórico-dialética, fica muito clara nas páginas elaboradas por Marx em *A sagrada família*, onde critica a posição da *Crítica* (em referência ao hegelianismo de esquerda de Bruno Bauer e seus seguidores, que se articulavam em torno da revista *Gazeta Literária Universal*):

Uma vez reconhecido o homem como a essência, como a base de toda a atividade humana e de todas as situações humanas, só a “Crítica” pode ainda inventar *novas categorias* e retransformar, como ela o faz precisamente, o *homem* em uma categoria e em princípio de toda uma série de categorias, recorrendo assim à única escapatória que ainda resta à desumanidade teológica, encurralada e acossada. A história não faz nada, ela “não possui enorme riqueza”, ela “não trava combates”! Ao contrário, é o *homem*, o homem real e vivo que faz tudo isso e conduz todos esses combates; não é, estejais certos disso, a “história” que se serve do homem como meio para realizar - como se ela fosse uma pessoa à parte - seus próprios fins; ela é apenas a atividade do homem que busca seus próprios fins. (MARX e ENGELS, 1987: 93 - grifos dos autores)

Mas a ação desse homem não se faz no vazio econômico, social, político e cultural de um momento histórico, ela se faz na concretude e complexidade de um sistema de relações sociais produtor e reproduzidor da vida em todas as suas dimensões. Esse homem, pois, é livre para agir dentro de determinadas circunstâncias que historicamente herdou e que, com suas ações, ajuda a construir e transformar, e ao fazê-lo constrói-se a si mesmo e tudo mais à sua volta. É por isso que se pode dizer que as transformações sofridas pelo mundo dependeram das relações materiais travadas em seu interior, isto é, o ser social desenvolveu-se e se desenvolve com o processo de efetivação das relações sociais da produção material dos homens, “... que é o fundamento de toda a vida social e, em consequência, da verdadeira história ...” (MARX, 1999: 214); eis o elemento central da ontologia marxiana.

É importante ressaltar que esse materialismo ontológico não se restringe somente à dimensão propriamente filosófica (se é que esse é o melhor termo para denominar essa dimensão da realidade humana que busca identificar o elemento a partir do qual tudo - o ser - se efetiva), mas atinge também a prática social (a dimensão produtiva e ético-política - o tornar-se outro e o dever ser, delimitados pelas relações de poder) e os processos de conhecimento que se tem construído para se apreender tudo isso (a dimensão científico-gnosiológica - o conhecer). Ética e politicamente, vê-se que as normas que regulam o comportamento humano e as formas políticas que se desenvolvem dando às relações de poder determinados contornos são fruto das práticas sociais impressas na produção e reprodução da vida material. E, como não pode deixar de ser, tais práticas também repercutem na construção dos paradigmas epistemológicos, que se formam para compreender a realidade humana - seja como uma totalidade ou como um todo composto de partes que não se comportam integrada ou desintegradamente -, o que elimina desses modelos de

conhecimento a pretensa “neutralidade científica” que muitos almejam ter em relação às práticas sociais.

O materialismo tem outras repercussões além dessa, que coloca o conhecimento como organicamente vinculado às práticas sociais. A sua defesa ontológica resulta não somente em uma oposição declarada aos idealismos de toda ordem, mas também em um movimento que faz cair por terra a validade dos paradigmas teórico-metodológicos que têm como princípio ontológico o idealismo, seja ele de cunho religioso ou não. Isso acontece porque seus pontos de partida são diferentes: enquanto o materialismo de Marx tem como princípio as relações materiais, que para ele “... estão na base de todas as outras relações...” (MARX e ENGELS, 1987: 15), colocando como primado o ser sobre o pensar (Cf. MARX e ENGELS, 1978: 22, 23, 62, 64 e 133), o idealismo, por sua vez, inverte essa assertiva, o que faz Marx afirmar que Hegel erra ao admitir o pensamento como construtor da história, pois “Ele crê construir o mundo pelo movimento do pensamento...” (MARX, 1978: 121). Neste sentido, materialismo e idealismo não podem ser compreendidos simplesmente como teses opostas, isto é, capazes de viverem concomitantemente, mas contraditórias, ou seja, a sobrevivência de uma invalida a existência da outra, pois os argumentos que são usados para se admitir o materialismo e defender a sua validade teórica como sustentação de um paradigma epistemológico são os mesmo que destroem a legitimidade do idealismo.

Muito embora no momento inicial de sua produção teórica Marx ainda estivesse bastante marcado pela formação idealista hegeliana, como é o caso de seu trabalho denominado *As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, a sua tese de doutorado, seu pensamento vai aos poucos sendo maturado e assumindo, cada vez mais, o materialismo como postura ontológica central de seu paradigma teórico-metodológico. Em *A questão judaica*, Marx já manifesta a sua mudança de perspectiva rumo ao materialismo quando identifica como uma das tarefas da emancipação humana a superação da religião; ele “... exige, assim, que o judeu abandone o judaísmo e que o homem em geral abandone a religião, para ser emancipado como cidadão.” (MARX, s/d: 15). E mais, para além da crítica teológica, afirma que “A religião já não se constitui, ..., o *fundamento*; apenas e simplesmente, constitui o *fenômeno* da limitação secular. (idem: 17 - grifos do autor), frase complementada por outra, expressa na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: “A religião não faz o homem, mas, ao contrário, *o homem faz a religião*: êste (sic!) é o fundamento da crítica irreligiosa. A religião é a autoconsciência e o

autosentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu.” (idem: 105 - grifos do autor)

Todo esse movimento em direção ao materialismo, amadurecendo-o na medida em que o torna cada vez mais histórico e dialético, é muito evidente quando se observa a produção da juventude de Marx. Olhando-se, por exemplo, os demais textos desse período, como é o caso dos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, além daqueles já citados anteriormente, percebe-se claramente que Marx, ao analisar a alienação, promove uma profunda renovação naquilo que Feuerbach e Hegel já haviam dito sobre ela. Hegel a interpretava como uma atividade teórica em que o Espírito Absoluto sai de si efetivando-se na natureza, processo a partir do qual a cultura se faz pelo trabalho humano. Tal cisão do Espírito é superada, segundo Hegel, pelo esforço da consciência que se reconhece e, assim, se torna consciente de si mesmo. Feuerbach, invertendo a interpretação hegeliana, via a alienação na perspectiva do naturalismo antropológico, para o qual “... nada existe fora da natureza e do homem...” (ENGELS, 1963: 177). Não sendo o homem o Absoluto auto-alienado, mas o contrário, o Absoluto como produto do homem auto-alienado, pode-se dizer que esse homem aliena-se de si mesmo criando um ser supremo a si, que é Deus, uma idéia humana absolutizada²³, “... entes superiores, criados por nossa imaginação religiosa, (que) nada mais são que outros tantos reflexos fantásticos de nossa própria essência.” (idem) Nos termos apresentados pela *IV Tese de Marx sobre Feuerbach*, pode-se dizer que o trabalho de Feuerbach “... consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana.” (MARX e ENGELS, 1984: 108)

Por sua vez, Marx interpretou a alienação como um fenômeno econômico e social extremamente negativo, segundo o qual a essência do homem, materializada pelo seu trabalho, vê-se negada, “estranhada” pela sua apropriação privada. Segundo esta lógica produtiva, o produtor é separado dos produtos de sua atividade laborativa, ou melhor, “... o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, apõe-se a ele como *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor.” (MARX, 2002: 111 - grifos do autor) A consequência disso é que o trabalhador não se reconhece nos produtos de seu trabalho, ele “... se relaciona com o produto *do seu trabalho* como a um objeto *estranho*.” (idem: 112 - grifos do autor).

²³ Nas palavras de Engels, quando interpreta as diferenças entre Hegel e Feuerbach - em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* - temos que para este materialista “A matéria não é um produto do espírito e o próprio espírito não é mais que o produto supremo da matéria.” (ENGELS, 1963: 182)

Com a produção sendo a partir desta

conexão fundamental entre todo este sistema de alienação - propriedade privada, espírito de aquisição, a separação do trabalho, capital, propriedade agrária, troca e concorrência, valor e desvalorização do homem, monopólio e concorrência, etc. - e o sistema do *dinheiro* ... A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como *desrealização* do trabalhador. (idem: 111 e 112 - grifos do autor)

Disto resulta que, “... quanto mais o trabalhador se apodera pelo trabalho do mundo exterior, ..., mais se priva dos *meios de existência* ...” (idem: 113 - grifos do autor). Ou seja, o trabalhador produz, cria valor, refina o seu produto, que deixa de pertencer a ele, tornado-se de outrem não trabalhador. Concebido assim, o trabalho na formação econômica e social capitalista não é visto como fator de realização humana, mas fonte de sofrimento e escravidão, pois com ele o trabalhador se nega, afasta-se de si mesmo e, alienado, torna-se desumanizado, desfigurado (reificação do homem e fetichização da mercadoria), caracterizando a sociedade burguesa como sendo uma realidade em que,

... o trabalhador desce até ao nível de mercadoria, e de miserabilíssima mercadoria; ...; que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos e, conseqüentemente, um terrível reestabelecimento do monopólio; e finalmente que ... toda a sociedade se divide em duas classes, *os possuidores* de propriedade e *os trabalhadores* sem propriedade. (idem: 110 - grifos do autor)

Pelo que se observa, Marx materializa o idealismo hegeliano expresso em seu conceito de alienação, confere a ele um outro sentido, além de dar um contorno histórico à perspectiva antropológica feuerbachiana.

Além disso, e de forma mais consistente, um outro movimento rumo ao materialismo foi feito por Marx quando se contrapôs à “Crítica crítica” pretendida por Bruno Bauer e seus irmãos (Edgar e Egbert), ou seja, quando Marx criticou a postura desses hegelianos de esquerda, que não pretendiam se envolver com movimentos práticos políticos, uma vez que a

... Crítica crítica julga se elevar acima de todas as contradições dogmáticas, colocando no lugar de contradições reais a contradição imaginária que a opõe ao mundo, que opõe o Espírito Santo à Massa profana, ela acredita elevar-se acima dos partidos, recaindo em baixo do ponto de vista do partido, opondo-se ela mesma como partido ao resto da humanidade... Não menos exatamente ela define o caráter de sua abstração como absoluta, dizendo “que ela se isola de tudo” (MARX e ENGELS, 1987: 155)

Essa postura contemplativa e elitista dos irmãos Bauer e seus seguidores, para os quais a história era movida pelas idéias dos indivíduos mais inteligentes, uma vez que “... a cultura e a civilização confundem-se com a cultura aristocrática” (idem: 72), foi contestada por Marx em *A sagrada família*, quando afirmou que

Segundo a Crítica crítica, todo o mal vem unicamente do pensamento dos “operários”. Ora, os operários ingleses e franceses formaram associações onde eles não se contentavam apenas de se instruir mutuamente sobre suas necessidades imediatas enquanto *operários*, mas se instruem ainda sobre suas necessidades enquanto *homens*, sem contar que eles manifestam nestas associações também uma consciência muito profunda e muito extensa da força “enorme”, “imensa”, que provém de sua cooperação. Mas, estes operários *da Massa*, estes operários comunistas, que trabalham nas fábricas de Manchester e de Lyon, por exemplo, não cometem o erro de acreditar que o “*pensamento puro*” o libertará de seus patrões e de sua inferiorização prática ... A Crítica crítica lhes ensina, ao contrário, que eles deixam de ser assalariados na realidade se, em pensamento, eles abolirem a idéia de trabalho assalariado, se eles deixarem em pensamento, de se manter como assalariados ... (idem: 54 - grifos do autor)

Neste texto escrito em 1844 e publicado em 1845, já está posto em linhas gerais o materialismo de Marx, que viria a ganhar mais consistência teórica e prática na sua produção intelectual e ação política posteriores. Veja-se, por exemplo, a postura de Marx à crítica da Crítica: enquanto Bauer afirma que

“*É na Massa* (ensina-nos a história crítica) e não *em outro lugar*, como pensam os antigos porta-vozes liberais, *que é preciso procurar o verdadeiro inimigo do espírito*”. Os inimigos do progresso *fora* da Massa são exatamente os *produtos*, tornados autônomos e dotados de uma vida *própria*, do *auto-rebaixamento*, do *autodesprezo*, da *alienação de si*, de que padece a *Massa*. Dirigindo-se contra esses *produtos* de seu *auto-rebaixamento* que existem de uma vida independente, a Massa ergue-se, portanto, contra a sua *própria* deficiência, exatamente como o homem, que se apegava à existência de Deus, se apegava à sua *própria religiosidade*. Mas, como estas auto-alienações *práticas* da Massa existem de modo *extrínseco* no mundo real, ela é obrigada a combatê-los igualmente de modo *extrínseco*. Não lhe é permitido de modo algum considerar esses produtos de sua alienação como fatasmagorias *ideais*, de tê-las como simples *alienações da consciência de si*, e de querer abolir o despojamento *material* através de uma ação puramente *interior*, de natureza *espiritualista*. (idem: 83 - grifos do autor)

Em definitivo, o processo de amadurecimento contínuo pelo qual passava o materialismo do marxismo originário encontrou seu maior desenvolvimento na *Ideologia Alemã*. Vista por Marx e Engels como sendo um acerto de contas com toda a filosofia alemã anterior e como uma tentativa de compreensão de si próprios (Cf. MARX, 1991: 31 e ENGELS, 1963: 169), esta obra escrita entre os anos de 1845 e 1846 só foi publicada em 1932, na ex-União Soviética, permanecendo até então abandonada “... à crítica roedora dos ratos...” (idem e idem). Nela se pode perceber claramente os princípios da concepção materialista da história, a noção de que o homem é um ser social determinado pela história das relações sociais por ele vividas, uma oposição muito consistente à toda abstração que fundou as concepções anteriores, principalmente a hegeliana. Neste sentido, tal obra pode ser considerada como uma ruptura radical com toda a concepção filosófica anterior. Em resumo,

Esta concepção da História assenta, portanto, no desenvolvimento do processo real da produção, partindo logo da produção material da vida imediata, e na concepção da forma de intercâmbio intimamente lidada a este modo de produção e por ele produzida, ou seja, a sociedade civil nos diversos estádios, como base de toda História, e bem assim na representação da sua ação como Estado, explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas de consciência - a religião, a filosofia, a moral etc., etc. - e estudando a partir destas o seu processo de nascimento; deste modo, naturalmente, a coisa pode também ser apresentada na sua totalidade (e por isso também na ação recíproca destas diferentes facetas umas sobre as outras). Ao contrário da visão idealista da História, não tem de procurar em todos os períodos uma categoria, pois permanece constantemente com os pés assentes no **chão** real da História; não explica a práxis a partir da idéia, explica as formações de idéias a partir da práxis material, e chega, em consequência disto, também a este resultado, todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não pela crítica espiritual, pela dissolução na ((consciência de Si)) ou pela transformação em ((aparições)), ((espectros)), ((manias)), etc. mas apenas pela transformação prática (revolucionária) das relações sociais reais de que derivam estas fantasias idealistas - a força motora da História, também da religião, da filosofia e de todas as demais teorias, não é a crítica, mas sim a revolução. (MARX e ENGELS, 1984: 48) (grifo do autor)

Resta claro, pois, neste e em outros trechos da *A ideologia alemã*, que Marx estabelece como princípio fundamental de sua concepção teórica a determinação material da vida social. Assim, todos os processos econômicos, sociais, políticos e culturais constitutivos da vida social devem ser estudados, compreendidos e analisados à luz desse princípio. Estabelecida a base

fundante de toda concepção materialista histórica e dialética, a partir daí ela ganhará mais vigor com os estudos e ações sociais de Marx e Engels, tal como se vê no prefácio *Para a crítica da economia política*, escrito em Londres, em janeiro de 1859, onde Marx a resume de forma muito clara:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 1991: 29)

Conclui-se, pois, dessa primeira investida para conhecer alguns detalhes da gênese e desenvolvimento da concepção materialista do marxismo originário, que o ponto de partida jamais abandonado por Marx na formulação de sua concepção de mundo foi a sua postura anti-capitalista, sua postura revolucionária. É isso, aliás, que mais o diferenciava dos ideólogos alemães, principalmente de Hegel e dos hegelianos da estirpe de Bruno Bauer.

Naves, que tão bem caracteriza as modificações sofridas pelo pensamento marxiano, identifica esse elemento ético-político como orientador de toda a produção teórica do pai do materialismo histórico e dialético ao afirmar que “... o *método* de Marx só pode ser compreendido a partir da *negação do capitalismo*, ou seja, *a dialética em Marx é inseparável do comunismo*.” (NAVES, 2000: 97 - grifos do autor). Em outros termos, esse mesmo autor afirma que “A obra de Marx opera uma transformação na filosofia, porque introduz na filosofia um objeto que lhe é estranho, por ela não reconhecível, um objeto filosófico *impossível*: a luta de classes.” (idem: 10 - grifo do autor). Desta feita, para Naves, a negação do capitalismo torna-se guia de toda a interpretação da produção teórico-prática de Marx, seja a da sua fase de juventude, seja a da maturidade²⁴.

²⁴ Cf. também outras passagens deste texto de Naves, em especial as páginas 23, 24, 59 e 96.

Assim, o materialismo forjado por Marx, para além do âmbito ontológico, repercute na dimensão ético-política e gnosiológica, fazendo dele realmente uma “filosofia da transformação”. Se para o idealismo o mundo modifica-se a partir da ação teórica propriamente dita, pela ação interior, do pensamento dos indivíduos, principalmente daqueles pertencentes às elites, para o materialismo marxiano a modificação da realidade se dá pela prática social, mormente aquela dos produtores despossuídos e desumanizados no capitalismo, os trabalhadores²⁵.

Não há, portanto, ao marxismo originário, qualquer dúvida em relação à neutralidade do conhecimento, uma vez que ele também é afetado pelas relações sociais. Se “Marx era, antes de tudo, um revolucionário”, como disse Engels em seu *Discurso diante da sepultura de Marx*, a sua concepção de ciência não poderia ser outra que não “... uma força histórica motriz, uma força revolucionária.” (MARX e ENGELS, s/d: 351)

Há que se ressaltar que para se chegar nessa formulação de um humanismo materialista engajado, Marx e Engels contaram com a valiosa contribuição de Feuerbach. Mesmo tendo permanecido sem um estudo específico editado, inúmeras são as passagens em que os pais do materialismo histórico e dialético ressaltam a importância desse materialista para a elaboração da concepção de mundo do marxismo originário, mormente naquelas de *A sagrada família*, onde isso fica muito evidente. A rigor, como disse Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, a publicação de *A essência do cristianismo* (de 1841), que apresenta a religião como projeção dos desejos humanos, provoca uma reviravolta e afeta a todos os alemães desse período, fazendo de Feuerbach “... um elo intermediário entre a filosofia hegeliana e nossa concepção.” (ENGELS, 1963: 170)

Entretanto, Marx e Engels não admitiam Feuerbach em sua integridade, mas o faziam com as devidas reservas críticas. Até mesmo porque o marxismo originário consolidou-se como um materialismo histórico e dialético e não como um naturalismo antropológico, segundo o qual o homem admitido como ponto de partida viria a se tornar um ser abstrato, melhor dizendo, um ser destacado do mundo ao seu redor, um mundo em que há a convivência entre os homens, mas homens que também são vistos como entes abstratos. Ao contrário, a relação homem-mundo era vista por Marx e Engels em uma outra perspectiva, qual seja a de que o mundo é capaz de limitar o homem ao mesmo tempo em que abre a ele inúmeras possibilidades em sua ação, é um outro

²⁵ Cf. o capítulo denominado *Materialismo* da obra de Konder de 1968.

mundo, um “... mundo real, històricamente (sic!) criado e històricamente (sic!) determinado...”. (idem: 189)

Essa crítica de Marx à maneira abstrata com que Feuerbach trata o homem e o mundo está expressa, além de outros textos, nas *Teses sobre Feuerbach*. Nestas assertivas escritas na primavera de 1845, ele manifesta de forma muito incisiva as suas reservas quanto à concepção de Feuerbach, principalmente em relação ao caráter abstrato com que ele trata o homem, isolado do mundo ao seu redor. Veja-se, por exemplo, a *V Tese*, onde se lê: “Feuerbach, não contente com o **pensamento abstrato**, quer o **conhecimento sensível (Anschauung)**; mas não toma o mundo sensível como atividade humana sensível **prática**.” (MARX, 1984: 109 - grifos do autor); e também a *VI Tese*:

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência humana. Mas a essência *humana* não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é, por isso, obrigado:

1. A abstrair do processo histórico e a fixar o sentimento (*Gemüt*) religioso por si, e a possuir um indivíduo abstratamente – *isoladamente* – humano.
2. A essência só pode, por isso, ser tomada como ((espécie)), como generalidade interior, muda, que liga *naturalmente* os muitos indivíduos. (idem - grifos do autor)

Pelo que se percebe nestas considerações de Marx, Feuerbach desconhece a conexão existente entre o homem e a realidade em que vive. Ele desconhece a relação entre o tipo de homem e o tipo de sociedade que o abriga, com suas determinações, impondo-lhe limites e abrindo-lhe inúmeras possibilidades. Nos termos expressos na sua *VII Tese*, temos que “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio ((sentimento religioso)) é um produto social, e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade.” (idem). Por isso, seguindo a *IX Tese*, temos que “O mais alto a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não compreende o mundo sensível como atividade prática, é a visão (*Anschauung*) dos indivíduos isolados e da sociedade civil,” (idem: 110 - grifo do autor), diríamos, dos indivíduos isolados da economia, da política e da cultura de seu tempo, isto é, dos indivíduos vistos de forma especulativa, separados das suas condições reais de existência (Cf. MARX E ENGELS, 1984: 26 e 29).

Em se tratando de analisar a influência de Feuerbach na obra marxiana, Rodolfo Mondolfo, com o seu *Estudos sobre* (sic!) *Marx*, talvez seja um dos autores que mais ressalta esse aspecto. Ele dedica o *Capítulo I* dessa sua obra a comprovar a similaridade entre as teses de Marx e as de Feuerbach, afirmando haver uma diferença mais substancial entre os dois somente no relativo a teoria do conhecimento.

Em particular no item 2 do *Capítulo I*, denominado *Teoria do conhecimento e problema do ser*, Mondolfo tenta mostrar a leitura equivocada ou pelo menos insuficiente que Marx faz de Feuerbach. Diz ele que,

Todavia, se se estuda **Wesen des Christentums**, aparece evidente que Marx, preocupado com o intento de diferenciar a sua própria concepção **prático-crítica** e revolucionária da do filósofo (Feuerbach), que, não obstante, haver exercido ação tão poderosa nêle (sic!), chegou a criar um Feuerbach a seu modo; e que, na realidade, as teorias do verdadeiro Feuerbach, ainda estando em certos pontos longe de haver logrado a precisão e concatenação das esboçadas vigorosamente por Marx em suas breves notas, as precedem em grande parte e com íntima afinidade. Restabelecê-las em suas linhas essenciais é, pois, não só obra de justiça histórica em relação a Feuerbach, ..., senão também a condição para melhor compreensão da filosofia do próprio Marx, em sua transição do acôrdo (sic!) à oposição com o idealismo hegeliano. (MONDOLFO, 1967: 21)

Assim, para esse estudioso do pensamento marxiano e de suas raízes, em Feuerbach encontram-se muitas teses expostas posteriormente com mais vigor por Marx, que segundo ele não leu da forma devida as linhas feuerbachiana, deixando de lado lacunas importantes e definidoras da sua própria filosofia. Um dos casos citados por Mondolfo segundo o qual Marx equivocou-se ao interpretar Feuerbach é o da relação entre sujeito e objeto. Segundo ele, “... não podemos desconhecer que é errada ...” (idem: 23) a idéia de Marx de que Feuerbach interpreta essa relação de forma passiva, sendo o sujeito um contemplador do objeto com suas sensações. Pelo contrário, segundo Mondolfo, o que Feuerbach pretende com suas afirmações sobretudo é combater toda “... forma de subjetivismo arbitrário que quer abstrair o sujeito do objeto” (idem: 25); portanto, “... o objeto, ..., não é para êle (sic!) de nenhum modo independente do sujeito ...” (idem: 31).

No item 3 do *Capítulo I*, denominado *A concepção da praxis. Praxis e teoria*, até mesmo a idéia de práxis forjada de forma tão original por Marx como fundamento de sua teoria do

conhecimento encontra-se presente, segundo Mondolfo, nos textos de Feuerbach. Mesmo não sendo apresentada de forma acabada, “A idéia do conhecer como fazer flui em grande parte da exposição da teoria do conhecimento em Feuerbach; e ainda que não a tenha, por certo, desenvolvido sistematicamente (sic!), não cabe dúvida de que lhe pertence ...” (idem: 46).

A diferença fundamental entre Marx e Feuerbach corretamente identificada por Mondolfo, reside na consciência marxiana eminentemente historicista e o anti-historicismo feuerbachiano, isso porque “... para Feuerbach a História não conta, e quando considera a História não é materialista.” (MARX e ENGELS, 1984: 30) O autor de *A essência do cristianismo*, com sua teoria antropológico-naturalista, interpreta a história como um puro embate entre homem e natureza, sem visualizar e nem, muito menos, considerar como fator determinante os conflitos existentes nas relações de produção e reprodução da vida social. Ou seja, Feuerbach desconhece o desenvolvimento dialético da história, por ele “... contemplada só como desenvolvimento retilíneo que agrega sucessivas conquistas sempre na mesma direção, que procede passo a passo no caminho da vitória sobre (sic!) a resistência da natureza.” (idem: 77)

Essas afirmações de Mondolfo reforçam ainda mais a inegável tese da decisiva contribuição de Feuerbach ao processo de formulação do materialismo histórico e dialético. Entretanto, há reservas quanto a forma como Mondolfo apresenta essa contribuição de Feuerbach ao pensamento de Marx, colocando-o em uma posição mais do que destacada no interior do movimento de construção do marxismo originário. Vázquez, por exemplo, no *Capítulo II* de sua *Filosofia da praxis*, denominado *A concepção de praxis em Feuerbach*, procura fazer alguns reparos nessas considerações de Mondolfo.

Inicialmente, ele concorda com Mondolfo, pois considera que Feuerbach propiciou condições para a compreensão de Marx sobre a relação sujeito-objeto. Diz ele que a noção antropológica de alienação religiosa expressa por Feuerbach foi mantida por Marx em seu conceito de alienação de perspectiva econômica, pois em ambos se percebe que;

- a) o sujeito é ativo e com sua atividade cria o objeto;
- b) o objeto é um produto seu, mas, no entanto, o sujeito não se reconhece nêle (sic!); lhe é estranho, alheio;
- c) o objeto obtém um poder que por si não tem e se volta contra o sujeito, domina-o, convertendo-o em seu predicado. (VÁZQUEZ, 1977: 92)

Entretanto, ver o lado ativo do sujeito “Feuerbach viu, mas viu exatamente como o idealismo, isto é, como atividade da consciência, mas de uma consciência que cria um objeto ao qual concede uma realidade em si, quando êsse (sic!) objeto, na verdade, só tem uma realidade, que é a de ser um produto seu” (idem: 95), o que mantém a validade das considerações de Marx feitas em suas *Teses sobre Feuerbach*, sobretudo na *I*, onde critica Feuerbach por tomar a atividade humana como ação contemplativa, teórica. Diz Marx na *I Tese*:

A insuficiência principal de todo materialismo até os nossos dias (o de Feuerbach incluído) é a de a coisa (*Gegenstand*), a realidade, o mundo sensível, serem tomados apenas sob a forma do *objeto (Objekt) ou da contemplação (Anschauung)*; mas não como *atividade humana sensível, práxis* ... Daí que na *Essência do Cristianismo*, apenas considere a atitude teórica como genuinamente humana, ao passo que a práxis é apenas tomada e fixada na sua forma de manifestação sordidamente judaica. (MARX e ENGELS, 1984: 107 - grifos dos autores)²⁶

Assim entendida a relação sujeito-objeto para Feuerbach, Vázquez aponta o erro cometido por Mondolfo ao fazer a sua interpretação: “... a relação que interessa a Feuerbach analisar é a existente entre o sujeito e o objeto da religião. Portanto, suas teses com respeito a essa relação não podem estender-se, sem outras considerações, como faz Rodolfo Mondolfo, à relação sujeito-objeto em geral.” (VÁZQUEZ, 1977: 97)²⁷

Além dessa ponderação crítica à leitura de Mondolfo, Vázquez prossegue na sua labuta interpretativa da praxis em Feuerbach relativizando a influência desse para a formulação definitiva do marxismo originário. Mais à frente neste mesmo *Capítulo 3*, Vázquez, ao apresentar a sua leitura do conceito de praxis para Feuerbach, contrapõe-se àquela feita por Mondolfo. Enquanto esse via em Feuerbach a noção de praxis marxiana, Vázquez, na parte cujo subtítulo é *O que é a praxis para Feuerbach*, afirma categoricamente que,

Em suma, Feuerbach não vê pròpriamente (sic!) o papel da praxis humana. Pode-se afirmar inclusive que não o vê em nenhuma dessas três direções: a) *Como atividade produtiva* – transformadora da natureza ... b) *Como atividade revolucionária* dos homens no processo de transformação de suas próprias relações sociais ... c) *Como*

²⁶ Cf. também a página 26 de *A ideologia alemã*, onde se lê: “A ((concepção)) de Feuerbach do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste e, por outro, à mera sensação; ele diz ((o Homem)) em vez de o(s) ((homens históricos reais)).”

²⁷ Cf. também a nota 10 dessa mesma página, onde Vázquez dá mais elementos para confirmar que Mondolfo “... superestima a influência de Feuerbach sobre (sic!) Marx e se tende a apagar a linha que os separa ...”

prática social no processo de conhecimento (enquanto fundamento dêste [sic!]) (idem: 113 e 114)

De fato, Vázquez concorda com alguns aspectos da leitura de Mondolfo, como o que vê a teoria do conhecimento de feuerbachiana não como um sensualismo de tábula rasa, uma vez que “Feuerbach ressalta o papel dos sentidos... sem cair de modo algum num empirismo ou num sensualismo vulgar, já que o sensível para êle (sic!) é um ponto de partida para chegar, por meio da razão, ao conhecimento científico.” (Vázquez, 1977: 114) Todavia, pelo exposto, pode-se dizer que para o autor de a *Filosofia da praxis*, no momento em que faz um *Balanço da concepção feuerbachiana da praxis*, “O materialismo contemplativo de Feuerbach é incompatível com a verdadeira filosofia da praxis.” (idem: 115)

Mesmo reconhecendo essa incompatibilidade entre a concepção feuerbachina e a do marxismo originário, é necessário reafirmar o valor daquele para este. Como disse Engels em seu *Ludwig Feuerbach*, “Só tendo vivido, em si mesmo, a força (sic!) libertadora dêsse (sic!) livro (A essência do cristianismo), é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral - e momentaneamente todos nós nos tornamos em ‘feuerbachiano’. Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção ...” (ENGELS, 1963: 177), profundamente crítica ao sistema hegeliano e seu idealismo especulativo. Na verdade, para Marx,

Feuerbach é o único que tem uma relação séria e crítica para com a dialética de Hegel, e realizou neste campo verdadeiras descobertas; acima de tudo, foi quem superou a antiga filosofia... O grande empreendimento de Feuerbach consiste em:

1. A prova de que a filosofia constitui apenas a religião convertida em pensamento e desenvolvida pelo pensamento; portanto, deve condensar-se como outra forma e outro modo de existência da alienação do ser humano.
2. A fundamentação do autêntico materialismo e da ciência positiva, à medida que Feuerbach faz da relação social do “homem ao homem” o princípio básico de sua teoria;
3. Ter oposto à negação da negação, que pretende ser o positivo absoluto, um princípio subsistente positivamente fundado em si mesmo. (MARX, 2002: 174)

Assim, nestas passagens dos *Manuscritos*, recupera-se a noção precisa do indispensável valor de Feuerbach para a elaboração do materialismo histórico e dialético, sem, contudo, superestimá-lo.

Ainda permanecendo no âmbito da ontologia dessa “filosofia da transformação” que é o marxismo originário, uma outra consideração deve ser feita, além do reparo à supervalorização da influência de Feuerbach na gestação do materialismo histórico e dialético. Referimo-nos ao fato de que o materialismo marxiano não pode ser confundido com um materialismo mecanicista, um determinismo econômico, como muitos fizeram ao longo do século XX e ainda hoje erroneamente o fazem.

Lênin é um desses autores que em determinado momento, sobretudo quando fazia a defesa do objetivismo do real contra a penetração do empiriocriticismo na Rússia, deixou-se levar pela facilidade da interpretação mecanicista-determinista do materialismo. Uma de suas obras que mais claramente expressa essa perspectiva é *Materialismo e empiriocriticismo*, escrita em 1908.

Neste período de profunda perseguição política, logo depois da tentativa revolucionária de 1905, quando a ciência impregnou-se de mística, Lênin procurou se contrapor ao empiriocriticismo de Mach e Avenarius, críticos do marxismo que afirmavam que o conhecimento não passa de um complexo de sensações, colocando-se, assim, “... num ponto de vista puramente idealista; para eles o mundo é a nossa sensação.” (LÊNIN, 1982: 40). Ora, “Isso é uma repetição literal de Berkeley...” (idem: 32), que viveu de 1684 a 1753, “... um plágio total ...” (idem: 33) desse autor que entendeu a existência do ser, o concreto como uma percepção da consciência, isto é, “... para Berkeley as idéias e as coisas são o mesmo” (idem: 23). Isso torna a sua teoria do conhecimento profundamente idealista-subjetivista, não admitindo nada fora do pensamento; “... daqui decorre necessariamente que todo o mundo é apenas uma representação minha.” (idem: 32)

Contra essa perspectiva subjetivista Lênin se opôs radicalmente. Com o seu objetivismo, afirmou exatamente o inverso do empiriocriticismo: primeiro que há existência fora do pensamento, “Quer dizer ... fora de nós, independentemente de nós e da nossa consciência ...” (idem: 41); e, segundo, que o ponto de partida do materialismo é a matéria, tomada “... como dado primário, considerando a consciência, o pensamento, a sensação, como o secundário ...” (idem: 34). Retomando, assim, o que Engels já dissera em seus textos, mormente no *Anti-*

Dühring e no *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*,²⁸ para Lênin “A matéria não é produto do espírito, mas o espírito é apenas produto superior da matéria.” (idem: 66) “E isto é materialismo: a matéria, agindo sobre os nossos sentidos, produz a sensação. A sensação depende do cérebro, dos nervos, da retina, etc., isto é, da matéria organizada de determinada maneira.” (idem: 41)

Entretanto, ao fazer essas objeções materialistas ao subjetivismo empiriocriticista, Lênin comete um equívoco, qual seja o de cair no erro do mecanicismo, posteriormente corrigido. Isso se manifesta, por exemplo, na sua tentativa de questionar a interpretação “deformada” que Mach tem de Engels, que o vê como um materialista que afirma que a realidade existente fora de nós é exatamente igual àquela que está em nossa mente, fruto das sensações, isto é, os produtos da mente são por ele considerados como algo idêntico à realidade, e não apenas a sua imagem refletida.

Em contraposição a essa interpretação machista de Engels, Lênin apreende o processo do conhecimento a partir da teoria do reflexo, segundo a qual em nossa mente o que temos são imagens refletidas do real, e não a realidade propriamente dita. Entrementes, essa teoria é apresentada pelo autor de *Materialismo e empiriocriticismo* em uma perspectiva mecanicista, uma vez que, para ele, as imagens do real são diretamente refletidas na mente humana, que passa a ser um depósito de reflexos diretos dos objetos que nos cercam, que têm a sua existência real fora da mente humana e que nela chegam por intermédio dos sentidos e na forma de representações.

O problema é que, ao dizer isso, ao considerar a existência do real como independente da consciência que se tem dele, ao garantir corretamente dessa forma a assertiva materialista contra a idealista-subjetivista, um outro problema se apresenta: Lênin acaba superestimando o primado do real, da base econômica, sobre os elementos superestruturais, como é o caso da política, da ética, da religião, das ideologias - entendidas aqui simplesmente como conjunto de idéias - entre outros. Assim interpretado, o reflexo do real sobre o pensamento acaba se tornando algo

²⁸ No *Anti-Dühring* lê-se: “Nisto consiste a verdadeira concepção materialista das coisas, o oposto do que afirma o sr. Dühring, que é idealista e cuja concepção inverte todas as coisas, construindo um mundo real partindo da idéia, de uma série de esquemas, planos ou categorias existentes e de valor eterno e anterior à existência do mundo, nada mais e nada menos que... **um Hegel** (ENGELS, 1979: 32 - grifos do autor - e Cf. também outras passagens, principalmente aquelas das páginas 33, 38, 50, 51, 57). No *Ludwig Feuerbach* temos também que “A matéria não é

mecânico, uma transmissão direta, uma determinação inexorável da objetividade do real sobre a subjetividade, sem qualquer troca entre esses elementos constitutivos da realidade, não prevendo a relação dialética entre eles.

Ao fazer objeções aos subjetivismos de seu tempo, Lênin enfatiza corretamente um aspecto característico da epistemologia do materialismo de Marx, que o distancia da perspectiva hegeliana²⁹, qual seja o de que o que se tem na mente não é o real mas sua representação mental. Entretanto, ao elaborar essa sua teoria do reflexo, acaba construindo uma perspectiva teórica segundo a qual os pensamentos tornam-se “... fotografias, ... imagens, ... reflexos especulares das coisas ...” (LÊNIN, 1982: 176), cópias imediatas do real, isto é, o conjunto de idéias que temos passa a ser por ele concebido como cópia produzida diretamente pela mecânica da realidade material, sem qualquer mediação da subjetividade ou da intersubjetividade. Diz Lênin que “O mundo é o movimento - regido por leis - da matéria, e o nosso conhecimento, sendo produto superior da natureza, só pode *reflectir* esta conformidade com as leis” (idem: 128 - grifo do autor), isto é, “... o pensamento, a consciência, são o produto mais elevado da matéria organizada ... Tais são os pontos de vista do materialismo em geral, e de Marx-Engels em particular.” (idem: 42)

Desta feita, ao se seguir essa interpretação leninista presente em *Materialismo e empiriocriticismo*, não se teria a possibilidade de ver na subjetividade, na intersubjetividade, no pensamento, na consciência individual e/ou coletiva um papel ativo na produção e reprodução do real. Em sendo os elementos subjetivos ou intersubjetivos, nesta perspectiva leninista, simples cópia do objetivo, a possibilidade de se ter entre eles uma relação mais complexa de múltiplas determinações, de co-determinações, estaria de antemão descartada, como aquela de Marx exposta na *Introdução geral para a crítica da economia política*, segundo a qual se afirma que “O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso.” (MARX, 1991: 16) Na perspectiva da teoria do reflexo inicialmente exposta por Lênin na

um produto do espírito e o próprio espírito não é mais que o produto supremo da matéria. Isto é, naturalmente, materialismo puro.” (ENGELS, 1963: 182)

²⁹ Para Hegel, é o pensamento que se engendra a si mesmo, bem como a realidade concreta por consequência do desdobramento de seu próprio movimento, que vai do estranhamento de si, passando pela alienação, pela exteriorização de si, que resulta na construção da cultura, até voltar-se para si quando se reconhece, reiniciando um novo ciclo. “Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; ...” (MARX, 1991: 17)

primeira década do século XX, o âmbito subjetivo seria somente produto, e não produtor ou co-autor na produção da realidade, pois, para ele

O materialismo em geral reconhece o ser objectivamente (sic!) real (a matéria) independente da consciência, da sensação, da experiência, etc., da humanidade. O materialismo histórico reconhece que o ser social é independente da consciência social da humanidade. A consciência, tanto aqui como ali, é apenas um reflexo do ser, no melhor dos casos seu reflexo aproximadamente fiel (adequado, aproximadamente preciso). (idem: 247)

Esse mesmo desvio mecanicista feito pelo revolucionário russo também percorreram Marx e Engels em alguns de seus textos. Em *A ideologia alemã*, escrita mais de dez anos antes de *Introdução geral para a crítica da economia política* (obra de setembro de 1857), eles chegaram a afirmar que “O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda como efluxo direto de seu comportamento material ...” (MARX e ENGEL, 1984: 23 - grifo nosso). E para não deixar dúvidas, reafirmam na página seguinte que “A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas de consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento ...” (idem: 23).

Além de *A ideologia alemã*, em outros textos os formuladores do marxismo originário apresentam essa mesma perspectiva mecanicista. Veja-se a *Miséria da filosofia*, onde encontramos Marx dizendo que “O moinho manual dar-vos-á a sociedade como suserano; o moinho a vapor, a sociedade como capitalismo industrial. (MARX, 1990: 122). Confira-se também outros textos de Engels, sobretudo a sua obra escrita entre os anos de 1872 e 1882 e não finalizada, denominada de *A dialética da natureza*; nela ele repete o mesmo mecanicismo em outras palavras. Diz ele que “... a dialética cerebral é apenas reflexo das formas de movimento do mundo real, da Natureza...” (ENGELS, 1976: 127), ou melhor,

A dialética, a chamada dialética *objetiva*, impera em toda (sic!) a Natureza; e a dialética chamada subjetiva (o pensamento dialético) são unicamente (sic!) o reflexo do movimento através de contradições que aparecem em todas (sic!) as partes da Natureza e que (num contínuo conflito entre os opostos e sua fusão final, formas superiores), condiciona a vida da Natureza. (idem: 162)

Afora essa interpretação mecanicista do processo de conhecimento, concebido como reflexo imediato do real, um outro problema se apresenta em Lênin quando interpreta a

epistemologia engelsiana, a saber: ele afirma “... que as leis do pensamento correspondem às leis da natureza” (LÊNIN, 1982: 118). Desta concepção resulta que uma “... filosofia minimamente consequente pode deduzir a unidade do mundo seja do pensamento - ... - seja da realidade objectiva (sic!) que existe fora de nós, que há muito em gnosiologia se chama matéria e é estudada pelas ciências da natureza.” (idem: 131) Dito de outra forma, poder-se-ia afirmar que para Lênin as ciências sociais e as naturais têm seus objetos regidos pelas mesmas leis e “Isto diz respeito tanto às leis da natureza exterior como às que regem a existência corporal e espiritual do próprio homem - duas classes de leis que podemos separar uma da outra, quando muito, na nossa representação, mas não na realidade.” (idem: 142)

Esta interpretação leninista da teoria do conhecimento encontra fundamento nas assertivas de Engels, especialmente naquelas expressas n’*A dialética da natureza* e no *Anti-Dühring*. Nestes textos, mormente no primeiro, se observa Engels procurando estender o materialismo histórico e dialético como método para a compreensão da dinamicidade presente também no mundo natural. Assim, para Engels, “... o materialismo dialético, filosofia que criou juntamente com Marx, não é apenas uma filosofia da história, mas uma filosofia que ilumina tôda (sic!) a classe de acontecimentos, desde a queda de uma pedra até as imaginosas criações de um poeta.” (ENGELS, 1976: 13 - Introdução de J.B.S. Haldane, escrita em novembro de 1939) Engels deixa isso muito claro quando procura mostrar que tanto nas ciências naturais, quanto na história e no pensamento as leis dialéticas têm validade, tornando-se “... uma lei geral aplicável ao desenvolvimento da Natureza (sic!), da sociedade e do pensamento, segundo uma fórmula válida para todos os casos, ...” (idem: 39)³⁰ o que nos mostra “... que a lei do pensamento e a lei natural concordam necessariamente (sic!) entre si, desde que sejam corretamente conhecidas.” (idem: 183) Enfim, identificando o materialismo histórico e dialético a uma ontologia geral, Engels acredita torná-lo capaz de ser aplicado tanto ao mundo natural quanto ao mundo social e psicológico, se é que assim podemos dividir tão simploriamente a totalidade da formação econômica e social sem cometer erros.

Parece inequívoca a afirmação de que a natureza é marcadamente um movimento constante, encontro de contrários, que invariavelmente resulta em saltos qualitativos. É por isso que é até aceitável afirmar, como faz Engels, que há uma dialética na natureza. Entretanto,

³⁰ Cf. também, e especialmente, as páginas 38, 34, 35, 73, 127, 139 e 162.

dizer que há uma dialética na natureza é bem distinto de afirmar que a dialética aí existente é a mesma que rege o mundo social e a dinâmica do pensamento, que gesta a consciência. O fato da inexistência do sujeito no âmbito da dinâmica do mundo natural - sujeito que é capaz de ter conhecimento de suas necessidades e de com liberdade orientar a sua ação por uma teleologia qualquer, mesmo que nos limites impostos pelas condições econômicas, sociais, políticas e culturais vividas - talvez seja suficiente para colocar alguns óbices nas teses engelsianas que asseveram a identidade entre as ciências naturais e sociais³¹.

Mais tarde, logo no início da Primeira Grande Guerra, foi o próprio Lênin que promoveu uma revisão do mecanicismo resultante da sua crítica ao empiriocriticismo, manifesto em seu *Materialismo e empiriocriticismo*. Depois de ler a *Lógica* de Hegel e entusiasmar-se pela sua riqueza dialética, Lênin redige os seus apontamentos nos *Cadernos filosóficos*, onde se percebe um avanço muito grande em relação à teoria do reflexo, inicialmente entendida como uma concepção do conhecimento como cópia imediata, direta do real.

Nas suas anotações feitas em dez diferentes cadernos, escritos entre os anos de 1914 e 1915 - que só foram abandonados pela urgência de se articular a revolução social na Rússia, realizada em 1917 -, Lênin faz um amplo estudo de perspectiva eminentemente filosófica. Ao revisar a história da filosofia, resgata Heráclito, avalia a “Sagrada Família”, ressalta a importância do materialismo e do ateísmo de Feuerbach, critica o idealismo hegeliano e busca um nexos orgânico entre o materialismo dialético e a prática revolucionária³², caminho próprio daqueles que pretendem conceber-efetivar uma “filosofia da transformação”. Assim sendo, muito embora não tenha sido revisto para que pudesse adquirir a sistematicidade necessária à publicação, os *Cadernos* de Lênin têm um valor inestimável para os que procuram bem compreender a concepção ontológica, gnosiológica e axiológica do marxismo originário, visto sobretudo como uma filosofia articulada a uma política.

³¹ Cf. a tese de Lúcia Maria Luz Paixão Ribeiro de Oliveira, intitulada de *Concepções de ciência na física e o irracionalismo contemporâneo*, defendida na Faculdade de Educação da UNICAMP - área de Filosofia e História da Educação - no ano de 2002, sob a orientação do Prof. Dr. José Paulo Netto. Neste texto, a partir do referencial lukacshiano, a autora faz uma discussão sobre essa questão da relação de identidades e diferenças entre as ciências sociais e naturais sem, contudo, como esperado, aprofundar o debate apresentando às polêmicas presentes no âmbito da física no início do século XX.

³² En los Cuadernos filosóficos Lenin defiende sistemáticamente el principio del espíritu de partido en filosofía y demuestra el nexos orgánico entre el materialismo dialético y la práctica revolucionária. (Prólogo dos *Cadernos filosóficos* - LÊNIN, 1972: 9)

Nos *Cadernos filosóficos*, principalmente a partir da releitura que faz de Hegel, Lênin promove um significativo salto qualitativo em sua gnosiologia, de tal forma que ela passa a se tornar fértil o suficiente para manter o materialismo em oposição às concepções idealista-subjetivistas, ao mesmo tempo em que afirma a dialética como um fenômeno presente nas relações constitutivas do real em todas as suas dimensões. De modo que, na explicitação da gênese e do desenvolvimento da realidade, não há mais aquela leitura fundada na sobrevalorização do âmbito material, que era visto como elemento que se impunha imediata e diretamente ao superestrutural.

Um exemplo desse avanço da gnosiologia leninista nos *Cadernos* se percebe quando se vê o revolucionário russo avançar para além da noção de causalidade, passando a admitir expressamente a reciprocidade como característica constitutiva das relações que se estabelecem entre os elementos participantes dos processos sociais, isso, naturalmente, mantendo a assertiva materialista da realidade do mundo exterior³³. Assim, a causalidade deixa de ser vista como um princípio capaz de servir como base explicativa da totalidade do real, pois é somente uma das muitas determinações que formam a realidade como um complexo de determinações, onde “... a exigência da mediação (da conexão), é o ponto em questão para aplicar a relação de causalidade”³⁴ (LÊNIN, 1972: 157 e 158).

Desta feita, a realidade, o concreto, torna-se um elemento abstraído pela consciência e esta, por sua vez, inserida na realidade prática, pensa-o como um concreto situado em um ambiente de múltiplas relações sócio-históricas: “Da percepção viva ao pensamento abstrato, e deste à prática: tal é o caminho dialético do conhecimento da *verdade*, do conhecimento da realidade objetiva.”³⁵ (idem: 163 - grifos do autor) Por isso, a consciência, o pensamento não é mais concebido por Lênin como uma simples cópia do real, um reflexo imediato; ele “... deve ser entendido, não em ‘forma inerte’, não em ‘forma abstrata’, **NÃO CARENTE DE MOVIMENTO, NÃO SEM CONTRADIÇÕES**, senão em eterno **PROCESSO** de movimento, no surgimento

³³ Cf., por exemplo, a página 339 dos *Cadernos filosóficos*, onde se pode ler: “No hay duda de la realidad del mundo exterior.”

³⁴ “... la exigencia de la mediación (de la conexión), es el punto en cuestión para aplicar la relación de causalidad”

³⁵ “De la percepción viva al pensamiento abstracto, y de éste a la práctica: tal es el camino dialéctico del conocimiento de la *verdad*, del conocimiento de la realidad objetiva.”

das contradições e sua solução ...”³⁶ (idem: 185 - grifos e maiúsculas do autor). E ainda: não se “... deve imaginar a verdade em forma de repouso morto, em forma de um quadro desnudo (imagem), pálido (opaco), sem impulso, sem movimento, ..., como um pensamento abstrato.”³⁷ (idem: 184 - grifo nosso)

É por isso que se pode dizer que do *Materialismo e empiriocritismo* para os *Cadernos filosóficos* há um significativo amadurecimento da concepção gnosiológica de Lênin, pois para ele

O conhecimento é um reflexo da natureza no homem. Mas não é um reflexo simples, imediato, completo, mas sim uma série de abstrações, a formação de uma série de conceitos, leis, etc., e estes conceitos, leis, etc. (pensamentos, ciência = ‘a idéia lógica’) *abarcam* condicionalmente, aproximadamente, o caráter universal, regido por leis, da natureza em eterno desenvolvimento e movimento.³⁸ (idem: 174 - grifo do autor)

Essa superação do mecanicismo formulada e operada por Lênin ganha ainda mais força na medida em que ele passa a considerar o papel preponderante da prática na definição da realidade e do conhecimento que se tem dela. A prática, além de definidora, determinante no mundo concreto, torna-se da sua gnosiologia o critério de verdade, elemento central de toda e qualquer teoria do conhecimento. E exatamente por ser a prática determinante é que se pode dizer que o conhecimento não se constitui em um reflexo passivo da realidade. Ao contrário, “... o conceito humano apreende ‘definitivamente’ essa verdade objetiva do conhecimento, se apodera dela e a domina, somente quando o conceito se converte em ‘ser para si’ no sentido da prática.”³⁹ (idem: 200)

³⁶ “... debe ser entendido, no ‘en forma inerte’, no ‘en forma abstracta’, NO CARENTE DE MOVIMIENTO, **NO SIN CONTRADICCIONES**, sino en el eterno **PROCESO** del movimiento, en el surgimiento de las contradicciones y su solución.”

³⁷ “... debe imaginar la verdad en forma de reposo muerto, en forma de un cuadro desnudo (imagem), pálido (opaco), sin impulso, sin movimiento,..., como un pensamiento abstracto.”

³⁸ El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero no es un reflejo simple, inmediato, completo, sino el proceso de una serie de abstracciones, la formación, y el desarrollo de conceptos, leyes, etc., y estos conceptos, leyes, etc. (pensamiento, ciencia = “la idea lógica”) abarcan condicionalmente, aproximadamente, el carácter universal, regido por leyes, de la naturaleza en eterno desarrollo y movimiento.

³⁹ “... el concepto humano apreheinde ‘definitivamente’ esa verdad objetiva del conocimiento, se apodera de ella y la domina, sólo cuando el concepto se convierte en ‘ser para sí’ en el sentido de la práctica.” Além desse excerto, deve-se Cf. também a página 190.

Essa nova e madurecida posição prático, dialética, antimecanicista de Lênin presente em seus *Cadernos*, que supera a postura primária da sua leitura da teoria do reflexo expressa no *Materialismo e empiriocriticismo*, é tomada depois de ele ter tido contato com a *Lógica* de Hegel. Isso o faz afirmar, inclusive, que “É completamente impossível entender *O capital* de Marx, e em especial seu primeiro capítulo, sem haver estudado e entendido a fundo *toda* a *Lógica* de Hegel. Por conseguinte, passado meio século nenhum dos marxistas entendia Marx!!”⁴⁰ (idem: 172). Essa frase deixa claro que ele próprio só teve uma leitura mais consistente da obra marxiana a partir do momento em que tomou contato, de forma mais sistemática, com a obra hegeliana, especificamente com a *Lógica*. E foi graças a isso que Lênin pôde amadurecer a sua concepção, produzindo nela uma razoável guinada, que ficou expressa nas anotações feitas nos *Cadernos* e que sem dúvida diferem daquelas contidas no *Materialismo*.

Além de Lênin, Marx e Engels também superaram o mecanicismo e o determinismo econômico presentes em alguns de seus textos. Todavia, há que se observar que a leitura determinista foi feita por eles, entre outros motivos, por força de uma necessidade pedagógica de exposição com clareza e vigor de suas posições contrárias aos idealismos e aos subjetivismos de toda espécie. Ao ler e interpretar os escritos de Marx e Engels em que o determinismo se apresenta, é preciso ponderar que os pais do materialismo histórico e dialético estavam tentando tão veementemente se contrapor ao idealismo alemão - especialmente o de Hegel, o dos hegelianos como os irmãos Bauer, e ao de Proudhon -, rejeitando a ontologia idealista e a metafísica materialista, que passaram a afirmar o âmbito material como o primado do ser. Isto é, defenderam a determinação material na estrutura social com tanto entusiasmo, que caíram no determinismo econômico e no mecanicismo.

Essa ressalva é textualmente admitida por Engels em sua famosa carta a Joseph Block, de 21 de setembro de 1890. Nela ele diz:

Marx e eu temos em parte a culpa pelo fato de que, às vezes, os jovens escritores atribuem ao aspecto econômico maior importância do que a devida. Tivemos que enfatizar esse princípio fundamental frente a nossos adversários, que o negavam, e nem sempre tivemos tempo, lugar e oportunidade para fazer justiça aos outros elementos que participam da ação recíproca. (MARX e ENGELS, 1987: 41)

⁴⁰ “Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!”

Enfatizar um determinado aspecto do processo de produção do conhecimento - o elemento econômico - foi necessário porque Marx e Engels não redigiram aos seus textos desinteressadamente, isto é, objetivando somente a exposição com clareza de suas posições no âmbito filosófico, ou melhor, no âmbito ontológico e gnosiológico propriamente ditos. A produção teórica deles tinha uma nítida motivação ético-política, qual seja a de se contraporem aos adversários, muitos deles subjetivistas e idealistas, que se lhes apresentavam no caminho. Mais especificamente no caso de Hegel e de todo o seu legado, o objetivo de Marx e Engels era o de impor um divisor de águas entre o paradigma que elaboraram e o daquele filósofo e seus discípulos, que exerceram uma influência muito significativa na realidade européia do século XIX.

Contudo, o problema é que, enfatizando um aspecto por força da necessidade de opor-se aos conservadorismos políticos e à passividade de muitas “filosofias da aceitação” de seu tempo, o elemento econômico acabou sendo erroneamente apresentado em muitos textos como o único elemento determinante. Na carta de Engels a Franz Mehring, de 14 de julho de 1893, esse fato é assim apresentado:

Nós colocávamos - e *éramos obrigados* a colocar - a ênfase principal, antes de mais nada, em *derivar* dos fatos econômicos fundamentais as idéias políticas, jurídicas e as demais noções ideológicas e as ações por elas desencadeadas. Mas, procedendo desta forma, o respeito ao conteúdo fazia-nos negligenciar a forma, ou seja, o processo de gênese destas idéias, etc. Com isto, proporcionamos a nossos adversários um bom pretexto para equívocos e tergiversações. (idem: 49 - grifos do autor)

Mas a correção é feita a tempo. Marx, por exemplo, em duas obras suas da década de 50 do século XIX - *As lutas de classes em França* (publicada em 1850) e *O 18 brumário de Luis Bonaparte* (de 1852) -, manifesta a sua capacidade de desvelar os fatos da atualidade por ele vividos em suas conexões, tendo como chave interpretativa a luta de classes. N’*O 18 brumário* em especial, ao descrever as idas e vindas das relações políticas na França pós-revolucionária, Marx demonstra que os fatores políticos também são elementos determinantes da realidade sócio-histórica em alguma medida.

Essa posição de Marx é confirmada por Engels em algumas passagens de seus textos, principalmente aqueles do período mais recente. Um exemplo que pode ser citado é a carta que escreve a Konrad Schmidt, em 27 de outubro de 1890. Nela se lê que “Em termos gerais, o

movimento econômico sempre se impõe, mas está também sujeito às repercussões do movimento político criado por ele mesmo e dotado de uma relativa independência ...” (idem: 43); e mais adiante se lê que “O reflexo das condições econômicas sob a forma de princípios jurídicos é também, necessariamente, um reflexo invertido ...” (idem: 45). Ou seja, a assertiva da inegável da determinação das condições econômicas só se torna plausível a partir da reciprocidade que ela estabelece com toda a superestrutura social. Portanto, nas palavras de Engels,

Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, *em última instância*, a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos elementos da superestrutura - as formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, as constituições estabelecidas uma vez ganha a batalha pela classe vitoriosa; as formas jurídicas e mesmo os reflexos de todas essas lutas reais no cérebro dos participantes, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as concepções religiosas e seu desenvolvimento ulterior em sistemas dogmáticos - exercem igualmente uma ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de maneira preponderante sua *forma*. Há ação e reação de todos esses fatores... as condições políticas, etc., e certamente as tradições que assombram os cérebros dos homens também desempenham um papel,... (idem: 39 e 40 - grifos do autor)⁴¹

Pelo exposto, é possível afirmar que Marx e Engels superaram a leitura determinista inicialmente feita com seus textos posteriores, que efetivamente repararam as suas primeiras interpretações com o resgate da historicidade e dialeticidade do materialismo. Melhor dizendo, na dinâmica de continuidade e rupturas própria do desenvolvimento das idéias, Marx e Engels amadureceram a concepção materialista histórica e dialética.

⁴¹ Cf. também a Introdução de Engels à edição de 1895 de *As lutas de classes em França*, de Marx, onde Engels também manifesta essa posição de que os elementos econômicos são determinantes somente em “... última instância...” (MARX, 1982: 11) Outros textos podem ajudar muito na discussão sobre essa determinação em última instância mencionada por Engels, como por exemplo: a parte 3 - *Base e superestrutura: o problema da determinação em última instância* - do Capítulo IX - *O problema da síntese na história* - do texto de Ciro Flamarion S. Cardoso e Héctor Pérez Brignoli denominado *Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história democrática, econômica e social*; o artigo de Gaudêncio Frigotto, denominado *Trabalho, educação e tecnologia: treinamento polivalente ou formação politécnica*; a introdução de Eric J. Hobsbawm ao texto de Marx denominado *Formações econômicas pré-capitalistas*; os capítulos 3 e 6 do livro *Marx: ciência e revolução*, de Márcio Naves Bilharmino; os *Cadernos filosóficos* de Lênin, principalmente nas suas anotações sobre a lógica e a história da filosofia de Hegel; a *Dialética do concreto* de Karel Kosik, mormente o seu capítulo que aborda a *Reprodução espiritual e racional da realidade* e a *Totalidade concreta*; entre outros.

Contudo, isso já se fazia presente em germe no pensamento do jovem Marx, uma vez que manifestou a defesa da liberdade em oposição ao determinismo em sua juventude, na sua tese de doutorado denominada *As filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Neste trabalho é possível observar a crítica de Marx à rejeição que Hegel faz do materialismo de Epicuro, pois “... a admirável grandeza e audácia de sua história da filosofia ..., impedia-o de entrar em detalhes ...” (MARX, 1972: 126) que poderiam mostrar as diferenças fundamentais entre as teses de Epicuro e Demócrito, bem como sua importância para a filosofia grega antiga e atual.

Mesmo Epicuro tendo sido visto como “... um apêndice quase incongruente ..., um agregado sincrético da física de Demócrito ...” (idem: 135), ele guarda diferenças significativas em relação a este. E a principal delas é que defende um materialismo cuja liberdade afeta diretamente a necessidade da linha reta⁴², o determinismo impresso no atomismo de Demócrito, isto é, defende a liberdade da ação contra a necessidade abstratamente defendida como determinação última de todas as coisas, o que faz com que “O mundo interior (seja) despedaçado e no mais fundo de si mesmo produz-se um grande tumulto ... Vemos assim que o poder cego e sinistro do destino se transforma com a fantasia da pessoa, do indivíduo, quebrando todas as formas e substâncias.” (idem: 74)

Continuando nesta linha de defesa da liberdade em oposição ao determinismo, Marx descreve a filosofia de Epicuro de tal forma que chega a antecipar muitas de suas posições futuras sobre o processo de conhecimento. Além da defesa da liberdade em oposição aos determinismos, ele se contrapõe à transcendência dos paradigmas idealistas com a imanência, bem como à abstração subjetivista com a necessária referência à realidade. Veja-se, por exemplo, essa passagem:

Para desenvolver a filosofia de Epicuro e a dialética que lhe é imanente, é essencial reter esse ponto: dado que o princípio é um princípio representado que se comporta relativamente ao mundo concreto sob a forma de ser, a dialética, essência interna destas determinações ontológicas tomadas como uma forma do absoluto vã em si mesma, só se pode desenvolver na medida em que essas determinações, por serem imediatas, entram necessariamente (sic!) em colisão com o mundo concreto e revelam, no seu comportamento específico em relação a ele, que apenas são a forma fictícia, exterior a si

⁴² Cf. o primeiro parágrafo da página 76 deste texto de juventude de Marx, onde se pode ler: “Podemos assim dizer que a *declinatio atomi a recta via* (declinação do átomo da linha recta [sic!]) constitui a lei, a pulsação, a qualidade

mesma, da sua idealidade, ou melhor, que não existem enquanto pressupostos mas sim enquanto idealidade do concreto. Portanto, as determinações deste mundo são falsas em si mesmas ... (idem: 13)

Se na juventude esse espírito anti-determinista já aparece, ao longo da vida de Marx e Engels ela vai ganhando diferentes contornos até a maturidade, quando é expresso com toda a sistematicidade própria dos princípios de um paradigma teórico-metodológico.

A rigor, do que foi dito sobre o materialismo marxiano até aqui, podemos ressaltar alguns de seus pontos nevrálgicos. O primeiro deles é o reconhecimento da existência da realidade exterior como independente da consciência. Contudo, para o marxismo originário ela tem somente uma autonomia relativa, e não absoluta, uma vez que é resultante da dinâmica da vida humana, que conscientemente se move em busca da sobrevivência pelo trabalho.

Assim, ao trabalhar, o homem acabar não somente dominando a natureza e satisfazendo suas necessidades, mas também criando novos produtos materiais e subjetivos. Em verdade, a realidade como se nos apresenta à vista, em todas as suas dimensões, é produzida pela atividade humana, de modo que se pode afirmar o materialismo marxiano como um humanismo.

O outro ponto que mencionamos e sobre o qual nos debruçamos ao tratar do materialismo do marxismo originário é a sua postura revolucionária, anticapitalista sobretudo. Isso possibilitou a ele manter-se de tal forma atento às “filosofias da aceitação”, que pôde compreender os seus pressupostos, limites e possibilidades. Assim sendo, criticou-as com a firmeza ético-política e a consistência teórica que lhe são próprias. Isso o fez adquirir a maturidade, constituindo-se como uma verdadeira “filosofia da transformação”, crítica aos determinismos, às metafísicas materialistas, às abstrações idealistas-subjetivistas e aos conservadorismos de todos os diferentes tipos.

Vem daí a incompatibilidade do materialismo humanista e transformador do materialismo histórico e dialético com os paradigmas teórico-metodológicos que afirmam a necessidade ou até mesmo a possibilidade da neutralidade ontológico-axiológica no processo de produção e reprodução do conhecimento. Por conseguinte, o materialismo de Marx e Engels não é

específica do átomo; e é por isso que a doutrina de Demócrito é uma filosofia completamente diferente, não uma filosofia do tempo tal como a de Epicuro ...”

simplesmente contra a neutralidade por uma posição ético-política assumida, não é contra pela mera vontade de ser. Também por isso, mas a sua contrariedade reside principalmente na prova teórica e prática que produz sobre a impossibilidade da neutralidade, uma vez que para ele o ser e o pensar são mediados pela práxis. Eis outro elemento demarcador do campo do materialismo histórico e dialético.

Além desses elementos definidores do materialismo de Marx e Engels há um outro que, afirmado como indispensável, é capaz de impulsionar a pesquisa em busca de novos pontos característicos desse paradigma teórico-metodológico, dessa “filosofia da transformação”. Referimo-nos à dinamicidade do ser e do pensar, da totalidade da realidade, sem a qual todo o materialismo afirmado até aqui se torna inerte, opaco, sem movimento, equivocado segundo Lênin dos *Cadernos filosóficos* e Marx e Engels em alguns de seus textos. O movimento, assim, torna-se um primado ontológico, que repercutirá na epistemologia e na axiologia do materialismo histórico e dialético.

I.2. A dialética do materialismo histórico

Concebido como um primado ontológico do materialismo marxiano, o movimento repercute também sobre a epistemologia e a axiologia deste paradigma teórico-metodológico. Ao compreender o ser e o pensar como constituídos por uma movimentação constante, como devir, foi necessário ao materialismo histórico e dialético, por um lado, conceber o conhecimento como processo ininterrupto e sempre aproximativo da verdade, ou seja, a verdade como algo relativo e jamais absoluto, e por outro, admitir a ação transformadora como elemento característico de sua ética e de sua política. Tal concepção ontológica, epistemológica e axiológica, típica do marxismo originário, é a que se denomina de dialética.

Inicialmente, a dialética foi vista como a arte do diálogo⁴³. Mas principalmente a sua acepção socrática conferiu-lhe um valor ético-político que incomodava a muitos na antiga Grécia, tanto que condenaram Sócrates à morte, conforme narra Platão em sua *Apologia de Sócrates*⁴⁴. Interessante observar esse processo porque nele se percebe que mesmo como simples arte do diálogo é possível identificar na raiz da dialética o seu potencial questionador e de interferência na realidade sócio-histórica. Tais características acabaram se transformando em fundamentos do marxismo originário como uma “filosofia da transformação”, que influenciou e influencia o mundo há quase dois séculos.

⁴³ Cf. a página 19 de Berti sobre Aristóteles, onde se lê: “... dialética vem, com efeito, de *dialégesthai*, dialogar, mas não no sentido de conversar, por exemplo, para entretenimento recíproco ou para passar o tempo, mas no sentido de discutir, com intervenções de ambas as partes, contratantes uma em relação à outra ... a dialética ... refere-se a um diálogo.”

⁴⁴ Como bem ensinam os textos de Platão, entre outros filósofos antigos, como é o caso de Xenofonte e Aristófanes, Sócrates acreditava-se possuidor de uma missão divina, que era a de dialogar com as pessoas procurando fazê-las refletir sobre os próprios conhecimentos. Ele se apresentava como ignorante aos diferentes interlocutores que com ele se defrontavam, sobretudo àqueles que se auto-intitulados sábios. Questionava-os até se chegar a ponto de demonstrar-lhes a ignorância (método da ironia, palavra que vem grego “perguntar”) sobre aquilo que se diziam portadores da verdade e a inconsistência dos argumentos proferidos e dos conceitos utilizados. Assim, Sócrates punha abaixo as certezas constituídas, visando à construção de novas verdades, fazendo-as nascer sob outras bases conceituais (método maiêutico, do grego “parto”).

Da herança socrática aos dias atuais, o conceito de dialética conheceu diferentes acepções ao longo da história ocidental⁴⁵. Retomando os antigos, pode-se observar que Heráclito foi um dos filósofos que mais contribuiu para a sua gestação, por isso tido por muitos como o seu grande pai, seu maior formulador originário. Contudo, essa paternidade heraclitiana da dialética não deve ser interpretada como sendo esse filósofo de Éfeso o elaborador dela na forma como hoje é concebida ou mesmo, e principalmente, da forma como é admitida pelo materialismo marxiano, mas como aquele pensador que deu as bases elementares para ela pudesse, gestada que foi, desenvolver-se e se superar como um princípio constitutivo e explicativo da realidade baseado no fluxo constante do ser e do pensar, no devir.

Na verdade, como já dissemos em outro texto com Hernandes,

Estes primeiros filósofos são conhecidos como pré-socráticos, ou cosmológicos, por que são os precursores da filosofia socrática e também por apresentarem uma explicação racional para as origens, ordem e transformação da natureza (cosmos), incluindo-se aí o ser humano. São contrários à origem da natureza na visão criacionista, para eles não há um deus, ou deuses, que deu origem ao cosmo, à alma, à inteligência, pois nada poderia vir a ser do nada. Desta forma, acreditavam haver na natureza um fundo eterno, sempre existente, perene, imperecível, mas invisível aos olhos do corpo; visível, no entanto, para o olho da mente, do espírito, para o pensamento. Portanto, se é visível aos olhos do pensamento o homem é capaz de desvelar as origens, as ordens e a transformação da natureza a partir de seu próprio raciocínio.

Para os pré-socráticos, todas as coisas da natureza vêm do fundo eterno e perene, e retornam a ele. Este vir a ser é chamado em grego de “*physis*”, que significa fazer brotar, produzir. Tal “*physis*”, em seu vir a ser, é imortal, enquanto a física, a matéria é mortal. Por isso, a “*physis*” é o fundamento eterno e imutável de todas as transformações da natureza: o movimento, o nascer, o morrer, o envelhecer, o rio que corre, a água que cai etc. Estes fundamentos da *physis* os filósofos podem conhecer, justamente por fazerem parte do invisível para os olhos mas visível para o pensamento. Assim, os pré-socráticos chegaram a diferentes “*physis*”, ou a diferentes princípios eternos que estão presentes nas transformações da natureza. (MARTINS e HERNANDES, 2001: 122 e 123)

Tal como aqueles grandes filósofos antigos, Aristóteles também se preocupou com o movimento presente na realidade, onde tudo se transforma. Com a sua metafísica, superou tanto a

⁴⁵ Segundo o *Dicionário de filosofia* de ABBAGNANO, página 269, “Este termo (a dialética), que deriva de diálogo, não foi empregado, na história da filosofia, com significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido uma vez por todas; recebeu significados diferentes, com diversas inter-relações, não sendo redutíveis uns aos outros ou a um significado comum.”

imobilidade defendida por Parmênides quanto a fluidez, o fluxo permanente do ser afirmado por Heráclito⁴⁶. E mais: Aristóteles “... resolve a aporia salvando a experiência e o princípio da não contradição ...” (BERTI, 1998: 64) graças “... à distinção entre ser (e não-ser) em ato e ser (e não-ser) em potência ...” (idem). Dito de outra forma, pode-se afirmar que o estagirita interpretou o movimento como elemento característico do ser, que guarda em potências as condições necessárias para se efetivar, tornar-se ato. Ou melhor, para ele, tudo tem uma possibilidade de ser que lhe é própria, e que pode se efetivar, tornar-se realidade. Tudo que há em potência nos seres, pode se tornar ato. Por conseguinte, a realidade na perspectiva aristotélica tem como característica marcante o fato de vir a ser outra a cada instante, com as potências efetivando-se, concretizando-se. Com efeito, Aristóteles tem no movimento o elemento ontológico mais característico de sua metafísica, que afirma que tudo se move em direção ao bem, fim supremo rumo ao qual o mundo tende.

É essa perspectiva ontológico-metafísica de Aristóteles, inclusive, que o faz admitir a dialética como método da ciência que visa não somente demonstrar - papel das “ciências apodíticas” -, mas sobretudo distinguir o verdadeiro do falso, ato necessário para se escolher o reto caminho a ser seguido pelos homens em suas ações, bem como para elucidar os princípios das coisas. Estes papéis das ciências não demonstrativas são cumpridos mediante o diálogo, cuja argumentação se dá na oposição entre teses distintas de diferentes sujeitos, ou seja, não se resume a um monólogo que se pretende demonstrador das verdades, mas implica em uma ação entre as pessoas. É isso o que possibilita a Aristóteles se diferenciar de Sócrates, pois enquanto ao primeiro era suficiente conhecer o bem, ao outro era necessário, além de conhecê-lo, praticá-lo tendo em vista a felicidade, o fim da vida na pólis.

Como o objeto desse texto não é o de reproduzir o debate travado pela filosofia antiga, e acreditando já ter apresentado sinteticamente o legado de alguns daqueles autores para a contemporaneidade, cujas reflexões serão resgatadas quando se falar de dialética no marxismo originário, voltemo-nos para a atualidade, onde muitos também se interessam pelo movimento constante do mundo, pelo devir, seja do mundo natural, do social ou do psicológico, ou melhor, da esfera da realidade humana ligada à subjetividade e à intersubjetividade.

⁴⁶ Cf, por exemplo, a página 75 da *Ética à Nicômaco*, onde Aristóteles, falando da “liberalidade”, do dar e do receber, afirma que “... a vida é feita não só de atividade, mas também de repouso, ...”

Inúmeros pensadores nos últimos séculos convenceram-se de que o movimento está presente em cada uma das facetas da realidade humana, gerando nela constantes transformações. Um exemplo disso pode ser visto se bem observados os acontecimentos da primeira metade do século XX, pois aí até mesmo algumas categorias tidas como inegavelmente estáticas, como aquelas da física, foram colocados em xeque pela teoria da relatividade einsteiniana, que afirma, entre outras coisas, que o tempo e o espaço variam dependendo da velocidade e da aceleração dos observadores dos fenômenos.

Em se tratando do âmbito das ciências sociais e humanas, o movimento também passou a ser concebido como elemento característico tanto do ser quanto do pensar. E isso tem ficado cada vez mais claro quando se analisa a totalidade da realidade atual, onde a ciência e a tecnologia desenvolveram-se a ponto de imprimir uma tal velocidade na dinâmica do mundo que nada mais parece permanente, estável, perene; tudo parece fluído, fluxo constante, como dizia o “obscuro” filósofo antigo de Éfeso.

Os pais do materialismo histórico e dialético também se interessaram pelo movimento característico do mundo, tanto assim que Marx até pretendeu tratar da dialética de forma mais sistemática em um livro, o que não foi possível realizar. Para ilustrar esse interesse do marxismo originário, podemos também citar algumas palavras de Engels, para quem **“O movimento é o modo de existência da matéria”** (ENGELS, 1979: 51 - grifos do autor), em seu *Dialética da natureza*:

... tudo aquilo que se considerava rígido, se havia tornado flexível; tudo quanto era fixo, foi pôsto (sic!) em movimento; tudo quanto era tido por eterno, tornou-se transitório; ficava comprovado que tôda (sic!) a Natureza se movia num eterno fluxo e permanente circulação.

Dessa forma, voltava-se às concepções dos grandes fundadores da filosofia grega: em tôda (sic!) a Natureza, desde o menor ao maior, do grão de areia aos sóis, dos protistas ao homem, há um eterno vir a ser e desaparecer, numa corrente incessante, num incansável movimento e transformação. Tudo isso, apenas com uma diferença essencial: tudo quanto, entre os gregos, era uma intuição genial, tornou-se agora para nós o resultado de uma investigação severamente científica, ligada à experiência e, por conseguinte, o conhecimento se apresenta sob uma forma muito precisa e clara (ENGELS, 1976: 23)

Essa concepção do mundo como devir, como transformação permanente é um dos motivos pelos quais mais recentemente procurou-se forjar paradigmas teórico-metodológicos cujo elemento central, cujo princípio constitutivo e explicativo da realidade concreta identifica-se com o movimento, com o vir a ser constante do mundo em todas as suas dimensões. Disso ciente, elaborou-se, por conseguinte, uma maneira de pensar condizente com essa dinâmica incessante observada na totalidade concreta, que se movimentando gera algo novo a cada instante em toda a realidade sócio-histórica, qual seja a dialética.

Justiça seja feita, foi Hegel

... que pela primeira vez - e aí está o seu grande mérito - se concebe todo o mundo da natureza, da história e do espírito como um processo, isto é, em constante movimento, mudança, transformação e desenvolvimento, tentando além disso ressaltar a íntima conexão que preside a esse processo de movimento e desenvolvimento. Contemplada deste ponto de vista, a história da humanidade já não parecia como um caos inóspito de violências absurdas, todas igualmente condenáveis diante do foro da razão filosófica hoje já madura, e boas para serem esquecidas quanto antes, mas como o processo de desenvolvimento da própria humanidade, que cabia agora ao pensamento acompanhar nas etapas graduais e através de todos os desvios, e demonstrar a existência de leis internas que orientam tudo aquilo que à primeira vista poderia parecer obra do acaso cego. (ENGELS, 1985: 49)

E é nessa perspectiva que Marx-Engels interpretaram a dialética, naturalmente com as ressalvas materialistas ao idealismo hegeliano, tal como foi exposto nas páginas anteriores. Todavia, ao se falar em dialética como método do conhecimento do marxismo originário, é importante ter em mente as ponderações de Kosik:

A dialética da totalidade concreta não é um método que pretenda ingenuamente (sic!) conhecer *todos* os aspectos da realidade, sem exceções, e oferecer um quadro “total” da realidade, na infinidade de seus aspectos e propriedades; é uma teoria da realidade e do conhecimento que dela se tem como realidade. A totalidade concreta não é um método para captar e exaurir *todos* os aspectos, caracteres, propriedades, relações e processos da realidade; é a teoria da realidade como totalidade concreta. Se a realidade é entendida como concreticidade, como um todo que possui a sua própria estrutura (e que, portanto, não é caótico), que se desenvolve (e, portanto, não é imutável nem dado de uma vez por todas [sic!]), que se vai criando (e que, portanto, não é um todo perfeito e acabado no seu conjunto e não é imutável apenas em suas partes isoladas, na maneira de ordená-las), de semelhante concepção da realidade decorrem certas conclusões metodológicas que se

convertem em orientação heurísticas e princípio epistemológico para estudo, descrição, compreensão, ilustração e avaliação de certas seções tematizadas da realidade. (KOSIK, 1976: 36 - grifos do autor)

Pelo que se percebe do que foi exposto por Kosik, não é só o movimento que caracteriza a dialética. Pelo contrário, além de ser uma maneira de pensar que leva em consideração a emergência de transformações constantes, o movimento propriamente dito, ela também tem em conta que a realidade não é um amontoado de partes, um caos, mas uma totalidade articulada, onde as partes inter-relacionam-se de tal forma que o seu produto, o todo, é diferente da somatória simples delas.

Na inter-relação constante entre as partes, os seus aspectos quantitativos alterados são capazes de gerar mudanças qualitativas na totalidade sócio-histórica. Assim, se se pretende conhecer o movimento constante de transformação pelo qual passa a realidade como um todo, torna-se indispensável a análise de suas partes, pois é a partir das mudanças que se operam nelas que o todo se altera, seja quantitativa, seja qualitativamente. E para indicar alguns textos do marxismo originário onde se discutiu essas questões, pode-se contar a ajuda de Bottomore, que afirma que

As fases mais importantes do desenvolvimento do pensamento de Marx sobre a dialética hegeliana são: (i) ... na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ...; (ii) nas obras imediatamente seguintes, *A sagrada família*, *A ideologia alemã* e *Miséria da Filosofia* ...; (iii) a partir da época dos *Grundrisse*, quando há uma clara reavaliação positiva da dialética hegeliana. (BOTTOMORE, 1988: 102)

Em todas essas obras é possível verificar os detalhes das afirmações marxianas sobre o movimento como elemento constitutivo da realidade, como visão ontológica de Marx, bem como também da inter-relação existente entre as partes constitutivas da totalidade concreta. Para ele, observando-se por exemplo o que disse na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, realmente o movimento é característico da realidade, uma vez que “A história é conscienciosa e passa por muitas fases antes de enterrar as velhas formas” (MARX, s/d: 111), e para conhecer essas modificações sofridas pela realidade histórica torna-se necessário “... descrever a surda pressão mútua de tôdas (sic!) as esferas sociais, uma sobre as outras, a alteração geral e imprudente ...” (idem: 109).

Nos outros textos - em *A sagrada família*, *A Ideologia alemã* e *Miséria da filosofia* - Marx deixa muito claro a sua perspectiva ontológica materialista em contraposição à Hegel e aos seguidores de seu idealismo, bem como expõe aos poucos a sua concepção dialética de ser e de pensar, vistos como produtos sócio-históricos (Cf. MARX, 1978: 115 e 116) transitórios. “Assim, as idéias, as categorias, são tão pouco eternas como as relações que exprimem. São produtos históricos e transitórios.” (idem: 122)

Contudo, afirmar a transitoriedade histórica de todas as facetas da realidade humana não é suficiente para compreendê-la em sua inteireza, uma vez que as alterações sofridas pelas partes promovem modificações sempre mais ricas, complexas e substanciais na totalidade da formação econômica e social. E isso não é possível ser observado com a visão parcial, isto é, com a visão restrita das partes. Portanto, a fixação do olhar do observador que pretende conhecer a realidade em toda a sua riqueza não deve se voltar única e exclusivamente para as partes da totalidade social. Seu olhar deve estar atento ao que acontece aí também, mas não só isso. Ele deve ter a atenção voltada para a relação que as partes estabelecem entre si na e com a totalidade social, inter-relação que promove mudanças quantitativas e qualitativas. Por essas mudanças substanciais, promovidas pela integração entre as partes, é possível afirmar que há uma reciprocidade universal entre todas as facetas da realidade humana.

Todavia, a reciprocidade não se esgota na relação entre as partes, uma vez que ela se estende para a relação entre as partes e a totalidade, e desta às partes. É importante ressaltar que a alteração do todo resulta também em uma modificação nas partes que o compõem. Assim sendo, a transformação da totalidade repercute na inter-relação entre as partes e nas partes consigo mesma, isto é, a transformação da totalidade concreta transforma também as partes e as relações que se estabelecem entre elas. Há, portanto, uma reciprocidade no processo de transformação pelo qual passa a totalidade concreta.

Essa inter-relação observada na relação entre as partes (parte-parte), entre as partes e o todo (partes-todo) e no todo com as partes (todo-partes) possibilita afirmar que na dialética o produto sócio-histórico não é resultante da somatória simples das partes que o compõem e nem, muito menos, um processo capaz de ser compreendido pela reducionista lei da causa-efeito. Isso porque, sendo produto da inter-relação das partes, o elemento produzido (a totalidade) tem a

capacidade de alterar também o seu processo produtivo, impondo-lhe outra dinâmica geradora de novos produtos sócio-históricos, bem como também de modificar as suas partes constitutivas.

Para corroborar essa asserção, pode-se recorrer ao que Lênin escreve nos *Cadernos filosóficos*, onde se lê:

Logo, causa e efeito são simplesmente momentos de dependência recíproca universal, de conexão (universal), da concatenação recíproca dos acontecimentos, simplesmente elementos laterais na cadeia do desenvolvimento da matéria ... A universalidade e o carácter global da inter-conexão do mundo, que a causalidade só expressa em forma unilateral, fragmentária e incompleta ... “A causalidade, como habitualmente a entendemos, é somente uma pequena partícula da inter-conexão universal, ... (LÊNIN, 1972: 154 e 155) ⁴⁷

Além destas passagens, há também outras dos *Cadernos* onde Lênin expressa essa crítica às possibilidades limitadíssimas de a lei da causa-efeito explicar a complexidade da relação recíproca entre os fenômenos⁴⁸. Até mesmo no *Materialismo e empiriocriticismo*, seu texto, digamos, menos dialético, a insuficiência da teoria da causa-efeito é mencionada, naturalmente não com o mesmo vigor e radicalidade expressos nos *Cadernos*. Veja-se o que Lênin diz no *Capítulo III* de *Materialismo e empiriocriticismo*, denominado *Teoria do conhecimento do materialismo dialético e do empiriocriticismo*:

Consequentemente, o conceito humano de causa e de efeito simplifica sempre um tanto a conexão objectiva (sic!) dos fenómenos (sic!) da natureza, reflectindo-a (sic!) apenas aproximadamente, isolando artificialmente um ou outro aspecto de um processo mundial único. (LÊNIN, 1982: 118)⁴⁹

Assim, parece-nos muito clara a posição adotada por Lênin, sobretudo nos *Cadernos*, qual seja a de que é equivocada a adoção da relação causa-efeito como categoria elementar da dialética marxiana.

⁴⁷ Ergo, causa y efecto son simplemente momentos de dependencia recíproca universal, de conexión (universal), de la concatenación recíproca de los acontecimientos, simplemente eslabones en la cadena del desarrollo de la materia... La universalidad u el carácter omni-modo de la interconexión del mundo, que la causalidad sólo expresa en forma unilateral, fragmentaria e incompleta ... La causalidad, como habitualmente la entendemos, es sólo una pequeña partícula de la interconexión universal, ... (LÊNIN, 1972: 154 e 155)

⁴⁸ Esse é o caso, por exemplo, das páginas 146, 147, 156 a 158, 448 e 449, entre outras.

⁴⁹ Cf. também a citação de Lênin apresentada na nota 52 deste texto, que manifesta a sua interpretação da concepção que Marx e Engels tinham do processo de desenvolvimento, visto como uma evolução, não no seu sentido “usual” da palavra, mas sim como um desenvolvimento movido por um sistema muito mais rico e profundo do que o que se pode ter na explicação pela causa e efeito.

Contudo, não é isso o que muitos eminentes intérpretes do marxismo-leninismo afirmaram. Esse é o caso, por exemplo, de Krássine, que em seu *Fundamentos do marxismo-leninismo* defende a causa e consequência como uma das categorias da dialética:

Estas categorias filosóficas (causa e consequência) manifestam-se em todas as esferas da realidade. A compreensão do seu sentido é indispensável nos estudos de qualquer ciência e na vida real ... A causalidade tem um carácter (sic!) geral ... O processo de desenvolvimento é um encadeamento complexo de causas e consequências. (KRÁSSINE, 1981: 36 e 37)

Porém, Engels já reconhecia a reciprocidade existente na relação entre todo-parte-todo, tanto que nos deixou muito claramente expresso nos seus escritos essa sua posição em favor da dialética. A carta que escreve a Franz Mehring, em 14 de julho de 1893, é um exemplo que pode ser aqui citado. Questionando nela “... a ignorância absoluta (das idéias de alguns ideólogos sobre a) ação recíproca ...” (MARX e ENGELS, 1987: 51), Engels diz que

Esses senhores esquecem com freqüência e quase deliberadamente que um fator histórico, por ter sido engendrado por outros fatos, em última instância econômicos, reage também por sua vez e pode reagir sobre aquilo que o cerca, inclusive sobre as suas próprias causas. (idem)

Além dessa passagem, pode-se observar outras onde Engels continua asseverando a defesa da reciprocidade entre os elementos constitutivos da realidade durante o processo de sua gestação, desenvolvimento e superação. A sua carta de 21 de setembro de 1890 a Joseph Block, escrita em Londres, é outro exemplo disso. Depois de vê-lo afirmar que “Nós mesmos fazemos nossa história, mas antes de tudo com premissas e em condições bem determinadas ...” (MARX e ENGELS, 1987: 40), em seguida se pode ler que

Mas, ..., a história se faz ela mesma de tal maneira que o resultado final é sempre oriundo de conflitos entre muitas vontades individuais, cada uma das quais, por sua vez, é moldada por um conjunto de condições particulares de existência. Existem inumeráveis forças que se entrecruzam, uma série infinita de paralelogramas de forças que dão origem a uma resultante: o fato histórico. (idem)

Por sua vez, como não poderia deixar de ser, tal concepção sobre a ação recíproca entre os elementos da totalidade encontra-se também nos textos de Marx. Veja-se o que está escrito na sua famosa frase presente na *Introdução à crítica da economia política*, que ele escreve entre os anos de 1857 e 1858. Ao buscar exemplificar a aplicação do *Método da Economia Política*, ele diz que

“O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso.” (MARX, 1991: 16). E mais ainda, em sua carta a Paul V. Annenkov, de 28 de dezembro de 1846, Marx dá a seguinte resposta à pergunta sobre o que vem a ser a sociedade qualquer que seja a sua forma: ela é “O produto da ação recíproca dos homens” (MARX e ENGELS, 1987: 14).⁵⁰

Dessa asserção sobre a ação recíproca entre as partes constituintes da realidade e a totalidade resta claro que a mediação torna-se uma categoria no interior do paradigma teórico-metodológico marxiano, isto é, um conceito que ocupa um papel chave neste âmbito, tanto que os demais conceitos são submetidos a este para serem corretamente explicitados, compreendidos. Não é possível, realmente, conceber o marxismo originário, com a asserção que faz do movimento e da relação dialética todo-parte-todo, descartando-se a categoria da mediação⁵¹, pois sem ela cometeríamos o erro metafísico de considerar os objetos isoladamente.

Nas palavras de Engels, em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, encontramos a confirmação dessa categoria, a mediação, com elemento central da dialética, uma vez que para ele “... a dialética, ... focaliza as coisas e suas imagens conceituais substancialmente nas suas conexões, na sua concatenação, na sua dinâmica, no seu processo de nascimento e caducidade ...”

⁵⁰ Para melhor compreender essa posição marxiana sobre a defesa da ação recíproca entre os elementos constitutivos da realidade Cf., por exemplo, o comentário de Wladimir Gomide na abertura da *A questão judaica*, de Marx, denominada *Marx, as teses do humanismo e da alienação*, onde se pode tomar contato com uma exposição bastante pequena e simples, porém precisa, da relação entre o homem e o contexto em que vive. Além dessa passagem, temos também outras que poderiam ser conferidas, tal como as seguintes: aquelas do famoso texto de Lukács, *História e consciência de classe*, principalmente no capítulo denominado *O que é o marxismo ortodoxo?*, onde apresenta a ortodoxia marxista residindo no método, cuja categoria da totalidade é central; a apresentação que Hobsbawm faz das *Formações econômicas pré-capitalistas*, de Marx, em suas páginas 20 e 21; no *Marx, vida e obra* de Konder, em seus capítulos denominados de *Dialética* e de *Prática*; no *O que é dialética* de Konder, em várias de suas passagens, sobretudo nos capítulos denominados de *Totalidade*, *A contradição e a mediação* e *As leis da dialética*; nos *Cadernos Filosóficos* de Lênin confira-se, por exemplo, as páginas 67, da 155 a 158, 175, da 327 a 330; no *Dialética do concreto* de Kosik, temos as páginas relativas aos capítulos denominados de *A reprodução espiritual e racional da realidade* e *A totalidade concreta*; de Schaff pode-se ver a página 210 de seu *História e verdade*; de Yamamoto, em seu *Marx e o método*, deve-se ler principalmente as páginas 23, 24 e 31; em Krássine, *Fundamentos do marxismo-leninismo*, confira-se o sub-item 3 - *Encadeamento universal e desenvolvimento dos fenômenos* - do Capítulo I; em Cardoso, *Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*, deve-se ver o Capítulo IX denominado *O problema da síntese na história*; e ainda deste mesmo autor, *Uma introdução à história*, deve verificar o que foi dito entre as páginas 33 a 36; de Cury, *Educação e contradição*, conferir os sub-itens 3.2 - *A totalidade* - e 3.4 - *A mediação*; em *Epistemologia e filosofia política*, temos Goldmann fazendo essa discussão nas páginas 51 e 52; entre outros textos.

⁵¹ Cf. o texto de Carlos R. Jamil Cury, denominado *Educação e contradição*, onde o autor busca elucidar o fenômeno educativo mediante uma discussão teórica em que apresenta detalhamentos de algumas categorias da tradição marxista como é o caso da contradição, da totalidade, da reprodução, da hegemonia e da mediação, tratadas especificamente no *Capítulo I*, sub-item 3.4 desta obra, relacionando-as com a educação no capítulo subsequente, *Capítulo II - Educação e categorias*.

(ENGELS, 1985: 48). Esse procedimento é muito diferente dos demais, como por exemplo o do metafísico, como ele próprio afirma na página anterior: “Para o metafísico, as coisas e as suas imagens no pensamento, os conceitos, são objetos de investigação isolados, fixos, rígidos, focalizados um após o outro, de *per si*, como algo dado e perene ...” (idem: 46).

Se há reciprocidade entre as partes da totalidade, cada parte transformada, cada objeto modificado, transforma, altera também a totalidade. Ou seja, o objeto transformado torna-se sujeito de um processo transformador, não havendo entre eles, portanto, relações de superioridade-inferioridade, anterioridade-posterioridade, visão superada pela noção de reciprocidade. Isso leva a crer que a separação entre sujeito e objeto no momento da ação, da transformação e do conhecimento não reflete aquilo que de fato acontece no desenvolvimento de todos esses processos. O que acontece realmente é que o ser e o pensar se movimentam de tal maneira que sujeito e objeto acabam se constituindo como faces de uma mesma moeda, qual seja a totalidade em processo de transformação por sua própria ação-reflexão.

Assim sendo, pode-se afirmar que para analisar e compreender a concreticidade do desenrolar sócio-histórico da vida em uma determinada formação econômica e social não é possível separar sujeito e objeto, pressuposto elementar de alguns paradigmas teórico-metodológicos. Isso se deve ao fato de que o ato de conhecer deve reproduzir o que de fato existe, e o que existe é na prática sócio-histórica, tanto na ação quanto na reflexão sobre ela, é uma relação dialética entre aquele ou aquilo que age e o aquele ou aquilo recebe a ação. Em outros termos, é possível dizer que na mesma medida em que o sujeito age e reflete sobre a sua ação, ele acaba sendo objeto de sua prática e de sua reflexão, que repercute sobre ele.

As palavras de Marx impressas nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* demonstram que a separação entre sujeito e objeto é uma operação mental, uma vez que na realidade isso não acontece. De fato, o que realmente há é uma unidade entre sujeito e objeto na prática social, isso porque “... a partir do momento em que há objetos fora de mim, a partir do instante em que não me encontro só, eu sou *outro*, uma *outra realidade* diferente do objeto fora de mim. Para esse terceiro objeto, sou portanto uma *outra realidade* distinta dele, isto é, o seu *objeto*.” (MARX, 2002: 183 - grifos do autor) Desta feita, a separação entre sujeito e objeto é um ato subjetivo, uma abstração, uma construção do pensamento, isto é, um ato da consciência que não reflete objetivamente o que se desenvolve na realidade.

Observe-se, ainda, o que diz a *I Tese sobre Feuerbach* e ver-se-á aí também essa posição marxiana contra a separação entre o sujeito e objeto. Diz Marx na *I Tese* que é insuficiente ao materialismo tomar “... a coisa (**Gegenstand**), a realidade, o mundo sensível, ... apenas sob a forma do *objeto* (**Objekt**) ...” (MARX e ENGELS, 1984: 107 - grifos do autor). Mais claramente ainda essa posição encontra-se exposta no *Terceiro* dos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, em seu subtítulo denominado de *Crítica da dialética e da filosofia de Hegel*, onde Marx expõe a crítica às obras de Hegel, ressaltando os seus “erros” (Cf., por exemplo, MARX, 2002: 176 a 178) e “acertos” (idem: da 187 a 193), e afirmando o seguinte:

Mas o homem não é exclusivamente um ser natural; é um ser natural *humano*; ou melhor, um ser para si mesmo, por consequência, um *ser genérico*, e como tal tem de legitimar-se e expressar-se tanto no ser como no pensamento. Deste modo, nem os objetos *humanos* são objetos naturais, como eles se apresentam diretamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e diretamente dado, constitui-se a sensibilidade *humana*, a objetividade humana. Nem a natureza objetiva, nem a natureza subjetiva se apresentam prontamente ao ser *humano* numa forma adequada. E assim como tudo que é natural deve ter a sua *origem*, também o *homem* tem o seu processo de gênese, a *história*, que no entanto para ele constitui-se um processo consciente e que assim, como ato de origem e com consciência, se transcende a si próprio. (idem: 183)

Apresentada a crítica à separação que muitos paradigmas promovem entre sujeito e objeto da ação e do conhecimento, é necessário afirmar a causa eficiente desse processo - se é que podemos usar de um conceito aristotélico na exposição que se faz do materialismo histórico e dialético. O elemento que promove a transformação é aquele que se opõe à situação dada, à situação presente tanto do ser quanto do pensar, o que faz da oposição a causa da transformação, que gera o movimento constante do real. Se nada se opusesse aos elementos da realidade conforme eles se apresentam, ela seria sempre a mesma, idêntica consigo mesma e, portanto, não haveria movimento de transformação. Mas não é isso que acontece. Em verdade, o que temos na realidade é a transformação gerada pela oposição das partes entre si e consigo mesma, e delas com o todo, inter-relação de oposição que universalmente afeta quantitativa e qualitativamente tanto o ser quanto o pensar, seja parcial, seja globalmente.

A título de exemplificação da posição aqui manifestada sobre a importância da contradição, pense-se na produção material, na produção de mercadorias. Não haveria produto nenhum no mundo se não se tivesse o produtor se opondo à forma original da matéria prima, que

negada pelo trabalho do produtor, torna-se outra, com uma forma distinta da original e, por conseguinte, com outra funcionalidade e valor no mundo econômico, com outro valor de uso e de troca. Por outro lado, se nos projetarmos ao mundo do pensamento veremos que ali também as idéias só são gestadas na medida em que, inicialmente deparando-se com a realidade material - onde já temos a oposição presente -, passam a negar o estado de ignorância e registram as representações da realidade. Gestadas, elas têm a possibilidade de ganhar mais vigor e consistência na medida em que são confrontadas com seus opostos e com a própria realidade concreta produzida pela ação humana, forjando, a partir dessa inter-relação entre o mundo do ser e do pensar, uma nova realidade sócio-histórica, uma nova base material e super-estrutural, com outras idéias, valores, crenças etc.

É por isso que se pode identificar na contradição o elemento motor do desenvolvimento do ser e do pensar. Sem ela não há movimento e sem movimento não há inter-relação entre as coisas, entre as coisas e os pensamentos, entre os pensamentos, entre as consciências, entre os valores etc. A rigor, ela é um elemento de fato, que concretamente está presente movimentando o mundo, de modo que não é possível suprimi-la da realidade pela ação do pensamento, como alguns paradigmas fundados no princípio da identidade tentam fazer.

Todavia, é importante destacar que a contradição presente no ser e no pensar não é abstrata, formal, subjetiva; ela é material, concreta, objetiva. Por conseguinte, asseverar essa tese materialista sobre processo a partir do qual se origina a transformação da realidade significa, entre outras coisas, dizer que a realidade não é um produto de uma articulação entre estruturas autônomas em relação às ações concretas dos homens. Pelo contrário, a transformação sócio-histórica é vista pelo marxismo originário como produto da práxis humana, produto de um homem que é sujeito de seu destino, e não objeto do movimento de estruturas independentes de sua ação-reflexão.

Gestados como foram, ser e pensar desenvolvem-se pela contradição e superam-se continuamente. Por conseguinte, se já era difícil defender a separação entre sujeito e objeto tendo em vista as argumentações que utilizamos baseadas na categoria da mediação, mais ainda o é descartar o papel do sujeito em todo este processo em que a contradição é um dos elementos basilares. Esse esclarecimento do que dissemos sobre a relação contraditória entre parte-todo-parte é importante para descartar qualquer interpretação de cunho estruturalista que se possa ter

tido do que foi dito. A dialética materialista, diferentemente do estruturalismo, entende a totalidade não como um invólucro que recebe conteúdos particulares e lhes determina seus posteriores desenvolvimentos. Pelo contrário, a totalidade só se efetiva com as partes, mantendo-se entre parte e todo uma relação orgânica - termo aqui utilizado tanto no sentido de algo engajado, vinculado, unido, como no de algo biológico, vivo, que tem sua gestação e desenvolvimento.

É isso, aliás, o que levou Kosik a afirmar a diferença entre o estruturalismo e a dialética materialista, no Capítulo intitulado *A totalidade concreta* de seu *Dialética do concreto*. Ali se pode ler que o estruturalismo trabalha com uma tríplice “falsa” noção de totalidade:

- 1) como totalidade *vazia*, à qual faltam reflexos, a determinação dos momentos isolados e a análise; a totalidade vazia exclui o reflexo, isto é, a apropriação da realidade sob a forma de momentos isolados, e a atividade do pensamento analítico;
- 2) como totalidade *abstrata*, na qual o todo foi formalizado face às partes e se atribui uma “realidade superior” às “tendências” hipostasiadas. A uma totalidade assim entendida faltam a gênese e o desenvolvimento, a criação do todo, a estruturalização e a desestruturalização. A totalidade é um todo fechado;
- 3) como totalidade *má*, na qual o autêntico sujeito foi substituído pelo sujeito mitologizado.

Assim como outros conceitos importantes da filosofia materialista - a falsa consciência, a reificação, a relação de sujeito e objeto - perdem o caráter dialético se são isolados, separados da teoria materialista da história e desligados dos conceitos com os quais forma uma unidade em cujo “sistema aberto”, e só nele, recebem um significado autêntico, assim também a categoria da totalidade perde o caráter dialético se é entendida apenas “horizontalmente”, como relação das partes e do todo, e se se desprezam os seus outros caracteres orgânicos; a sua dimensão “genético-dinâmica” (criação do todo e unidade das contradições) e sua dimensão “vertical”, que é dialética de fenômeno e essência ... Nas dimensões da relação interna de fenômeno e essência, no desenvolvimento das contradições próprias de tal relação, a realidade é compreendida concretamente, isto é, como totalidade concreta, ao passo que a hipóstase do aspecto fenomênico determina uma visão abstrata e conduz à apologética. (KOSIK, 1976: 53 e 54)

Desse movimento inter-relacional concreto da totalidade promovido pela contradição e que leva a transformações constantes da realidade é que surgem algumas dificuldades para os que pretendem desvelar a sua gênese, desenvolvimento e superação. Uma das mais significativas

delas é a de se elaborar um modelo explicativo dessa totalidade que incorpore em seus pressupostos a vigência e a validade da contradição como um princípio, como uma base sobre a qual se desdobram os demais fenômenos do ser, do pensar e do tornarem-se outros em sua trajetória histórica.

Em se tratando da lógica formal, que tem a identidade como princípio, tudo isso seria negado, pois para ela a contradição é um erro e, portanto, insuficiente para compreender o desdobrar-se do ser e do pensar. Por sua vez, a lógica dialética apresentada pelo materialismo marxiano se propõe a justamente cumprir essa tarefa de explicitar o ser e o pensar em seu movimento constante, que caracteriza a sua historicidade concretamente e que tem na contradição o seu motor.

Pelas corretas palavras de Konder, temos que a dialética torna-se “... a maneira de pensar elaborada em função da necessidade de se reconhecer a constante emergência do novo na realidade humana ...” (KONDER, 2000: 39), que surge do movimento constante da realidade, onde as partes e o todo se inter-relacionam mediante a contradição imanente. Ela pode, pois, ser tanto uma concepção de realidade quanto um método para o seu conhecimento; constitui-se, portanto, como princípio constitutivo e explicativo da realidade, isto é, como elemento característico e definidor da concepção ontológica, gnosiológica e axiológica daqueles que se fundamentam nela, como é o caso do marxismo originário.

Nas palavras de Bottomore expressas em seu *Dicionário do pensamento marxista*, temos que

A dialética é tematizada na tradição marxista mais comumente enquanto (a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética *epistemológica*; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou totalidade da realidade: a dialética *ontológica*; e (c) o movimento da história: a dialética *relacional*. Todos esses três aspectos encontram-se em Marx. (BOTTOMORE, 1988: 101 - grifos do autor).

Ou melhor:

A dialética de Marx é científica porque explica as contradições do pensamento e as crises da vida sócio-econômica em termos das relações essenciais, contraditórias e particulares que as geram (dialética ontológica). E a dialética de Marx é histórica porque a mesma tem raízes nas - e é (condicionalmente) um agente das - mudanças nas relações e circunstâncias que descreve (dialética relacional). (idem: 104)

Mas, como afirma Bottomore na mesma página, “Não há dúvida de que, para o próprio Marx, a ênfase primordial do conceito é *epistemológica* ...” (idem: 102 - grifo do autor), ou, em outras palavras, como nas de Lênin escritas em 1914, no artigo sobre Karl Marx que escreveu para o *Dicionário Enciclopédico Granat*, em sua 7ª edição, pode-se dizer também que

... a dialética compreende, na concepção de Marx, como na de Hegel, o que hoje se chama a teoria do conhecimento, ou gnosiologia, ciência que deve considerar o seu objeto também historicamente, estudando e generalizando a origem e o desenvolvimento do conhecimento, a passagem do *não* conhecimento ao conhecimento. (LÊNIN, 1979: 10 - grifo do autor)

Neste âmbito da teoria do conhecimento, o paradigma marxiano também ganhou notoriedade como uma “filosofia da transformação”. A afirmação do devir como elemento constitutivo do ser e do pensar, a maneira dialética de conceber a totalidade sócio-histórica e a contradição como elemento motor de todo esse processo determinou ao marxismo originário uma conformação epistemológica profundamente revolucionária, capaz de analisar e compreender a realidade presente de tal forma que se esteja apto para nela intervir determinado-lhe outros rumos.

Em verdade, “Marx utilizou à sua maneira o método de Hegel. Modificando-o, substancialmente, aplicou-o à análise da evolução social da humanidade. E chegou a conclusões altamente revolucionárias.” (KONDER, 1968: 97) É nesta perspectiva que ele apresenta a sua *XI Tese sobre Feuerbach*, crítica à tradição filosófica contemplativa; diz ele que “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes, a questão é transformá-lo.” (MARX e ENGELS, 1984: 111)

A perspectiva revolucionária da epistemologia marxiana expressa nesta *XI Tese* encontra-se fundada, sobretudo, nos princípios basilares dessa “filosofia da transformação” anunciados até aqui, como é o caso do movimento, da mediação e da contradição. Dizer isso é possível porque, inicialmente, ao tomar conhecimento de que o mundo é ontologicamente caracterizado pelo devir, como foi dito, qualquer concepção dele como algo estático será abalada. Além disso, tal concepção baseada no movimento constante do mundo, que parte dessa noção ontológica da realidade como um vir a ser perene e não acidental, contamina a sua visão do processo de conhecimento e do homem, que passa a ser visto como um ente que vive em um processo de desenvolvimento *ad eternum*. Em sendo inerente ao conhecimento, ao homem e à realidade o fato

de tornarem-se outros a cada instante, dinâmicos ontologicamente, toda a visão da ordem econômica, política e social vigente será abalada também, pois passará a ser interpretada como uma construção sócio-histórica e, portanto, sujeita às determinações que as ações humanas lhe impõe.

É justamente alicerçado nesta perspectiva ontológica dinâmica da realidade, do conhecimento e do homem o que levou Marx a fazer uma de suas críticas mais veementes a Proudhon, na carta que remete de Bruxelas a Paul V. Annenkov. Neste texto de 28 de dezembro de 1846, Marx diz que

Para o sr. Proudhon, ao contrário, as abstrações e as categorias são a causa primeira. De acordo com ele, são elas e não os homens que fazem a história. A *abstração*, a *categoria* considerada como tal, ou seja, separada dos homens e de sua ação material, é naturalmente imortal, inalterável e imóvel; ...

Por isto, as relações econômicas, vistas como categorias, são para o sr. Proudhon (sic!) fórmulas eternas sem origem nem progresso.

Em outros termos: o sr. Proudhon não afirma diretamente que a *vida burguesa* é para ele uma *verdade eterna*; ele o diz indiretamente, ao divinizar as categorias que, sob a forma de pensamento, expressam as relações burguesas. Ele toma os produtos da sociedade burguesa por seres eternos, ... Não vê, portanto, além do horizonte burguês. Como opera com idéias burguesas, supondo que elas são eternamente verdadeiras, procura fazer a síntese dessas idéias, seu equilíbrio, não percebendo que seu modo atual de equilíbrio é o único possível. (In: MARX e ENGELS, 1987: 23 - grifos do autor)

Além do devir, a contradição também contribui para determinar, por sua vez, um caráter revolucionário à epistemologia do materialismo histórico e dialético. Na verdade, não existe devir, movimento, processo ininterrupto de transformação do homem, do conhecimento e da sociedade sem a contradição. Ela não se constitui, portanto, como uma simples categoria abstrata, mas como um elemento que motiva a superação de uma situação por outra, e isso tanto no âmbito do ser quanto no do pensar. Tal elemento é central na caracterização do materialismo marxiano como revolucionário, sobretudo porque, sabendo o sujeito das contradições inerentes ao mundo, ele vai ser estimulado a se posicionar frente às contradições econômicas, sociais e políticas vividas, rompendo a passividade característica das “filosofias da aceitação”. Ou melhor, a compreensão de que o mundo é ontologicamente contraditório não determina imediatamente uma axiologia e uma epistemologia revolucionárias, mas cria dificuldades para se aceitar na política,

na ética e na epistemologia posicionamentos fundados na perenidade simétrica do ser e do pensar. Dito de outra forma, temos que o fato de o homem tomar conhecimento da contradição inerente à realidade dificulta a possibilidade de ele continuar vendo-a como um progresso contínuo *ad eternum*, que segue uma ordem pré-estabelecida; ao contrário, ele estará mais próximo de ter da realidade uma nova visão, segundo a qual o que vem à frente no processo histórico é algo novo, isto é, não é algo pré-determinado, mas fruto da evolução⁵² das relações contraditórias que se travam no presente. Naturalmente, tal homem terá melhores condições de abandonar a sua posição de objeto da história para se transformar em sujeito de seu próprio destino, ou seja, a consciência da contradição possibilitar-lhe-á ter uma nova concepção de mundo, uma condição necessária para se agir ética, política e epistemologicamente de maneira revolucionária, tal como agiu o marxismo originário.

E, por fim, em se tratando da noção de reciprocidade presente na totalidade concreta, da categoria de mediação tão cara à epistemologia marxiana, pode-se dizer que ela também colabora para a perspectiva revolucionária própria do materialismo histórico. Isso porque, se se acredita que a realidade forma-se e se transforma a partir da relação recíproca entre seus entes constituintes, fica em dificuldade qualquer visão de mundo que assevera a impotência das massas, a hierarquia social, uma vez que com a categoria da mediação o todo passa a ser visto como uma síntese renovadora, como uma construção de todos os seus elementos, e não somente resultante da ação dos que têm mais e melhores condições de nele intervir. Em resumo, aqueles mais desprezados, empobrecidos e explorados, como os trabalhadores, sempre tidos como objeto, ganham um outro valor, passando a terem condições de se entenderem como sujeitos da realidade em que vivem.

É com essa noção de elevação da consciência de classe, aliás, que Marx trabalha na *Miséria da filosofia* ao forjar os conceitos de “classe em si” e “classe para si” (MARX, 1990:

⁵² Assim como fez Lênin, há que se destacar neste momento em que se fala de evolução que “Actualmente (sic!), a idéia do desenvolvimento, da evolução, penetrou quase completamente na consciência social, mas por outra via que não a da filosofia de Hegel. No entanto, esta idéia (sic!), tal como a formularam Marx e Engels, apoiando-se em Hegel, é muito mais vasta e rica de conteúdo do que a idéia (sic!) corrente de evolução. É um desenvolvimento que parece repetir etapas já percorridas, mas sob outras formas, numa base mais elevada (‘negação da negação’); um desenvolvimento por assim dizer em espiral, e não em linha reta; um desenvolvimento por saltos, por catástrofes, por revoluções; ... impulsos internos do desenvolvimento, provocados pela contradição, pelo choque de forças e tendências distintas agindo sobre determinado corpo, no quadro de um determinado fenómeno (sic!) ou no seio de uma determinada sociedade; interdependência e ligação estreita, indissolúvel, de *todos* os aspectos de cada fenómeno (sic!) (com a particularidade de que a história faz constantemente aparecer novos aspectos), ...; tais são certos traços da dialética, dessa doutrina do desenvolvimento mais rica de conteúdo do que a doutrina usual.” (LÊNIN, 1979: 10)

190). Segundo esses conceitos marxianos, a classe trabalhadora torna-se um objeto a serviço do capital quando se encontra restrita à sua condição econômica de classe. Mas quando ganha consciência de seu papel na totalidade da formação econômica e social capitalista, ou seja, quando adquire consciência de classe, ela se torna capaz de empreender a luta para superar a sua condição de classe, projetando-se na arena ético-política e epistemológica para transformar radicalmente as estruturas e as superestruturas sociais, assumindo-se como sujeito de um novo caminho para a história.

Portanto, do que foi dito é possível concluir que a epistemologia do marxismo originário torna-se revolucionária no âmbito axiológico, ou melhor, torna-se uma “filosofia da transformação” no âmbito da ética e da política, quando incorpora em sua ontologia a noção de devir, da reciprocidade e da contradição. Contudo, não se deve nunca esquecer do materialismo característico do paradigma teórico-metodológico marxiano, uma vez que sem ele se poderia ter um Hegel e não Marx, como é possível observar no que foi dito no Capítulo anterior. E para deixar ainda mais nítida essa noção da importância revolucionária do âmbito epistemológico ao marxismo originário, pode-se utilizar as palavras de Marx presentes em sua célebre frase extraída de sua *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*: “... a própria teoria torna-se, da mesma forma uma força material quando se apodera das massas...” (MARX, 2002: 53), fazendo-o concluir, na frase logo a seguir neste mesmo texto, que “... a emancipação teórica possui uma importância característica prática ...” (idem)

Essas asserções de caráter epistemológico nos fazem ver que além do materialismo, que faz com que Marx se diferencie profundamente de Hegel, há um outro elemento que deve ser aqui mencionado ao se falar da diferenciação da teoria hegeliana em relação à marxiana. Referimo-nos ao fato de que a dialética de Marx avança em relação à de Hegel porque nela não há simplesmente um interesse exclusivamente científico em elaborar um método para se compreender a realidade em todas as suas nuances, mas também, e principalmente, um interesse ético-político, que a motiva a apreender as dinâmicas da transformação para que se possa, atuando sobre elas, construir as condições de emergência de uma nova realidade, posição manifestada na *XI Tese sobre Feuerbach*.

Todavia, dessas citações que corroboram a perspectiva revolucionária marxiana no âmbito ético-político é possível tirar outra conclusão, qual seja a de que essa postura marxiana se

desdobra no âmbito propriamente epistemológico diferenciando o método de Hegel do de Marx. Assim, pode-se dizer que enquanto o idealismo hegeliano possui na síntese o seu momento final de reconciliação da idéia com a realidade, o materialismo marxiano tem na superação da realidade dada a sua busca constante. Isso nos possibilita dizer que a dialética hegeliana identifica-se com a conservação, segundo a qual o que resulta da oposição entre as partes é uma síntese superadora da realidade anterior, conservando, recuperando alguns aspectos seus. Parece-nos que se esse movimento pudesse ser descrito com uma figura geométrica o círculo seria o melhor exemplo, uma vez que na acepção dialética se parte da idéia, que se exterioriza construindo a cultura, para novamente voltar a si e se reconhecer em si mesma.

Por outro lado, a ciência de Marx está a serviço da transformação da realidade presente, processo visto como uma revolução, isto é, um complexo de acontecimentos ao final do qual sempre nasce algo novo, caracterizando-se como um salto qualitativo em relação ao que já existia. Assim como já afirmara Lênin, a figura geométrica que pode melhor descrever esse movimento da dialética marxiana é uma espiral e não um círculo, como em Hegel (LÊNIN, 1979: 10), uma vez que “... o pensamento dialético parte do pressuposto de que o conhecimento humano se processa num movimento em espiral, do qual *cada início* é abstrato e relativo ...” (KOSIK, 1976: 41 - grifos do autor).

Desta feita, pode-se concluir, como faz Konder, que enquanto para Marx o movimento do real constitui-se em uma “totalidade aberta”, para Hegel ele é uma “totalidade fechada” sobre si mesma. Melhor dizendo,

Hegel descrevia o processo global da realidade da seguinte maneira: a Idéia Absoluta assumiu a imperfeição (a instabilidade) da matéria, desdobrou-se em uma série de movimentos que a explicitavam e realizavam, para, afinal, com a trajetória ascensional do ser humano, iniciar - enriquecida - seu retorno a si mesma. Essa descrição - que é claramente *idealista* - supõe o conhecimento como uma totalidade fechada, ‘redonda’. Marx, como *materialista*, não podia aceitar essa descrição: para ele, o processo da realidade só podia ser encarado como uma totalidade aberta, quer dizer, através de esquemas que não pretendessem “reduzir” a infinita riqueza da realidade ao conhecimento. (KONDER, 2000: 51 - grifos do autor)

De tudo isso que foi dito sobre a dialética no âmbito do materialismo histórico, resta ainda considerar a possibilidade de se definir algumas “leis gerais” do desenvolvimento do ser e do pensar, do movimento da totalidade que tem como seu motor a contradição, e na mediação uma

de suas características mais marcantes e significativas. Em se tratando da dialética do marxismo originário, Marx reconheceu o valor de Hegel ao afirmar que “A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente.” (MARX, 1999: 29). Em verdade,

Marx e Engels viam na dialética (sic!) de Hegel a doutrina do desenvolvimento mais vasta, mais rica de conteúdo e mais profunda, a maior aquisição da filosofia clássica alemã. Consideravam qualquer outro enunciado do princípio do desenvolvimento, da evolução, unilateral, pobre, que mutilava e deturpava a marcha real do desenvolvimento. (LÊNIN, 1979: 09)

Mas foi Engels que procurou estabelecer essas “leis gerais” de desenvolvimento, leis que, segundo ele, poderiam ser aplicadas tanto na compreensão dos fenômenos naturais quanto na dos sociais e humanos. Essa identificação entre a dialética presente na natureza e aquela da seara sócio-histórica e humana, aliás, é a principal tese defendida por Engels na *Dialética da natureza*. Neste texto, Engels deixa claro que

... não tinha dúvidas ... de que, na natureza, se impõem, ... , as mesmas leis dialéticas do movimento que, também na história, presidem a trama aparentemente fortuita dos acontecimentos; as mesmas leis que, formando igualmente o fio que acompanha, de começo a fim, a histórica evolução realizada pelo pensamento humano, alcançam pouco a pouco a consciência do homem pensante ... (ENGELS, 1976: 11)

Acreditando-se superador de Hegel, que restringiu a dialética somente ao pensamento, Engels apresenta-a como sendo uma lógica presente no desenvolvimento da natureza, do pensamento e da sociedade, mostrando que “... a lei do pensamento e a lei natural concordam necessariamente (sic!) entre si, ...” (Idem: 183) posição defendida por ele também em outras passagens. No *Anti-Dühring*, por exemplo, temos essa posição manifestada em algumas de suas páginas⁵³, bem como no *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, onde Engels é ainda mais claro na defesa de sua tese: “... o que dizemos da natureza, concebida aqui como um processo de desenvolvimento histórico, é igualmente aplicável á (sic!) história da sociedade em todos os seus ramos e, em geral, a tôdas (sic!) as ciências que tratam das coisas humanas (e divinas).” (ENGELS, 1963: 197) E em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, resgatando o evolucionismo darwinista como a última palavra científica em defesa da identidade

⁵³ Cf. as páginas 11, 13, 21, 35, 102, 120 e 121.

entre todos os processos de desenvolvimento que se operam no mundo natural, social e humano, Engels é ainda mais explícito, uma vez que afirma que

A natureza é a pedra de toque da dialética, e as modernas ciências naturais oferecem-nos para esta prova um acervo de dados extraordinariamente copioso e enriquecido a cada dia que passa, demonstrando com isso que a natureza se move, em última instância, pelos caminhos dialéticos e não pelas veredas metafísicas, que não se move na eterna monotonia de um ciclo constantemente repetido, mas percorre uma verdadeira história. Aqui é necessário citar, em primeiro lugar, Darwin, que, com sua prova de que toda a natureza orgânica existente, plantas, animais, e entre eles, como é lógico, o homem, é produto de um processo de desenvolvimento de milhões de anos, assentou na concepção metafísica da natureza o mais duro golpe.... Somente seguindo o caminho da dialética, não perdendo jamais de vistas inumeráveis ações e reações gerais do devir e do perecer, das mudanças de avanço e retrocesso, chegamos a uma concepção exata do universo, do seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, assim como da imagem projetada por este desenvolvimento na cabeça dos homens. (ENGELS, 1985: 48 e 49)

Com isso, ou melhor, com a generalização promovida por Engels ao apresentar o processo de desenvolvimento da natureza, do homem e da sociedade com identidades, acaba-se negando frontalmente aquilo que Marx imaginava ser característico de seu método, caindo em uma leitura comum, a mesma dos “... velhos economistas (que) não compreenderam a natureza das leis econômicas, porque as equiparavam às leis da física e da química.” (MARX, 1999: 27) Neste mesmo trecho do texto de Marx, se pode observar que, se se deve comparar o desenvolvimento sócio-econômico com algum outro, esse é o dos organismos vivos, próprios do

domínio ... da biologia ... Uma análise mais profunda dos fenômenos demonstra que os organismos sociais se distinguem entre si de maneira tão fundamental como as diferentes espécies de organismos animais e vegetais. E não somente isso, o mesmo fenômeno rege-se por leis inteiramente diversas em consequência da estrutura diferente daqueles organismos, da modificação de determinados órgãos, das condições diversas em que eles funcionam etc. (idem)

Da leitura engelsiana que se fundamenta na identidade do desenvolvimento que se verifica na natureza, na sociedade e nos homens resulta, segundo ele, a definição de padrões comuns observados nas modificações operadas nos diferentes campos da realidade. Tais padrões são expressos por Engels em forma de leis, as mesmas já formuladas por Hegel em sua *Lógica*, denominadas de leis da dialética.

As leis da dialética são, por conseguinte, extraídas da história da Natureza, assim como da história da sociedade humana. Não são elas outras senão as leis mais gerais de ambas essas faces do desenvolvimento histórico, bem como do pensamento humano. Reduzem-se elas, principalmente, a três:

- 1) A lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa;
- 2) A lei da interpenetração dos contrários;
- 3) A lei da negação da negação. (ENGELS, 1976: 34)

Contudo, há que se fazer uma ponderação crítica a essa posição, para além daquelas já expressas quando se apontou alguns problemas na identificação que Engels faz entre ciências naturais e sociais. Não é preciso muito esforço para se colocar alguns óbices a uma visão de mundo que, acreditando no movimento constante do ser e do pensar, na alteração ininterrupta movida pela contradição, isto é, na dialética como ontologia universal, acredita poder expressar o desenvolvimento natural, social e humano através da fixação de padrões, de normas de comportamento, de leis. Como é possível ontologicamente conceber a dialética e, ao mesmo tempo, fixar leis para compreendê-la ou buscar expressar corretamente o seu dinamismo? Talvez, a acusação que Engels faz à arbitrariedade dos procedimentos metafísicos, sobretudo àqueles que se esquecem da concreticidade do real e buscam conformá-lo ao pensamento, recaia sobre si próprio. Não seria metafísico fixar leis para descrever e compreender a dinâmica (e não a estática!) presente na gênese e no desenvolvimento da natureza e da sociedade?

Além disso, há também outros elementos que talvez tenham fugido ao sempre atento olhar de Engels sobre a natureza e a sociedade. O fato de na natureza não se ter um sujeito consciente de sua ação e com capacidade de estabelecer os rumos de sua práxis deveria ser observado por Engels, uma vez que esse fato diferencia muitíssimo o desenvolvimento da realidade natural, social e humana. A liberdade e a perspectiva teleológica própria da sociedade humana, sua subjetividade e intersubjetividade, faz dela um ambiente onde o devir ganha características peculiares, diferentemente do vir a ser do mundo natural, eminentemente objetivo, isto é, que não contém a subjetividade do sujeito.

Em verdade, Engels observou isso: o fato de que na natureza não temos um sujeito conscientemente atuando segundo fins objetivos, diferentemente daquilo que acontece na sociedade, mas o fez de forma equivocada. Isso porque, muito embora diga no seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* que

Ora, a história do desenvolvimento da sociedade difere substancialmente, num ponto da história do desenvolvimento da natureza. Nesta - se excluímos a reação exercida, por sua vez, pelos homens sobre (sic!) a natureza - o que existe são fatores inconscientes e cegos que atuam uns sobre (sic!) os outros e em cuja ação recíproca se impõe a lei geral. De tudo o que acontece na natureza - tanto os inumeráveis fenômenos aparentemente fortuitos que afloram à superfície como resultados finais pelos quais se comprova que êsses (sic!) acasos aparentes são regidos por leis - nada ocorre em função da objetivos conscientes e voluntários. Em troca, na história da sociedade, os agentes são todos homens dotados de consciência e atuam sob o impulso da reflexão ou da paixão, buscando determinados fins; aqui nada se produz sem intenção consciente, sem um fim desejado. (ENGELS, 1963: 197 e 198)

Engels, entretanto, prossegue desenvolvendo o seu raciocínio neste parágrafo concluindo que

... essa diferença em nada altera o fato de que o curso da história se rege por leis gerais imanentes ... Raramente se realiza o que se deseja, e na maioria dos casos os numerosos fins visados se entrecruzam e se entrechocam, quando não são por si mesmos irrealizáveis ou insuficientes os meios existentes para concretizá-los. Os choques entre os inumeráveis vontades e atos individuais criam domínio da história um estado de coisas muito semelhantes ao que impera na natureza inconsciente. Os objetivos visados pelos atos são produto da vontade mas não o são os resultados que, na realidade, decorrem deles (sic!) e, mesmo quando momentaneamente (sic!) parecem ajustar-se aos objetivos visados, encerram finalmente conseqüências muito diversas das que eram desejadas... Ali, porém, onde na superfície das coisas o acaso parece reinar, êle (sic!) é, na realidade, governado sempre por leis imanentes ocultas, e o problema consiste em descobrir essas leis. (idem: 198)

Diferentemente da posição de Engels, pode-se dizer que desconhecer as distinções entre os fenômenos e universalizar as leis do desenvolvimento para realidades diversas não é um procedimento compatível com a perspectiva do imanentismo marxiano, que busca no próprio fenômeno - e não fora dele - as explicações de seu desenvolvimento. Para corroborar essa asserção, poderíamos mencionar o fato de que é justamente este o sentido da crítica de Marx a Proudhon, expressa no seu texto denominado *Miséria da filosofia*, pois nele se percebe que Marx rechaça frontalmente o método proudhoniano, dito dialético, pelo fato de ele não se ater à

concreticidade histórica⁵⁴, indo ao fenômeno com conceitos e categorias pré-concebidas, “... que se supunha estarem *acima da história*.” (KONDER, 1968: 133 - grifos do autor).

E mais: é possível afirmar que o procedimento de Engels ao universalizar as leis da dialética não se coaduna com o método dialético utilizado por Marx na análise e compreensão da gênese e o desenvolvimento do capitalismo. Tanto isso é verdade que Marx, *no O capital*, não norteou as suas investigações por leis abstratas e universais, o que é verificável se se olhar, por exemplo, as considerações que ele fez *no Prefácio da 2ª edição*, impressa no primeiro volume de *O capital*. Depois de afirmar que “O método empregado nesta obra, ..., não foi compreendido” (MARX, 1999: 25), Marx passa a apresentar interpretações contraditórias que diferentes autores fizeram deste seu texto. Cita, em particular, um trecho de um artigo crítico a *O Capital* publicado no *Mensageiro europeu*, de maio de 1872, e faz isso justamente para exemplificar a correta interpretação de seu método, que desprezou a abstração da idéia e buscou investigar a materialidade dos fenômenos sociais em um determinado período histórico, buscando a partir daí conhecer as suas leis, sabedor que era que “Não existem, segundo ele, essas leis abstratas. Ao contrário, cada período histórico, na sua opinião, possui suas próprias leis. Outras leis começam a reger a vida quando ela passa de um estágio para outro, depois de ter vencido determinada etapa do desenvolvimento.” (idem: 27)

Aliás, é essa a crítica feita por Konder à concepção engelsiana no capítulo denominado *As leis da dialética* em seu *O que é dialética*. Muito embora seja esse texto de caráter introdutório ao estudo da dialética, e portanto não tão profundo nas análises que faz da dialética em geral e da marxiana em particular, ele traz considerações interessantes, como a que esclarece que

As leis da dialética não se deixam reduzir a três e essa redução, tal como Engels a realizou, tem algo de arbitrário. Os princípios da dialética se prestam mal a qualquer codificação. Um código, por definição, articula as leis, fixa as leis em artigos (artigo primeiro ... artigo segundo ... etc.). Como poderiam, porém, ser fixadas em artigos as leis de uma filosofia da mudança, de uma concepção de mundo segundo a qual existe sempre alguma coisa de novo sob o sol? (KONDER, 2000: 60)

⁵⁴ Cf. o texto de YAMAMOTO de 1994, denominado *Marx e o método*, principalmente seu capítulo III – “1847: A Crítica a Proudhon”, bem como também algumas passagens do texto denominado *Karl Marx* de Garaudy, sobretudo o capítulo cujo título é *A dialética em Marx*, onde se pode ler que é “... característico do materialismo de Marx, em oposição ao idealismo e à especulação, ... renunciar à pretensão vã de modelar as coisas a partir de nossos conceitos...” (GARAUDY, 1967: 108); para Marx, ao contrário, é necessário “... modelar modestamente nossos conceitos a partir das coisas.” (idem)

Para uma lógica⁵⁵ que exclui de sua heurística os elementos constitutivos do conteúdo, dedicando-se exclusivamente à forma do pensamento, como é o caso da lógica formal⁵⁶, é até possível fixar leis, mas não para lógica dialética, que compreende o ser e o pensar em sua totalidade concreta, mediatizada e contraditória. Ou melhor, ir ao fenômeno para conhecê-lo em seus detalhes constitutivos, em sua gênese e desenvolvimento com leis pré-definidas não deve ser procedimento compatível ao método dialético. Ao contrário, a dialética do materialismo histórico caracteriza-se exatamente por buscar a definição de leis a partir da análise feita do próprio fenômeno em seu processo de vida real, em si mesmo, a partir de sua própria história, e não com padrões externos a ele e que podem ser estendidos a outros fenômenos.

Contudo, essa afirmação não significa um desprezo total da lógica marxiana à lógica formal. Alguns de seus procedimentos, como é o caso da dedução, são mantidos no método investigativo dialético de Marx. Aliás, conforme afirma Gorender na didática *Apresentação* que faz do volume *Marx* da coleção denominada de *Os economistas*, Marx faz uso desse procedimento repetidas vezes em suas análises da gênese e desenvolvimento da sociedade capitalista, uma vez que

⁵⁵ Em *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*, Kopnin apresenta uma interessante consideração sobre o conceito genérico de lógica, a saber: “Existe atualmente um grande número de lógicos, que tende a aumentar. Mas apesar disto pode-se fazer uma definição genérica de lógica. É o estudo da estrutura, dos meios de demonstração, do surgimento e evolução de uma teoria científica. Sejam quais forem os lógicas, elas estão forçosamente relacionadas com a solução de problemas vinculados ao estudo desses campos. A lógica não deve estudar algum pensamento correto, conhecido de antemão, mas o movimento do conhecimento humano no sentido da verdade, desmembrando deste formas e leis em cuja observância o pensamento atinge a verdade objetiva.” (KOPNIN, 1978: 21)

⁵⁶ A título de ilustração da assertiva que aqui fazemos, caracterizando as diferenças substanciais entre a lógica formal e a dialética no que se refere ao estabelecimento de leis, podemos fazer algumas considerações introdutórias a esse respeito. Para a lógica formal, os princípios racionais são basicamente quatro, a saber: o da identidade, da não contradição, do terceiro excluído e o da causalidade. Sobre o primeiro princípio aqui apresentado, que afirma que só se pode conhecer uma coisa a partir da identidade que ela tem consigo mesmo, pois uma coisa é o que é. No que se refere ao princípio racional da não contradição, pode-se dizer que ele é uma decorrência do primeiro, uma vez que se uma coisa é o que é, é impossível para a lógica formal que ela seja outra ao mesmo tempo; admitir isso seria para ela um erro, identificado com contradição. Por sua vez, o terceiro excluído é o princípio racional da lógica formal que só possibilita identificar em uma sentença ou a sua veracidade ou o seu erro, não havendo aí outra possibilidade; seguindo a trajetória de raciocínio iniciada por Parmênides (Cf. a citação desse autor feita na página 34), esse princípio pode ser expresso pelo enunciado que afirma que uma coisa ou é x ou é y, não havendo para ela outra (terceira) possibilidade. E, por fim, a lógica formal sustenta o princípio da causalidade, tão repudiado por Lênin em seus *Cadernos filosóficos*, conforme apresentamos nas páginas 98 e 99. De tais princípios racionais resultam algumas características comuns a essa lógica, naturalmente todas elas relacionadas à forma, desprezando-se a concreticidade dinâmica, mediatizada e contraditória do conteúdo. Entre as características formais comuns dessa lógica podemos citar a universalidade e a necessidade, o que a coloca em uma posição que, pelos seus princípios, não se dispõe a compreender a riqueza das diferenciações imanentes em cada totalidade concreta, fruto das mediações e contradições vividas no desenvolvimento das formações econômicas e sociais. E é justamente nessa universalidade e necessidade formais que Engels parece ter caído ao elaborar as suas leis da dialética.

A derivação dialética materialista é aplicada em todo o trajeto da exposição marxiana, porém provoca impacto logo no capítulo inicial sobre a mercadoria, por isso mesmo causador de tropeços aos leitores desprovidos de familiaridade com o método dialético. Contudo, a derivação dialética, que opera com as contradições imanentes nos fenômenos, não suprime a derivação dedutiva própria da lógica formal, baseada justamente no princípio da não-contradição. Em *O Capital*, são correntes as inferências dedutivas, acompanhadas de exposições por via lógico formal ... Não obstante, seja frisado, a lógica formal está para a lógica dialética, na obra marxiana, assim como a mecânica de Newton está para a teoria da relatividade de Einstein. Ou seja, a primeira aplica-se a um nível inferior de conhecimento da realidade com relação à segunda. (In MARX, 1983: 27)

Kopnin, em seu *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*, corrobora essa afirmação de Gorender da não incongruência total entre a lógica formal e a dialética. Diz ele que “A atitude nihilista (sic!) face á lógica formal e sua propriedade não é própria do marxismo, que se limitou a definir o objeto da lógica formal sem abandoná-la” (KOPNIN, 1978: 89). Desta forma, “... a *dialética e a lógica formal contemporânea* são dois diferentes enfoques ao estudo do pensamento, duas lógicas importantes para todo conhecimento científico ... justamente à medida que propiciam conhecimentos diversos” (idem: 90 - grifos do autor). E isso porque as

... categorias filosóficas do materialismo histórico ... são necessárias e dão ao pensamento aquilo que não pode dar a mais perfeita dedução lógico-formal, ou seja, elas podem servir de base para uma atividade sintética do pensamento, dirigir-lhe o movimento não de símbolo a símbolo mas de um conceito a outro que apreende o objeto de modo mais profundo e multilateral. Ao avançar no sentido de novos resultados, o pensamento sempre segue os princípios da lógica formal mas sem se limitar a eles, pois deve chegar a um conceito com o qual a ciência antes não operava. Sozinha, a lógica formal do pensamento nunca chagará a semelhante conceito. Deve-se apoiar em conceitos substanciais, que podem empurrá-la a novos conceitos ... o pensamento necessita sempre de algum apoio em seu movimento. E esse apoio lógico é criado precisamente pela experiência antecedente do conhecimento, que é a que se fixa nas categorias da dialética materialista. (idem: 29)

Com essa ressalva, acredita-se, ficam mais claros os procedimentos dialéticos de Marx no âmbito da teoria do conhecimento, especificamente aplicados no desvelamento da totalidade das nuances da sociedade capitalista. Segundo tais procedimentos, que comportam mas não se restringem aos da lógica formal, todos os esforços devem ser empregados na investigação de um

fenômeno, até se dar conta de seus detalhes constitutivos, dos seus nexos internos e externos, seus aspectos quantitativos e qualitativos, sua gênese e desenvolvimento, buscando “... esclarecer as leis especiais que regem o nascimento, a existência, o desenvolvimento, a morte de determinado organismo social, e sua substituição por outro de mais alto nível.” (MARX, 1999: 28)

Em se tratando ainda das considerações de Marx sobre suas pretensões metodológicas, há que se apresentar aquelas expressas por ele no *Prefácio da segunda edição d'O capital*, onde temos que

É mister, sem dúvida, distinguir, formalmente, o método de exposição do método de pesquisa. A investigação tem de apoderar-se da matéria, em seus pormenores, de analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e de perquirir a conexão íntima que há entre elas. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode descrever, adequadamente, o movimento real. Se isto se consegue, ficará espelhada, no plano ideal, a vida da realidade pesquisada, o que pode dar a impressão de uma construção *a priori*. (diem)

Feitas essas ressalvas ao método marxiano, afirmando a lógica dialética como superadora da formal, bem como asseverando a diferenciação no interior daquela entre método de pesquisa e método de exposição, chegamos ao momento final dessa parte. Antes, porém, de irmos à próxima, onde pretendemos apresentar em linhas gerais o perfil do historicismo marxiano, talvez seja interessante resgatar de forma bastante resumida o que foi dito até aqui sobre a dialética.

Pelo exposto, o materialismo histórico e dialético concebe o devir como princípio constitutivo da realidade concreta, cujo motor é a contradição imanentemente presente na realidade natural, social e humana. Afirmando que o pensamento deve expressar a realidade como ela se nos apresenta concretamente, o marxismo originário apropriou-se do vir a ser do mundo também como seu princípio explicativo.

Mas o movimento não foi incorporado no paradigma teórico-metodológico marxiano de forma abstrata e nem, muito menos, mecânica, como um fato resultante, por exemplo, de um sistema de causa e efeito presente em todas as facetas da realidade histórico-social com as mesmas características. Pelo contrário, o devir incorporou-se ao materialismo histórico de forma dialética, fazendo com que a interpretação dos fenômenos, que tem as suas especificidades próprias de cada realidade histórica, levasse em consideração a reciprocidade presente em todo processo de desenvolvimento observado, de modo que a categoria da mediação passou a

concebida como um dos elementos mais centrais da epistemologia e da axiologia do marxismo originário.

Tendo em vista essas considerações, há que se ressaltar a necessidade da visão de totalidade ao materialismo histórico⁵⁷. Ele não se deixa envolver pela abstração da particularidade na análise e compreensão dos fatos, que acaba resultando no isolamento do sujeito em relação ao objeto. Ao contrário, o marxismo originário tem na categoria da totalidade a sua pedra angular, determinando à sua epistemologia não somente a capacidade de incorporar a visão particularizada de outros paradigmas teórico-metodológicos, mas, principalmente, a de constituir-se como um método, como uma teoria do conhecimento que trilha um caminho revolucionário, que lhe é próprio.

Contudo, é somente na concreticidade do real que essas teses centrais do marxismo originário fazem sentido. Sem o concreto, a contradição torna-se um erro, a mediação um equívoco analítico dos que são incapazes de separar as coisas para melhor compreendê-las e a totalidade uma abstração resultante de uma simples somatória entre as suas partes constitutivas. Por isso, somente há sentido no materialismo dialético forjado por Marx e Engels no calor da história, e é em busca deste historicismo deles que partiremos para a próxima parte deste texto, onde se poderá conferir o resultado de nossos esforços dedicados a desvelar, em linhas gerais, alguns de seus aspectos ontológicos, gnosiológicos e axiológicos.

⁵⁷ Essa é a principal tese defendida por Lukács em seu *História e consciência de classe*. Neste texto, logo na abertura do *Capítulo* intitulado *Rosa Luxemburgo, Marxista*, ele afirma que “É o ponto de vista da totalidade e não a predominância das causas econômicas na explicação da história que distingue de forma decisiva o marxismo da ciência burguesa. A categoria da totalidade, a dominação do todo sobre as partes, que é determinante e se exerce em todos os domínios, constituem a essência do método que Marx tomou de Hegel e que transformou de maneira original para dele fazer o fundamento de uma ciência inteiramente nova ... *O reino da categoria da totalidade é o portador do princípio revolucionário da ciência.*” (LUKÁCS, 1974: 41 - grifos do autor)

I.3. O historicismo de Marx e Engels

Neste momento em que se pretende apresentar algumas linhas gerais definidoras do que vem a ser o historicismo de Marx e Engels, destacando-se os seus elementos ontológicos, gnosiológicos e axiológicos mais característicos, talvez o trabalho a ser empreendido seja um pouco menos complexo do que aquele que se teve anteriormente ao abordar o materialismo e a dialética marxianos.

Isso é possível dizer porque o historicismo do marxismo originário é, na verdade, o materialismo dialético aplicado na análise e na compreensão da história. De modo que se pode afirmar que este paradigma teórico-metodológico tem uma concepção de mundo cuja ontologia expressa-se em sua visão materialista dialética, com profundas repercussões em sua axiologia, isto é, em sua postura ético-política; desdobrando-se essa ontologia ao âmbito epistemológico, tem-se um modelo de conhecimento da história denominado materialismo histórico.

Como se viu até aqui nas duas partes em que se dividiu este *Capítulo I*, alguns elementos centrais do materialismo e da dialética na acepção de Marx e Engels foram identificados. Nesta terceira parte deste mesmo *Capítulo*, o que se fará nada mais é do que uma tentativa de articular o materialismo e a dialética, nos termos em que foram apresentados, com a história, na busca por elucidar os traços marcantes da concepção historicista do marxismo originário. Enfrentemos, pois, essa empreitada.

Há um consenso bastante grande entre os estudiosos do legado de Marx e Engels de que é n' *A ideologia alemã* que eles apresentam pela primeira vez de uma maneira mais elaborada a visão que têm da história. Com o objetivo de acertar as contas consigo mesmo e com a filosofia anterior (Cf. MARX, 1991: 31 e ENGELS, 1963: 169), sobretudo com o idealismo alemão e com o materialismo contemplativo de Feuerbach em particular, neste texto é possível ver Marx e Engels esboçando a acepção materialista dialética da histórica.

Nas passagens entre as páginas 47 a 50 d’*A ideologia alemã* encontra-se um bom resumo da concepção historicista marxiana⁵⁸. Nelas, Marx e Engels conseguem articular os elementos materialistas e dialéticos e aplicá-los à história. Dizem os pais do materialismo histórico e dialético nestes trechos que

Esta concepção da História assenta, portanto, no desenvolvimento do processo real da produção, partindo logo da produção material da vida imediata, e na concepção da forma de intercâmbio intimamente ligada a este modo de produção e por ele produzida, ou seja, a sociedade civil nos seus diversos estádios, como base de toda a História, e bem assim na representação da sua ação como Estado, explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas da consciência - a religião, a filosofia, a moral etc., etc. - e estudando a partir destas o seu processo de nascimento; deste modo, naturalmente, a coisa pode também ser apresentada na sua totalidade (e por isso também a ação recíproca destas diferentes facetas umas sobre as outras). Ao contrário da visão idealista da História, não tem que procurar em todos os períodos uma categoria, pois permanece constantemente com os pés no *chão* real da História; não explica a práxis a partir da idéia, explica as formações de idéias a partir da práxis material, e chega, em consequência disto, também a este resultado; todas as formas e produtos da consciência podem ser resolvidos não pela crítica espiritual, ..., mas apenas pela transformação prática (revolucionária) das relações sociais reais de que derivam estas fantasias idealistas - a força motora da História, também da religião, da filosofia e de todas as demais teorias, não é a crítica, mas sim a revolução. (MARX e ENGELS, 1984: 47 a 49 - grifo do autor)

⁵⁸ Em outros textos de Marx posteriores a *A ideologia alemã*, essa mesma concepção historicista também aparece, como por exemplo é o caso do prefácio *Para a crítica da economia política*, de 1859 (Cf. a citação feita aqui nas páginas 65 e 66), assim como em Engels, que em 1880 publicou o *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, sobretudo em sua parte III, onde afirma que “A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca de produtos, é a base de toda a ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz e pelo modo de trocar os seus produtos. De conformidade com isso, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos homens nem na idéia que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca; devem ser procuradas não na *filosofia*, mas na *economia* da época de que se trata.” (ENGELS, 1985: 54 - grifos do autor). Ressalte-se, também que no *Prefácio à edição inglesa* deste texto de Engels, datado de 20 de abril de 1892, ele reafirma essa concepção de história ao empregar “... o nome de ‘materialismo histórico’ para designar esta concepção dos roteiros da história universal que vê a causa final e causa propulsora decisiva de todos os acontecimentos históricos importantes no desenvolvimento econômico da sociedade, nas transformações do modo de produção e de troca, na consequente divisão da sociedade em diferentes classes e nas lutas dessas classes entre si.” (idem: 14)

E prosseguem mais adiante, tornando ainda mais clara a noção materialista e dialética do conceito que formularam de história, mediante o contraponto com a perspectiva de história vigente até aquele momento:

Toda a concepção de História até hoje ou deixou, pura e simplesmente, por considerar esta base real da História, ou viu nela apenas algo secundário e sem qualquer conexão com o curso histórico. A História tem, por isso, de ser sempre escrita segundo um critério que lhe é extrínseco; a produção real da vida aparece como algo historicamente primitivo, enquanto o que é histórico aparece como existindo separado da vida comum, como extra-supraterreno. A relação dos homens com a natureza fica, deste modo, excluída da história, pelo que é gerado o antagonismo de natureza e história. Daí que tal concepção só tenha podido ver na história ações políticas de chefes e de Estados e lutas religiosas e teóricas em geral, e tenha tido, em especial, em cada época histórica, de partilhar da ilusão dessa época. (idem: 50)

Ao se ler estas passagens d’*A ideologia alemã* percebe-se claramente a presença daqueles elementos ontológicos, axiológicos e epistemológicos centrais da concepção marxiana já apresentados anteriormente neste *Capítulo I*, quando se abordou o materialismo e a dialética do marxismo originário. Isso se deve ao fato de que, como disse Lênin em seu *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, a “... concepção materialista da história, (é) exatamente a aplicação consequente, a extensão do materialismo ao domínio dos fenômenos sociais ...” (LÊNIN, 1985: 23)

Veja-se, por exemplo, o seguinte: quando o texto acima menciona que o “... processo real da produção ...” é a “... base de toda a História ...” ele quer dizer que “... partindo logo da produção material da vida imediata ...”, analisando-a e compreendendo-a se pode conhecer o desenvolvimento histórico em sua totalidade. Tal assertiva, parece-nos, indica o reconhecimento por parte de Marx e Engels de um dos elementos mais centrais de toda a sua concepção materialista, qual seja a constatação da existência da realidade exterior como independente da consciência (Cf. pp. 73, 74 e 85), da matéria como dado primário, ou melhor, como algo que existe independentemente de ser pensado ou não por alguém.

Constatam, pois, Marx e Engels, que a realidade está aí porque foi produzida pela dinâmica da vida real e não pelo movimento da consciência (Cf. p. 75, principalmente a nota 29). Assim, a realidade que se nos apresenta está “... ligada a(o) ... modo de produção e (foi) por ele

produzida ...”, afirmação materialista que acaba se tornando uma profunda crítica aos idealismos e subjetivismos de toda ordem (Cf. página 61).

Como decorrência imediata dessa constatação, há que se chegar em uma outra, a saber: se tudo na vida é produto da ação dos homens sobre a natureza e das relações que travam entre si em busca da sobrevivência pelo trabalho, não é coerente conceber os “... diferentes produtos teóricos e formas da consciência ...” como sendo totalmente independentes da vida material e sua dinâmica constitutiva. Por serem produtos, a consciência, as idéias são partícipes do processo que os produziu e, portanto, trazem em si as marcas do conflito, das disputas, da correlação de forças políticas, das diferentes concepções que se encontram presentes no modo de produção, isto é, os pensamentos, as teorias, “... a religião, a filosofia, a moral etc. ...” não são neutros, já que são afetados pelas relações sociais. (Cf. pp. 60, 61, 66, 67 e 85) Isso faz com que se tenha da produção do historiador uma interpretação bastante crítica, já que ele não é um sujeito neutro, pois o que produz no plano das relações sociais político-ideológicas (no plano das superestruturas) não é feito fora do âmbito conflituoso das relações sociais de produção material (estrutura, base material), mas articulado, engajado nele.

Analisar e compreender a história com esta perspectiva da não neutralidade dos “... produtos teóricos e formas de consciência ...” implica em se posicionar do lado “... contrário da visão idealista da História ...”. Isso porque, enquanto os historiadores idealistas, subjetivistas vão à história “... procurar em todos os períodos uma categoria ...” que possa elucidar os seus desdobramentos reais, aquele que norteia o seu trabalho pela concepção do marxismo originário “... permanece constantemente com os pés assentes no *chão* real da História ...”, pois “... não explica a práxis a partir da idéia, explica as formações de idéias a partir da práxis material ...”, tornando “... a força motora da História, ..., não a crítica, mas sim a revolução.”

Tal método deu possibilidades ao marxismo originário de ver a história vivida pela humanidade desde os tempos imemoriais como um dinâmico e conflituoso processo de transformações constantes (Cf. p. 55 e 56), e não como um círculo em que tudo se movimenta para voltar ao mesmo ponto, conservando-se. Ao contrário, desta concepção de mundo resultou uma perspectiva ético-política profundamente revolucionária, isto é, anti-capitalista, tornando o método marxiano uma verdadeira “filosofia da transformação”. (Cf. pp. 66, 67 e 68)

Como se vê, é possível identificar na descrição que Marx e Engels apresentam de sua concepção de história n'A *ideologia alemã*, principalmente na passagem citada acima, a presença dos vários elementos que anteriormente descrevemos como centrais da concepção materialista. Todavia, se é verdade que os trechos d'A *ideologia alemã* apresentados textualmente resumem bem a concepção historicista de Marx e Engels, e se também é verdadeiro que o materialismo histórico é o materialismo dialético aplicado à história, temos que identificar nestes mesmos trechos os elementos que definimos como centrais quando tratamos da dialética do marxismo originário (*Capítulo I.2*). Então, vejamos se isso é possível.

Nenhuma das considerações feitas acima seriam suficientes se desarticuladas com um dos elementos determinantes da dialética, qual seja o de se compreender a realidade como um movimento constante (Cf. pp. 88 a 91). Essa concepção de que o mundo altera-se "... pela transformação prática (revolucionária) das relações sociais ..." funda-se no axioma do devir, no pressuposto de que a realidade desenvolve-se de forma a vir a ser outra a cada momento. Por isso, o movimento torna-se princípio constitutivo e explicativo da história.

Contudo, o movimento vivido pelo mundo em todas as suas dimensões, segundo o marxismo originário, não é fruto de causas externas, ou melhor, a história não deve "... ser escrita segundo um critério que lhe é extrínseco ...". Isso porque ela se desenvolve pela contradição que lhe é imanente⁵⁹. (Cf. pp. 98 a 100)

Todavia, em sendo o motor do desenvolvimento a contradição imanente à concretude da realidade, para a perspectiva historicista de Marx e Engels, também não são as vontades individuais que se projetam no âmbito ético-político que exclusivamente determinam o vir a ser, a transformação constante da realidade do mundo, muito embora Marx não relegue essas

⁵⁹ Além daqui, d'A *ideologia alemã*, Engels afirma explicitamente isso no seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, quando diz que "no entanto, por muito importante que seja para a pesquisa histórica, em particular de épocas e acontecimentos isolados, essa diferença em nada altera o fato de que o curso da história se rege por leis imanes." (ENGELS, 1963: 198) E prossegue na página seguinte: "A incoerência não consiste precisamente em admitir forças **ideais** e, sim, em não ir atrás, a partir delas, até suas causas determinantes. Em compensação, a filosofia da história, principalmente a representada por Hegel, reconhece que os móveis ostensivos e mesmo os móveis reais e efetivos dos homens que atuam na história não são, absolutamente, as causas finais dos acontecimentos históricos, mas que, por trás deles (sic!), estão outras forças determinantes que é preciso pesquisar. O que sucede é que não vai procurar essas forças na própria história, mas as importa de fora, da ideologia filosófica. Em vez de explicar, por exemplo, a história da Grécia antiga por sua própria conexão interna, Hegel afirma simplesmente que esta história nada mais é que a elaboração das "formas da bela individualidade", a realização da "obra de arte". (idem: 199 - grifo do autor)

perspectivas⁶⁰. Isso faz com que o trabalho do historiador ganhe uma nova dimensão, muito diferente daquelas que buscam por heróis, que procuram “... ver na história ações políticas de chefes e de Estados e lutas religiosas e teóricas em geral ...” O historiador que se fundamenta na concepção marxiana originária assume como tarefa identificar as condições econômicas, sociais, políticas e culturais que em determinado momento fizeram nascer um fenômeno e promoveram o seu desenvolvimento, reconstruindo o processo de produção e reprodução da vida material, com todo o vigor de seu dinamismo e das contradições manifestas.

Somente assim, “... naturalmente, a coisa pode ser apresentada na sua totalidade ...” (Cf. pp. 93 e 94), que traz em seu interior “... a ação recíproca entre suas diferentes facetas umas sobre as outras ...” (Cf. pp. 93 a 97) E é por isso que o olhar do historiador que orienta seu trabalho pelo marxismo originário volta-se à relação, à concatenação dos acontecimentos, sendo a mediação uma de suas mais significativas categorias teóricas (Cf. p. 96 e 104), rompendo com a particularização na análise científica dos fenômenos, característica de perspectivas científicas ou pós-modernas.

Enfim, como se vê, cada uma das teses que foram anteriormente apresentadas como elementos centrais do materialismo dialético marxiano estende-se ao materialismo histórico, fazendo dele essa teoria científica que busca compreender o mundo na sua concretude, que é movimento constante motivado pela contradição. Não só compreendê-lo, e sobre isso já nos advertiu a *XI tese sobre Feuerbach*, mas, principalmente, transformá-lo, o que não se faz na direção pretendida se não se conhecê-lo em sua gênese e desenvolvimento, tarefa epistemológica do materialismo histórico e dialético.

Há que se ressaltar que essa concepção historicista do marxismo originário exposta em *A ideologia alemã* encontra-se também bastante fundamentada no texto que Marx publicou em 1847, a *Miséria da filosofia*. É neste momento da publicação destes dois textos - segunda metade

⁶⁰ Conforme afirma Gorender na *Introdução* que faz ao volume *Marx* da coleção *Os economistas*, há que se destacar que essa dimensão individual foi considerada nas duas obras historiográficas de Marx, *A luta de classes em França* e *O dezoito brumário de Luís Bonaparte*. Diz ele que “Nelas, são realçados não só fatores econômicos, mas também fatores políticos, ideológicos, institucionais e até estritamente concernentes às pessoas dos protagonistas dos eventos históricos.” (GORENDER, 1983: XVII) Engels também não deixou de reconhecer a atuação de fatores individuais no curso da história; em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* ele chega a afirmar que “... na história da sociedade, os agentes são todos homens dotados de consciência e atuam sob o impulso da reflexão ou da paixão, buscando determinados fins; aqui nada se produz sem intenção consciente, sem um fim desejado.” (ENGELS, 1963: 198).

da década de 40 - que se consolida efetivamente a concepção de história do materialismo histórico e dialético.

Sobretudo na segunda parte da *Miséria da filosofia*, denominada de *A metafísica da economia política*, onde Marx faz a crítica ao método de Proudhon, se pode encontrar um esboço do fundamento admitido pelo materialismo histórico e dialético, que é o da economia política. Nesta parte do texto de Marx encontra-se a sua posição crítica ao procedimento metodológico de economistas que não conseguem ver no movimento histórico a gênese das categorias econômicas, fazendo com que as idéias e conceitos que formulam não sejam “... produtos históricos e transitórios ...” (MARX, 1990: 122), mas sim “... categorias fixas, imutáveis, eternas ...” (idem: 116), “... dogmas dos economistas ...” (idem: 117), a partir dos quais acreditam ser possível exprimir a riqueza e a complexidade da realidade concreta de todos os tempos e lugares.

É assim que Marx concebe o método de Proudhon, como eminentemente “... económico-metafísico’ (sic!)” (idem: 116), isto é, de forma profundamente crítica por desconsiderar a dinâmica da concreticidade do real. O método marxiano, por sua vez, não se reconhece no procedimento metafísico e indica-nos a necessidade de modificar os nossos conceitos pela observação da realidade em todas as suas dimensões, e não adequá-la aos conceitos que formulamos dela.

Para “... aclarar o método do Sr. Proudhon ...” (idem), Marx apresenta-lhe sete observações, nas quais se pode constatar, mais do que um posicionamento contra o hegelianismo, a afirmação da tese presente em *A ideologia alemã*, qual seja a de que a história assenta-se no processo real da produção material da vida e nos seus intercâmbios, sendo as teorias, categorias, conceitos e formas da consciência gestados a partir desse movimento produtivo. Isso se manifesta logo na *Primeira observação* de Marx, quando diz que

Os economistas explicam-nos como se produz nessas relações (de produção), mas o que eles não explicam é como se produzem essas relações, isto é, o movimento histórico que as faz nascer... Mas, a partir do momento em que se não atenta no movimento histórico das relações de produção, de que as categorias apenas são a expressão teórica, a partir do momento em que não se quer ver nessas categorias mais do que idéias, pensamentos espontâneos, independentes das relações reais, é-se forçado a assinalar como origem desses pensamentos o movimento da razão pura. (idem: 117)

Tal concepção historicista também é utilizada por Marx nas suas outras observações ao método de Proudhon, que é identificado como uma metafísica da economia por desconhecer, conforme a *Segunda observação*, que “As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens mudam o seu modo de produção e, mudando o modo de produção, a maneira de ganhar a vida, mudam todas as relações sociais.” (idem: 121 e 122) Com isso, conforme se lê na *Terceira observação*, “Ao construir com as categorias da economia política o edifício de um sistema ideológico, deslocam-se os membros do sistema social.” (idem: 123)

E esse procedimento, como nos apresenta a *Quarta observação*, fez com que Proudhon perdesse de vista todo o “... trabalho de criação dialética (das) categorias ...” (idem: 125) exposto por Hegel, reduzindo-o à simples oposição, à “... distinção dogmática entre o bom e o mau.” (idem) Assim, “A sucessão das categorias tornou-se uma espécie de *sobreposição*. A dialética não é mais o movimento da razão absoluta. Não existe mais dialética, há quando muito, moral completamente pura.” (idem: 126 - grifo do autor)

A perspectiva de Proudhon interpretada por Marx na sua *Quinta observação*, de colocar “... as relações econômicas como *leis imutáveis, princípios eternos, categorias ideais*, (como) anteriores aos homens activos (sic!) e actantes (sic!)” (idem: 128 - grifos do autor), “força-o” a negar a história. Para ele, “... a história real, a história segundo a ordem dos tempos, é a sucessão histórica na qual as idéias, as categorias, os princípios se manifestaram.” (idem: 127)

Da forma como Marx apresenta a sua *Sexta observação*, é possível afirmar que

... o Sr. Proudhon, ... ao querer explicar a história é forçado a negá-la, ao querer explicar o aparecimento sucessivo das relações sociais, nega que *qualquer coisa* possa acontecer, ao querer explicar a produção com todas as suas fases, contesta que *qualquer coisa possa produzir-se ...*” (idem: 129 - grifos do autor)

Em outras palavras é possível dizer que “... para o Sr. Proudhon, já não existe história ...” (idem)

Como não poderia deixar de ser, a conclusão de Marx em sua *Sétima e última observação* reafirma o seu historicismo. Ao negar toda e qualquer metafísica da economia, ele apresenta a sua

concepção historicista nos termos de uma conexão objetiva entre forças produtivas e relações de produção. Nas suas palavras temos que

... o modo de produção, as relações nas quais as forças produtivas se desenvolvem, são tudo, menos leis eternas, mas que correspondem a um determinado desenvolvimento dos homens e das suas forças produtivas e que uma mudança que surja nas forças produtivas dos homens, necessariamente leva a uma mudança nas suas relações de produção. (idem: 135)

Marx também apresenta tal posição em outros textos seus⁶¹, bem como Engels, que em 1880, em seu *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, confirma o historicismo marxiano dizendo que

A concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; de que em todas as sociedades que desfilam pela história, a distribuição dos produtos, e juntamente com ela a divisão social dos homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz e pelo modo de trocar os seus produtos. De conformidade com isso, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos homens nem na idéia de que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, mas nas transformações operadas no modo de produção e de troca; devem ser procuradas não na *filosofia*, mas na *economia* da época de que se trata. (ENGELS, 1985: 54)

Há que se ressaltar, porém, que tal afirmação não deve ser entendida, como muitos fizeram, como uma sobrevalorização do elemento econômico na determinação da realidade como um todo, isto é, como um economicismo. Aliás, essa ressalva encontra fundamento na parte anterior deste capítulo (Cf. *Capítulo I.2.*), quando foi tratada a dialética marxiana, em especial no momento em que se apresenta a concepção marxiana da reciprocidade que caracteriza os diferentes elementos que interagem na realidade concreta, sobretudo quando se afirmou a importância da categoria da mediação para o marxismo originário (Cf. p. 104). Isso exclui

⁶¹ Cf. o *Prefácio da crítica da economia política*, páginas 29 e 30, texto que já foi citado neste *Capítulo I*, em sua página 70. Lênin, em seu *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, no capítulo denominado de *A concepção materialista de história*, afirma que “... o materialismo explica a consciência pelo ser e não o inverso...” (LÊNIN, 1985: 22) e, logo em seguida, confirma que nesse *Prefácio* de Marx “Encontramos uma formulação completa das teses fundamentais do materialismo aplicado à sociedade humana e à sua história...” (idem) Por sua vez, Hobsbawm afirma que o “... *Prefácio da Crítica da Economia Política* ... apresenta o materialismo histórico em sua forma mais rica.” (HOBSBAWM, 1981: 14)

qualquer posição economicista e mecânica, descartando todo raciocínio automático, imediato, direto.

Para ilustrar ainda mais essa posição crítica ao mecanicismo e ao economicismo, muito claramente exposta por Engels em seus últimos escritos, pode-se utilizar as suas palavras expressas na carta a Heinz Starkenburg, de 25 de janeiro de 1894, onde ele diz que

Não se trata, portanto, como alguns imaginam por comodidade, de que a situação econômica produz efeito automático. Ao contrário, os homens fazem eles mesmos sua história, mas num meio determinado que a condiciona, sobre a base de condições reais anteriores já existentes, entre as quais as relações econômicas que, por muito que possam ser influenciadas pelas relações políticas e ideológicas, continuam sendo, em última instância, as relações determinantes, constituindo o fio condutor que as une e que é o único que nos conduz à compreensão das coisas. (MARX e ENGELS, 1987: 55)

De modo que, então,

Os desenvolvimentos políticos, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico, etc. apoiam-se no desenvolvimento econômico. Porém, estes elementos interatuam entre si, reagindo também sobre a base econômica. Não é verdade, portanto, que a situação econômica seja *a causa, que só ela seja ativa* e tudo o mais passivo. Pelo contrário, existe um jogo de ações e reações sobre a base da necessidade econômica, que acaba sempre por se impor em *última instância*. (idem: 54 - grifos do autor)

É essa concepção apresentada aqui por Engels que Marx utilizou na produção de suas duas obras eminentemente historiográficas, quais sejam *As lutas de classe na França de 1848 a 1850* e *O 18 brumário de Luiz Bonaparte*, respectivamente produzidas em 1850 e 1852. Nelas se percebe claramente o trabalho de Marx buscando aplicar o materialismo histórico para compreender e analisar as grandes transformações vividas pela França neste período, mediante a identificação das raízes das mudanças nas relações políticas e sociais, em última instância, na economia.

Tal posicionamento é nitidamente expresso por Marx em seu *As lutas de classes em França*. Ao relatar os movimentos políticos que determinaram a proibição legal da organização dos operários em “clubes”, Marx identifica a causa desse movimento político proibitório nas relações materiais de produção. Veja-se, por exemplo, o que é dito no *Capítulo II - O 13 de junho de 1849*:

Em 21 de Março, na ordem do dia da Assembléia Nacional encontrava-se o projecto (sic!) de lei de Faucher contra o direito de associação: *a proibição dos clubes*. O artigo 8 da Constituição garantia a todos os franceses o direito de se associarem. A interdição dos clubes era, portanto, uma inequívoca violação da Constituição, e a própria Constituição devia canonizar a profanação dos seus santos. Mas os clubes eram os pontos de reunião, os centros de conspiração do proletariado revolucionário. A própria Assembléia Nacional tinha proibido a coligação dos operários contra seus burgueses. E que eram os clubes senão uma coligação de toda a classe operária contra toda a classe burguesa, a formação de um Estado operário contra o Estado burguês? Não eram eles também outras tantas assembléias constituintes do proletariado e outros tantos destacamentos do exército da revolta prontos para o combate? O que acima de tudo a Constituição devia constituir era a dominação da burguesia. Era, portanto, evidente que a Constituição só podia entender por direito de associação as associações que se harmonizavam com a dominação da burguesia, isto é, com a ordem burguesa. (MARX, 1982: 88 e 89 - grifos do autor)

Mesmo afirmando, por exemplo, n’*O 18 brumário de Luis Bonaparte*, que a política é uma força real e que também determina a realidade, isto é, que ela tem a capacidade de exercer influência nas relações sociais de produção material, Marx não se deixa levar por esse politicismo e reafirma a economia como determinante em última instância. Esse seu posicionamento encontra-se manifesto em algumas das passagens deste texto historiográfico do marxismo originário, como por exemplo onde diz que

A burguesia francesa atribuía essa paralisação do comércio a causas puramente políticas, à luta entre o Parlamento e o poder executivo, à precariedade de uma forma provisória de governo (sic!), à aterradora perspectiva do segundo domingo de maio de 1852. Não negarei que tôdas (sic!) essas circunstâncias exerciam um efeito deprimente em alguns ramos da indústria de Paris e dos departamentos. Essa influência das condições políticas, contudo, era apenas local e sem importância. Será necessária outra prova disso além do fato de que a melhora do comércio produziu-se em meados de outubro, no momento preciso em que a situação política agravou-se, o horizonte político escureceu-se, e esperava-se a qualquer momento que caísse um raio do Eliseu? (MARX, 1968: 115)

E mais ainda:

O que separava as duas facções (“Monarquia Legitimista” e “Monarquia de Julho”), não era nenhuma questão de princípios, eram suas condições materiais de existência, duas diferentes espécies de propriedade, era o velho contraste entre a cidade e o campo, a rivalidade entre o capital e o latifúndio... Sobre (sic!) as diferentes formas de

propriedade, sôbre (sic!) as condições sociais de existência, ergue-se tôda (sic!) uma superestrutura de sentimentos, ilusões, maneiras de pensar e concepções de vida distintas e peculiarmente constituídas. A classe inteira os cria e os forma sôbre (sic!) a base de suas condições materiais e das relações sociais correspondentes. (idem: 48 e 49)

Descartada a interpretação economicista e mecanicista do marxismo originário, pode-se afirmar que o materialismo histórico, portanto, é uma grande

... conquista do pensamento científico. Ao caos e à arbitrariedade que até então reinavam nas concepções de história e de política, sucedeu uma teoria científica notavelmente coerente e harmoniosa, que mostra como, de uma forma de organização social, surgiu e se desenvolve, em seguida ao crescimento das forças produtivas, uma outra forma, mais elevada ... (LÊNIN, 1985: 74)

Todavia, é importante destacar que a emergência dessa nova forma de organização social, desse algo novo como resultado do movimento dialético característico do real constitui-se em uma diferença considerável ao se comparar o método de Hegel e o de Marx, pois os coloca em posições distintas nos âmbitos ontológico (vide o confronto entre o idealismo e o materialismo), axiológico (confira-se o conservadorismo hegeliano e o caráter revolucionário do método marxiano) e epistemológico. Isso porque, por ser algo novo, resultado do movimento contraditório do real, dele não se pode dizer muitas coisas, justamente porque é algo diferente do que existia.

A esta conclusão de que da nova realidade gestada pouca coisa se pode dizer, só é possível chegar aqueles que fundam sua epistemologia na imanência, isto é, os que buscam na própria realidade, e não fora dela, os fatores determinantes de sua gênese, desenvolvimento e superação. Por outro lado, para as epistemologias que buscam nos elementos extrínsecos explicações para o desdobramento da realidade em todas as suas nuances, transcendendo a sua concretude, tudo é possível⁶².

⁶² A título de ilustração dessa afirmação da lógica transcendental, bastante em moda nos dias atuais, em oposição à da imanência, pode-se citar a matéria de Sandra Balbi publicada no jornal *Folha de São Paulo*, em sua página B-15, do dia primeiro de junho de 2003, momento em que estamos escrevendo estas páginas. Ali se lê que os “astrólogos especialistas em astrologia financeira e empresarial”, buscam explicações para os juros altos nas estrelas: “Que ninguém culpe, porém, o presidente do Banco Central, Henrique Meirelles. Os juros continuaram altos porque, de junho até agosto, Júpiter transitará em oposição a seu ascendente (o signo de Aquário) no mapa astrológico do Brasil, fazendo com que o governo adote medidas impopulares na área financeira.” Essas conclusões surgem “Por meio de softwares que calculam o movimento dos astros, ... Isso permite fazer previsões a qualquer tempo.”

Afirmar que algo novo surge é compreender que das oposições imanentemente presentes nas relações sociais de produção e reprodução, que do devir, nasce sempre algo diferente do que existia. Assim, conhecer o que existia em sua complexidade não é suficiente para se compreender todas as facetas desse algo novo que surgiu com o movimento da realidade. Para conhecê-lo é necessário ir a ele⁶³ e, analisando o seu movimento e as contradições aí manifestas, capazes de promoverem a sua gênese e desenvolvimento, identificar os elementos que lhe são constitutivos, ou seja, que lhe determinam a existência como uma “síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”. (MARX, 1991: 16)

Entretanto, alguns estudiosos marxianos têm interpretado essa assertiva do nascimento do novo como algo que abre espaço para afirmar no âmbito marxista uma certa irracionalidade - leia-se: incapacidade de a razão conseguir captar o real em seus movimentos constitutivos - ou mesmo o acaso como fator determinante no desdobramento da realidade concreta. Gorender, em sua obra de 1999, denominada de *Marxismo sem utopia*, principalmente no seu *Capítulo IV – Sistema, estrutura e incerteza*, é um desses que está buscando trazer para o interior do materialismo histórico e dialético elementos que lhe são totalmente estranhos.

No subtítulo deste *Capítulo IV*, sugestivamente chamado de *O acaso e suas maravilhas*, o autor afirma que “A influência do acaso se tornou primordial para o estudo da evolução ...” (GORENDER, 1999: 30), “... conforme veio elucidar a teoria do caos.” (idem). E nas páginas seguintes prossegue sintetizando suas asserções revisionistas:

Em suma, os sistemas não poderiam ser sistemas, não poderiam sequer chegar a existir, se não estivessem sujeitos à **determinação** de leis e conexões internas reprodutíveis. Ao mesmo tempo, seu funcionamento implica e cria variações, que confluem para a **indeterminação** na sucessão de sistema, na substituição de um sistema por outro. (idem: 31 - grifos do autor)

Já é tempo de **atualizar** o marxismo ... Não apenas retrospectivamente, mas prospectivamente, tendo em vista a superação do capitalismo, cumpre introduzir o princípio da variação caótica e da indeterminação. A esta convicção nos levam precisamente as novidades históricas que Marx não previu, exatamente porque era, por definição, imprevisíveis. (idem: 32 - grifo do autor)

⁶³ Sobre essa questão do pressuposto da imanência como uma “... tarefa da reflexão dialética sobre a história”, Cf. principalmente o texto de Jerzy Topolsky, denominado de *Metodología de la historia*, de 1992, sobretudo seu *Capítulo IX*, intitulado *A reflexão dialética*, em suas páginas 157, 158 e 159.

Assim, muito embora Gorender continue se apresentando como defensor de uma “filosofia da transformação”, esse seu movimento de revisão do marxismo nos possibilita aproximá-lo das teses da pós-modernidade. De modo que, a sua defesa da incerteza, da indeterminação, da teoria do caos como elemento próprio de um “marxismo atualizado”, nos autoriza a vê-lo como um autor que se afasta do marxismo originário, expresso pelo cientificismo inegavelmente manifesto por Marx e Engels em seus textos.

Ao contrário do que afirma a “atualização marxista” proposta por Gorender, para o materialismo marxiano o novo é apresentado como algo qualitativamente diferente do que se tinha até então e possui, portanto, outras características não passíveis de serem determinadas *a priori*. É possível até mesmo conhecer a gênese deste algo novo que emerge no interior das formações econômicas e sociais, isso porque ela é fruto não do caos, mas do processo dialético que se desenvolve no plano das relações sociais de produção material e no das relações político-ideológicas.

Entretanto, não é possível conceber o seu desenvolvimento posterior em todas as suas dimensões, pois ele vai depender dos desdobramentos da realidade, que estão sujeitos a determinação de muitos atores e forças, que interagem neste novo contexto. Assim, da realidade que se tinha para a realidade que se passa a ter com a presença desse algo novo, muitas coisas mudam, as correlações de forças se alteram, os sujeitos modificam as suas atuações e relações, o que faz com que a realidade se altere de tal forma que passa a ganhar novas características, determinando ao todo um novo perfil quantitativo e qualitativo. Para se conhecer essa nova realidade é preciso uma nova empreitada heurística, na qual se deverá se debruçar sobre ela em busca da identificação dos seus elementos constitutivos, que lhe são próprios e não próprios da realidade que lhe antecedeu. Portanto, diferentemente da tese de Gorender, há que se concluir que o novo não é indeterminado, mas desconhecido em todas as suas nuances.

Uma posição mais ponderada sobre essa questão da emergência do novo na realidade é possível ser encontrada no livro de Konder denominado de *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Ele pode muito bem se constituir em um importante contraponto aos que defendem a previsão como decorrência necessária da análise marxiana, ao mesmo tempo em que não se deixa envolver pelo modismo pós-moderno dos que afirmam a

indeterminação como elemento constitutivo do desdobrar-se do real. Nas páginas 55 e 56 deste seu texto isso fica muito claro, pois aí se diz que

A história não é absurda: ela faz sentido, quer dizer, tem sua própria razoabilidade. No entanto, a ‘razão’ que pode ser encontrada na história dá conta do caminho percorrido, sem assegurar coisa alguma no que concerne aos caminhos ainda não trilhados. Marx sabia disso. Numa carta a Kugelmann, em 17.4.1871, ele dizia que a história teria uma natureza ‘muito mística’, se os ‘acazos’ não desempenhassem nela nenhum papel. O acaso é ineliminável da história, porque é uma decorrência do irrompimento constante, nela, da novidade qualitativa. O novo não é ‘irracional’ (pode ser assimilado pela razão), mas também não é o desdobramento lógico do que está acontecendo agora: ele, de algum modo, subverte o existente. Muita coisa que viria a acontecer no século XX simplesmente não poderia ter sido pensada no século XIX. O problema, então, não está em Marx: está em nós. Nós é que precisamos saber lê-lo, saber situá-lo no seu contexto, para entender o que ele realmente pensou.” (KONDER, 1992: 55 e 56)

É por isso que para Marx o novo exige novas pesquisas para apreendê-lo, antes de expor seus elementos constituintes. Ele é novo no sentido próprio da palavra, e não inovado e/ou renovado; em verdade, ele é a superação do antigo em suas quantidades e qualidades. Traz sempre, portanto, elementos diferentes dos até então existentes, o que elimina a possibilidade de se ter em construções *a priori* métodos capazes de apreendê-lo em toda a sua riqueza.

Assim concebido, o elemento novo que surge do desdobramento do real não é irracional, pois pode ser apreendido racionalmente, sobretudo a partir da aplicação do método materialista histórico e dialético a ele, abrindo

... caminho ao estudo global e universal do processo do nascimento, do desenvolvimento e do declínio das formações econômicas e sociais examinando o *conjunto* das tendências contraditórias, reconduzindo-as às condições de existência e de produção, claramente determinadas, das diversas *classes* da sociedade, afastando o subjetivismo e a arbitrariedade na escolha das ideias (sic!) “diretrizes”, ou na sua interpretação, descobrindo a *origem* de todas as idéias e das diferentes tendências, sem exceção (sic!), no estado das forças produtivas materiais. Os homens são os artífices da sua própria história, mas o que é que determina os móveis dos homens e mais precisamente das massas humanas? Qual a causa dos conflitos entre as ideias (sic!) e as aspirações contraditórias? Qual é a resultante de todos esses conflitos do conjunto das sociedades humanas? Quais as condições objetivas da produção da vida material nas quais se baseia toda a atividade histórica dos homens? Qual a lei que rege a evolução destas condições?

Marx dedicou sua atenção a todos esses problemas e traçou a via para o estudo científico da história concebida como um processo único, regido por leis, por mais prodigiosa que seja a sua variedade e todas as suas contradições. (LÊNIN, 1985: 24 - grifos do autor)

Se são “Os homens (que) fazem a sua própria história, não ... como querem ... e sim sob aquelas (circunstâncias) com que se defrontam diretamente, ligadas e transmitidas pelo passado ...” (MARX, 1968: 15); se são eles que produzem e reproduzem a vida material e espiritual a partir dos embates que têm na busca pela sobrevivência em um contexto histórico específico, pode-se inferir que o trabalho tem seu lugar garantido no centro da concepção de história e do método historicista de Marx e Engels⁶⁴. Nas palavras deles, temos que “A nova orientação descobriu na evolução do trabalho a chave para compreender toda a história da sociedade ...” (MARX e ENGELS, 1978: 155), ou, nos termos em que é apresentado nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, pode-se dizer que “..., para o homem socialista, a *totalidade do que se chama história mundial* é apenas criação do homem por meio do trabalho humano ...” (MARX, 2002: 148 - grifos do autor)

Tal concepção que se apresentava na juventude de Marx permanece nos seus escritos posteriores, determinando à sua concepção de história uma organicidade com a sua atividade produtiva, através da qual o homem se diferencia dos animais na medida em que se constrói a si mesmo e ao mundo com a ação teórico-prática. E como a atividade produtora do homem se altera com o desenvolvimento das suas forças produtivas, a realidade na perspectiva marxiana é um produto da sua práxis. Assim sendo,

A base objetiva do humanismo de Marx e, simultaneamente, de sua teoria da evolução social e econômica é a análise do homem como um animal social. O homem - ou melhor, os homens - realizam *trabalho*, isto é, criam e reproduzem sua existência na prática diária, ao respirar, ao buscar alimento, abrigo, amor, etc. Fazem isto atuando na natureza, tirando da natureza (e, às vezes, transformando-a conscientemente) com este propósito. Esta interação entre o homem e a natureza é - e ao mesmo tempo produz - a evolução social. (HOBSBAWN, 1977: 16 - grifo do autor)

⁶⁴ Em Hobsbawn, na sua *Introdução à Formações econômicas pré-capitalistas*, temos que “Retirar algo da natureza, ou determinar-lhe um tipo de uso para alguma parte da natureza ... pode ser considerado ... apenas um aspecto do trabalho... Sendo um animal social o homem desenvolve tanto a cooperação como uma *divisão social do trabalho* (isto é, especialização de funções) ... Estes são os elementos analíticos principais em que a teoria se baseia e constituem, na realidade, extensões ou corolários do conceito original do homem como um animal social de tipo especial.” (HOBSBAWN, 1981: 16 - grifos do autor)

Para compreender, portanto, o homem e a realidade produzida por ele ao longo dos tempos, para captar a história da humanidade, é necessário apropriar-se do desenvolvimento do trabalho humano, que manifesta a sua ação humana como construtora da realidade em todas as suas complexas e contraditórias dimensões. É isso o que levou Ciro Flamarion S. Cardoso a concluir, em seu texto denominado *Os métodos da história*, que

... a *economia política*, tomada no sentido de ‘ciência das condições e das formas em que as diversas sociedades humanas produziram, trocaram e repartiram os produtos de um modo correspondente’ ... (termos de Engels no *Anti-Dühring*), tem precedência ou prioridade lógica sobre a história, já que proporciona as próprias bases para que esta última possa existir como ciência.” (CARDOSO, 1979: 443)

Tendo admitido o trabalho como elemento heurístico central de sua concepção historicista e dialética do materialismo, o marxismo originário não abre espaço para qualquer “esquematismo conceitual” que se pretenda suficiente para dar conta de todo o desenvolvimento histórico da humanidade. Cardoso e Brignoli, no texto denominado *Os métodos da história - introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*, no Capítulo 2 – *Duas distorções tenazes: dogmatismo estalinista e circulacionismo*, são bastante claros em suas asserções contra esses equívocos de interpretação do marxismo originário. Dizem eles que

... na segunda metade da década de 1920 e, sobretudo, no decênio seguinte, levaram ao triunfo do dogmatismo e do esquematismo conceitual entre os intelectuais soviéticos, nas posições da III Internacional e, portanto, na grande maioria dos trabalhos marxistas até a década de 50 ... seria demasiadamente simplista lançar sobre o estalinismo a culpa integral: certas distorções vinham de muito antes, como a tentação de transformar os esquemas de evolução de Marx e Engels - de cujo caráter hipotético e inacabado os autores tinham plena consciência - não só em guias de pesquisas, mas em verdades absolutas e intocáveis. Sob o estalinismo, as obras dos fundadores (algumas de suas partes mais do outras), acrescidas das de Lenine e das do próprio Stalin, passaram a constituir uma espécie de *Summa theologica* posta acima de qualquer crítica e de que só era admitida uma interpretação: a oficial.” (CARDOSO E BRIGNOLI, 1979: 72)

Ao tratar deste “esquematismo”, há que se destacar o trabalho empreendido por Marx tanto no *Prefácio da crítica da economia política* como também nas *Formações econômicas pré-*

*capitalistas*⁶⁵, especificamente quando menciona a seqüência dos modos de produção na evolução econômica da sociedade⁶⁶. Isso porque esta passagem foi interpretada de maneira enviesada por alguns teóricos marxistas, com destaque para Stálin, sobretudo em seu *Materialismo histórico e materialismo dialético*, onde afirma: “A história reconhece cinco tipos fundamentais de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo.” (STALIN, 264: 1981)

Contudo, a conseqüente análise e interpretação das palavras de Marx não validam as leituras que acreditam “... (n)a existência de modos (de produção) específicos, (e) nem que haja uma ordem pré-determinada para esta sucessão.” (HOBSBAWM, 1977: 22) Isso porque a lista resultante da periodização ou das divisões históricas feitas por Marx nas *Formações econômicas pré-capitalistas* e no *Prefácio da crítica da economia política* é “... resultado da observação e não da dedução teórica.” (idem)

⁶⁵ Parte dos *Grundrisse*, escritos entre os anos de 1857 e 1858, onde o Marx da maturidade apresenta-se “... no máximo de seu brilhantismo e profundidade: é, também, sob vários aspectos, sua mais sistemática tentativa de enfrentar o problema da evolução histórica e complemento indispensável do *Prefácio da Crítica da Economia Política*, ...” (HOBSBAWM, 1981: 14)

⁶⁶ Somente a título de ilustração, pode-se citar alguns trechos das *Formações econômicas pré-capitalistas*, de Marx, que exemplificam a descrição da evolução histórica dos tipos de formações econômicas e sociais do passado, que foram tortuosamente interpretadas: “A comunidade tribal espontânea ou, se preferimos dizer, a horda (laços comuns de sangue, língua, costumes, etc) constitui **o primeiro** passo para a apropriação das condições objetivas de vida, bem como da atividade que a reproduz e lhe dá expressão material, tornando-a objetiva (vergegenständlichenden) (atividade de pastores, caçadores, agricultores, etc.)” (MARX, 1977: 66 - grifos nossos em negrito) “A **segunda forma** (de propriedade) deu, como a primeira, origem a alterações substanciais, históricas, locais, etc. É produto da vida histórica mais dinâmica (bewegten), do destino e da transformação das tribos originais ... A base, aqui, não é a terra, mas a cidade, núcleo já estabelecido (centro) da população rural (proprietários de terras)” (idem: 68 e 69) “Na medida em que se acentua a atuação destes fatores, e quanto mais cresce a tendência de se definir o caráter comunal da tribo - enquanto unidade negativa contra o mundo exterior - mais se impõe as condições que permitirão ao indivíduo tornar-se proprietário privado de um lote definido de terra, cujo cultivo corresponderá somente a ele e à sua família. A comunidade - como um estado - passa a ser, por um lado, a relação recíproca entre estes proprietários privados livres e iguais, sua aliança contra o mundo exterior - e, ao mesmo tempo, a sua garantia. A comunidade se baseia, aí, no fato de seus membros serem trabalhadores proprietários... Ser membro da comunidade continua sendo condição prévia para a apropriação da terra... Há uma concentração na cidade, com a terra como território seu ...” (idem: 70) “Uma **outra forma** de propriedade dos indivíduos que trabalham, membros auto-suficientes da comunidade, em condições naturais de trabalho, é a *Germânica*. Nesta, o membro da comunidade como tal não é, como na forma especificamente oriental, co-proprietário da propriedade comunal ... A terra (...) também não é ocupada pela comunidade, como tal, separada da dos membros, sob a forma de *ager publicus* (terra comum) em suas várias formas. O remanescente é distribuído e cada gleba é romana em virtude de ser propriedade privada, domínio, de um cidadão romano, parcela do laboratório que lhe pertence ...” (idem: 72 - os grifos em negrito são nossos e os em itálico do autor) “A comunidade germânica não se concentrava na cidade ... A história antiga clássica é a história das cidades, porém das cidades baseadas na propriedade da terra e na agricultura; a história asiática é uma espécie de unidade diferenciada de cidade e campo ...; a Idade Média (período germânico) começa com o campo como cenário da história, cujo ulterior desenvolvimento ocorre, então, através da oposição entre cidade e campo; a história (moderna) consiste na urbanização do campo e não, como entre os antigos, na ruralização da cidade.” (idem: 74 e 75) Propriedade - e isto se aplica às formas asiática, eslava, antiga clássica e germânica - ... (idem: 90)

Na verdade, a concepção histórica marxiana não deixa dúvidas quanto ao seu fundamento econômico, ao seu apego à base material para a explicação da história. Ela indica que se veja em cada fase de desenvolvimento da humanidade um momento com características peculiares, como é o caso da “... história pré-burguesa e cada uma de suas fases (que) têm a sua própria economia e uma base econômica ...” (MARX, 1981: 82). Ou melhor, conforme Marx afirma no *Prefácio à segunda edição de O 18 brumário*, “Com uma diferença cabal entre as condições materiais e econômicas das lutas de classes antigas e modernas, as formas políticas produzidas por elas hão de ter tanta semelhança entre si como o Arcebispo de Canterbury e o Pontífice Samuel” (MARX, 1968: 09). Isso o leva a concluir mais adiante no texto, em uma de suas passagens mais conhecidas, que “Hegel observa em uma de suas obras que todos os fatos e personagens de grande importância na história do mundo ocorrem, por assim dizer, duas vezes (sic!). E esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa.” (idem: 15)

Tudo o que foi dito sobre o historicismo marxiano indica uma interpretação muito específica, unívoca em relação à palavra “histórico” da concepção denominada de materialismo histórico e dialético, aqui delineada em linhas gerais. Ao utilizar o termo “historicismo” para designar uma das dimensões da visão de mundo do marxismo originário estamos só, e somente só, indicando a extensão do materialismo e da dialética - nos termos em que foram apresentados nos capítulos anteriores (*I.1.* e *I.2.*) - à história, nada mais além disso. Ou melhor, não pactuamos com “... versões subsequentes do marxismo nas quais uma percepção supostamente ‘superior’ das ‘leis da história’ deu lugar à políticas totalitárias ...” (BOTTOMORE, 1988: 179), que alguns intérpretes⁶⁷ associaram forçosamente com “historicismo”. Diferentemente do que se pôde ver do marxismo originário, tais concepções totalitárias acabaram acreditando que a história da

⁶⁷ Esse é o caso, por exemplo, de Popper, que na sua tentativa de identificar o materialismo histórico e dialético como uma teoria não científica, acusa-o de ser um historicismo incapaz de ser verificado empiricamente e falseado. Segundo os procedimentos do método da falibilidade que formulou, estendendo às ciências sociais o mesmo método hipotético-dedutivo das ciências naturais, a categoria da totalidade torna-se impossível de ser testada, a contradição e a dialética constituem-se em uma validação de tudo, inclusive de leis e tendências do desenvolvimento, que acabam se tornando profecias políticas e justificando “sociedades fechadas”, isto é, totalitárias. Em sendo Popper um dos articuladores do neoliberalismo junto com Hayek e outros, ainda na década de 40 do século XX (Cf. ANDERSON, 1995), em oposição às sociedades fechadas, ele apresenta e defende as “sociedades abertas”, aquelas identificadas com a forma política da democracia liberal, que tem como inimigos, segundo sua formulação, personagens como Heráclito, Platão, Hegel e Marx. (Cf. de Popper principalmente a sua obra denominada de *A sociedade aberta e seus inimigos*) Convencido da eficiência de seu método científico, Popper chega até mesmo a interpretar a dialética a partir de seus próprios pressupostos, sugerindo “... dar à dialética uma interpretação evolucionária, baseada na teoria da tentativa e eliminação do erro, (o que) poderia resgatá-la de suas atuais dificuldades e dar-lhe uma forma mais adequada às exigências de construção de teoria racionais ...”, conforme as palavras de Luis Alberto Peluso, em seu texto denominado de *A filosofia de Karl Popper: epistemologia e racionalismo crítico*, de 1995.

humanidade caminha necessariamente por determinadas vias, isto é, que tem um sentido próprio, que é totalmente independente daquele que os homens lhe confere com a práxis. Como se viu, não é essa concepção do historicismo marxiano que foi aqui apresentada.

Ainda neste âmbito das diferentes interpretações que o termo historicismo adquiriu, mormente quando referente ao marxismo, seja ele o originário ou os outros que se seguiram posteriormente, pode-se dizer em definitivo que o materialismo histórico e dialético não pode servir, como em muitos casos aconteceu, para se fazer dele uma teoria de previsão, de adivinhação do futuro da humanidade. Pelo contrário, para ele a história futura é sempre algo em aberto, algo que está em construção permanentemente, uma realidade que depende das ações teórico-práticas que os homens do presente tomam e vão tomar frente aos desafios colocados em um determinado contexto, que apresenta condições econômicas, sociais, políticas e culturais herdadas. Para tanto, os homens dispõem da capacidade racional para avaliar as alternativas e optar por um ou outro caminho a ser seguido, dentro de condições objetivas e subjetivas existentes.

Na dimensão exatamente oposta da interpretação do termo historicismo como teoria das leis históricas necessárias e independentes da ação humana, apresenta-se uma outra, que eleva a historicidade dos fenômenos a ponto de desconsiderar o limite das condições de existência. Para esta perspectiva teórico-metodológica todos os eventos da sociedade são frutos históricos, isto é, próprios de seu tempo, que é sempre diferente em cada momento, não havendo entre eles qualquer conexão ou mesmo relação de continuidade. Essa interpretação encontra guarida em leituras enviesadas de frases do próprio Marx, tiradas de seu contexto, pois, para ele, “Não existem ... leis abstratas. Ao contrário, cada período histórico, ..., possui suas próprias leis. Outras leis começam a reger a vida quando ela passa de um estágio a outro, depois de ter vencido determinada etapa de desenvolvimento.” (MARX, 1999: 27) Segundo tal compreensão do historicismo, a gênese e o desenvolvimento da realidade caracteriza-se por um fluxo ininterrupto, sem qualquer constância. Assim entendido, os fatos perdem a sua conexão, deixam de ter uma determinação em última instância, que para o marxismo originário é, inegavelmente, a da base material, a sua produção e reprodução.

Isso faz com que esse tipo de conotação do termo historicista acabe redundando em um relativismo subjetivista, que aceita como legítima toda e qualquer interpretação da realidade, já

que cada intérprete tem a sua própria história e, portanto, a sua própria interpretação dos fatos. Todas as versões dos fatos são tidas como válidas, segundo o critério de verdade dessa perspectiva denominada também de historicista, que se fundamenta no sujeito individual como produtor da sua verdade⁶⁸.

Esse posicionamento relativista e subjetivista traz

... conseqüências catastróficas ... para a historiografia. O historiador deveria, por exemplo, considerar como verdadeiras duas narrativas e duas interpretações contraditórias de um mesmo acontecimento históricos (sic!) ... A ciência da história não disporia então de nenhum critério para distinguir o verdadeiro do falso e deveria mesmo insurgir-se contra a procura de tal critério. O subjetivismo radical e o relativismo exagerado de Croce tiram à história o seu estatuto de ciência, ..." (SCHAFF, 1983: 114)

Isso não coaduna com o cientificismo que Marx e Engels construíram em seus textos. Constituindo-se em uma teoria social e práxis ético-política, o marxismo originário afirma a racionalidade objetiva e subjetiva, isto é, a racionalidade constitutiva do processo de gênese e desenvolvimento do real e a capacidade que os homens têm de compreender tudo isso. É esse axioma que possibilita ao materialismo histórico e dialético “desvelar” o processo de desenvolvimento do real, para, conhecendo seus princípios constituintes e organizativos, nele intervir objetivando determinar-lhe uma nova conformação. Mais do que a dimensão temporal, é essa crença na capacidade racional do homem em forjar uma nova história e compreendê-la por seus instrumentos heurísticos, a partir de suas próprias forças e sem qualquer recurso à metafísica ou à teologia, que faz com que o paradigma marxiano busque a objetividade científica.

⁶⁸ Adam Schaff, na segunda parte de seu texto denominado *História e verdade*, quando procura discutir “*O condicionamento social do conhecimento histórico*”, apresenta um exemplo dessa concepção de historicismo: o presentismo de Croce. Schaff apresenta-o como “A ‘rebelião’ antipositivista (que) criticou todas as teses e todos os princípios fundamentais da escola tradicional ...” (SCHAFF, 1983: 105), afirmando-se como uma concepção para a qual “... sujeito e objeto constituem uma totalidade orgânica ...” (idem), o que implica em “... uma relação não passiva, contemplativa, mas ativa por causa do sujeito que conhece ...”(idem), fazendo com que “... o conhecimento e o comprometimento do historiador (estejam) sempre socialmente condicionados ...” (idem). Assim, “... o que em Hegel não é mais do que idéias deixadas em esboço e sem laços de coerência com a totalidade da sua obra, torna-se em Croce um sistema coerente de reflexões idealizadas sobre a história, fazendo deste filósofo o pai espiritual do presentismo inteiramente baseado na tese de que a história é o pensamento contemporâneo projetado no passado ...” (idem: 108), isto é, “... tudo o que constitui a história é um produto do espírito.” (idem: 110) Assim sendo, para o presentismo, “Não há passado objetivamente dado, há apenas fatos criados pelo espírito num presente eternamente variável ...” (idem: 111); portanto, “... não pode falar-se de história, porque existe uma multiplicidade de histórias - igual à quantidade de espíritos que ‘criam’ a história. Por conseguinte, é preciso admitir que não só cada época possui a sua imagem particular da história, como cada nação, cada classe social, mas também, praticamente, cada historiador e mesmo cada indivíduo pensante.” (idem: 113)

Porém, essa objetividade é histórica. A partir do momento em que o homem desenvolve novos instrumentos, técnicas e métodos de conhecimento, que lhe possibilitam conhecer a realidade de forma mais elucidativa do que as anteriores, uma nova verdade se apresenta, mas também com caráter provisório. É isso que faz com que a verdade para o marxismo originário tenha a sua provisoriedade historicamente determinada, o que não significa que cada sujeito possa ter a sua própria verdade sobre uma mesma realidade, um mesmo fato, seja ele um evento do mundo natural ou da realidade social.

Feitas essas considerações aferindo os sentidos que o termo historicismo adquiriu ao longo dos tempos posteriores ao surgimento do materialismo histórico e dialético, muito diferente daquela aceção específica que o marxismo originário lhe conferiu, resta-nos verificar em que medida tal concepção acaba se constituindo como uma “filosofia da transformação”, cuja ontologia expressa-se em sua visão materialista dialética e cuja epistemologia tem no materialismo histórico o seu modelo de conhecimento da história e seu desenvolvimento. Assim, ao perseguir esse objetivo, mantendo-se a coerência com o que se disse nos capítulos anteriores, não há outra conclusão a ser feita se não essa: o marxismo originário possui uma axiologia, isto é, uma postura ético-política profundamente revolucionária.

Para comprovar essa assertiva, pode-se rever o que foi dito sobre a axiologia quando se tratou do materialismo e da dialética, uma vez que estamos aqui trabalhando com a noção do historicismo marxiano como sendo uma extensão do materialismo dialético à história.

Em relação ao materialismo marxiano, apresentado em suas linhas gerais no *Capítulo 1.1.*, foram destacadas algumas das suas repercussões no âmbito da axiologia. O humanismo foi uma delas, já que o olhar do marxismo originário, ao procurar analisar e compreender a realidade, ressalta que as transformações por que passam as formações econômicas e sociais ao longo dos tempos são originárias da ação humana, e não de um ser transcendental (Cf. p. 55 a 59) ou de um movimento que independente dos homens. Tal postura interfere decisivamente nas relações de poder, bem como coloca o trabalho do historiador como algo contaminado pelas práticas sociais, sendo, portanto, não neutro (Cf. p. 60, 61, 66, 67 e 85).

E é exatamente por ser um produto do movimento sócio-histórico, conforme se afirmou também no *Capítulo 1.2.*, onde se tratou da dialética, que a realidade é vista pelo marxismo originário como um processo aberto, isto é, não determinada absolutamente em seus

desdobramentos posteriores. As formações econômicas e sociais são, portanto, produtos da práxis humana, que produz uma totalidade repleta de contradições (Cf. pp. 98 a 100), no interior da qual se constituem limites e se abrem possibilidades de desenvolvimentos posteriores. Tal processo só pode ser compreendido a partir de uma lógica que não se deixa levar pela formalidade e penetra na concreticidade das relações que produzem a realidade sócio-histórica como um todo (Cf. pp. 112 a 114 e nota 56).

Assim, a postura materialista-dialética marxiana fez com que Marx e Engels tivessem da história uma visão inovadora, questionando o conhecimento que se vinha produzindo dela até então. A partir do materialismo histórico e dialético fundado por eles, quando se busca conhecer os detalhes constitutivos da história o que se passa a ter dela não é mais um conjunto de idéias, um conjunto de conceitos produzidos abstratamente e desligados dos interesses concretos, isto é, uma ideologia, e nem, muito menos, uma visão deturpada e elitista dos poderosos que, com sua ação individual altamente inspirada, construíram a realidade em todos os seus desdobramentos. Pelo contrário, ao marxismo originário interessava formular uma crítica à ideologia, à visão burguesa e ao materialismo pré-marxiano, ao materialismo vulgar, movimento que acabou resultando em uma nova visão de mundo para as classes subalternas, uma visão revolucionária da realidade humana, que historiciza toda a gênese e o desenvolvimento das formações econômicas e sociais.

Desta feita, a totalidade da realidade econômica, social, política e cultural passa a ser vista como um produto histórico. E a história ganha o status de se tornar um dos elementos mais centrais de todo o pensamento marxiano, fazendo com que Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, chegassem a concluir que “Conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da História”. (MARX e ENGELS, 1984: 11)

Nesta perspectiva altamente histórica e historicizante do pensamento de Marx e Engels, há que se destacar, portanto, que a postura anticapitalista que têm e o valor que dão às “Massas” são os elementos axiológicos mais importantes da concepção que possuem de história, ou seja, os aspectos que a marcarão definitivamente. Na verdade, o objetivo final dos trabalhos de Marx e Engels é o de buscar analisar e compreender o capitalismo em sua gênese e desenvolvimento, para que possam atuar sobre ele visando a sua superação, processo feito envolvendo como sujeitos aqueles que sempre foram os objetos da história, a “Massa” (Cf. p. 63 e 64).

Essa perspectiva formulada pelo marxismo originário faz da história uma construção de homens que lutam pela sobrevivência enfrentando os desafios que a vida lhes apresenta, e não um processo de acontecimentos que se desenvolve de forma linear e independentemente da vontade humana. É isso o que fez do marxismo uma “referência teórica e ideológica” aos movimentos sociais de perspectiva libertadora desde o século XIX até os dias atuais, tal como nos apresenta Eder Sader em seu *Marxismo e teoria da revolução proletária*, onde se lê

Pode-se divergir do marxismo em várias de suas teses ou até mesmo em sua totalidade. Mas é muito difícil negar que ele se tornou a mais importante referência teórica e ideológica dos movimentos operários e socialistas desde o século passado. Certamente nesse aspecto o seu êxito primeiro e fundamental se deu no momento em que conseguiu superar a divisão reproduzida por diferentes seitas doutrinárias - cada qual proclamando o seu modelo de sociedade ideal -, propondo uma base comum para o movimento operário. (SADER, 1991: 06)

Capítulo II - Considerações do materialismo histórico e dialético sobre o processo de conhecimento

No capítulo anterior foram apresentadas em linhas gerais as dimensões ontológicas, epistemológicas e axiológicas do marxismo originário, com o objetivo de demonstrar que este paradigma teórico-metodológico constituiu-se realmente, pelas características de seu materialismo, de sua dialética e de seu historicismo, como uma verdadeira “filosofia da transformação”.

Todavia, para que possamos convalidar essa interpretação da concepção marxiana como uma visão de mundo que serve “... - por sua vinculação consciente com uma práxis revolucionária - à transformação do mundo ...” (VÁZQUEZ, 1977: 205), há que se ressaltar a necessidade de se promover um aprofundamento na sua dimensão propriamente epistemológica. Isso coloca como escopo fundamental deste capítulo a identificação dos traços característicos do processo de conhecimento do materialismo histórico e dialético, dentro dos limites da elaboração que Marx e Engels tiveram dele.

Para começar, pois, a desenvolver o nosso trabalho tendo em vista a consecução de seu objetivo, pode-se afirmar que o ponto mais elementar da concepção de conhecimento presente no marxismo originário é a sua assertiva de que a matéria existe independentemente do sujeito cognoscente, conforme Lênin apresentou em *Materialismo e empiriocriticismo* (Cf. LÊNIN, 1982: 77 e 246, entre outras páginas), e também nos *Cadernos Filosóficos* (Cf. LÊNIN, 1972: 52, 54, 61, 366, entre outras).

Naturalmente, essa afirmação deve ser interpretada considerando-se a práxis como ação teórico-prática que transforma o sujeito e o objeto, que os articula em uma relação de reciprocidade. Assim, essa assertiva epistemológica central do materialismo marxiano deve ser lida histórica (Cf. *Capítulo I.3.*) e dialeticamente (Cf. *Capítulo I.2.*), descartando-se os demais paradigmas teórico-metodológicos pelas suas insuficiências heurísticas, isto é, rejeitando os modelos explicativos idealistas e os baseados na lógica formal, sobretudo aqueles que optam pela

facilidade de se interpretar e compreender a gênese e o desenvolvimento da realidade a partir da linearidade exposta pelo sistema de causa e efeito.

Contudo, a assertiva da independência da existência da matéria em relação ao sujeito cognoscente, feita de forma histórico-dialética, não é suficiente para responder às dúvidas que se apresentam àqueles que buscam saber qual é o método de conhecimento do marxismo originário. Isoladamente ela não satisfaz, ou melhor, ela não responde àqueles que se perguntam como o materialismo histórico e dialético concebe o sujeito captando aquilo que transcorre à sua frente - realidade da qual o sujeito também faz parte como um elemento integrante e ativo - em todos os seus detalhes constitutivos. A resposta a essa questão será dada no que se pretende expor no transcorrer do presente capítulo.

Começemos, pois, a exposição sobre o método marxiano de conhecimento por aquilo que Marx afirmou no *Prefácio da 2ª edição d'O capital*, pois que neste texto de sua maturidade, datado de 24 de janeiro de 1873, ele discutiu as “... interpretações contraditórias ...” (MARX, 1999: 25) desse seu trabalho, uma vez que, como disse, “... o método empregado nesta obra, ..., não foi bem compreendido.” (idem).

Na tentativa de esclarecer o seu método, Marx cita textualmente as palavras de seus críticos. Inicia dizendo “... que me limito à análise de uma situação dada, ao invés de prescrever fórmulas (comtistas) de utilidade para o futuro ...” (idem: 26) e prossegue transcrevendo uma longa passagem de um “... periódico de São Petersburg *Mensageiro europeu*, em artigo que trata apenas de *O Capital* (número de maio de 1872, pp. 427 a 436), que considera o meu (de Marx) método de pesquisas rigorosamente realistas ...” (idem); e mais: que

Para Marx só uma coisa importa: descobrir a lei dos fenômenos que ele pesquisa. Importa-lhe não apenas a lei que os rege, enquanto têm forma definida e os liga relação observada em dado período histórico. O mais importante de tudo, para ele, é a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma para outra, de uma ordem de relações para outra. Descoberta esta lei, investiga ele, em pormenor, os efeitos pelos quais ele se manifesta na vida social. (...) Em consequência, todo o esforço de Marx visa demonstrar, através de escrupulosa investigação científica, a necessidade de determinadas ordens de relações sociais e, tanto quanto possível, verificar, de maneira irrepreensível, os fatos que lhes servem de base e ponto de partida. Para atingir seu objetivo, basta provar a necessidade da ordem atual e, ao mesmo tempo, a necessidade de outra ordem, na qual se transformará, inevitavelmente a primeira, acreditem ou não os

seres humanos, tenham ou não consciência da transformação. Marx observa o movimento social como um processo histórico-natural, governado por leis independentes da vontade, da consciência e das intenções dos seres humanos, e que, ao contrário, determinam a vontade, a consciência e as intenções. (...) Se o elemento consciente desempenha papel tão subordinado na história da civilização, é claro que a investigação crítica da própria civilização não pode ter como fundamento as formas ou os produtos da consciência. O que lhe pode servir de ponto de partida, portanto, não é a idéia, mas, exclusivamente, o fenômeno externo. A inquirição crítica limitar-se-á a comparar, a conformar um fato, não com a idéia, mas com outro fato. O que lhe importa é que ambos os fatos se investiguem da maneira mais precisa, e que constituam, comparando-se um com o outro, forças diversas do desenvolvimento; mas acima de tudo, revela a essa inquirição que se estudem, com não menos rigor, a série das ordens de relações, a seqüência e a ligação em que os estágios de desenvolvimento aparecem. Mas, dir-se-á, as leis econômicas são sempre as mesmas, sejam elas utilizadas no presente ou no passado. É isso que Marx contesta. Não existem segundo ele essas leis abstratas. Ao contrário, cada período histórico, na sua opinião, possui suas próprias leis. Outras leis começam a reger a vida quando ela passa de um estágio para outro, depois de ter vencido determinada etapa do desenvolvimento. Em uma palavra, a vida econômica oferece-nos um fenômeno análogo ao da história da evolução em outro domínio, o da biologia. (...) Os velhos economistas não compreenderam a natureza das leis econômicas, porque as equipararam às leis da física e da química. (...) Uma análise mais profunda dos fenômenos demonstra que os organismos sociais distinguem entre si de maneira tão fundamental como as diferentes espécies de organismos animais e vegetais. E não somente isto, o mesmo fenômeno rege-se por leis inteiramente diversas em consequência da estrutura diferente daqueles organismos, da modificação de determinados órgãos, das condições diversas em que eles funcionam etc. Marx nega, por exemplo, que a lei da população seja a mesma em todos os tempos e em todos os lugares. (...) Afirma, ao contrário, que cada estágio de desenvolvimento tem uma lei própria de população. Com o desenvolvimento diferente das forças produtivas, mudam as relações sociais e as leis que as regem. Quando Marx fixa, como seu propósito, pesquisar e esclarecer, desse ponto de vista, a ordem econômica capitalista, está ele apenas estabelecendo, com máximo rigor científico, o objetivo que deve ter qualquer investigação correta da vida econômica. (...) O valor científico dessa pesquisa é patente: ela esclarece as leis especiais que regem o nascimento, a existência, o desenvolvimento, a morte de determinado organismo social, e sua substituição por outro de mais alto nível. E esse é o mérito do livro de Marx. (idem: 26 a 28)

Além dessa passagem, onde o que o autor faz é “... retratar, fielmente, o que chama de meu (de Marx) verdadeiro método, ... caracteriza(ndo) o método dialético ...”, uma outra que pode nos ajudar a responder à questão suscitada sobre o método de conhecimento marxiano é aquela exposta na *Introdução para a crítica da economia política*, também um texto do período da maturidade de Marx, uma vez que foi escrita entre os meses de agosto e setembro de 1857. Observando-a bem, pode-se nela constatar outros elementos interessantes, que necessariamente devem ser realçados ao se tratar da epistemologia presente no marxismo originário. Na sua parte 3, denominada de *O método da economia política*, Marx, torna ainda mais preciso o seu método, pois diz que

Quando estudamos um dado país do ponto de vista da Economia Política, começamos por sua população, sua divisão em classe, sua repartição entre cidades e campo, na orla marítima; os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, a Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isto é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, estas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegados a este ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não como uma representação caótica de um todo, porém como uma rica totalidade de determinações e relações diversas. O primeiro constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia. Os economistas do século XVII, por exemplo, começam sempre pelo todo vivo: a população, a nação, o Estado, vários Estados, etc.; mas terminam sempre por descobrir, por meio da análise, certo número de relações gerais abstratas que são determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor, etc. Estes elementos isolados, uma vez mais ou menos abstraídos, dão origem aos sistemas econômicos, que se elevam do simples, tal como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado,

a troca entre as nações e o mercado mundial. O último método é o método manifestamente exato. O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo de gênese do próprio concreto. A mais simples categoria econômica, suponhamos, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, de comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação *unilateral*, abstrata de um todo vivo e concreto já dado.

Para a consciência, pois, o movimento das categorias aparece como aparece como ato de produção efetivo - que recebe infelizmente um impulso do exterior -, cujo resultado é o mundo, e isto é certo (e aqui temos de novo uma tautologia) na medida em que a totalidade concreta, como totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamentos, é de fato um produto do pensar, do conceber; não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que se engendra a si mesmo, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível, modo que difere do modo artístico, religioso e prático-mental de se apropriar dele. O sujeito real permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia, fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta se não especulativamente, teoricamente. Por isso também, no método teórico [da economia política], o sujeito - a sociedade - deve figurar sempre na representação como pressuposição. (MARX, 1991: 16 e 17 - grifos do autor)

Nestas duas longas citações, que apresentam considerações importantíssimas acerca da epistemologia marxiana, raras nos textos de Marx, é possível verificar que o método de conhecimento do marxismo originário é, em verdade, uma teoria do reflexo de perspectiva histórico-dialética. Por conseguinte, ele é um processo que entende que “... o correto é começar

pelo real e pelo concreto ...” (Cf. a citação acima da *Introdução para a crítica da economia política*), e aí já se difere bastante dos idealismos. Assim, passamos a ter como característica maior da análise materialista marxiana as “... análises concretas de períodos, formações, ideologias, (sem) *frases vazias* ... e comparações ridiculamente forçadas, ...” (LÊNIN, 1972: 399 - grifos do autor)⁶⁹, uma vez que “Não existem segundo ele (Marx) leis abstratas. Ao contrário, cada período histórico, na sua opinião, possui as suas próprias leis ... cada estágio de desenvolvimento em uma lei própria ...” (Cf. a citação do *Prefácio para a crítica da economia política*).

Entretanto, mais do que admitir como ponto de partida o concreto, as citações feitas apresentam os caminhos indicados por Marx para se dar conta do processo histórico em todas as suas variantes, desde “... o nascimento, a existência, o desenvolvimento, a morte de determinado organismo social, e sua substituição por outro de mais alto nível. (Cf. a citação do *Prefácio*) Isso porque “Para Marx só importa uma coisa: descobrir as leis dos fenômenos que ele pesquisa ... O mais importante de tudo é a lei de sua transformação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma a outra ...” (Cf. a citação do *Prefácio*).

Para captar tudo isso faz-se necessária uma rigorosa investigação do objeto estudado, que buscará identificar todos os detalhes que lhe são constituintes e constitutivos, e isso, segundo Kosik, através de:

1) minuciosa apropriação da matéria, pleno domínio do material, nêle (sic!) incluídos todos os detalhes históricos aplicáveis, disponíveis; 2) análise de cada forma de desenvolvimento do próprio material; 3) investigação da coerência interna, isto é, determinação da unidade das várias formas de desenvolvimento. (KOSIK, 1976: 31)

Nesta perspectiva, Marx nos apresenta três passos que necessariamente devem ser percorridos para se alcançar um conhecimento minucioso e ao mesmo tempo abrangente do objeto estudado, isto é, para se desvelar a realidade; são eles: a) a tomada de consciência das partes da totalidade a ser conhecida, abstraindo-as do todo; b) o conhecimento detalhado dessas partes pelo processo da análise; c) a superação da visão analítica, buscando conhecer a mediação que se estabelece entre as partes, das partes com o todo e deste para as partes, de tal forma que seja capaz de produzir da realidade uma síntese, que reproduz no pensamento o concreto, o real,

⁶⁹ “... análisis concreto de períodos, formaciones, ideología, (sem) *frases vacías* ... y comparaciones ridículamente forzadas, ...”

com todos os seus movimentos, suas determinações e ricas significações, tornado-se um concreto pensado.

Em relação ao primeiro passo, qual seja, a tomada de consciência das partes, pode-se dizer que quando se depara com uma realidade a ser conhecida, ela se nos apresenta com uma totalidade da qual não temos consciência de suas partes. É um todo que empiricamente se nos apresenta como “... uma representação caótica ...” (Cf. a citação da *Introdução para a crítica da economia política*), uma visão da totalidade do fenômeno sem consciência das partes que o compõe.

Antes, porém, de conhecê-la em seus detalhes constitutivos, antes de desvelar as leis que regem o processo de gênese e desenvolvimento da totalidade, é necessário conhecer as suas partes constituintes. Para tanto, é necessário abstrair dessa totalidade empírica os seus aspectos parciais. Diz-se abstrair porque, em realidade, as partes não existem de fato isoladamente no interior de uma realidade qualquer; pensá-las separadamente é só um primeiro passo do processo heurístico marxiano, que resultará em uma visão abrangente do movimento que deu origem e que desenvolveu essa realidade a ser conhecida em sua totalidade. Assim sendo, a abstração⁷⁰ torna-se um mecanismo utilizado no processo de conhecimento orientado pelo paradigma epistemológico marxiano, que faz uso dela ciente de seus limites e possibilidades, isto é, sabendo de sua insuficiência para dar conta da complexa rede de “... múltiplas determinações ...” (Cf. a citação da *Introdução*), que fazem o fenômeno ser o que é em sua existência real, em seu dinamismo concreto.

⁷⁰ Conforme disse Cardoso, em *Os métodos da história*, “A abstração, no materialismo histórico, é só um procedimento científico, um instrumento metodológico posto a serviço da ‘explicação do devir histórico’ real e concreto. As abstrações teóricas são apenas uma formalização abstrata daquelas relações *reais* consideradas mais importantes, e nada valem sem uma comprovação ante a história real.” (CARDOSO, 1979: 96 e 97) Para bem compreender o conceito de abstração no sentido em que o marxismo originário o apresenta, Cf. também o texto de Bazarian, denominado de *O problema da verdade*, onde se lê que “... ‘Abstração (Vem do latim **ab trahere** = **tirar de**): Operação mental que consiste em isolar ou separar, para considerá-lo à parte, um elemento de um todo que não é separável na realidade, a fim de distinguir o acidental (particular) do essencial (geral) - aquilo que é sempre o mesmo em objetos diversos, independentes de suas particularidades individuais.” (BAZARIAN, 1994: 108 - grifos do autor). Cf. ainda sobre a abstração o que disse Garaudy, em seu *Karl Marx*: “O momento da abstração, pelo qual, deixando de lado o acessório e o contingente, o pensamento depreende, por uma hipótese simplificadora, a lei do fenômeno em sua pureza ideal ... Essa construção mental não é, rigorosamente, imediatamente verificável por alguma experiência e, no entanto, é indispensável para dar conta de cada experiência concreta que a desmente em aparência.” (GARAUDY, 1967: 149). Importante também Cf. Kosik, em seu *Dialética do concreto*, onde afirma que “... a ‘abstração’, em uma concepção dialética, têm (sic!) o significado de método que decompõe o todo para poder reproduzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa.” (KOSIK, 1976: 14)

Por conseguinte, a abstração torna-se um momento necessário do processo de conhecimento, mas não suficiente. A partir dela é possível analisar⁷¹ cada parte da totalidade, ou seja, isolá-las para conhecer os seus detalhes constitutivos, segundo momento de todo esse processo.

Pode-se dizer que o que se tem nesse momento intermediário da labuta pelo conhecimento, que se desenvolve segundo o método do marxismo originário, é a observação direta dos fatos, procedimento muito próximo dos modelos empiristas e das análises hipotético-dedutivas, próprias das ciências naturais e da matemática. Entretanto, a abstração das partes do todo e a sua análise também não são suficientes para dar conta do que de fato existe na realidade, que é muito mais rica de significações do que se pode ter por essa análise isolada das partes, por análises formais dos fenômenos concretos, orientadas pelos modelos empiristas e hipotético-dedutivos. Como a totalidade mantém entre as partes relações recíprocas, o modelo analítico não consegue captá-la como uma “... unidade do diverso ...” (Cf. a citação da *Introdução*), principalmente porque se limita muito ao fazer inferências utilizando-se como recurso a relação de causa e efeito entre os fenômenos.

Por isso, o método marxiano indica um novo momento a ser percorrido para se ter da realidade um conhecimento mais abrangente e, ao mesmo tempo, mais profundo, mais radical segundo a terminologia marxiana, qual seja o da síntese⁷². Com ela, o que se procura é ter do todo uma compreensão mais próxima possível do real, conhecendo os elementos que levaram à sua

⁷¹ Segundo Cardoso, “A análise é um dos requisitos básicos da colocação de problemas na pesquisa científica. Com a mesma palavra designam-se, comumente, várias operações lógicas:

- identificação dos diferentes elementos ou componentes de um todo (às vezes chamada de análise molecular ou microanálise);
- a identificação das relações entre diferentes elementos ou componentes (por vezes chamada de análise funcional ou da relação);
- a formulação de uma explicação (por vezes denominada de análise global) que implica também uma *síntese*, isto é, tornar a situar o objeto analisado no conjunto maior que permite explicá-lo.” (CARDOSO, 1979: 430 - grifos do autor)

Para Bazarian, a “Análise (é a) Operação mental que consiste em decompor um todo (objeto ou fenômeno) em seus elementos constituintes, a fim de compreender o lugar que eles ocupam e o papel que desempenham no todo.” (BAZARIAN, 1994: 108 - grifo do autor)

⁷² Cardoso, em *Os métodos da história*, afirma que “... ‘síntese’ é palavra com amplas conotações lógicas, que transcendem o domínio dos estudos históricos e tendem a ver com a epistemologia em geral: seja no sentido de uma das etapas lógicas de qualquer do processo de pesquisa (à ‘análise’ sucede-se a ‘síntese’) seja como resultado da resolução de uma contradição dialética.” (CARDOSO, 1979: 422) Cf. também o que disse Bazarian sobre a síntese em seu *O problema da verdade*: “Síntese - Operação mental que, ao inverso da análise, consiste em recompor um todo (objeto ou fenômeno) a partir de seus elementos constituintes, a fim de compreendê-lo em sua totalidade, em seu conjunto.” (BAZARIAN, 1994: 108)

gênese e ao seu desenvolvimento, tornando-o da forma como se nos apresenta à nossa vista. Se com a análise das partes, que foram abstraídas da totalidade, já se teve a possibilidade de conhecer as suas determinações mais simples, o que se procura com a síntese é verter o olhar do pesquisador ao processo de mediação, que se estabelece entre as partes, das partes com a totalidade e desta com aquelas.

O objetivo desse movimento heurístico⁷³ do marxismo originário em busca da síntese é o de se conhecer as determinações mais complexas da totalidade, que escapam à análise, ao momento inicial do processo de conhecimento. Se neste instante tinha-se em mente a totalidade a ser conhecida como um “todo caótico”, uma realidade empírica que se nos apresenta sem que se tenha consciência de suas partes, o que se passa a ter com a síntese é uma nova visão da

⁷³ Interessante observar que, neste momento parcial do processo de conhecimento, que se desenvolve segundo os preceitos do paradigma materialista marxiano, o que temos é uma incorporação dos modelos fundados na lógica formal. O método analítico-sintético foi muito bem descrito por Descartes em seu *Discurso do método* e em suas *Meditações metafísicas*. O que se pode verificar em tais textos é que, além de a dúvida ser convertida em método do conhecimento científico da realidade, sendo o sujeito cognoscente o centro de todo o processo de conhecimento (Cf. as *Meditações metafísicas*: DESCARTES, 1991: pp. 165 a 224), na *Primeira parte* do *Discurso* a evidência é afirmada como preceito metodológico elementar, sendo complementado pela análise, pela síntese e pela enumeração. Diz Descartes que “... em vez desse grande número de preceitos de que se compõe a Lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, desde que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma só vez de observá-los. O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal (a evidência); isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las (a análise). O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento mais composto, e supondo mesmo uma ordem entre os que não precedem naturalmente uns aos outros (a síntese). E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir (a enumeração). Essas longas cadeias de razões, todas simples e fáceis, de que os geômetras costumam servir-se para chegar às mais difíceis demonstrações, haviam-me dado ocasião de imaginar que todas as coisas possíveis de cair sob o conhecimento dos homens seguem-se umas às outras da mesma maneira e que, contanto que nos abstenhamos somente de aceitar por verdadeira qualquer que não os seja, e que guardemos sempre a ordem necessária para deduzi-las umas das outras, não pode haver quaisquer tão afastadas a que não se chegue por fim, nem tão ocultas que não se descubram.” (DESCARTES, 1991: 37 a 39 - grifos nossos). Importante também se Cf. o que se disse na nota 55, quando de tratou da lógica formal.

Além de Marx identificar-se muito com o elemento central do método científico proposto por Descartes - tanto que uma de suas máximas prediletas é a de se duvidar de tudo, conforme respondeu certa vez a um questionário proposto pela sua filha (Cf. MARX, 1985: 102 e 103) -, ao observar o texto de Descartes é possível dizer ainda mais: que a análise proposta pelo marxismo originário, como um momento intermediário do processo de conhecimento da realidade em sua totalidade, bem como a síntese, como uma recomposição do todo em outra dimensão, encontram-se descritas no segundo e terceiro preceitos cartesianos. Tal assertiva é corroborada por Gadotti em seu *Concepção dialética de educação – um estudo introdutório*, pois na página 17 deste texto se pode ler que “... a concepção dialética avança com a exposição feita por Descartes em seu **Discurso do Método**, propondo regras para a **análise**, para atingir cada elemento do objeto ou fenômeno estudado e a **síntese** ou reconstituição do conjunto. Como veremos, Marx também sugere, em seu método dialético, proceder por análise e síntese, propondo um ‘método de pesquisa’ e um ‘método de exposição’”. (GADOTTI, 1983: 17 - grifos do autor)

realidade, segundo a qual o todo não é mais simples elemento empírico, não é mais um todo caótico, mas uma totalidade com as suas articulações, isto é, um todo concreto.

É por isso que deste método resulta no pensamento a representação do real como um “... concreto pensado ...” (idem), “... que aparece no pensamento como o processo de síntese, como resultado, e não como ponto de partida ...” (idem). E é aqui que reside a “... ilusão ...” (idem) do idealismo, “... de conceber o real como resultado do pensamento ...” (idem), sobretudo o de Hegel, para quem, identificando real e ideal, a realidade é produto do pensamento. Ao contrário, descrevendo o processo de conhecimento, Marx deixa claro que o que se tem no pensamento é simplesmente uma representação da realidade, e não algo idêntico a ela. Diz ele na *Introdução para a crítica* que “O todo, tal como aparece no cérebro, como um todo de pensamentos, é um produto do cérebro pensante que se apropria do mundo do único modo que lhe é possível...” (idem), isto é, através de “... um método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto (o que) *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de *modo nenhum* o processo de gênese do próprio concreto.” (idem - grifos do autor)

Na acepção marxiana do processo de conhecimento, o que se tem, então, não é somente uma dura crítica ao idealismo hegeliano, postura que se expressa na reafirmação da existência do mundo fora do pensamento⁷⁴, mas também, e principalmente, a afirmação de se construir o concreto pensado de tal forma que ele possa produzir uma representação mais próxima possível daquilo que temos existindo na realidade. A formulação dessa representação do real é feita por um longo processo, que passa pela abstração do que empiricamente se apresenta de forma desorganizada, avançando para a análise das suas partes constituintes, decompondo o todo caótico, até se chegar na síntese, quando se volta o olhar sobre a totalidade da realidade, mas tendo dela uma visão de suas articulações internas, de suas determinações mais complexas e das mediações que aí se estabelecem, produzindo no pensamento uma representação daquilo que é a realidade. Assim, poder-se-á se ter uma visão global do fenômeno analisado, isto é, da realidade em seu processo de gênese, desenvolvimento e definhamento, que acaba se tornando um novo ponto de partida. É por isso que se pode dizer que o método marxiano do conhecimento é um

⁷⁴ Cf. a citação da *Introdução para a crítica da economia política* feita nas pp. 131 e 132, onde se lê que “O sujeito real permanece subsistindo, agora como antes, em sua autonomia, fora do cérebro, isto é, na medida em que o cérebro não se comporta senão especulativamente, teoricamente.”

processo que nos leva do empírico dado ao concreto pensado, mediado pelos movimentos heurísticos de abstração, análise e síntese⁷⁵.

Dessa exposição sobre os procedimentos do método dialético, há que se destacar que, mesmo inspirado pelo hegelianismo, o processo de conhecimento concebido por Marx difere-se

⁷⁵ Nas palavras melhor colocadas de Gamboa, em seu *Fundamentos para la investigación educativa: presupuestos epistemológicos que orientan al investigador*, no Capítulo 4, denominado *La construcción del objeto en la investigación científica*, ele faz esse mesmo resumo do processo de conhecimento do marxismo da seguinte forma: “O conhecimento se constrói com base no concreto, e neste caso o presente, entendido como a fase mais desenvolvida, a partir do concreto temos, em um primeiro momento, a percepção sincrética do todo, isto é, partimos de um todo sincrético, caminhamos buscando as suas partes constitutivas através da análise e a partir dela recuperamos o todo por meio da síntese que expressa em um segundo momento uma dimensão mais rica e complexa das múltiplas determinações que constituem o fenômeno, o objeto da investigação. Quando falamos de *síntesis de múltiples determinaciones* nos referimos à construção do objeto determinado pelos contextos, isto é, pelas condições materiais e históricas que permitem sua existência e sua manifestação como fenômeno. Na relação deste processo caminhamos do empírico concreto (todo sincrético) ao abstrato (categorias diversas de análises) e deste modo ao concreto no pensamento. Esse concreto no pensamento, o conhecimento propriamente dito, se constitui como um todo novo que resulta do processo da interrelação de um objeto em construção e um sujeito também em construção. Neste caso caminhamos do todo às partes e, destas a um todo ubicado e determinado pelos contextos. Este caminho é diferente da analítica que menospreza o contexto e caminha do todo às partes e do fenomenológico que caminha das partes ao todo e deste ao contexto. A dialética inclui a dinâmica do caminho de volta, do todo às partes e das partes ao todo. Se dá ao contexto uma ênfase fundamental, pois os fenômenos dependem dos contextos da produção, que determinam sua existência e dos contextos da interpretação que determinam seu conhecimento. O fio condutor do método da investigação consiste na recuperação dos processos de construção dos fenômenos e nesse processo das técnicas historiográficas que permitem recuperar suas gêneses e suas fases de transformação...” (GAMBOA, 1998: 85 e 86) - “El conocimiento se construye con base en lo concreto, en este caso el presente, entendido como la fase más desarrollada. A partir de lo concreto tenemos, en un primer momento, la percepción sincrética del todo, es decir, partimos de un todo sincrético, caminamos buscando sus partes constitutivas a través del análisis y a partir de él recuperamos el todo por medio de la síntesis que expresa en un segundo momento una dimensión más rica compleja de las múltiples determinaciones que constituyen el fenómeno, objeto de la investigación. Cuando hablamos de *síntesis de múltiples determinaciones* nos referimos a la construcción del objeto determinado por los contextos, es decir, por las condiciones materiales e históricas que permiten su existencia y su manifestación como fenómeno. En la realización de este proceso caminamos de lo empírico concreto (todo sincrético) a lo abstrato (categorías diversas de análisis) y de éste a lo concreto en el pensamiento. Esse concreto en el pensamiento, el conocimiento propriamente dicho, se constituye como un todo nuevo que resulta del proceso de la interrelación entre un objeto en construcción y un sujeto también en construcción. En este caso caminamos del todo a las partes y, de éstas al todo ubicado y determinado por los contextos. Este camino es diferente en la analítica que menosprecia el contexto y camina del todo a las partes y del fenomenológico que camina de las partes al todo y de este todo a los contextos. La dialéctica incluye la dinámica del camino de vuelta, del todo a las partes y de las partes al todo. Se da al contexto un énfasis fundamental, pues los fenómenos dependen de los contextos de la producción, que determinan su existencia y de los contextos de la interpretación que determinan su conocimiento. El eje conductor del método de construcción de los fenómenos y en ese proceso las técnicas historiográficas que permiten recuperar su génesis y sus fases de transformación...”

Além dessa passagem de Gamboa, pode-se conferir as de outros autores para se compreender bem as etapas do método marxiano do conhecimento, sobretudo em seus detalhes descritos tanto na passagem supra citada da *Introdução* como na do *Prefácio para a crítica da economia política*: ROSDOLSKI, em seu *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, páginas 39 e 40; KONDER, no *O que é dialética*, principalmente o capítulo denominado de *A contradição e a Mediação*, em suas páginas 45 e 46; KOPNIN, em *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*, páginas 156 a 160; BAZARIAN, em *O problema da verdade*, páginas 107 e 108; GARAUDY, *Karl Marx*, páginas 91 e 92; KRÁSSINE, em *Fundamentos do marxismo-leninismo*, páginas 45 e 46; KOSIK, *Dialética do concreto*, em todo o seu capítulo I denominado *Dialética da totalidade concreta*; YAMAMOTO, em seu *Marx e o método*, capítulo IV - 1857-1858: *fundando as bases d'O capital*, principalmente as páginas 44 e 45; entre outros.

substancialmente do de Hegel particularmente em uma questão, qual seja a da função da razão. Para este último, é o movimento do pensamento que produz o real em todas as suas nuances (idealismo), o que coloca à razão uma função eminentemente criadora⁷⁶. Por outro lado, para Marx, o que na verdade a mente faz é apenas reproduzir o real em seu dinamismo e concretude (materialista), tendo a razão, portanto, uma função criativa.

O que se pretende ao qualificar a razão como criativa é designá-la como um espírito ativo-criativo, perscrutor-inventivo, relacionado à criatividade na busca em conhecer detalhadamente o objeto pesquisado. É essa qualidade que é colocada à prova durante todos os momentos do ato de conhecer: no momento em que se está captando o real pelos sentidos, no da abstração de suas partes, na análise delas e no momento da síntese, no da reprodução mental dos detalhes constitutivos dos fenômenos estudados.

Naturalmente, a afirmação dessa função criativa da razão não deve ser confundida, de forma alguma, como um abandono do terreno do objeto concretamente dado, de onde se deve deduzir as teses sobre ele, buscando “... a máxima fidelidade do sujeito que pesquisa ao objeto pesquisado ...” (NETTO, 1998: 57). Sem isso, a epistemologia marxiana perderia a sua identificação com o materialismo e, então, o que ela produziria seria somente fantasia heurística individual, ou melhor, uma metafísica que guarda pouca relação com a concepção científica do marxismo originário.

Essa diferença substancial entre a razão hegeliana e a marxiana é corroborada pelas palavras expressas por Marx em 24 de janeiro de 1873, em seu *Prefácio à 2ª edição de O capital*, pois neste texto temos que o

... método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo de pensamento - que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia - é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim (Marx), ao contrário, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado. (MARX, 1999: 28)

⁷⁶ Cf. a página 143 de *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*, Kopnin, onde se lê que “A função criativa da razão era enfatizada e hipertrofiada com empenho especial pelo idealismo, que a transformava em criador da realidade.”

Entretanto, essa concepção da razão como uma capacidade mental humana que consegue reproduzir na consciência a realidade concreta não é uma noção que surgiu somente na maturidade do marxismo originário. Pelo contrário, ela nasceu no período do jovem Marx e, posteriormente, amadureceu e consolidou-se. Observe-se que ela já se encontrava bem delimitada por Marx e Engels na década de 40 do século XIX, principalmente em *A Ideologia alemã*. Nesta obra, eles deixaram muito claramente manifesto que “A produção das idéias, representações, ... o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui como efluxo direto do seu comportamento material ... Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra ...” (MARX e ENGELS, 1984: 22). Por isso é que se pode afirmar, como é feito nos *Manuscritos*, que a razão não tem a capacidade de produzir o real, uma vez que “O conhecer constitui o seu único ato. Assim, algo existe para a consciência, à medida que ela *conhece* esse *algo*. O conhecer é a sua única relação objetiva.” (MARX, 2002: 184 - grifos do autor)

À razão como reprodutora mental da realidade nada escapa. A ela é possível reproduzir em pensamento, isto é, conhecer, todos os fenômenos que se apresentam à sua vista. Partindo dos dados que lhe são apresentados aos sentidos⁷⁷, e avançando pelo caminho dialético da abstração, da análise e da síntese, fazendo uso de todos os recursos e técnicas de captação do objeto disponíveis, a razão tem capacidade de produzir uma visão abrangente da realidade, que demonstre o movimento do real em sua gênese e desenvolvimento, bem como os seus detalhes constitutivos, os seus limites e as suas possibilidades.

Ao tratar de tal questão é importante frisar que essa concepção de razão não implica na rejeição completa da existência do não racional. De modo que ele existe para o marxismo originário, mas nunca deve ser confundido com o irracional, pois que eles são coisas bem diferentes.

A teoria marxiana aceita a existência do não racional como uma assertiva verdadeira. Entretanto, ele se constitui, de fato, naquilo que os homens ainda não tomaram consciência, seja porque não se detiveram devidamente sobre ele, com os meios heurísticos que lhes estão disponíveis na atual fase do desenvolvimento das forças produtivas, seja porque, nas condições presentes, ainda não há técnicas suficientemente desenvolvidas para dar conta de sua análise e

⁷⁷ É por isso que Marx afirma em seus *Manuscritos econômicos e filosóficos* que “A sensibilidade deve o embasamento de toda a ciência. Só é ciência *legítima* quando decorre da sensibilidade, na dupla forma de *percepção sensível* e de necessidade *sensível* ...” (MARX, 2002: 146 - grifos do autor).

compreensão. Aplicados os meios e os métodos corretos - que se já não existem, é possível serem forjados em outras condições, com o desenvolvimento das forças produtivas -, tudo se torna passível de ser conhecido, o que faz com que a teoria do conhecimento marxiana tenha como um de seus axiomas a crença de que é possível conhecer as realidades que se nos apresentam em sua totalidade.

Essa postura gnóstica do materialismo é reafirmada pelas palavras que Engels redige em 20 de abril de 1892, no *Prefácio à edição inglesa* de sua obra denominada *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, pois nela vê-se que

Enquanto adestrarmos e empregarmos bem os nossos sentidos e ajustarmos o nosso modo de proceder aos limites traçados pelas observações bem feitas e bem utilizadas, veremos que os resultados dos nossos atos fornecerão a prova da conformidade das nossas percepções com a natureza objetiva das coisas percebidas. Em caso nenhum, segundo a experiência que possuímos até hoje, nos vimos obrigados a chegar à conclusão de que as percepções sensoriais cientificamente controladas originam no nosso cérebro idéias do mundo exterior que, pela sua natureza, diferem da realidade, ou de que entre o mundo exterior e as percepções que os nossos sentidos dele nos transmitem medeia uma incompatibilidade inata. (ENGELS, 1985: 12 e 13)

A rigor, o que é negado pela teoria do conhecimento forjada por Marx e Engels é a existência do irracional, isto é, daquela realidade ou fenômeno específico que é ininteligível ao homem, aquilo que não se pode jamais conhecer. Até mesmo porque, se há alguma coisa que não se conhece no presente, não é possível supor - pelo procedimento epistemológico marxiano de descartar a validade de toda e qualquer previsão (Cf. a p. 136) - que no futuro isso permanecerá eternamente desconhecido. Por conseguinte, não há algo que não se possa conhecer; o que há, efetivamente, são áreas ou fenômenos desconhecidos pelos homens, nos quais a razão ainda não penetrou para desvelá-los⁷⁸.

Essa postura epistemológica do marxismo originário constitui-se em uma profunda crítica a todos os irracionalismos, sejam os do presente, sobretudo o pós-modernismo (Cf. a *Introdução ou exposição dos motivos para se elaborar a tese*), sejam os do passado. Dentre esses últimos se

⁷⁸ Cf. as palavras de Kopnin, segundo as quais é possível afirmar que “A teoria marxista do conhecimento reconhece a existência do não-racional em determinadas condições, considerando que o não-racional se transforma em racional sob a influência da prática e da razão do homem.” (KOPNIN, 1978: 142)

pode citar o kantismo com destaque, sobretudo a sua tese da incapacidade de o homem conhecer a “coisa em si”.

Em *Materialismo e empiriocriticismo*, no seu *Capítulo II*, denominado de *A teoria do conhecimento do empiriocriticismo e do materialismo dialético*, Lênin sustenta essa tese de o homem ter a capacidade de conhecer a “coisa em si” como sendo uma das

... três importantes conclusões gnosiológicas. ... Não há nem pode haver absolutamente nenhuma diferença de princípios entre o fenómeno (sic!) e a coisa em si. A diferença existe simplesmente entre o que é conhecido e aquilo que não é ainda conhecido, e as invenções filosóficas acerca da existência de limites especiais entre uma coisa e outra, acerca de que a coisa em si se encontra ‘além’ do fenómeno (sic!) (Kant), ou de que podemos e devemos separar-nos com uma barreira filosófica da questão do mundo ainda não conhecido numa ou outra parte, mas existente fora de nós (Hume) - tudo isso é absurdo, *Schrulle*, fantasias, invenções.” (LÊNIN, 1982: 77)

A posição de Lênin crítica ao kantismo encontra amparo Engels, para quem essa filosofia que sustenta a incognoscibilidade da “coisa em si” não passa de uma “Teoria idealista, cética e reacionária, que prega a idéia de que o mundo é incognoscível, isto é, que não pode ser conhecido pelo cérebro humano.” (ENGELS, 1985: 08) Na verdade,

... Hegel, há muito tempo, respondeu a isso: desde o momento em que conhecemos todas as propriedades de uma coisa, conhecemos também a própria coisa; fica somente de pé o fato de que essa coisa existe fora de nós, e enquanto os nossos sentidos nos fornecerem esse fato, apreendemos até o último resíduo da coisa em si, a famosa e incognoscível **Ding na sich** de Kant. Hoje, só podemos acrescentar a isso que, na época de Kant, o conhecimento que se tinha das coisas naturais era suficientemente fragmentado para se poder suspeitar, por trás de cada uma delas, uma misteriosa ‘coisas em si’. Mas, de lá para cá, essas coisas inapreensíveis foram apreendidas, analisadas e, mais ainda, reproduzidas uma após outra pelos gigantescos progressos da ciência. E desde o instante em que podemos produzir uma coisa, não há nenhuma razão para que ela seja considerada incognoscível. (idem: 13 - grifos do autor)

Em se tratando ainda da incognoscibilidade da coisa em si⁷⁹ para o paradigma marxiano, é possível afirmar que, para ele, em um primeiro momento, os objetos são incognoscíveis ao

⁷⁹ Em *A dialética da natureza*, Engels também aborda de forma muito crítica essa questão kantiana da “coisa em si”. Diz ele que “... essa afirmação de que não podemos conhecer a coisa em si (...), deixa o campo da ciência para entrar no da fantasia. Em segundo lugar, não acrescenta coisa alguma ao nosso conhecimento científico, uma vez que, se não podemos examinar as coisas, essas deixam de existir para nós. E, em terceiro lugar, trata-se de uma simples frase

sujeito, pois imediatamente o homem não consegue compreendê-lo em sua complexa e contraditória dinamicidade. Para captá-lo, é preciso muito mais do que a apreensão sensível fornece ao sujeito à primeira vista, é preciso percorrer um processo, que vai da abstração ao concreto pensado. Aliás, se não fosse assim não haveria necessidade de se ter ciência e filosofia, pois sem qualquer esforço prático-intelectual as coisas se nos apresentariam claramente, como realmente são. Como os objetos são sempre mais ricos de significados do que se apresentam à nossa vista, como “... a essência da coisa, a estrutura da realidade, a ‘coisa em si’, o ser da coisa, não se manifesta direta e imediatamente ...” (KOSIK, 1976: 14), supõe-se que seja preciso utilizar-se de determinados meios e métodos para conhecê-lo em sua inteireza, isto é, supõe-se que seja necessário “... um esforço sistemático e crítico que visa a captar a coisa em si, a estrutura oculta da coisa, a descobrir o modo de ser do existente ...” (idem) Então, para se conhecer a essência de determinados fenômenos, é preciso percorrer um caminho epistemológico segundo o qual a evidência não aparece instantaneamente, direta e imediatamente, mas somente emerge como resultado de um processo heurístico, que tem como ponto culminante a síntese, capaz de reproduzir a realidade em pensamento, processo epistemológico profundamente diferente do de Kant e do de Hegel⁸⁰.

Feitas as considerações sobre essa que se constitui em um dos princípios fundamentais do materialismo histórico e dialético⁸¹, qual seja a cognoscibilidade do mundo, passemos a uma outra assertiva sobre a epistemologia marxiana, a de que para se conhecer o real é preciso se dar

que jamais se aplica. Tomada no sentido abstrato, nos parece muito natural. Mas apliquemo-la. Que se poderia pensar de um zoólogo que dissesse: um cão tem quatro patas; mas, na realidade, não sabemos se tem milhões de patas, ou nenhuma? Ou de um matemático que começasse a definir um triângulo dizendo que possui três lados e que, depois, confessasse não saber se, de fato, tem 3 ou 25 lados; que 2x2 parece que são 4? Mas os homens de ciência procuram não aplicar a frase da coisa em si à ciência natural; só se permitem fazê-lo quando passam ao terreno da filosofia. Esta é a melhor prova da pouca seriedade com que encaram e o pouco valor que ela possui.” (ENGELS, 1976: 131)

⁸⁰ Rosdolsky afirma, citando Isaak Ilich Rubin em seu *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, que “‘Não podemos esquecer que, no tocante à relação entre conteúdo e forma, Marx adotou o ponto de vista de Hegel, e não o de Kant. Este último considerava a forma como algo externo em relação ao conteúdo, como algo que ‘adere de fora’ ao conteúdo. Do ponto de vista de Hegel, o conteúdo não é, em si, algo ao qual a forma adere ‘de fora’. Ao contrário: através de seu desenvolvimento, o próprio conteúdo dá origem à forma que já estava latente nele. A forma surge do próprio conteúdo’. Como se vê, também neste aspecto não é possível tornar compatíveis as metodologias de Marx e Kant.” (ROSDOLSKY, 200: 500)

⁸¹ Diz Bazarian que, “Quanto à **teoria materialista dialética**, ela baseia-se nos seguintes princípios fundamentais:

- 1) o mundo é, em sua essência, material e se desenvolve segundo as leis do movimento da matéria que passa de uma forma para outra.
- 2) a matéria é anterior à consciência, e esta nada mais é que o produto da matéria altamente organizada.
- 3) o mundo material e suas leis são cognoscíveis e nossas sensações, representações e conceitos são reflexos das coisas que existem independentemente da nossa consciência.” (BAZARIAN, 1994: 68 - grifos do autor)

conta de todos os nexos que o fenômeno estudado estabelece, dominar o objeto de tal forma que se consiga compreendê-lo em sua concretude, em seu movimento de gênese e desenvolvimento, em suas relações reais, internas e externas. Somente assim é que o método marxiano acredita poder desvelar as leis do desenvolvimento do fenômeno, conforme Marx indicou no *Prefácio da 2ª edição d'O capital*.

Portanto, se pode dizer que a epistemologia marxiana é eminentemente uma teoria do conhecimento imanente, pois busca analisar e compreender o objeto recorrendo-se a ele mesmo, sem qualquer recurso ao que possa transcendê-lo. Nas palavras de Engels em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, temos que o paradigma teórico-metodológico marxiano, para explicar a história, “... vai procurar na própria história sua própria conexão interna ...” (ENGELS, 1963: 199), sem importar nada “... de fora, da ideologia filosófica” (idem), uma vez “... que o curso da história se rege por leis gerais imanentes.” (idem: 198)

Se “Toda a concepção de História até hoje ... deixou ... de considerar esta base real da História ... (sendo) ... escrita segundo um critério que lhe é extrínseco ...” (MARX e ENGELS, 1984: 50), o que os homens, em verdade, fizeram até então foi somente “... *partilhar da ilusão dessa época* ...” (idem - grifos dos autores). Por conseguinte, diferente dos paradigmas teórico-metodológicos anteriores, o materialismo histórico e dialético postula uma outra epistemologia, uma teoria do conhecimento que procura conhecer objeto a partir de sua situação real, buscando identificar concretamente o movimento histórico que lhe deu origem e o desenvolveu. Entenda-se por isso que a perspectiva heurística do marxismo originário concebe o objeto não como algo dado algo dado, estático, somente limitado ao tempo presente de sua análise, mas como um elemento dinâmico, caracterizado pela diacronia do tempo histórico e que mantém múltiplas relações com o que está à sua volta.

A desconsideração dessa caracterização dinâmica do objeto foi um dos maiores erros de Proudhon, segundo afirma Marx na *Miséria da filosofia* (texto de 1847), pois ele pretendeu explicar as relações de produção burguesas a partir de uma “... metafísica da economia política ...” (MARX, 1978: 116), isto é, através de “... categorias fixas, imutáveis e eternas ...” (idem), e não pelo “... movimento histórico que as faz nascer.” (idem: 117). Crítica que, aliás, também foi feita por Engels a Dühring trinta anos depois (1877), para quem “As instituições sociais, como a

moral e o direito, não eram determinadas pela localização dentro das condições históricas reais de cada época ...” (ENGELS, 1979: 131).

Melhor dizendo, o processo de conhecimento formulado por Marx e Engels exige que, para se conhecer qualquer objeto, deve-se identificá-lo no interior da situação concreta onde ele encontra-se inserido, com todo o seu dinamismo, contradições e relações recíprocas que estabelece com os demais sujeitos e objetos que com ele compartilham da mesma realidade histórico-social. Sem isso, isto é, “Sem a compreensão de que a realidade *é* totalidade concreta - que se transforma em estrutura significativa para cada fato ou conjunto de fatos - o conhecimento da realidade concreta não passa de mística, ou a coisa incognoscível em si ...” (KOSIK, 1976: 36 - grifo do autor), fazendo com que “a *análise concreta das situações concretas* (seja substituída) por um conjunto de fórmulas especulativas, por um esquema geral (Cf. o “esquematismo” apresentado na p. 133) no qual as coisas são enquadradas forçosamente, precipitadamente.” (KONDER, 2000: 83 - grifos do autor)

Do que foi dito, então, é possível deduzir que no paradigma teórico-metodológico marxiano estabelece-se uma relação orgânica entre o movimento histórico-social e o processo de conhecimento. Este, não é mais um simples ato de conhecer desvinculado da realidade econômica, social, política e cultural, mas se torna parte integrante dela, parte que interage com as demais partes e com o todo, produzindo novas realidades e novos conhecimentos, até mesmo porque, como se sabe,

O mundo sensível que o rodeia (o homem) não é uma coisa dada diretamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas antes produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade, e precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais aos ombros da anterior e desenvolvendo a sua indústria e o seu intercâmbio e modificando a sua ordem social de acordo com as necessidades já diferentes. Mesmo os objetos da mais simples ((certeza sensível)) são-lhe apenas dados por meio do desenvolvimento social, da indústria e do desenvolvimento comercial. A cerejeira, como é sabido, e bem assim quase todas as árvores de fruto, só há poucos séculos foi transplantada para nossa zona por meio do **comércio**, e por isso só **por meio** desta ação de uma determinada sociedade num determinado tempo foi dada à ((certeza sensível)) de Feuerbach. (MARX e ENGELS, 1984: 27 - grifos dos autores)

Assim sendo, o conhecimento deixa de ser uma tarefa eminentemente teórica-ideal, totalmente desvinculada do contexto da realidade onde o objeto está inserido. Ele se torna, na acepção de Marx e Engels, realmente uma prática histórico-social, um processo organicamente vinculado à realidade de tal sorte que estabelece com ela uma íntima relação. Isso porque, até

Mesmo no momento em que eu sozinho desenvolvo uma atividade *científica*, uma atividade que raramente posso levar ao fim em direta associação com outros, sou *social*, porque é como *homem* que realizo tal atividade. Não é só o material de minha atividade - como também a própria linguagem que o pensador emprega - que me foi dado como produto social. A minha *própria* existência é atividade social. Por conseguinte, o que eu próprio produzo é para a sociedade que o produz e com a consciência de agir como ser social. (MARX, 2002: 140 - grifos do autor)

Se o conhecimento mantém com a realidade essa vinculação tão profunda, e se o materialismo marxiano parte do axioma de que a realidade é dinâmica (Cf. pp. 88 a 91), não há como se chegar a outra conclusão se não essa, a de que o conhecimento não pode ser traduzido como sendo o resultado de um processo acabado, mas um processo cujo resultado se aproxima do que de fato existe na realidade, mas nunca a domina, a elucida, a desvela de forma completa, definitivamente. Em verdade, pode-se dizer que a realidade é sempre mais rica do que a idéia que construímos dela, isto é, o conhecimento não é a realidade mesma, com todos as suas nuances, sua concretude, mas somente representação dela, que não consegue traduzir toda as suas características constitutivas, até mesmo porque a sua riqueza é dinâmica e a consciência que temos dela é um retrato - algo estático - de um de seus momentos. Assim sendo, “A minha consciência *universal* constitui somente a forma *teórica* daquilo cuja forma viva é a comunidade *real*, a entidade social ...” (idem - grifos do autor), o que faz com que os resultados obtidos em qualquer processo de conhecimento sejam sistematicamente anacronizados pelo movimento histórico, ou seja, os conhecimentos que produzimos da realidade não são eternos, perpétuos, perenes, incluindo aí até mesmo os produzidos por Marx e Engels. Nas palavras deste último, temos que

A grande idéia fundamental de que não se pode conceber o mundo como um conjunto de **coisas** acabadas, mas como um conjunto de **processos**, em que as coisas que aparecem estáveis, da mesma forma que seus reflexos no cérebro humano, isto é, os conceitos, passam por uma série ininterrupta de transformações, por um processo de surgimento e caducidade, nas quais em última instância se impõe sempre uma trajetória progressiva,

apesar de todo o seu caráter fortuito aparente e de todos os recuos momentâneos; essa grande idéia fundamental acha-se já tão arraigada, na consciência habitual, sobretudo a partir de Hegel, que assim exposta, em termos (sic!) gerais, mal pode encontrar oposição. Uma coisa, porém, é reconhecê-la em palavras e outra coisa é aplicá-la à realidade concreta, em todos os campos submetidos à investigação. Se em nossas pesquisas, nos colocarmos sempre neste ponto-de-vista, liquidaremos de uma vez para sempre com o postulado de soluções definitivas e verdades eternas; a cada momento, teremos a consciência de que todos os resultados que obtemos serão necessariamente (sic!) limitados e estarão condicionados às circunstâncias em que os obtemos ... (ENGELS, 1963: 195 - grifos do autor)

Não é possível, então, querer dominar o objeto em todos os seus detalhes constitutivos com um método universal, isto é, válido para todos os momentos e contextos econômicos, sociais, políticos e culturais. Se o objetivo do método é o de estabelecer um caminho para que se possa se apropriar do objeto em sua gênese e desenvolvimento, e se este objeto possui uma evolução, um fluxo constante que lhe altera quantitativa e qualitativamente, não há como se ter um método único de captação das características do objeto. Ele deve variar conforme variam os objetos no interior do dinamismo, dos conflitos e das contradições que marcam a realidade concreta, onde ele se encontra inserido.

Contudo, embora se reconheça a insuficiência heurística dos “métodos” ante a marcha incessante da história, é necessário também reconhecer que a dialética permanece com sua eficiência em reproduzir na consciência, de forma mais próxima possível do real, o objeto com todas as suas características, com as suas mediações, determinações, conflitos e contradições. Ora, mas se não há possibilidade de se ter um método único para a compreensão deste objeto, porque a dialética tem a sua validade garantida? Por que a dialética é tida como o método mais habilitado para se desvelar a concretude da realidade dos objetos ou dos fenômenos? Porque a sua lógica não é formal, é concreta⁸², o que faz com que o seu *modus operandi* comporte uma integração entre o conteúdo-forma do objeto ou fenômeno estudado e o método de conhecimento para captá-lo em sua totalidade. Então, se o objeto varia em seu conteúdo e em sua forma, se ele se transforma quantitativa e qualitativamente no devir histórico, a dialética supõe ser necessário

⁸² Diz Goldmann, em seu texto denominado de *Ciências humanas e filosofia - o que é a sociologia?*, que “É de se notar a superioridade do materialismo histórico que pode estudar as manifestações intelectuais e artísticas, não do exterior mas em seu conteúdo, como expressão duma *consciência coletiva*, sem por isso obrigar-se a recorrer a hipóteses *metafísicas* e *especulativas*, tais como o espírito de um povo ou a alma duma civilização.” (GOLDMANN, 1986: 106 - grifos do autor)

alterar também o caminho a ser percorrido para que se possa captar as alterações sofridas, uma vez que “Indubitavelmente, o pensamento e o ser são *diversos*, mas formam ao mesmo tempo uma *unidade*.” (MARX, 2002: 141 - grifos do autor)

Não se está a dizer com isso que, dependendo do objeto, deixar-se-á de ter o processo do conhecimento mediado pela abstração, análise e síntese. Isso não, pois que essas etapas permanecem. Somente se está afirmando que, para captar o objeto, para analisá-lo e compreendê-lo, deve se utilizar todos os recursos metodológicos, técnicas e instrumentos disponíveis, sabendo-se que provavelmente outros mais precisos e eficazes serão desenvolvidos pelo avanço das forças produtivas.

Por conseguinte, da forma com que é feita essa afirmação da variação do método em relação ao objeto, espera-se não deixar espaço para a admissão da dialética como um pluralismo teórico-metodológico, que redundaria na postura epistemológica do tudo vale. Pelo contrário, a teoria do conhecimento marxiana é muito enfática em refutar todas as “filosofias da conservação”, não só sob o ponto de vista axiológico, sob o ponto de vista ético-político, mas também, e principalmente, em seus pressupostos ontológicos, pois que é um materialismo histórico e dialético, inconciliável, portanto, com os idealismos, com os determinismos e mecanicismos de toda e qualquer espécie.

Desta feita, há que se inferir que o máximo nível de conhecimento que se pode atingir em uma labuta heurística é o de fazer uma boa tomada dos objetos que se está investigando, mas jamais esgotá-los, pois que eles são dinâmicos por excelência, encontram-se inseridos no dinamismo, nos conflitos e nas contradições do mundo, que lhe determinam em alguma medida, isto é, lhe dão origem e/ou colaboram para que se desenvolva. Seguindo a argumentação de Engels em seu *Anti-Dühring*, podemos afirmar que “O conhecimento é, pois, essencialmente relativo, porquanto o seu objetivo é sempre o de penetrar no encadeamento e nas conseqüências de determinadas épocas e em determinados povos, além de serem, por sua própria natureza, transitórias e efêmeras.” (ENGELS, 1979: 75). Assim, qualquer paradigma que procure compor um quadro descritivo da realidade em definitivo, cabalmente, é descartado pela concepção materialista histórica e dialética.

Muito embora a verdade não seja definitiva para o marxismo originário, isso não significa que ela deixa de existir para ele. Aliás, esta questão clássica da teoria do conhecimento, qual seja

a do que vem a ser a verdade⁸³, é respondida pela teoria marxiana como sendo a adequação do pensamento ao objeto, à realidade estudada. O que já estava em Hegel - que nos legou "... a 'idéia' como a coincidência do conceito e do objeto, como A VERDADE, ATRAVÉS da atividade prática do homem, dirigida a um fim ..." ⁸⁴ (LÊNIN, 1972: 181 - grifos do autor) - é "Um enfoque muito aproximado à opinião de que com sua *prática* o homem demonstra a correção objetiva de suas idéias, conceitos, conhecimentos, ciência ..." ⁸⁵ (idem - grifo do autor), isto é, o enfoque do materialismo histórico e dialético. Enfim, usando as palavras de Netto, registradas em seu artigo denominado *Relendo a teoria marxista da história*, é possível dizer que "Para Marx, a verdade é - para retomar a fórmula eu diria aristotélica - a coincidência, o encaixe, digamos assim, de uma representação teórica com um objeto que a antecede, objeto não necessariamente material." (NETTO, 1998: 56)

Há que se ressaltar, porém, que esta adequação do pensamento à realidade não é, para a teoria marxiana, uma identificação completa entre a idéia e o real, isto é, não significa que para o paradigma epistemológico marxiano haja a possibilidade de se ter um esgotamento do objeto. Pelo contrário, "A razão está sempre atrás da realidade, ela não esgota nunca a realidade ..." (idem: 60), mas sempre se aproxima progressivamente em direção a ela, que é dinâmica e se caracteriza com síntese de múltiplas determinações. E "... advirto: não nos espelhemos numa espécie de teoria do reflexo. A crítica demanda um sujeito ativo, rico em determinações. Só um sujeito criativo pode trazer à mente um objeto concreto ..." (idem: 57). Então, "O verdadeiro implica numa reprodução espiritual da realidade, reprodução que não é um reflexo inerte, mas sim um processo ativo que Marx definiu como ascenso do abstrato ao concreto *em e pelo* pensamento, e em estreita vinculação com a prática social ..." (VÁZQUEZ, 1977: 213 - grifos do autor), ou seja, "A verdade é um processo. Da idéia subjetiva, o homem avança até a verdade objetiva ATRAVÉS da 'prática' ..." ⁸⁶ (LÊNIN, 1972: 190 - grifo do autor)

⁸³ Ajdukiewicz trata dessa questão em seu *Problemas e teorias da filosofia - teoria do conhecimento e metafísica*, principalmente entre as páginas 8 e 21 da *Parte I* do texto, onde apresenta várias noções de verdade além da clássica - adequação do pensamento à realidade (p. 10) -, como a da adequação do pensamento a critérios (p. 12), a da coerência entre pensamentos (pp. 13 e 14), a da verdade como um processo (p. 15), como concordância universal entre sujeitos (p. 15), a da verdade como auto-evidência (p. 16), como utilidade da asserção para a ação (p. 17).

⁸⁴ "... la 'idea' como la coincidencia del concepto y del objeto, como LA VERDAD, A TRAVÉS de la actividad práctica del hombre, dirigida a un fin ..."

⁸⁵ "Un enfoque muy aproximado a la opinión de que con su *práctica* el hombre demuestra la corrección objetiva de sus ideas, conceptos, conocimiento, ciencia ..."

⁸⁶ "La verdad es un proceso. De la idea subjetiva, el hombre avanza hacia la verdad objetiva A TRAVÉS de la 'práctica' ..."

Tendo em vista todo o exposto, uma questão se nos apresenta: o que vem a ser a cientificidade no âmbito da epistemologia marxiana? Que o materialismo histórico e dialético procurou se opor à filosofia alemã, sobretudo ao idealismo contido nela, afirmando-se como uma ciência, é mais do que notório, assim como notória também é a sua tentativa de explicar por via sócio-histórica o progresso das ciências e, por conseguinte, do aumento da capacidade de o homem libertar-se do reino da natureza. Da primeira notoriedade é possível deduzir um realismo e da segunda um racionalismo histórico presente na concepção de ciência do marxismo originário, “... sentido que é próprio da perspectiva científica de Marx - o racionalismo histórico e o realismo epistemológico - (que) conservou-se no marxismo de Engels , que dominou a Segunda e Terceira Internacionais, mas expressou-se de forma cada vez mais vulgar ...” (BOTTOMORE, 1988: 58).

Ao ler *O manifesto comunista*, publicado em 1848, pode-se nele identificar algumas passagens que nos indicam esse pressuposto fundamental da cientificidade marxiana, que é o seu racionalismo histórico. Marx e Engels não deixaram qualquer dúvida em relação à identificação da luta de classes como sendo o princípio explicativo da história, o que lhe garante a sua racionalidade, pois, como disseram, “A História de toda a sociedade que existiu até agora é a História da luta de classes.” (MARX e ENGELS, 1997: 09)⁸⁷ Portanto, qualquer quadro descritivo da realidade, seja ela a da filosofia, da educação ou mesmo da física, deve prever essa racionalidade fundada na luta de classes como imanente à gênese e ao desenvolvimento do objeto analisado.

E ainda, neste mesmo *Manifesto*, é possível sentir o vigor do realismo epistemológico marxiano, que tem na sua concepção de ciência um diferencial significativo em relação a alguns outros paradigmas teórico-metodológicos, qual seja o de seu poder de emancipação do homem. Para o marxismo originário, o homem é capaz de, com o desenvolvimento da ciência, forjar outras realidades “... pelo aperfeiçoamento rápido de todos os instrumentos de produção, pelos meios de comunicação imensamente facilitados, (e também) arrasta(r) todas as nações, até a mais

⁸⁷ Mesmo depois de desenvolver o *Capítulo I.1* sobre o materialismo marxiano, acredita-se não ser demasiado redundante ressaltar que a categoria de classe é aqui tomada em sua acepção material, e não em suas formulações abstratas, das quais resultam conceitos transcendentais, como é o caso do de “castas”, de “talentos naturais” etc. Veja-se a definição feita por Marx e Engels de burguesia e de proletariado n’*O manifesto comunista*: “Burguesia significa a classe dos capitalistas modernos, que possuem os meios da produção social e empregados assalariados. Proletariado, a classe dos trabalhadores assalariados modernos que, por não terem os meios de produção próprios, são reduzidos a vender a própria força de trabalho para poder viver.” (MARX e ENGELS, 1997: 29)

barbárica, para a civilização ...” (idem: 15) Assim sendo, todo desenvolvimento científico se integra à realidade, ao mundo, a este ambiente em que a história se desenvolve tendo em vista a luta de classes.

A ciência, portanto, é para Marx um processo produtor de conhecimentos, uma vez que procura sistematicamente apreender a concretude real em sua gênese e desenvolvimento, em sua totalidade, desvelando as suas estruturas internas e relações mediatizadas, conflitivas e contraditórias, que produzem a realidade como um movimento constante em direção a algo sempre novo e aberto, isto é, não determinado a priori. Em decorrência dessa sua forma original de desvelamento do real, a ciência marxista originária avança para além dos limites de sua identificação propriamente epistemológica, ganhando característica de um instrumento através do qual os homens podem bem conhecer as coisas e os fenômenos que os cercam e, também e principalmente, intervir no processo constituinte da realidade, imprimindo-lhe outros contornos e direções.

Por conseguinte, a questão da cientificidade no âmbito da teoria marxiana não se restringe a bem compreender a realidade em sua totalidade - sua dimensão eminentemente epistemológica -, mas também a capacitar o homem para que possa protagonizar o processo de construção do seu próprio destino - sua dimensão axiológica, isto é, sua dimensão eminentemente ético-política. Em outras palavras, pode-se dizer que a cientificidade é discutida pelo materialismo histórico e dialético nos limites de uma ação desveladora real, ao mesmo tempo em que se consolida como uma força com capacidade de intervir nele e, em certa medida, determinar-lhe seus contornos característicos, assim como também fazem outras forças histórico-sociais. Isso, aliás, pode se constituir é um dos elementos que inexoravelmente corroboram a tese que defende uma continuidade, e não ruptura, no pensamento de Marx, como já se discutiu em outros momentos do presente texto.

Essa concepção epistemológica da ciência com características ético-políticas faz ressaltar o papel que a ação teórico-prática, ou melhor, que a práxis tem para a teoria do conhecimento do marxismo originário. Já disse Marx, na *VI Tese sobre Feuerbach*, que “... a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na realidade, ela é o conjunto das relações sociais ...” (MARX e ENGELS, 1984: 109), uma vez que, segundo a *VIII Tese*, “Toda a vida social é essencialmente **prática** ...” (idem - grifo do autor). Desta feita, como nada está à margem da

atividade humana para o marxismo originário, a práxis se torna um elemento definidor de seu materialismo, de seu historicismo e da sua dialética, conformando-lhe como uma filosofia essencialmente diferente das anteriores e também daquelas nas quais se inspirou.⁸⁸ “Assim entendida, a praxis é a categoria central da filosofia que se concebe ela mesma não só como interpretação do mundo, mas também como guia de sua transformação. Tal filosofia não é outra senão o marxismo.” (VÁZQUEZ, 1977: 5)

Entretanto, não se pode confundir práxis com prática ou com qualquer atividade humana, conforme normalmente faz o senso comum, que não raras vezes imputa-lhe ainda uma perspectiva utilitária⁸⁹. A palavra práxis tem ao marxismo originário uma acepção bastante diferenciada em relação às demais práticas. Para Marx, ela é uma atividade teórico-prática que transforma o mundo natural e social, isto é, uma atividade que movimenta as dimensões subjetivas e objetivas do homem, fazendo com que as transformações materiais e espirituais produzidas sejam feitas com consciência de suas finalidades e fundamentos. Nas palavras de Vázquez temos que

Com Marx, o problema da praxis, como atividade humana transformadora da natureza e da sociedade, passa para o primeiro plano. A filosofia se torna a sua consciência, fundamento teórico e instrumento.

A relação entre teoria e praxis é para Marx teórica e prática; prática, na medida em que a teoria, como guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária; teórica, na medida em que essa relação é consciente. (VÁZQUEZ, 1977: 117)

Assim como outros conceitos e categorias, também a concepção de práxis não surge definitivamente na teoria marxiana. Ela é fruto de um longo processo de maturação, no qual a idéia aparece ainda na sua juventude e vai amadurecendo até chegar nesta formulação

⁸⁸ “Por isso, Marx não é Hegel antropologizado, nem Feuerbach historicizado. Nenhum dos dois ultrapassa o limite da filosofia como interpretação do mundo; seu âmbito, seu elemento próprio comum, é a teoria, como acontece em grande parte com o jovem Marx até as *Teses sobre* (sic!) *Feuerbach* e *A ideologia alemã*. O âmbito novo (sic!) em que se opera propriamente (sic!) a inversão do idealismo absoluto de Hegel e do antropologismo de Feuerbach é a praxis, e essa inversão importa necessariamente (sic!) - ao ter que fundamentar historicamente e realmente a atividade prática humana, suas condições, limites e possibilidades - numa mudança radical no marxismo como teoria, mudança que se exprime na clássica formulação da passagem do socialismo como utopia ao socialismo como ciência. Só assim o marxismo chegou a ser, e é atualmente num processo infinito como seu objeto, filosofia da atividade real, objetiva; isto é, da praxis humana.” (VÁZQUEZ, 1977: 178)

⁸⁹ Cf. as primeiras páginas da *Introdução* do texto de Vázquez, denominado de *Filosofia da práxis*, onde esta discussão é feita com mais detalhes e, inclusive, resgatando-se algumas acepções históricas que o termo adquiriu.

consolidada, bem exposta por Vázquez. Um dos momentos da juventude marxiana em que a idéia de práxis nos é apresentada já com uma formulação razoavelmente avançada é nos *Manuscritos*, e aí ela surge como ação humana (trabalho) que transforma a natureza (diferença entre o homem e o animal), superando as dicotomias anunciadas entre o teórico e o prático, pois

Somente no contexto social é que o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade, deixam de ser e de existir como contradições. A resolução das contradições *teóricas somente* é provável por intermédio dos meios práticos, por meio da energia *prática* do homem. Por isso, a sua resolução não constitui de modo algum apenas um problema de conhecimento, mas é um problema *real* da vida, que a filosofia não conseguiu resolver, justamente porque a considerou *só* como problema puramente teórico. (MARX, 2002: 145 - grifos do autor)

Contudo, é n’A *ideologia alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*, notadamente nas três primeiras, que tal concepção aparecerá com uma lapidação bastante precisa. N’A *Ideologia alemã*, Marx diz que “Lá onde a especulação cessa, na vida real, começa, portanto, a ciência real, positiva, a representação da atividade prática, do processo de desenvolvimento prático dos homens. Cessam as frases sem consciência, o saber real tem de as substituir.” (MARX e ENGELS, 1984: 24) E prossegue afirmando que “A ((libertação)) é um ato histórico, não um ato de pensamento, e é efetuada por relações históricas, pelo (nível da indústria, do com(ércio), da (agri)cultura, do inter(câmbio) ...” (idem: 25). Mas é nas *Teses sobre Feuerbach* que essa concepção de práxis ganha mais clareza e precisão, sobretudo na *II Tese*, onde Marx afirma que “É na práxis que o homem tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno, do seu pensamento.” (idem: 107 e 108)

Então, a práxis para o marxismo originário converte-se em “... fundamento, critério de verdade e finalidade do conhecimento ...” (VÁZQUEZ, 1977: 149). Esclareçamos essa assertiva começando pela primeira caracterização que Vázquez faz da práxis: ela é o fundamento do conhecimento pois este não se realiza fora da atividade prática do sujeito, ela é seu ponto de partida, a sua base; somente agindo teórico-praticamente é que o sujeito é motivado a produzir e efetivamente produz conhecimento sobre os objetos e fenômenos. No que se refere à última assertiva, pode-se esclarecer que a práxis é finalidade do conhecimento porque, como disse logo acima Vázquez, o conhecimento produzido pela ação teórico-prática do sujeito orienta a sua ação, ele é, na verdade, um “... guia da ação, molda a atividade do homem, particularmente a atividade revolucionária ...” (idem: 117). E, por fim, a práxis é tida pelo marxismo originário como seu

critério de verdade porque é por ela que o conhecimento ganhará veracidade ou não. Melhor dizendo, não há verdade fora da práxis, isto é, somente incorporando-se à atividade dos sujeitos é que os conhecimentos se tornam efetivamente verdadeiros.

O critério de verdade, como se sabe, é o elemento que permite a distinção entre o verdadeiro e o falso, aquilo que nos permite julgar o que é certo e o que é errado. Essa questão da práxis como critério de verdade para o marxismo originário talvez seja o elemento mais central de sua teoria do conhecimento. Aliás, essa é a sua grande originalidade, o que faz dele uma teoria significativamente diferente das demais. Enquanto outros paradigmas teórico-metodológicos afirmam critérios de verdade⁹⁰ fundamentados na autoridade, na evidência, na ausência da contradição, na utilidade e na prova, o materialismo histórico e dialético categoricamente afirma a práxis como o seu critério. De outra forma, pode-se dizer que não há como conceber uma idéia como verdadeira se ela não corresponder com aquilo que acontece efetivamente com o mundo; como aquilo que acontece no mundo é atividade teórico-prática humana, a medida capaz de conferir veracidade a qualquer idéia formulada sobre objetos e fenômenos não é autoridade de um sujeito, o possível acordo que possa haver entre eles, a não contradição formal de seus pensamentos, a evidência ou qualquer outro critério estabelecido que não seja a práxis.

Mas, que fique bem claro, ter a práxis como elemento central da epistemologia não é uma simples opção, algo feito pela vontade individual de um sujeito pesquisador que resolveu optar por um dos elementos disponíveis no mundo da teoria do conhecimento. Ao contrário, a práxis como critério de verdade, fundamento e finalidade do conhecimento é uma necessidade lógica, um imperativo epistemológico que se impõe ao sujeito pesquisador. Isso porque, já que é com a sua práxis que o homem produz todo o mundo natural e social, já que “Toda a vida social é essencialmente **prática** ...” (MARX e ENGELS, 1984: 109 - grifo do autor), como disse Marx na sua *VIII Tese sobre Feuerbach*, nada existiria sem ela, pois tudo é feito por e para ela. Sem a práxis não existiria, então, o conhecimento, uma vez que nem sequer existiria a realidade a ser conhecida, porque os objetos sobre os quais os sujeitos se debruçam para conhecê-los são também produtos da atividade humana. Todavia, houvesse a possibilidade de se ter uma teoria sem a práxis, o que só é possível como exercício mental e não na realidade, não haveria forma de fazer a verificação de sua veracidade e nem, muito menos, de aperfeiçoá-la, uma vez que “... a

⁹⁰ O texto de Bazarian, denominado de *O problema da verdade*, contém um capítulo, o IX, de inteiramente dedicado a essa discussão sobre *O problema da verdade seu critério*, o que é feito entre as páginas 142 e 156.

teoria (tem) sempre de ser aperfeiçoada pela experiência acumulada em grande escala.” (MARX, 1999: 436)

Disso tudo resulta impossível conceber algo - material, como o mundo natural, ou imaterial, como o conhecimento - sem que esteja determinado pela práxis. Kosik é muito claro ao expor essa relação entre a realidade, o conhecimento e a práxis, pois ele diz que, na verdade,

Conhecemos o mundo, as coisas, os processos sòmente (sic!) na medida em que os ‘criamos’, isto é, na medida em que os reproduzimos espiritualmente e intelectualmente. Essa reprodução espiritual da realidade só pode ser concebida como um dos muitos modos da relação prático-humana com a realidade, cuja dimensão mais essencial é a criação da realidade humano-social. Sem a criação da realidade humano-social não é possível sequer a reprodução espiritual e intelectual da realidade. (KOSIK, 1976: 206)

É por isso que, para Marx, “Todos os mistérios que levam a teoria ao misticism(o) encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis ...” (idem), daí ser imperativo aos filósofos, como bem apresenta a *XI Tese*, não apenas interpretar o mundo de maneiras diferentes, mas transformá-lo (idem: 111), aproveitando-se do fato de que “... a própria teoria torna-se da mesma forma uma força material quando se apodera das massas.” (MARX, 2002: 53)

Parte II

Capítulo III – As mudanças nas relações de produção e a emergência de novos desafios epistemológicos e ético-políticos

Situado o paradigma marxiano no âmbito das “filosofias da transformação” na *Parte I* deste texto, a partir da caracterização de alguns de seus contornos ontológicos, axiológicos e gnosiológicos, na *Parte II*, que aqui se inicia, pretende-se verificar em que medida e com que formato o materialismo histórico e dialético se desenvolveu com as formulações teóricas e com a prática ético-política e pedagógica de Gramsci.

Contudo, para realizar essa tarefa será preciso superar alguns obstáculos que a obra gramsciana nos apresenta. A sua assistematicidade, aliada a amplitude dos assuntos, temas e problemas abordados por Gramsci em seus textos resultam em uma certa dificuldade ao trabalho de pesquisa e interpretação, sobretudo o desta tese, cujo método de investigação é de caráter eminentemente bibliográfico-analítico.

Entretanto, tendo em vista o amplo consenso que há entre os principais especialistas gramscianos de que a obra do cárcere (vinte e nove cadernos - sem contar os quatro dedicados aos exercícios de tradução - e as cartas) é aquela que representa a maturidade do pensamento de Gramsci (não negando com essa afirmação que há uma continuidade nos escritos do comunista italiano da Sardenha desde a sua juventude até a prisão, como se verá em algumas passagens do texto que se segue), admitimo-la como fonte principal dos estudos cujos resultados serão aqui apresentados. Com esse recorte, o nosso trabalho fica, indubitavelmente, um pouco mais facilitado.

Ao delimitar como nosso principal objeto a produção da maturidade do pensamento gramsciano, torna-se necessário brevemente apresentar o contexto e alguns percalços da publicação dos *Cadernos do Cárcere*. Afirmamos isso amparados nas considerações de Coutinho presentes na *Introdução* da mais recente tradução da obra carcerária de Gramsci no Brasil, onde ele diz:

Como Gramsci não publicou em vida nenhum livro, pode-se dizer que, de certo modo, toda a sua obra é uma obra póstuma. Isso significa que o modo pelo qual os textos de Gramsci foram lidos e tiveram influência - sobretudo no caso dos *Cadernos do cárcere* - dependeu não apenas do conteúdo dos mesmos, mas também, em grande medida, da forma pela qual foram tornados públicos pelos seus variados editores. Desse modo, conhecer a história dos apontamentos carcerários de Gramsci é condição necessária para compreender adequadamente a sua fortuna crítica. (COUTINHO, 1999: 08 e 09)

Toda a produção dessa “fortuna crítica” havia sido em certa medida planejada por Gramsci um ano após ser preso pelo fascismo, o que ocorreu em 8 de novembro de 1926, apesar de sua imunidade parlamentar. Em uma carta endereçada à sua cunhada, Tatiana Schucht, Gramsci manifestou o interesse em utilizar “A vida que transcorre sempre igualmente monótona ...” (GRAMSCI, 1987: 50) no cárcere para

... fazer alguma coisa *für ewig* ... Em resumo, pretend(er)ia, segundo um plano preestabelecido, ocupar-(s)e intensa e sistematicamente (sic!) de algum tema que (o) absorvesse e centralizasse a (su)a vida interior. (idem) Pens(ei)ou em quatro temas ...:

1. Uma pesquisa sobre (sic!) a formação do espírito público na Itália no século findo, por outras palavras, uma pesquisa sobre (sic!) os intelectuais italianos, suas origens, seus agrupamentos segundo as correntes da cultura, os seus diferentes modos de pensar, etc....
2. Um estudo de lingüística comparada ...
3. Um estudo sobre (sic!) o teatro de Pirandello e sobre (sic!) a transformação do gosto (sic!) teatral italiano ... (idem: 51)
4. Um ensaio sobre (sic!) os *romanzi di appendice* e o gosto popular na literatura. (idem: 51 e 52) (idem: 52 - grifos do autor)

Muito embora os desdobramentos posteriores da vida na prisão não tenham sido tão tranquilos e “monótonos” quanto o primeiro ano descrito nesta carta de 27 de março de 1927, Gramsci conseguiu realizar o desejo de, mesmo detido, produzir intelectualmente. Entretanto, a sua produção se deu em condições bastante difíceis; além das mudanças constantes de prisão - Roma, Ustica, San Vittore, Turi, entre outras -, a sua vida carcerária caracterizou-se por debilidades de saúde que o levaram a “... depressões nervosas e insônia ...” (idem 115), a tuberculose e a “... inflamação ... (que resultou) ... em noites infernais ...” (idem: 114), que produziram a sua morte depois de cerca de 10 anos detido, em 27 de abril de 1937 em uma clínica de Roma, para onde foi transferido em agosto de 1935, quando seu estado de saúde já era

agonizante⁹¹. Mesmo assim ele não se entregou. Ao contrário, conseguiu elaborar apontamentos que influenciaram significativamente os debates das ciências humanas e sociais a partir da segunda metade do século XX, tendo sido essa sua produção da prisão, feita com muito custo, traduzida em diferentes línguas.

A primeira edição da obra carcerária de Gramsci foi realizada sob a supervisão de Togliatti. Pela maior facilidade editorial, publicou-se inicialmente as cartas de Gramsci, em 1947, e, depois, a partir de um trabalho bem mais complexo, vieram os *Cadernos* em seis volumes, publicados no final da década de 40 e início da década de 50. Eles foram organizados tematicamente, juntando-se os apontamentos sobre temas que se encontravam discutidos nos cadernos que Gramsci redigiu na prisão.

Um dos aspectos positivos dessa iniciativa editorial de Togliatti foi que, com ela, a produção gramsciana do cárcere passou a ser mais amplamente conhecida, muito embora ainda contando com deficiências profundas. Esse é o caso, por exemplo, dos problemas relacionados à cronologia, à contextualização e até mesmo a alguns “... cortes censórios ...” (COUTINHO, 1999: 24) feitos por Togliatti ao “... caráter heterodoxo ...” (idem: 22) da obra gramsciana, que, segundo ele, “... contêm coisas que ‘poderiam não ser úteis aos partido’ ...” (idem: 25) e também posicionamentos que poderiam se chocar “... com a vulgata ‘marxista-leninista’ que se havia tornado a doutrina oficial dos partidos ligados à IC.” (idem: 22)

Para tentar superar os problemas apresentados pela “edição temática” de Togliatti e oferecer um material que pudesse dar mais condições para que os leitores pudessem entender melhor a produção carcerária gramsciana, o Instituto Gramsci resolveu produzir uma outra edição dos *Cadernos*. Ela surgiu na década de 70, como resultado de um trabalho supervisionado por Valentino Guerratana, que foi publicado pela editora italiana Einaudi junto com um interessante aparato crítico.

⁹¹ Na carta que Gramsci remete a Tatiana em 4 de novembro de 1930 contém um relato que pode ser elucidativo das suas péssimas condições de saúde: “... minhas condições de saúde são sempre as mesmas e o meu esforço (sic!) maior visa manter pelo menos a estabilização atual. Todo o problema constitui-se na insônia, que não sendo senão parcialmente determinada por causas orgânicas, e em boa parte por causas externas, mecânicas, inerentes mais ou menos à vida carcerária, não pode ser vencida por meios terapêuticos, mas só aliviada. Fiz uma estatística para o mês de outubro: só em duas noites dormi cinco horas, por nove noites inteiras absolutamente não dormi, e nas outras noites em média variável dormi menos de cinco horas, o que dá uma média geral de pouco mais de duas horas por noite. Eu mesmo às vezes fico maravilhado de ter ainda tanta resistência e de não ter um colapso geral.” (Gramsci, 1987: 172)

Foi com essa publicação, conhecida entre os estudiosos do pensamento de Gramsci como “edição crítica”⁹², que se pôde conhecer mais acuradamente a produção gramsciana. Tanta repercussão teve esse material que se tornou uma referência para as citações dos *Cadernos* de Gramsci em diferentes países. Mesmo assim, infelizmente, o trabalho de Guerratana ainda não conta com uma tradução para o português no Brasil.

Todavia, a obra do revolucionário italiano da Sardenha está sendo hoje reeditada em nosso País pela editora Civilização Brasileira, graças ao consistente trabalho de tradução, organização e edição desenvolvido por Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques, que resultou na publicação de um primeiro volume em 1999. Eles assumiram como “eixo articulador os ‘cadernos especiais’” (em geral, cadernos redigidos por Gramsci mais tardiamente, onde ele tentou agrupar tematicamente notas variadas, reunidas nos “cadernos miscelâneos”), o que se constitui em uma interessante inovação hermenêutica da obra gramsciana, que procura dar maior rigor ao estudo dos *Cadernos*¹.

Por isso, ao retomarmos as leituras dos textos gramscianos com o objetivo desenvolver a presente tese, a nossa intenção era a de utilizar esse novo material da Civilização Brasileira, uma vez que ele promete muito pela alta especialidade e excelência reconhecida de seus editores, que contaram ao seu favor com o amadurecimento das discussões sobre o pensamento de Gramsci no Brasil, muito significativo nas três últimas décadas. Contudo, quando realizamos a releitura dos *Cadernos* de Gramsci (entre os anos de 2000 e 2001), não tínhamos em mãos todos os onze volumes desta coleção, mas somente os seus cinco primeiros - e até agora (final do primeiro semestre de 2004) só contamos com a publicação dos seis volumes iniciais -, o que nos impede

⁹² Em parte, essa denominação advém daquilo que está escrito na capa dos livros dessa edição da Einaudi: logo abaixo do nome do autor - Antonio Gramsci - e do título da obra - “Quaderni del carcere” - aparece o seguinte subtítulo: “Edizione critica dell’Istituto Gramsci - A cura di Valentino Guerratana”. Há que se ressaltar, porém, que não é somente por isso que essa obra ficou conhecida como “edição crítica”; inegavelmente, tal referência de conotação positiva a ela se deve muito mais ao avanço que propiciou aos estudos do paradigma teórico-metodológico gramsciano.

¹ Para se ter maiores detalhes de toda essa discussão, Cf. a *Introdução* feita por Coutinho nas 45 primeiras páginas do volume I desta nova edição, denominado *Introdução ao estudo da filosofia e A filosofia de Benedetto Croce*. Além dessa obra, também há outras editadas no Brasil onde se pode ter uma boa idéia de todo este processo de publicação dos textos de Gramsci, como é o caso do livro de Nosella intitulado *A escola de Gramsci*. Na primeira linha de sua *Introdução* se pode ler: “A cada dia que passa devo concluir que meu velho pai tinha certa razão, quando, ainda lá na Itália, me dizia: ‘Eles (do partido) fazem de Gramsci como se faz de um bom salame, se guarda escondido e se oferece aos pouquinhos, em fatias’. De fato, já se passou mais de meio século da morte de Antonio Gramsci e, ainda hoje, seus escritos nos chegam pouco a pouco.” (NOSELLA, 1992: 01)

de tê-la como referência para as nossas considerações e citações de Gramsci a serem feitas no texto que se segue.

Além do trabalho atualmente desenvolvido por Coutinho, Nogueira e Henriques, não poderíamos deixar de destacar também o realizado por Antonio Carlos de Oliveira e Edmundo Fernandes Dias. Em “*A bibliografia de Gramsci*” - uma brochura editada pelo IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) da Unicamp, cuja segunda edição revista e ampliada é de 1995 -, eles procuraram rastrear a obra gramsciana a partir de alguns temas. Esse material facilita significativamente o trabalho dos pesquisadores brasileiros, uma vez que agora podem encontrar uma relação entre os textos originais de Gramsci e os materiais traduzidos e publicados no Brasil até 1995 - naturalmente, nele ainda não está contida a nova publicação da Civilização Brasileira, porque começou a ser editada em 1999 -, além de também terem à sua disposição uma enumeração por temas, indicando a página da obra na primeira edição nacional onde se encontra determinado assunto discutido por Gramsci em seus *Cadernos*.

Foi por isso que resolvemos fazer as nossas considerações e citações a partir da primeira edição publicada no Brasil pela Civilização Brasileira. Acreditamos que, assim, estamos propiciando uma facilitação ao acesso dos leitores ao que se descreve e se cita dos *Cadernos* de Gramsci nesta tese.

Ao tomarmos contado com a produção dos comentadores da obra de Gramsci, agora contando com todos esses novos aparatos de apoio à leitura de seus textos, é possível com maior facilidade e rigor constatar a existência de variadas interpretações das reflexões que o comunista italiano fez sobre as transformações sócio-históricas e culturais havidas nas sociedades ocidentais, nas formações econômicas e sociais em que o capitalismo mais se desenvolveu. No que se segue, encontrar-se-á mais uma delas, que considerará a obra gramsciana como continuadora da teoria marxista originária, ou melhor, como um materialismo histórico e dialético apto a interpretar e a orientar a intervenção na realidade vivida por Gramsci no início do século XX e na que vivemos hoje.

Em síntese, poder-se-á conferir nesta *Parte II* que Gramsci enfrenta os desafios epistemológicos e ético-políticos advindos da mudança estrutural e superestrutural da sociedade inovando a teoria marxiana, mas sem abrir mão de seu materialismo, de seu historicismo e de sua dialética, ou melhor, sem torná-la um idealismo, uma metafísica, ou transformá-la em uma dócil

“filosofia da aceitação”. Começamos, pois, a apresentar os resultados da investigação realizada sobre a obra de Antonio Gramsci e da análise comparativa desta com aquela produzida por Marx e Engels, apresentada na *Parte I*.

III.1. As mudanças da realidade na passagem do século XIX ao XX e algumas de suas consequências

No momento da passagem à modernidade, a superação do modo de produção feudal pelo capitalista imprimiu uma nova dinâmica sócio-histórica à sociedade. As formações econômicas e sociais dominadas e dirigidas pela burguesia viveram um aprofundamento da complexidade nas suas relações sociais de produção material e também no plano político-ideológico-cultural. Tudo mudou neste mundo onde as relações de todos os tipos tornaram-se qualitativa e quantitativamente diferentes com a hegemonia burguesa.

As mudanças que aconteceram no âmbito societário propriamente estrutural, no plano das relações materiais de produção, foram resultantes do desenvolvimento do conteúdo potencial do modo de produção burguês. Ao superar o artesanato pela manufatura, passando pela maquinofatura, pelas revoluções gerenciais do fordismo e do taylorismo - e nas duas últimas décadas pela revolução proporcionada pelas atuais inovações na produção, como é o caso da micro-eletrônica e da biotecnologia, entre outras -, as relações econômicas tornaram-se cada vez mais complexas, todavia ainda sob a direção da burguesia, que procurou e procura agir de forma a satisfazer seus interesses como classe social dominante.

Dentro desse processo de constantes mudanças no âmbito das relações materiais de produção, as funções de direção e domínio da burguesia sobre a formação econômica e social, isto é, sua hegemonia, tem se consolidado. O complexo superestrutural, que se ergue sobre a base material desse mundo em mudança, não de maneira mecânica, mas mediatizadamente, ganha cada vez mais contornos sinuosos e intrincados, contribuindo sobremaneira na determinação das relações sociais.

Essa nova e marcante característica das relações sociais não passou despercebida por Gramsci. Ao contrário, ele procurou fundamentar a sua prática ético-política em uma análise bastante rigorosa das transformações que estavam se processando no mundo por ele vivido. Um dos momentos clássicos dessa sua acurada análise da situação complexa porque passava o capitalismo de seu tempo é quando ele analisa o “Americanismo e Fordismo”. Neste texto, é

possível ver que, para Gramsci, o fordismo implementado nos EUA não era somente uma mera modificação no âmbito da produção material, mas consistia em toda uma alteração no modo de vida dessa formação econômica e social, que tinha

... condições preliminares, racionalizadas pelo desenvolvimento histórico, (que) torn(ram) fácil racionalizar a produção e o trabalho, combinando habilmente a força (destruição do sindicalismo operário de base territorial) com a persuasão (altos salários, benefícios sociais diversos, propaganda ideológica e política habilíssima) para, finalmente, basear toda a vida do país na produção. (GRAMSCI: 1980: 381)

Neste novo contexto, continua Gramsci “A hegemonia vem da fábrica e, para ser exercida, só necessita de uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia.” (idem: 381 e 382). Essa nova realidade capitalista, marcada pela racionalização da produção e do homem em suas ações individuais e coletivas, é deveras diferente daquela vivida por Marx e Engels. Nela, muda-se a produção, o trabalho, a ética, os aspectos psíquicos humanos e toda a superestrutura jurídico-política e ideológica da sociedade, uma vez que “A americanização exige um determinado ambiente, uma determinada estrutura social (...) e um determinado tipo de Estado” (idem: 388).

Como se vê, o Estado é para Gramsci um dos elementos constitutivos dessa realidade modificada e cambiante, e em sua lógica de funcionamento vão se refletir essas mudanças da estrutura e da superestrutura social. Mas ele foi originalmente visto por Marx, Engels e Lênin sobretudo como uma estrutura coercitiva de classe⁹⁴, que se projetava sobre a sociedade para submetê-la através da sociedade política, isto é, mediante os aparelhos e atividades coercitivas do Estado, que têm como finalidade submeter as massas à classe dominante, à sua ideologia, à sua ética, política, economia e modo de produção. E eles não se equivocaram ao identificar o Estado

⁹⁴ Veja-se o que diz Lênin em *O Estado e a revolução*, concordando com as assertivas marxianas sobre o Estado, que “... adquiriu uma existência particular a par, e fora, da sociedade civil; (mesmo se sabendo que) ele nada mais é do que a forma de organização que os burgueses se dão, tanto externa como internamente, para garantia mútua da sua propriedade e se seus interesses ... (uma) forma em que os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns e se condensa toda a sociedade civil de uma época ...” (MARX e ENGELS, 1984: 101), “... um comitê para gerenciar os assuntos comuns a toda a burguesia” (MARX e ENGELS, 1997: 12): “O ESTADO, INSTRUMENTO DE EXPLORAÇÃO DA CLASSE OPRIMIDA ... (é) um poder público separado da sociedade e situado acima dela ...” (LÊNIN, 1986: 15), “... uma ‘força especial de repressão’ do proletariado pela burguesia ...” (idem: 22). “Para Marx, o Estado é um órgão de *dominação* de classe, um órgão de *submissão* de uma classe por outra; é a criação de uma ‘ordem’ que legalize e consolide essa submissão, amortecendo a colisão das classes. Para os políticos da pequena burguesia, ao contrário, a ordem é precisamente a conciliação das classes e não a submissão de uma classe por outra. ... Essa democracia pequeno-burguesa é incapaz de compreender que o Estado seja o

dessa forma, uma vez que até então os Estados realmente comportavam tais estruturas repressoras, que primavam pela força em suas ações legais-institucionais, objetivando a dominação através de vigorosos aparatos que faziam com que

Até agora, todas as mudanças do modo de ser e viver se verifica(sssem) através da coerção brutal, através do domínio de um grupo social sobre todas as forças produtivas da sociedade, ... com o emprego de brutalidades inauditas, lançando no inferno das subclasses os débeis e os refratários, ou eliminando-os simplesmente. (idem: 393)

Esta constatação do marxismo originário e do marxismo-leninismo resultou na formulação de sua estratégia de luta pela transformação social, que não poderia ser outra senão a do embate direto, tal como “Os comunistas ... Abertamente declaram que seus fins só podem ser atingidos pela derrubada violenta de todas as condições sociais existentes” (MARX e ENGELS, 1997: 67).

Essa estratégia revolucionária era traduzida pelo

Conceito político da chamada “revolução permanente”, surgido antes de 1848, como expressão cientificamente elaborada das experiências jacobinas de 1789 em Termidor. A fórmula é própria de um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade ainda estava, por assim dizer, no estado de fluidez sob muitos aspectos: maior atraso no campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou em uma só (Paris para a França); aparelho estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal; ...; maior autonomia das economias nacionais no quadro das relações econômicas do mercado mundial, etc. (GRAMSCI, 1980: 91 e 92)

Desta feita, pode-se dizer que a realidade histórica vivida por esses revolucionários incidiu sobre a teoria e a prática marxiana e marxista-leninista de forma a determinar-lhes como estratégica revolucionária a “guerra de movimento”, isto é, uma estratégia que privilegia como método de ação libertadora, como método revolucionário a ser utilizado pelo proletariado, o assalto direto ao poder, que tem na força o seu elemento primordial, pois que lhe garante a tomada do poder.

‘órgão’ de dominação de uma determinada classe que *não pode* conciliar-se com sua antípoda (a classe adversa).” (idem: 10 - grifos do autor)

Foi orientado por essa lógica que Gramsci e os demais socialistas italianos procuraram enfrentar a conjuntura de fragilidade econômica, política e social vivida pela Itália durante e após a I Guerra. Inspirados na revolução soviética de 1917, sobretudo no papel decisivo que nela tiveram os soviets, eles buscaram consolidar os conselhos de fábrica como ponto de partida para se instituir a verdadeira democracia operária, base fundamental do salto a ser dado para se conquistar o Estado socialista.

Acreditando-se ter no “chão da fábrica” o *locus* de onde se emana o poder burguês, parecendo “... supor que o controle das forças produtivas dispensa, ou assegura de modo imediato, o domínio sobre o conjunto das relações sociais e, em particular, a posse do poder político ...” (COUTINHO, 1981a: 11), os conselhos avançaram consideravelmente em seu processo de mobilização. Forjados inicialmente como comissões internas de fábrica, mediante um trabalho que se iniciou por volta de 1906, estas organizações proletárias ganharam corpo, tornando-se representativas de todos os trabalhadores de uma empresa, isto é, conselhos de fábrica. São estes organismos que representam o “trabalhador coletivo” e que, articulados a partir do L’Ordine Nuovo, chegaram a ocupar várias empresas em “... Turim, Milão, Gênova e de outras cidades do Norte e de todo o país.” (STACCONE, 1995: 57) movimento realizado entre os anos de 1919 e 1920, que ficou conhecido como o “biênio vermelho”.

Contudo, a este impressionante avanço das classes subalternas na Itália, propiciado pela ação dos comunistas e socialistas, seguiu-se uma grande derrota⁹⁵, que teve consequências teóricas e ético-políticas importantíssimas ao amadurecimento das formulações teórico-práticas de Gramsci.

A rigor, a emergência do fascismo na Itália demonstra que neste país a situação conjuntural e o desenvolvimento das forças produtivas eram diferentes da Rússia revolucionária. A participação frustrante na I Guerra Mundial ao lado da Entente, a fraqueza do governo, os baixos salários e o desemprego, o empobrecimento da classe média, o aumento de impostos, a crise econômica, a organização dos trabalhadores - que chegaram a criar as Ligas Vermelhas nos moldes dos soviets -, aliado ao medo do “biênio vermelho” e a tudo o que ele poderia

⁹⁵ Diz Nosella, em seu *A escola de Gramsci*, que “Se o biênio de 1919-1920 ficará conhecido como o ‘biênio vermelho’, caracterizado pelas exuberantes manifestações políticas das forças socialistas e comunistas, o biênio de 1921-1922 ficará tristemente famoso pelo aparecimento e instalação do ‘terror branco’, o fascismo.” (NOSELLA, 1992: 46)

representar, como representou na Rússia revolucionária de 1917, motivou a burguesia italiana a se rearticular. É neste contexto italiano de inúmeras fragilidades que surgem os grupos fascistas comandados por Mussolini e financiados pelos burgueses.

Tendo sido egresso das fileiras do Partido Socialista, Benito Mussolini aproveita da conjuntura política favorável e funda, em 1921, o Partido Fascista. Em seguida, em 1922, é nomeado Primeiro Ministro pelo Rei Victor-Emanuel III, coroando a “Marcha sobre Roma”. A partir deste posto, Mussolini promoveu a implementação do fascismo na Itália, um regime fundado na força como método de ação - bem expresso no militarismo e na repressão aos movimentos sociais -, e nas idéias críticas à democracia, na defesa da propriedade privada e na afirmação da necessidade de a Itália ter um condutor (Duce) para liderar todo o povo no caminho de sua reconstrução como nação.

Desde sua fundação, passando pela “Marcha sobre Roma”, o fascismo cresceu muito dentro da Itália. Contudo, o seu fortalecimento não foi obra isolada do recurso à força, mas de toda uma dinâmica ideológica, ético-política e cultural que ele passou a promover, cooptando diferentes setores sociais por variados meios. A autonomia dada ao Estado do Vaticano, a reforma econômica que privilegiou os burgueses urbanos e os latifundiários, a criação dos sindicatos cooperativistas, que uniam patrões e seus empregados na mesma organização, e a montagem de toda uma máquina de propaganda governamental levaram os fascistas a sucessivas vitórias, chegando a ganhar as eleições realizadas em 1929.

Todo esse novo contexto advindo da vitória do fascismo fez Gramsci refletir sobre os motivos que levaram a revolução socialista ao fracasso na Itália. E é aí que ele promove toda uma reavaliação da situação estrutural e superestrutural, tendo como perspectiva compreender a situação concreta para promover ações que possam alterá-la qualitativa e quantitativamente em benefício das classes subalternas.

Este “... processo autocrítico ...” (COUTINHO, 1981: 12) iniciado por Gramsci o faz avançar em suas formulações teórico-práticas, sobretudo dando a ele uma nova dimensão da realidade concreta e uma outra visão das ações e dos instrumentos necessários para promover uma transformação radical nas relações sociais italianas. Com isso, Gramsci torna-se capaz de constatar que

... a dominação e a direção *políticas* da classe operária - sem as quais não se pode constituir o Estado socialista - não se esgotam no controle imediato da produção *material*, mas implicam também uma ação hegemônica sobre o conjunto dos mecanismos (políticos, sociais, culturais) que asseguram a reprodução da vida social global e, inclusive, a reprodução das próprias relações de produção.” (idem: 11 - grifos do autor)

Pelo que se observa nesta passagem, o trabalho realizado pelos Conselhos de Fábrica passa a ser visto por Gramsci na exata dimensão que eles tiveram especificamente durante o “biênio-vermelho” na realidade italiana: uma articulação importante para que as classes subalternas pudessem promover a revolução socialista, mas insuficiente sozinha para cumprir uma tarefa de tal envergadura. De fato,

Começa a ficar claro, para Gramsci, que a luta de classe não se resolve na fábrica, nem na conquista do poder político através do enfrentamento ‘físico’ com a burguesia. Existe, difusa na sociedade, uma concepção do mundo e da vida, que dá força e sustentação às relações sociais que intercorrem entre operários e burguesia, entre operários e camponeses, entre latifundiários e trabalhadores assalariados do campo, entre norte e sul do país ... Amplia-se, assim, enormemente o campo de análise, forçando Gramsci a ver a esfera do político dentro de um contexto maior, dentro de uma *totalidade* que abrange, além das forças produtivas e de suas organizações, também as forças ideológicas e culturais, que desenvolvem um papel oculto importante na formação e conservação dos sistemas sociais. (STACCONE, 1995: 70 - grifo do autor)

Com esta concepção, nasce a estratégica visão gramsciana de partido - “... enquanto momento privilegiado de síntese política que permite a conquista da hegemonia naquele território mais amplo, que transcende a fábrica (a esfera da produção) ...” (COUTINHO, 1981: 12) -, aliada a um ampliado conceito de intelectual (Cf. GRAMSCI, 1987: 224), noções que desembocam em uma caracterização bastante clara dos novos contornos do Estado, muito presente nas formulações do cárcere.

Com essa renovada visão das formações econômicas e sociais, Gramsci passa a observar que uma outra realidade emergiu no final do século XIX e no início do século XX, na qual o Estado ganhou novos e complexos contornos, acompanhando as alterações sofridas pelo âmbito da produção material, que resultou em alterações substanciais nas relações de poder até então estabelecidas. Segundo as suas próprias palavras, no

... período posterior a 1870, em virtude da expansão colonial européia, todos estes

elementos se modificam, as relações de organização interna e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e maciças, e a fórmula jacobina revolucionária da “revolução permanente” é elaborada e superada na ciência política pela fórmula da “hegemonia civil”. Verifica-se na arte política aquilo que ocorre na arte da militar: a guerra de movimento transforma-se cada vez mais em guerra de posição, podendo-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara minuciosa e tecnicamente em tempo de paz. Na estrutura de massa das democracias modernas, tanto as organizações estatais como o complexo de associações da vida civil constituem para a arte política o mesmo que as “trincheiras” e as fortificações permanentes da frente de guerra de posição: ela fazem com que seja apenas “parcial” o elemento do movimento que antes constituía “toda” a guerra, etc.

A questão relaciona-se com o Estado moderno, não com os países atrasados e as colônias, onde ainda vigoram formas que nos outros já foram superadas e se tornaram anacrônicas. (GRAMSCI, 1980: 92)

Como se observa nessas considerações gramscianas, a partir da segunda metade do século XIX a realidade econômica, social, político e cultural começava a sofrer profundas alterações, forjando novos elementos que dariam ao Estado burguês outros contornos e uma amplitude muito maior, fazendo com que a

... técnica política moderna (mudasse) completamente desde 1848, depois da expansão do parlamentarismo, do regime associativo sindical e partidário, da formação de amplas burocracias estatais e ‘privadas’ (político-privadas, partidárias e sindicais) e das transformações que se verificaram na política num sentido mais largo, isto é, não só do serviço estatal destinado à repressão da delinquência, mas do conjunto das forças organizadas pelo Estado e pelos particulares para tutelar o domínio político e econômico das classes dirigentes. (idem: 65)

Na verdade, as alterações processadas no âmbito da estrutura social refletem-se nas superestruturas e fazem surgir um novo Estado, um “... Estado (que) tem e pede o consenso, mas também ‘educa’ este consenso utilizando as associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados deixados à iniciativa particular da classe dirigente.” (idem: 145) A partir de então, “... poder-se-ia dizer que Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção...” (idem: 149), ou, como nos termos em que Gramsci o descreve em sua carta de 7 de setembro de 1931, endereçada a Tatiana, temos que o

... Estado, que comumente é entendido como Sociedade política (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para amoldar a massa popular ao tipo de produção e à economia de dado momento) ... (deve ser visto) ... como um equilíbrio da Sociedade política com a Sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre [sic!] a sociedade nacional inteira exercida através das chamadas organizações privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas, etc. ... (GRAMSCI, 1987: 224)

É importante destacar que esses elementos que promoveram essa alteração na visão gramsciana da realidade e nas suas formulações sobre os métodos de ação para transformá-la radicalmente, já haviam sido notados por Engels. Se, como se viu, o aspecto principal da dominação de classe efetivada pelo Estado era a repressão à época de Marx⁹⁶, doze anos após a sua morte, na *Introdução* à edição de 1895 de sua obra *As lutas de classes em França*, Engels, assumindo alguns erros, alertava sobre a nova conformação adquirida pela realidade capitalista:

⁹⁶ Marx não poderia ter tido a mesma visão de Gramsci do fenômeno estatal, uma vez que em sua época essa nova caracterização do Estado só se manifestava enquanto um germe pouco desenvolvido. Nas palavras de Coutinho: “Marx, portanto, não pôde (sic!) conhecer - ou não pôde (sic!) levar na devida conta - os grandes sindicatos englobando milhões de pessoas, os partidos políticos operários e populares legais e de massa, os parlamentos eleitos por sufrágio universal direto e secreto, os jornais proletários de imensa tiragem, etc. Não pôde (sic!), em suma, captar plenamente uma dimensão essencial das relações de poder numa sociedade capitalista desenvolvida: precisamente aquela ‘trama privada’ a que Gramsci se refere, e que mais tarde ele irá chamar de ‘sociedade civil’, de ‘aparelhos privados de hegemonia’; ..., que não se caracterizam pelo uso da repressão.” (COUTINHO, 1981: 90)

..., a história também não nos deu razão e demonstrou que os nossos pontos de vista dessa altura eram uma ilusão. E foi ainda mais além: não só destruiu o nosso erro de então como revolucionou totalmente as condições em que o proletariado tem de lutar. O modo de luta de 1848 está hoje ultrapassado em todos os aspectos. E este é um ponto que merece ser examinado mais de perto... (MARX, 1984: 16)

Como não poderia deixar de ser, a nova forma adquirida pelo modo de produção capitalista em sua dinâmica de consolidação como modo de vida hegemônico exigiu mudanças nas estratégias de luta contra ele, conforme se pode ver nas palavras de Engels escritas nas páginas seguintes:

De facto (sic!), também aqui as condições de luta se tinham alterado essencialmente. A rebelião de velho estilo, a luta de ruas com barricadas, que até 1848 tinha sido decisiva em toda a parte, tornou-se consideravelmente antiquada ...

A concentração de forças num ponto decisivo é coisa que está desde logo excluída. Desse modo, a defesa passiva é a forma de luta predominante. O ataque assumirá aqui e além, mas só excepcionalmente, a forma de surtidas e assaltos ocasionais aos flancos, limitando-se em regra à ocupação das posições abandonadas pelas tropas em retirada (MARX, 1984: 24)

E prossegue, tornando ainda mais clara a sua autocrítica, fundada em uma nova visão da dinâmica de funcionamento do modo de produção e reprodução da vida:

Mas se as condições da guerra entre as nações se modificaram, também para a luta de classes não se modificaram menos. O tempo dos ataques de surpresa, das revoluções levadas a cabo por pequenas minorias conscientes à frente das massas inconscientes, já passou. Sempre quando se trata de uma transformação completa da organização social são as próprias massas que devem estar metidas nelas ... Isto foi o que a história dos últimos cinquenta anos nos ensinou. Mas que as massas entendessem o que há a fazer é necessário um longo e perseverante trabalho; ... (idem: 26 e 27)

Todavia, com esse seu posicionamento Engels não está abdicando do momento em que o proletariado deverá tomar o poder efetivamente; ele não está abrindo mão da revolução em função de uma opção por métodos exclusivamente reformistas e pacíficos, como alguns queriam crer. O que ele procurou ressaltar é que a realidade - tida como uma “totalidade de múltiplas determinações” cada vez mais complexa com o desenvolvimento do modo de produção capitalista - começava a mostrar que para as classes subalternas efetivamente tomarem o poder tornava-se indispensável pensar na revolução social como um processo, isto é, como um

movimento composto de várias nuances e que não dispensa a utilização de todos os métodos legais e espaços institucionais. Melhor dizendo, Engels procurou apontar a necessidade de adequar os métodos revolucionários às novas situações históricas e à nova conformação estatal, nas quais

... o poderoso exército do proletariado ... ainda (está) longe de alcançar a vitória com um único e grande golpe, (daí que) se veja obrigado a progredir lentamente de posição em posição, numa luta dura e tenaz, (o que) demonstra de uma vez para sempre como em 1848 era impossível conseguir-se a transformação social por meio de um simples ataque de surpresa. (idem: 19)

Disto ciente, nos é possível afirmar que o que fez Gramsci, em verdade, foi aceitar a tarefa proposta por Engels no momento final de sua vida: “... examinar mais de perto ...” (MARX, 1984: 16) esse fenômeno de complexificação da lógica de funcionamento da sociedade, que começava a ganhar maior nitidez no contexto histórico vivido pelo revolucionário italiano da Sardenha. E a conclusão a que chegou em suas análises é muito próxima das indicações feitas por Engels sobre a realidade em processo de transformação a partir da segunda metade do século XIX. Tanto que, seguindo as suas palavras, temos que nos “... Estados mais avançados, a sociedade civil transformou-se numa estrutura muito complexa e resistente ...” (GRAMSCI, 1980: 73); e mais ainda, ele diz que

No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e em qualquer abalo do Estado imediatamente descobria-se uma poderosa estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas;...” (idem: 75)

Do que foi exposto até aqui, pode-se inferir que assim como a realidade vivida por Marx, Engels e Lênin incidiu de maneira a determinar a “guerra de movimento” como estratégia marxiana e marxista-leninista, assim também aconteceu com a teoria e a prática política gramscianas: a partir de suas análises e interpretações da realidade econômica, social, política e cultural, Gramsci estabeleceu um novo método para a luta em busca da superação da realidade capitalista nas sociedades ditas “ocidentais” - formações econômicas e sociais do capitalismo mais desenvolvido -, o da “guerra de posição”, concepção que enriquece a elaboração marxiana sobre a luta social e também a ciência política contemporânea.

Esta estratégia de passagem ao socialismo, concebida de acordo com as novas relações de produção e reprodução da vida, que resultaram em um aparelho estatal com funções ampliadas, estabelece que, agora, a luta pela conquista do poder pela e para as classes subalternas não se resume a tomá-lo em um só golpe, ou seja, mediante uma “guerra de movimento”. Isso porque o poder não mais se encontra centralizado - no “chão da fábrica”, por exemplo - e agindo somente pela lógica societária da força, da coerção e repressão. Pelo contrário, ele é mantido e consolidado graças a atuação de diferentes aparelhos privados, que difundem para todo o coletivo social a visão de mundo da classe dominante e dirigente, tornando-a um senso bastante comum e tendente a se tornar consenso entre os diferentes grupos e classes sociais.

Ao usar essa perspectiva teórico-prática gramsciana para analisar a realidade atual, podemos dizer que se vive hoje uma radicalização do processo observado pela perspicácia intelectual de Engels e apropriado por Gramsci em suas formulações teóricas e práticas sócio-políticas, forjadas sobretudo após seu exame autocrítico da derrota da revolução socialista na Itália. No mundo contemporâneo, os interesses particulares da burguesia são difundidos por todo o coletivo social de forma a consolidá-los como se fosse uma vontade e uma necessidade de todos. Esse é um dos elementos que contribuíram para um certo definhamento da função repressiva do Estado, que diminuiu na mesma proporção em que as ações dos aparelhos privados ganharam relevo, garantindo à classe no poder a dominação e a direção sobre a totalidade social, isto é, sua hegemonia.

A ampliação das funções estatais para além da coerção, privilegiando a formação de consensos sociais em favor da dominação e direção burguesa, é, pois, a expressão no nível superestrutural da nova situação econômica, que ganhou vários territórios ao longo do século XX e segue um processo que tende a globalizar-se. E o que se percebe realmente é que o poder coercitivo do Estado capitalista minimaliza-se, enquanto que aquelas suas funções que estimulam a sedimentação da visão de mundo burguesa ganham cada vez mais destaque. As instituições privadas tornam-se não somente agências executivas, que realizam o que antes era feito pelo Estado, mas, fundamentalmente, constituem-se como aparelhos de hegemonia, pois em suas ações garantem a sedimentação da visão de mundo burguesa, dando à burguesia a direção moral e intelectual da formação econômica e social.

Há que se ressaltar, porém, que essa asserção da diminuição das ações repressivas dos Estados capitalistas contemporâneos não implica em admitir nas sociedades atuais uma dinâmica societária que caminha para o total desaparecimento da função coercitiva do Estado, sobretudo nas sociedades que buscam consolidar a ideologia neoliberal do “Estado Mínimo”. Diferentemente disso, ao se afirmar a relevância da sociedade civil nas sociedades contemporâneas assevera-se também a importância das sociedades políticas, que funcionam como uma extensão da sedimentação ideológica promovida pelos aparelhos privados de hegemonia. Isto é, a classe hegemônica nos dias atuais não deixa de fazer uso da força, mas faz isso de maneira excepcional e temporariamente, de maneira racionalmente administrada pela burocracia, mormente em períodos de crise, quando perde a possibilidade de manter a hegemonia via sociedade civil.

Logo, as ações da sociedade civil e da sociedade política imbricam-se: quanto mais consenso a primeira produz menos a outra precisa agir, e quanto mais coerção se observa em determinada formação econômica e social, mais se sinaliza no sentido de que nesta conjuntura a hegemonia está em jogo, reduzindo-se o grau de democracia e aumentando-se a repressão. Ou seja, a dinâmica social atual é mediada pela busca constante do consenso em relação à dominação e à direção da classe no poder, quer seja disciplinando os indivíduos a determinados padrões de comportamento individual e coletivo, via sociedade civil, quer seja pelo uso inibidor da força dos aparelhos repressores da sociedade política às posturas inadequadas dos sujeitos sociais⁹⁷ frente àquilo que a classe dominante e dirigente estabeleceu como postura social padrão, que deve ser comum a todos.

É neste novo contexto das sociedades ocidentais que Gramsci promoveu uma adequação da luta política à nova realidade econômica e social, validando e legitimando o embate no campo cultural e ideológico para a superação do modo de produção capitalista. Isso é uma inovação no

⁹⁷ Para tornar mais clara essa posição, talvez seja interessante recorrer às considerações de Gentile, expressas na página 239 de seu *Pedagogia da exclusão: crítica ao neoliberalismo em educação*, onde se lê: “Com efeito, o exercício desta violência (e sua ampliação sob o predomínio dos programas de ajuste neoliberal) não se produzem ‘contra’ o Estado, em sentido abstrato. Este último atua como fator decisivo para garantir a acumulação de capital sob uma modalidade de regulação política já predominantemente mercantil. Ou seja, o Estado atua como um fator a mais no processo de despolitização. Daí que o neoliberalismo precisa de qualquer coisa, menos de um Estado *débil*. Precisa de um Estado que atue, ele mesmo, contra as funções de legitimação, projetando e operacionalizando novas formas de intervenção. Nada mais falso, então, que o discurso anti-intervencionista que fascina neoconservadores e neoliberais de todas as partes do mundo. *O Estado exerce a violência para garantir a violência do mercado.*” (GENTILE, 1995: 239 - grifos do autor)

âmbito marxista, mas não representa um abandono da parte de Gramsci da visão marxiana de que o Estado é um aparelho de classe e, como não poderia deixar de ser, expressa em suas estruturas e em suas ações político-ideológicas e burocrático-legais-institucionais as relações materiais de produção.

Assim sendo, pode-se afirmar que a teoria gramsciana forjou-se em sintonia com as alterações promovidas tanto no âmbito das relações sociais de produção material quanto no das relações político-ideológicas e culturais, sem, contudo, abandonar o princípio materialista da determinação em última instância da base econômica. Isso é observado por Coutinho, que textualmente afirma que para Gramsci

... a base econômica determina as superestruturas (ou seja, essa determinação é mais complexa e mediatizada onde a sociedade civil é mais forte), isso não anula de modo algum, ..., a aceitação gramsciana do princípio básico do materialismo histórico: o de que a produção e reprodução da vida material, implicando a produção e reprodução das relações sociais globais, é fator ontologicamente primário na explicação da história.”
(COUTINHO, 1981: 88)

É isso o que faz Gramsci indicar como objetivo da luta revolucionária não somente o controle e a dominação do território da produção material - ambiente eminentemente econômico-material -, mas principalmente a direção ética, política e cultural-ideológica da sociedade, que para ser conquistada exige “... elaborar um novo tipo humano, conforme ao novo tipo de trabalho e de produção ...” (GRAMSCI, 1980: 382), um homem (individual e coletivo) que tenha uma nova postura frente ao mundo que o cerca⁹⁸. Esse é um caminho promissor para as classes subalternas em suas investidas para transformar radicalmente as sociedades de características ocidentais.

⁹⁸ Nas palavras de Ruiz, em seu *Freud no “divã” do cárcere - Gramsci analisa a psicanálise*, temos que “As crescentes modificações no trabalho levam a um cotidiano redirecionamento do agir individual/coletivo dos homens. Toda e qualquer transformação no modo de vida exige que os indivíduos se adaptem. ... A força do pensamento gramsciano está em ter notado que, para criar e desenvolver a estrutura econômica de uma sociedade, é necessária a existência de um tipo específico de homem possuidor de uma nova estrutura de gestos e pensamentos, que necessariamente se interrelacionem para manter e reproduzir as transformações implementadas. Este processo não se estrutura apenas molecularmente (no indivíduo com ele mesmo ou no indivíduo com outro indivíduo), mas deve assumir caráter praticamente absoluto em toda a sociedade.” (RUIZ, 1998: 34)

III.2. A atualidade do pensamento gramsciano tendo em vista a nova realidade das forças produtivas e das relações de produção

Ao se ter superficialmente analisado as repercussões das alterações processadas no âmbito da produção material para a teoria marxiana, em certa medida, já deve ter sido possível ver que Gramsci tem muito a falar àqueles que pretende entender melhor o mundo contemporâneo. E suas contribuições não se limitam a ele ter visto, como Engels, uma mudança no cenário onde se efetivou o desenvolvimento do capital, mas também pelo fato de ele ter indicado uma necessária renovação das formas de encenação para que a classe subalterna consiga protagonizar o espetáculo societário em todos os sentidos.

Em outras palavras, se pode dizer que a atualidade de Gramsci não se restringe somente às contribuições que se pode extrair de suas análises do processo de acumulação do capital nas sociedades onde o capitalismo mais se desenvolveu. Ela está relacionada também com as estratégias que formulou às classes subalternas, para que pudessem obter algum sucesso na luta pela superação do capitalismo, que “... só pode ser alcançado se considerados os movimentos e as crises do capital, bem como as alternativas por ele forjadas na tentativa de garantir e ampliar a sua acumulação ...” (DEL RIO e SILVA, 2003: 22).

Como se percebe, a questão da atualidade em Gramsci é muito vasta e pode ser vista de vários ângulos, a partir de diferentes temas e motivada por inúmeros problemas. Por isso, a nossa intenção aqui é somente a de abordar algumas destas questões, mostrando como Gramsci as tratou, atualizando a teoria marxiana sem se desvirtuar dos seus pressupostos e indicando caminhos metodológicos interessantes para se pensar e intervir no mundo atual. Assim sendo, as reflexões que se seguem não têm nenhuma intenção de esgotar o assunto da atualidade de Gramsci. Elas apenas pretendem apontar alguns de seus aspectos que nos possibilitarão apresentar, a seguir, a reelaboração gramsciana sobre o valor pedagógico e ético-político do conhecimento, feita em conformidade com o paradigma teórico-metodológico do marxismo originário.

Inicialmente, pode-se dizer que Gramsci, ao desenvolver a sua labuta hermenêutica para compreender a realidade em que viveu, deparou-se com transformações que a tornava por demais diferente da de Marx, Engels e Lênin, principalmente pelo peso da superestrutura na determinação do modo de vida. No contexto do início do século XX, Gramsci identificou as alterações na estrutura social e suas repercussões no âmbito superestrutural, o que possibilitou a ele inovar de maneira muito significativa o pensamento marxiano e marxista-leninista, ao conceber um novo tipo de ação revolucionária nas formações econômicas e sociais de tipo ocidental.

Tendo em vista que os contornos destas formações desenvolveram-se muitíssimo ao longo do século XX, dando cada vez mais relevância aos aparelhos da sociedade civil na disputa pela hegemonia, torna-se inegável a atualidade de Gramsci. Ele enfrentou problemas que ainda permanecem presentes e fez isso com instrumentos teórico-práticos ainda bastante frutíferos em sua capacidade heurística. Por isso, as análises gramscianas podem ajudar aqueles que pretendem compreender o processo que se passa à nossa vista hodiernamente, visto que as considerações de Gramsci, sobretudo em seu *Americanismo e Fordismo*, reconstituem as bases sobre as quais se pode entender o processo produtivo atual e suas repercussões em todas as demais esferas da sociabilidade, as bases sobre as quais se processam as alterações objetivas e subjetivas no mundo do trabalho e suas conseqüências. E tais bases são aquelas que afirmam: 1) que as alterações no processo produtivo implicam em uma readaptação de todo o modo de vida, mediante a difusão dos elementos estruturadores da produção material para todo o meio social, que passa a se rearticular a partir deles, transformando profundamente a totalidade social, incluindo aí até mesmo a gestação de um novo tipo de homem, isto é, promovendo uma verdadeira reforma moral e intelectual; 2) que o devir societário das sociedades ocidentais só pode ser compreendido se se conseguir captar a dinâmica articulação que se estabelece entre as diferentes esferas do ser social, sabendo-se que ele tem a determinação econômica somente em última instância e, portanto, só pode ser superado com ações desencadeadas em todos os ambientes societários, isto é, através da estratégia da “guerra de posição”.

Aliás, em se tratando das profundas alterações que estão se dando nas relações sociais, é possível dizer que o desenvolvimento do capital tem seguido um norte que o leva a uma certa generalização, isto é, o modo de produção capitalista está atingindo todas as fronteiras do planeta. Quanto mais esse processo de acumulação capitalista avança, mais as sociedades tornam-se

homogeneizadas sob o ponto de vista econômico, ético-político, social e cultural, caracterizando o que vem sendo chamado de globalização ou mundialização⁹⁹.

Esse processo de expansão do capital também não passou incólume ao pensamento gramsciano. Gramsci já se preocupava em pensar essas questões e, a partir de suas reflexões, pôde formular alternativas para as classes subalternas tornarem-se hegemônicas, articulando-se no interior de sociedades que se guiam sob a égide deste processo. Observa-se isso em algumas passagens do *Americanismo e Fordismo*, como a que afirma que

O problema verdadeiro é este: se a América, com o peso implacável da sua produção econômica (isto é, indiretamente) obrigará ou está obrigando a Europa a mudar a sua ordem econômico-social muito antiquada, o que, de qualquer modo, teria se verificado, embora lentamente, mas que de imediato apresenta-se como fruto de um contragolpe da “prepotência” americana. Em outras palavras, se está verificando-se uma transformação das bases materiais da civilização européia, o que a longo prazo (e não muito longo, porque atualmente tudo é mais rápido do que no passado) levará a uma mudança da forma de civilização existente e ao nascimento forçado de uma nova civilização. (GRAMSCI, 1980: 411)

Todavia, por mais que se possa parecer um vanguardismo de Gramsci pensar na globalização do modo de produção capitalista no início do século XX¹⁰⁰, muito antes de vivermos o processo que hoje aumenta consideravelmente a sua velocidade de implantação, fruto da necessidade de ampliação e acumulação, favorecida pelo desenvolvimento das novas tecnologias, ele nada mais faz do que seguir na trilha já iniciada por Marx e Engels. Como se sabe, no *Manifesto Comunista* encontramos os pais do materialismo histórico e dialético tecendo

⁹⁹ “O conceito mundialização ... aqui tomado no sentido predominantemente utilizado pela maioria da recente literatura internacional que tem abordado o tema da constituição de relações, processos e estruturas em escala mundial, concebendo-as como emergência e consolidação de um novo patamar de sociabilidade e institucionalidade, de alteridade distinta das formações societárias pretéritas ou de alguma forma ainda presentes no atual momento da história contemporânea, mas que vem sendo progressivamente subsumidas pelas tendências dominantes de um novo ordenamento social articulado em plano supranacional, traduzido freqüentemente como ‘globalização’ ou versões variadas do que seria uma emergente e definitiva espécie de ‘sociedade global’.” (MELLO, 1996: 09 - grifo do autor)

¹⁰⁰ Muito interessante o texto de Alex Fiuza de Mello, denominado *Mundialização e política em Gramsci*, onde o autor faz “... uma leitura da obra de Antonio Gramsci à luz da problemática da mundialização, do processo de constituição de uma sociedade em notório e progressivo ingresso numa ordem institucional e em patamares de interatividade materializados em escala planetária ...” (idem: 07), e chega a concluir que “...Gramsci não pode ser apresentado como um teórico eminentemente *italiano*, nem somente como um teórico da revolução no Ocidente, pois sua contribuição teórica está situada num nível mais geral que, como poucos intelectuais de seu tempo, aponta os horizontes da globalidade do processo histórico.” (idem: 74 e 75 - grifo do autor)

considerações sobre a globalização do modo de produção capitalista, tão propagada e propagandeada nos dias atuais. Dizem eles no *Manifesto* que

A necessidade de um mercado em expansão constante para seus produtos persegue a burguesia por toda a superfície do globo. Precisa instalar-se em todos os lugares, acomodar-se em todos os lugares, estabelecer conexões em todos os lugares.

A burguesia, através da exploração do mercado mundial, deu um caráter cosmopolita para a produção e o consumo em todos os países ... cujos produtos são consumidos, não somente no lar, mas em todos os cantos do globo. Em lugar das antigas vontades, satisfeitas pela produção do país, encontramos novas vontades, exigindo para satisfê-las produtos de terras e climas distantes. No lugar da antiga reclusão e auto-suficiência local e nacional, temos conexões em todas as direções, um interdependência universal das nações. E tanto em produção material como também em produção intelectual. (MARX e ENGELS, 1997: 14)

Esses germes da globalização, ainda pouco desenvolvidos à época de Marx, ganharam relativa protuberância na realidade vivida por Gramsci. Hoje, há nas formações econômicas e sociais mais atrasadas de todas as partes do globo uma clara tendência a desenvolverem-se nos moldes determinados pelo capital, ocidentalizando-se.

Neste cenário, observa-se que o dinâmico desdobrar-se da base econômica no capitalismo contemporâneo tem incidido sobre o Estado, de forma a fortalecer seus aparelhos que têm como função o estabelecimento do consenso em relação à visão de mundo da classe dominante, denominados de sociedade civil. Desta feita, quanto mais esse processo se aprofunda, mais o pensamento de Gramsci torna-se atual, pois essa constatação foi uma de suas grandes contribuições ao marxismo¹⁰¹ e à teoria política contemporânea.

Se o modo de produção capitalista expandiu-se por todos os continentes do globo, consolidando-se como hegemônico no mundo atual, a trilha a ser seguida por aqueles que

¹⁰¹ Interessante observar que Gramsci elabora essa formulação sem abrir mão da “... tradição marxiana (que) considera que a atividade do trabalho, enquanto produtora de valores de uso, possui um papel central na constituição do ser social. Neste momento, são as funções vitais da reprodução social e individual a determinar diretamente as mediações pelas quais o trabalho se realiza - *mediações de primeira ordem*. A subordinação do valor de uso pelo valor de troca concomitantemente à emergência do capital como forma de relação social de reprodução implicou o desenvolvimento de *mediações de segunda ordem*, expressas na separação e alienação entre o trabalhador e os meios de produção, com a subordinação do trabalho aos imperativos expansionistas do capital. O movimento do capital não obedece, assim, a nenhuma determinação necessária, ao contrário, sua manutenção depende da articulação de elementos que Mészáros chama de ‘força centrífugas’, do controle articulado de todas as esferas da vida social.” (DEL RIO e SILVA, 2003: 22)

pretendem forjar um caminho de passagem ao socialismo não poderia ser outra senão a de se apresentarem como protagonistas neste cenário internacional. É esse internacionalismo que Marx e Engels postularam na frase final do *Manifesto* - “TRABALHADORES DE TODOS OS PAÍSES, UNI-VOS” (MARX e ENGELS, 1997: 67 - maiúsculas do autor) - e em suas práticas sócio-políticas; é esse internacionalismo que foi admitido por Gramsci desde sua juventude (Cf. DIAS, 2000: 86) e que é tão indispensável na lutas sociais contemporâneas.

Além dessas questões relativas à globalização do modo de produção capitalista, à ação internacional da burguesia e à necessária reação internacionalista das classes subalternas para disputar a hegemonia, existem outras que apontam para a atualidade do pensamento gramsciano. A queda do socialismo real é uma delas. Refletindo sobre ela se pode ver o quão atual são as formulações gramscianas feitas sobre a Revolução Russa.

Mesmo tendo sido um militante comunista e, como tal, tendo defendido a Revolução de outubro - vide seu artigo denominado *A revolução contra “O Capital”*, publicado em 5 de janeiro de 1918 no *Il Grito del Popolo*¹⁰² -, Gramsci não deixou de fazer um alerta sobre os riscos advindos da forma pela qual o socialismo vinha sendo implementado na Rússia, sobretudo a partir do momento em que Stalin ganhou cada vez mais poder, usando-o não somente para combater os seus inimigos, mas também contra os seus adversários que compunham as próprias fileiras bolcheviques.

Em *Estatolatria*, uma de suas notas dos *Cadernos do Cárcere*, Gramsci alertava sobre os riscos que se poderia ter com a perpetuação da burocracia estatal e dos métodos repressivos que se tornaram uma realidade rotineira:

..., essa “estatolatria” não deve ser deixada a seu livre curso, não deve, em particular, tornar-se fanatismo teórico e ser concebida como “perpétua”: deve ser criticada, precisamente para que se desenvolvam e se produzam novas formas de vida estatal, nas

¹⁰² Diz Gramsci que “A pregação socialista pôs o povo russo em contato com as experiências dos outros proletariados. A pregação socialista fez viver dramaticamente, num só instante, a história do proletariado, as suas lutas contra o capitalismo, a longa série dos esforços que deve fazer a fim de se emancipar culturalmente dos vínculos do servilismo, que o tornaram abjeto, a fim de se tornar consciência nova, testemunho atual de um mundo futuro. A pregação socialista criou a vontade social do povo russo. Por que deveria ele esperar que a história da Inglaterra se repetisse na Rússia, que na Rússia se formasse uma burguesia, que a luta de classe fosse suscitada, que nascesse a consciência de classe e, finalmente, a catástrofe do mundo capitalista? O povo russo passou através dessas experiências mediante o pensamento, ainda que fosse o pensamento de uma minoria. Superou essas experiências. Serve-se delas para se afirmar agora, como se servirá das experiências capitalistas ocidentais para colocar-se em tempo breve à altura da produção do mundo ocidental. (GRAMSCI apud COUTINHO, 1981: 138)

quais a iniciativa dos indivíduos e dos grupos seja “estatal”, mesmo se não devida ao “governo dos funcionários (ou seja, deve-se fazer com que a vida estatal se torne espontânea) (GRAMSCI apud COUTINHO, 1981: 194 e 195)

Note-se que dessas linhas não se pode inferir que Gramsci era um pacifista, ou melhor, um intelectual marxista e militante comunista que descartava todo e qualquer meio coercitivo para se atingir os objetivos revolucionários. Ao contrário, ele tinha uma noção muito clara da forte resistência da burguesia à revolução e, portanto, da necessidade de, no processo revolucionário, utilizar-se de meios violentos para combater a violenta reação burguesa, que sempre se fez presente em momentos históricos em que as suas benesses foram ameaçadas por transformações sociais. Tanto isso é fato que, nesta mesma nota intitulada de *Estatolatria*, Gramsci afirma que “... um período de estatolatria é necessário e até mesmo oportuno ...” (idem: 194).

Entretanto, essa utilização da força para ele deveria ser momentânea e passageira, devendo o Estado proletário articular-se rapidamente para

... construir, no invólucro da sociedade política, uma complexa e bem articulada sociedade civil, na qual o indivíduo singular se autogoverna, sem que por isso esse seu governo entre em conflito com a sociedade política, mas, ao contrário, tornando-se sua continuação, normal seu complemento orgânico. (idem)

Mas não foi isso o que se assistiu na Rússia após os anos iniciais da revolução, ou melhor, depois da morte de Lênin. Não tivemos ali a construção de uma sociedade civil, mas sim a consolidação da sociedade política, que já era muito expressiva à época czarista. Sob a égide stalinista, a repressão tornou-se a característica maior da forma de atuação de todos os aparelhos de Estado da URSS.

Todavia, como se sabe, depois de anos convivendo com a petrificação da burocracia e do dogmatismo estatal, a Rússia revolucionada e todo o seu sistema rigidamente imposto ao leste europeu caíram, demonstrando claramente as limitações de um Estado que age apenas com aparatos da sociedade política, de um Estado estatolátrico. Isso teve implicações profundas na correlação de forças políticas entre as nações, e mesmo dentro das nações essa derrocada do socialismo real repercutiu também na luta entre as classes sociais. Tudo isso com ressonâncias significativas na teoria política contemporânea. Aliás, o impacto dessa derrocada foi tão forte que se tornou um senso bastante comum a afirmação da falência do socialismo, do fim de Marx e de

todos os marxismos; alguns até exageraram na dose de euforia com as alvissareiras notícias vindas do leste europeu a partir do final da década de 80 do século XX, chegando até mesmo a afirmar o “fim da história”, visto que a vitória do sistema capitalista liberal foi interpretada como definitiva.

Entretanto, mesmo se sabendo que Gramsci não assistiu a esse momento singular da história mundial, é frutuoso o resgate de suas formulações, pelo fato de que delas se pode tirar lições de todo esse processo. Tendo em mente essas posições assumidas por Gramsci, é possível afirmar que mesmo sabendo-se que a hegemonia do modo de produção capitalista se consolidou de forma muito sólida com a derrocada do socialismo real, não se pode inferir disso a invalidação de todo o paradigma teórico metodológico formulado por Marx e Engels.

Assim como fez o revolucionário italiano, é preciso reconhecer que se houve aqueles que dogmatizaram e esterilizaram o cabedal teórico marxiano, sendo a corrente stalinista seu expoente mais significativo, houve também intérpretes que procuraram dar continuidade ao movimento dialético iniciado por Marx, sendo Gramsci um desses marxistas que se tornou uma referência de destaque neste sentido. Logo, com o raciocínio norteado pelas formulações gramscianas, é possível inferir da recente derrocada do sistema vigente no leste europeu que o que realmente faliu foi uma ordem societária orientada prioritariamente pela lógica do dogmatismo e da coerção.

Portanto, partindo das críticas considerações gramscianas à estatolatria russa, há que se destacar que “... Gramsci nos propõe um outro modelo de socialismo, um modelo no qual o centro da nova ordem deve residir não no fortalecimento do Estado, mas sim na ampliação da ‘sociedade civil’” (COUTINHO, 1999: 07)¹⁰³. Disso resulta que o socialismo de Gramsci não exclui a democracia, pelo contrário, “Esse novo modelo de socialismo implica em Gramsci, ..., uma nova visão de democracia, nova não só em relação à tradição marxista, mas também - e sobretudo - em relação à tradição liberal” (idem: 08), agregando a ela o conceito de hegemonia, segundo o qual “... no lugar da coerção, ..., devemos pôr cada vez mais esferas de consenso, de

¹⁰³ Neste artigo intitulado *A atualidade de Gramsci*, publicado na página *Gramsci e o Brasil*, Coutinho aborda a problemática da atualidade de Gramsci a partir de dois pontos de vista: “... como as reflexões de Gramsci sobre o socialismo podem nos ajudar não só a compreender as razões do fracasso do modelo de socialismo imposto nos países que se intitularam ‘comunistas’, mas também - o que talvez seja mais importante - a elaborar um novo conceito de socialismo, mais adequado às condições e às demandas de nosso tempo. Em segundo lugar, pretend(e) ressaltar a sua atualidade na elaboração de uma teoria da democracia; ...” (idem: 02)

controle intersubjetivo das interações sociais, ou seja, devemos ir assim construindo uma ordem social cada vez mais contratual e menos coercitiva ...” (idem: 12).

Tal “idéia gramsciana de hegemonia não se limita - como, por exemplo, no pensamento de Lênin - ao campo restrito da política. Diferentemente, ela invade profundamente o espaço da cultura, até então bastante ignorada pelos marxistas.” (MONDAINI, 2002: 08) Assim, seguindo os preceitos da estratégia gramsciana, a luta contra-hegemônica deve ser empreendida em todos os espaços (Cf. DIAS, 1994: 125), sejam eles institucionais ou não, para que as classes subalternas possam alcançar a condição de dominantes e dirigentes da formação econômica e social, assim como fizera a burguesia em seu processo de constituição como classe hegemônica, superando as relações sociais medievais. Conforme ensina-nos Dias, da mesma forma que

O ponto de partida da cultura da ordem burguesa foi a crítica radical à ordem ‘natural’ feudal: foi como que ‘um exército invisível de livros, de opúsculos (...) que prepararam homens e instituições para a revolução necessária’. Foi elemento de direção intelectual e política das massas. Tal deverá ser, também, o ponto de partida da cultura socialista. A consciência do proletariado também se forma na crítica de seus inimigos, os capitalistas: como o iluminismo, a cultura socialista poderá - e terá que - ser uma magnífica revolução. (DIAS, 2000: 67)

Com uma realidade complexificada pelo seu desenvolvimento histórico, inúmeros novos sujeitos sociais coletivos se apresentam à realidade presente em seus espaços societários. São não somente partidos e sindicatos representativos de todas as classes sociais, mas também SAB’s - Sociedades Amigas de Bairros -, ONG’s - Organizações Não Governamentais -, Fóruns, agremiações etc., todos eles pautados por seus princípios e agindo segundo seus fins manifestos. Isso torna a luta pela hegemonia algo muito mais complexo e resultante de uma série de conjunções, uma síntese de múltiplas determinações - para sintetizar usando uma expressão marxiana. O desafio a ser superado pelos sujeitos orgânicos às classes subalternas e que se pretendem revolucionários é o de projetarem-se nesta “... arena privilegiada da luta de classe ...” - conforme as palavras de Coutinho no *Prefácio* da obra de Semeraro denominada *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*, em sua página 10 - e nela construir as condições para que a prevaleça a hegemonia das classes que representam, já que

... a sociedade civil é o dinâmico, complexo e moderno campo da ação política, econômica, social e cultural, onde as classes subjugadas são chamadas a empenhar suas lutas decisivas para se constituir como sujeitos, desenvolver seus valores, assumir a

iniciativa e definir, por meio de amplo consenso, seu projeto de sociedade.
(SEMERARO, 1999: 216)

Estamos, pois, diante de algo desafiador no mundo atual, mormente em se sabendo do poder da ideologia neoliberal e do reacionarismo da nova direita, que não deixam espaços para o diálogo e nem, muito menos, para a socialização do poder em qualquer um dos ambientes societários. Tudo é colonizado pela ideologia burguesa, que imprime a sua hegemonia às formações econômicas e sociais.

Partindo da orientação gramsciana que indica a luta contra hegemônica àqueles que pretendem protagonizar o processo de transformação da sociedade, não resta outra conclusão a não ser afirmar que a sociedade civil tornou-se, no atual estágio alcançado pelo desenvolvimento histórico, um dos elementos, ou melhor, um dos espaços determinantes da realidade. A compreensão de seus contornos e de sua dinâmica de funcionamento torna possível a capacitação dos sujeitos sociais para atuar nela e, assim, terem condições de não somente compreenderem melhor os processos sociais em curso, mas também interferirem neles e alterarem a formação econômica e social segundo seus objetivos.

É por isso que para Semeraro a sociedade civil é “... justamente um vasto e complexo cenário ... (onde se) decid(e), na prática, a sorte da política e do poder ...” (idem: 29) e, também, “... uma categoria que virou ‘a melhor chave hermenêutica’ para entender os rumos da história tanto no norte como no sul, tanto no oeste como no leste.” (idem: 238)

Pelo exposto, pode-se dizer que, se Marx e Engels e Lênin foram atuais às suas épocas, Gramsci também foi atual ao momento histórico que viveu e, mais importante do que isso, continua contribuindo com suas formulações e problematizações para que possamos melhor compreender a realidade presente e municiarmo-nos de estratégias eficientes na luta sócio-histórica para superá-la.

Em verdade, “... o que fica é a questão, desde que bem formulada; e o que se herda é a exigência de encontrar boa solução, e esta pode variar conforme as gerações que a perseguem.” (BOSI, 2000: 01), isto é, desses autores permanecem as questões sobre as quais eles se debruçaram para buscar respostas, que ainda insistem em nos desafiar neste mundo que continua desenvolvendo-se sob a égide do capital. Segundo as palavras de Coutinho, expressas em seu artigo veiculado na página *Gramsci e o Brasil* e denominado *A atualidade de Gramsci*, temos que

“... a atualidade do autor dos *Cadernos do cárcere* - ao contrário daquela de Maquiavel ou de Hobbes - resulta do fato de que ele foi intérprete de um mundo que, em sua essência, continua a ser o nosso mundo de hoje.” (COUTINHO, 1999: 01)

Capítulo IV - A concepção de conhecimento em Gramsci: idealismo ou materialismo histórico e dialético?

Pelo que se pôde ver no capítulo anterior, Gramsci teve uma grande capacidade intelectual, força militante e disposição física para adequar a luta pela transformação social à nova realidade por ele vivida, que era bastante diferente da de Marx, Engels e Lênin. Porém, ainda encontrava-se submetida à mesma égide do capital.

Embora tenham enfrentado situações distintas, percebe-se que Marx, Engels, Lênin e Gramsci tiveram muito em comum, sobretudo porque souberam ser homens de seu tempo. Isto é, foram sujeitos que, de um lado, procuraram compreender as relações sociais com os instrumentais teóricos do materialismo histórico e dialético e, de outro, efetivamente tomaram iniciativas para superar a realidade vivida, tendo em vista a construção de uma ordem societária superior ao capitalismo, ou seja, uma ordem cujo desenvolvimento econômico, social, político e cultural beneficia as classes subalternas.

Entre esses importantes comunistas revolucionários, Gramsci foi aquele que pôde visualizar o desenvolvimento do capitalismo por mais tempo no século XX, o que fez com que ele pudesse ter uma dimensão maior dos contornos adquiridos pelas estruturas e superestruturas em seus desdobramentos históricos. Isso deu ao olhar sempre atento de Gramsci mais possibilidades de ver melhor que o âmbito das relações sociais de produção material alterou-se em concomitância com as modificações efetivadas no plano das relações sociais político-ideológicas, mas mantendo a formação econômica e social sob a dominação e direção burguesa e tornando todas as relações, além de hegemonizadas pela burguesia, caracterizadas por um processo de complexificação, que só fez se aprofundar até os primeiros anos do século XXI.

É fato, portanto, que ao agir e formular teoricamente, Gramsci inovou a prática político-social e a teoria marxiana e a marxista-leninista. E neste movimento inovador, tornou-as atuais ao seu tempo e lhes garantiu um enorme significado e importância para desvelar os fenômenos sociais que se desenvolvem aos nossos olhos hodiernamente.

Todavia, de certa forma isso já foi dito e até com maiores detalhes. O que ainda não foi discutido aqui é em que medida essas inovações teórico-práticas gramscianas repercutiram na concepção de conhecimento que o materialismo histórico e dialético tinha até então.

É sabido que em relação à “filosofia da transformação” marxiana, Gramsci deu maior ênfase e realmente aprofundou o aspecto “transformação” dessa “filosofia” - como já fizeram Marx e Engels, só que em outras bases estruturais e superestruturais -, mas em que medida a “filosofia” do materialismo histórico e dialético, mormente a sua epistemologia, foi “transformada” pelo revolucionário italiano da Sardenha? Eis uma das questões que orientará as reflexões que se seguem, sobre a qual se apresentam interpretações variadas entre os estudiosos das ações e do pensamento gramscianos.

Na verdade, com este questionamento estamos nos propondo como objetivo neste capítulo apresentar algumas características centrais dessa concepção de conhecimento gramsciana e verificar de que forma ela pode ser considerada continuadora ou não do paradigma teórico-metodológico marxiano. Em outras palavras, pode-se afirmar que o nosso intuito primeiro será o de definir o nível de ortodoxia da formulação gramsciana em relação ao marxismo originário, indicar em que medida ela continua sendo um materialismo histórico e dialético, levando-se em conta os termos em que este paradigma teórico-metodológico foi apresentado anteriormente quanto à sua concepção de ser social, à sua concepção de tornar-se outro e ao processo de conhecer esse desdobrar-se do ser no mundo, esse devir (Cf. *Capítulos I e II*). Começemos, pois, a enfrentar essa nova empreitada.

IV.1. Considerações sobre o materialismo de Gramsci e sua proximidade com o materialismo marxiano

Ao rever as considerações que foram feitas no *Capítulo I.1* deste texto, denominado de *O materialismo do marxismo originário*, percebe-se que a tese materialista de Marx e Engels tem nuances que não a permitem aceitar reducionismos de qualquer ordem, visto que comporta um grau razoável de complexificação.

Nesta complexidade própria da teoria marxiana, observa-se que a maneira pela qual ela desenvolveu o seu materialismo se deu em consonância com a militância sócio-política e ideológico-cultural de Marx e Engels, isto é, ela nasceu e ganhou maturidade a partir dos embates teórico-práticos que esses protagonistas do século XIX enfrentaram ao longo de suas vidas. Por isso, ao bom intérprete não é possível falar de materialismo em Marx e Engels sem mencionar o trabalho que empreenderam na organização dos trabalhadores, na luta pela revolução socialista internacional, no embate que tiveram com Hegel e seus principais herdeiros, com Feuerbach e outros teóricos renomados no século XIX. Não considerar esses elementos como determinantes da vida e da produção teórica marxianas seria conceber o materialismo de Marx e Engels como uma formulação desorgânica, idealista, abstrata, metafísica, justamente aquilo que ele se propõe a questionar.

Isso também acontece quando se trata de Gramsci e da sua concepção ontológica, axiológica e gnosiológica. O seu materialismo, por exemplo, não foi desenvolvido aprioristicamente; ele não se resume a uma tese ontológica de origem metafísica, uma abstração formulada por considerações intelectivas sobre observações do real feitas estando distante dele, não organicamente vinculado aos debates e às lutas teórico-práticas cotidianas. Ao contrário disso e em consonância com o que já produziram Marx e Engels, o materialismo gramsciano desenvolveu-se com a sua militância no espaço sócio-político e acadêmico-cultural. Daí que a posição materialista de Gramsci é concebida em oposição aos materialistas vulgares e aos

idealistas de seu tempo, encarnados principalmente nas pessoas de Bukharin e Croce respectivamente.

Como dizem Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, na *Nota sobre Antonio Gramsci* que escrevem para a abertura da *Concepção dialética da história*, em sua página 04, a elaboração teórica de Gramsci dá-se a partir da polêmica que estabelece

... em duas frentes: por um lado, ele combate contra as tendências auto-intituladas ortodoxas, que fundam o marxismo sobre o materialismo vulgar, sobre o fatalismo mecanicista, transformando-o em uma simples sociologia positivista (como é o caso de Bukharin); por outro lado, contra as tentativas de destruí-lo enquanto concepção unitária do mundo, fragmentando-o em partes isoladas - e descaracterizadas - que possam ser assimiláveis por uma outra concepção, idealista ou especulativa (como é o caso de Croce). Em suma, Gramsci empreende a luta contra o dogmatismo e contra o revisionismo, ainda tão vivos e atuantes hoje. (COUTINHO e KONDER In: GRAMSCI, 1995: 04)

Interessante observar as palavras de Bobbio em seu texto denominado *O conceito de sociedade civil*, pois ele também trata dessa discussão ao afirmar que

No que se refere à atitude de Gramsci diante de Croce, é sabido que o acerto de contas com a filosofia croceana significava a realização da obra destrutiva/construtiva - de crítica e de realização verdadeira - que Marx efetuara em relação a Hegel ... Quem tiver em mente as páginas que o jovem Marx dedica à crítica da filosofia especulativa de Hegel (páginas que, de resto, Gramsci não podia conhecer) encontrará freqüentes analogias em algumas páginas que Gramsci dedica a Croce. O vício fundamental da filosofia de Croce é, para Gramsci, o de ser ainda uma filosofia especulativa ... (BOBBIO, 1982: 71)

Sendo forçadas no e para o embate teórico-prático vivido, opondo-se aos seus adversários, muitas vezes as posições gramscianas adquiriram um certo radicalismo, necessário justamente para deixar clara a sua posição e, ao mesmo tempo, vigorosamente contrapor-se às teses que estavam sendo questionadas. Foi isso o que aconteceu, por exemplo, quando ele criticou a concepção defendida por Bukharin e outros intitulados “marxistas ortodoxos”, o que foi visto por muitos intérpretes como recaídas idealistas (recaídas porque em sua juventude Gramsci já manifestara certo idealismo) ou mesmo como um novo posicionamento metafísico do revolucionário italiano da Sardenha.

É comum encontrar Bukharin, bem como outros que com ele compartilham de sua posição denominada de “ortodoxa” (?)¹⁰⁴, erroneamente aproximando a concepção de matéria, de natureza e de seu desenvolvimento àquela das ciências naturais, isto é, a partir de uma concepção materialista de caráter eminentemente objetivista. As palavras de Bukharin no *Capítulo III - O materialismo dialético* - de seu famoso *Tratado de materialismo histórico* são muito claras neste sentido:

... sabemos pelas ciências naturais que o homem é um produto da natureza, uma parte desta natureza submetida às leis gerais ... (sendo que) Foi da natureza ‘morta’ que se desenvolveu a natureza viva e foi da viva que saiu aquela que pensa. Existia, a princípio, uma matéria que não podia pensar, e dela se formou a natureza pensante: o homem. Se é assim - e as ciências naturais o provam, - (sic!) está claro que foi a matéria que gerou o espírito. (BUKHARIN, s/d: 55)

Tal concepção objetivista e “morta”, ou melhor, tal concepção mecânica sobre a matéria, a natureza e seu desenvolvimento é inadmissível a Gramsci, principalmente em se tratando de uma posição que se auto-intitula marxista-ortodoxa. Por isso, para defender o materialismo de tradição marxiana como um paradigma teórico-metodológico histórico e dialético - leia-se não mecânico-determinista, vulgar e metafísico -, Gramsci questionava o objetivismo “morto” de Bukharin com seu vivo¹⁰⁵ objetivismo antropológico-historicista sobre a matéria, e isso sustentando-se, inclusive, em posições de Engels; dizia Gramsci que

Analisando esta concepção, não resulta fácil justificar um ponto de vista de objetividade exterior entendida tão mecanicamente. Pode existir uma objetividade extra-histórica e extra-humana? Mas quem julgará esta objetividade? Quem poderá colocar-se nesta espécie de “ponto de vista do cosmo em si”, e que significaria tal ponto de vista? A formulação de Engels, segundo a qual “a unidade do mundo consiste em sua materialidade, demonstrada ... pelo longo e trabalhoso desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais”, contém precisamente o germe da concepção justa, já que se recorre à história e ao homem para demonstrar a realidade objetiva. Objetivo significa sempre “humanamente objetivo”, o que pode corresponder exatamente ao “historicamente subjetivo” ... O conceito de “objetivo” do materialismo metafísico, ao que parece, pretende significar uma objetividade que existe também fora do homem;

¹⁰⁴ O termo “ortodoxos” aqui empregado se refere aos intelectuais ligados à tradição do “marxismo oficial” da II Internacional (1889 a 1914), como Plekhanov, Kautsky, entre outros, que compunham uma tendência “... a qual, na realidade, não obstante as suas afirmações em contrário, cai no materialismo vulgar.” (GRAMSCI, 1995a: 99)

contudo, quando se afirmar que uma realidade existiria ainda que não existisse o homem, ou se faz uma metáfora ou se cai em uma forma de misticismo. Conhecemos a realidade apenas em relação ao homem e, como o homem é um devenir histórico, também o conhecimento e a realidade são um devenir, também a objetividade é um devenir, etc. (GRAMSCI, 1995a: 169 e 170)

Tiradas do contextopositor a Bukharin e analisadas isoladamente, as frases de Gramsci impressas em seu texto denominado *Concepção dialética da história*¹⁰⁶ podem ser mal interpretadas, resultando em conclusões que afirmam a concepção ontológica gramsciana como idealista, subjetivista, metafísica, isto é, anti-materialista. Podemos citar dois exemplos dessas apressadas conclusões que se nos apresentam de maneira mais premente: a primeira é a que afirma que Gramsci não admite a existência da realidade exterior, princípio elementar da tese materialista marxiana (Cf. *Capítulo I.I.*), e a segunda é a que acredita que a posição gramsciana nega a objetividade. Contudo, há que se reafirmar que não é a essas conclusões que se deve chegar ao se analisar mais pacientemente e rigorosamente a obra gramsciana; senão vejamos.

Em relação à primeira dessas equivocadas conclusões que se pode tirar da teoria gramsciana, é preciso ressaltar que em nenhum momento Gramsci coloca em dúvida a existência ou não da realidade exterior: “É claro que existe uma realidade externa, mas não ‘realidade em si mesma’, por si e para si, mas em relação histórica com os homens que a modificam” (BADALONI, 1978: 32). O que de fato Gramsci faz ao afirmar o seu “historicismo humanamente objetivo” nada mais é do que questionar a visão de “natureza morta” de Bukharin, isto é, da natureza como algo pronto e acabado, como algo pré-existente ao homem, posicionamento idêntico ao religioso, que também vê a materialidade do mundo dessa forma, como produção divina oferecida ao homem.

Esse questionamento à “religiosidade” presente na posição “materialista ortodoxa” (?) fica muito claro no texto de Gramsci denominado *Notas críticas sobre uma tentativa de ‘ensaio*

¹⁰⁵ Vivo no sentido de que é algo com vida, ou melhor, que é um organismo que está em processo de constante desenvolvimento pela interação de todas as suas partes constituintes.

¹⁰⁶ Para conhecer o processo a partir do qual a obra gramsciana foi publicada no Brasil, principalmente em se tratando do fato de que “... *Il materialismo storico* tivesse no Brasil o título de *Concepção dialética da história* ...” (COUTINHO, 1999: 35), Cf. a *Introdução* de Carlos Nelson Coutinho a mais recente publicação dos *Cadernos* no Brasil. E para conhecer também um pouco do percurso inicial das idéias de Gramsci no Brasil, Cf. também o *Capítulo 2: O Brasil e as idéias de Gramsci*, do texto de Ivete Simionatto, denominado de *Gramsci sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social*.

*popular' de sociologia*¹⁰⁷, onde, aliás, a obra de Nikolai Ivanovitch Bukharin é analisada. Gramsci aí afirma que

Tôda (sic!) a polêmica contra a concepção subjetivista da realidade, com a “terrível” questão da “realidade objetiva do mundo exterior”, está mal colocada, conduzida ainda pior, sendo em grande parte fútil e ociosa ... Do ponto de vista de um “ensaio popular”, todo tratamento do problema corresponde mais a um prurido de pedantismo intelectual do que a uma necessidade lógica. O público popular não acredita nem sequer que se possa colocar tal problema, a saber, se o mundo exterior existe objetivamente. O público “crê” que o mundo exterior seja objetivamente real, mas precisamente neste ponto surge um problema: qual é a origem desta “crença” e que valor crítico ela tem “objetivamente”? De fato, esta crença é religiosa, mesmo que quem participa dela é religiosamente indiferente. Dado que tôdas (sic!) as religiões ensinaram e ensinam 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 tôdas (sic!), esta crença tornou-se um dado férreo do “senso comum”, vivendo com a mesma solidez, ainda quando o sentimento religioso está apagado e adormecido. Daí, portanto, fundar-se sôbre (sic!) esta experiência do senso comum para destruir, com a “comicidade”, a concepção subjetivista, é algo que tem uma significação sobretudo “reacionária”, de retôrno (sic!) implícito ao sentimento religioso; de fato, os escritores e oradores católicos recorrem ao mesmo meio para obter o mesmo efeito de ridículo corrosivo. (idem: 165 e 166)

Muito mais do que entrar na polêmica sobre a existência ou não da realidade, que poderia ter pouca ressonância nas lutas sociais, Gramsci está preocupado com a questão da objetividade do conhecimento, o que o faz recolocar esse problema de forma a tê-lo como um fato de significação revolucionária, isto é, que deve ser enfrentado no processo de luta pela transformação da formação econômica e social capitalista, objetivo maior de sua militância política e produção acadêmica. Assim, nas palavras de Gramsci sobre a questão do materialismo “mal colocada” por Bukharin, pode-se ver que o interesse do revolucionário sardenho não é por saber se existe ou não realidade exterior, mas sim compreender a dinâmica a partir da qual as crenças se formam, as concepções de mundo se estabelecem como um senso comum objetivo entre as diferentes classes e grupos sociais. Somente compreendendo tal processo é que se pode interferir nele e forjar outras visões de mundo, que alterem radicalmente as concepções populares e modifiquem a vida cotidiana de todos os sujeitos sociais. Em outras palavras, pode-se dizer que

¹⁰⁷ Cf. as páginas 141 a 200 da *Concepção dialética da história*.

para Gramsci é importante questionar essa “... concepção da realidade objetiva do mundo exterior em sua forma mais trivial e acrítica ...” (idem: 169) porque nela está contida uma visão de mundo mecânica, a-histórica e anti-humanista, extremamente prejudicial aos seus propósitos comunistas revolucionários.

Isso não torna o materialismo de Gramsci indiferente ao conceito de matéria, acreditando ser ele pouco significativo para as lutas sociais. Ao contrário, ele se transforma em um dos elementos característicos de sua concepção de mundo, que, como se disse, foi forjada em oposição às concepções reinantes no contexto em que viveu. Isso pode ser constatado em suas *Notas críticas sobre uma tentativa de ‘ensaio popular’ de sociologia*, na parte intitulada de *A “Matéria”*, onde Gramsci apresenta o seu conceito de matéria. Diz ele que

... “matéria” não deve ser entendida nem no significado que resulta das ciências naturais (...), nem nos significados que resultam das diversas metafísicas materialistas. As diversas propriedades físicas (químicas, mecânicas, etc.) da matéria, que em seu conjunto constituem a própria matéria (a não ser que se defenda a noção de *noumeno* kantiano), devem ser consideradas, mas tão somente (sic!) na medida em que se tornam “elemento econômico” produtivo. A matéria, portanto, não deve ser considerada como tal, mas como social e historicamente (sic!) organizada pela produção e, desta forma, a ciência natural como sendo essencialmente uma categoria histórica, uma relação humana. (idem: 190 - grifo do autor)

Assim sendo, o materialismo gramsciano funda-se em um conceito de matéria segundo o qual ela não tem existência autônoma, independente das ações humanas desenvolvidas ao longo do processo de luta pela sobrevivência. Para Gramsci, a matéria tem somente uma autonomia relativa em relação ao homem, uma vez que cada homem ao nascer já se depara com um conjunto de estruturas materiais herdadas das formações econômicas e sociais anteriores, que se desenvolveram a partir das ações humanas e continuarão se desenvolvendo por essas mesmas ações ao longo dos tempos.

Por conseguinte, o conceito de matéria não faz sentido para Gramsci se apresentado em si mesmo, isolado do contexto histórico-social; mais do que isso: a matéria em si mesma não tem significado algum, porque quem lhe confere essa qualidade (ter significado) é o homem; “... aliás, é imprescindível - fixar e recordar que realidade em movimento e conceito da realidade, se podem ser logicamente (sic!) distinguidos, devem ser concebidos historicamente como unidade inseparável.” (GRAMSCI, 1995a: 247) Melhor dizendo,

... buscar a realidade fora dos homens, entendido isto em um sentido religioso ou metafísico, nada mais é do que um paradoxo. Sem o homem, o que significaria a realidade do universo? ... Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores (sic!), inclusive os científicos, que seria a “objetividade”? Um caos, isto é, nada, um vazio, se é que é possível dizer assim, já que realmente, se se imagina que o homem não existe, não se pode imaginar a língua e o pensamento. Para a filosofia da *praxis*, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido.” (idem: 70 - grifo do autor)

Logo, o conceito de matéria só passa a ter sentido epistemológico e axiológico, incluindo aí o seu valor revolucionário, se articulado ao homem e à sua história, que é produção “socialmente organizada”, e não algo pré-existente, algo divino. Isso faz com que Gramsci admita a existência da realidade exterior, mas somente como uma realidade que ganha sentido objetivo sendo social e historicamente objetiva.

Como se vê, não é aceitável concluir da posição materialista gramsciana uma negação da existência da realidade exterior e nem, muito menos, uma negação da objetividade. De fato, se Gramsci apresentasse tais negações, o seu paradigma teórico-metodológico tornar-se-ia um idealismo. Mas, como foi dito, o que realmente existe em Gramsci é um vivo objetivismo antropológico-historicista, o que é algo consideravelmente diferente de muitos materialismos e idealismos que se tinha até então, pois é um materialismo verdadeiramente de perspectiva histórica e dialética, que concebe a matéria como inserida no âmbito da práxis humana (Cf. no *Capítulo I.1.* as considerações sobre o “humanismo materialista engajado” de Marx e Engels). É por isso que

A questão da “objetividade” do conhecimento, segundo a filosofia da práxis, pode ser elaborada a partir da proposição (contida no prefácio à *Crítica da economia política*) de que “os homens tornam-se conscientes (do conflito entre as forças materiais de produção) sobre (sic!) o terreno ideológico” das formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. Certamente, nem materialismo nem idealismo, mas identidade dos contrários no ato histórico concreto, isto é, atividade humana (história-espírito) em concreto, indissoluvelmente ligada a uma certa “matéria” organizada (historicizada), à natureza transformada pelo homem. (idem: 58)

Contudo, pelo que se pôde observar do conceito gramsciano de matéria e de sua noção de objetividade, marcados por um materialismo que se situa no âmbito daqueles de perspectiva

histórica e dialética, é possível fazer duas outras importantes inferências, que tornam o materialismo de Gramsci mais próximo ainda do de Marx e Engels. A primeira delas é a que afirma que Gramsci não admite a neutralidade axiológica do conhecimento e a segunda a que identifica no materialismo gramsciano a um humanismo.

Em relação à primeira dessas inferências, pode-se dizer que, analisando as posições ontológicas gramscianas, não há qualquer possibilidade de se concluir que Gramsci faça uma opção pela neutralidade do conhecimento. Pelo contrário, nos termos em que ele apresenta o seu materialismo, não sobra nenhuma brecha para se admitir o distanciamento do conhecimento em relação às práticas sociais. Isso porque seu materialismo é uma concepção ontológico-axiológica cuja concepção do processo de produção e reprodução do conhecimento contamina-se pela dinâmica do desenvolvimento sócio-histórico, estando a ele intrinsecamente articulada. Assim sendo, o materialismo de Gramsci recusa a neutralidade como pressuposto da objetividade do conhecimento, uma posição muito próxima do marxismo originário e, em particular, da defesa feita por Marx na sua *II Tese sobre Feuerbach* da práxis como elemento epistemológico determinante:

A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva - não é uma questão da teoria, mas uma questão **prática**. É na práxis que o homem tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno, do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento - que está isolado da práxis - é uma questão puramente **escolástica**. (MARX e ENGELS, 1984: 107 e 108 - grifos do autor)

Em relação à segunda inferência, resulta fácil, pois, afirmar que para a posição ontológica gramsciana o humanismo é um elemento central, uma vez que a matéria, a natureza e seu desenvolvimento sem o homem são epistemologicamente incognoscíveis e sem sentido axiológico. Se há homens para pensar, compreender, significar e valorizar objetivamente a matéria, a natureza e seu desenvolvimento, isso não é feito de forma neutra, mas com ações teórico-práticas desenvolvidas no interior do processo de relações sociais, onde cada indivíduo tem uma posição definida no âmbito das relações econômicas e possui concepções de mundo que lhe orientam a vida cotidiana ética, política, cultural e socialmente.

Em uma de suas anotações feita nos *Cadernos*, cujo subtítulo é *Que é o homem?*, publicado nas páginas 38 a 44 da *Concepção Dialética da História*, se pode ter claro esse

conceito de homem para o revolucionário italiano da Sardenha. Diz Gramsci nestas importantes passagens que

... deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas o segundo e terceiro elementos não são tão simples quanto poderia parecer. O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos ... Desta forma, o homem não entra em contato com a natureza simplesmente pelo fato de por ser êle (sic!) mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. E mais: essas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes, ou seja, correspondem a um grau maior ou menor de inteligibilidade que delas tenha o homem individual. Daí ser possível que cada um transforma a si mesmo, se modifica, na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações do qual êle (sic!) é o ponto central. (GRAMSCI, 1995a: 39 e 40)

Pelo que se lê nestas linhas, a noção humanista de Gramsci é orgânica e moderna, muito diferente, portanto, da concepção religiosa medieval, marcadamente transcendental. Para esta, o homem era concebido como um ser decaído e a natureza como produto divino, definitivamente pronto e acabado, que é oferecido à humanidade. Ao contrário desta noção, o homem é para Gramsci um ser incompleto¹⁰⁸, que se forma e transforma o meio em que vive a partir de suas ações teórico-práticas efetivadas na luta pela sobrevivência, uma noção idêntica à de Marx e Engels (Cf. *Capítulo I.I.*).

Tal similaridade entre o humanismo de Gramsci e de Marx é também afirmada por Semeraro, para quem a noção gramsciana de homem é tão próxima da teoria marxiana que se torna “Desnecessário dizer quanto essa visão de Gramsci se aproxima do pensamento filosófico

¹⁰⁸ Uma noção muito próxima da de Paulo Freire em *Educação e mudança*, onde diz que o homem “... é um ser na busca constante de ser mais e, como pode fazer esta auto-reflexão, pode descobrir-se como um ser inacabado, que está em constante busca.” (FREIRE, 1983: 27). Interessante observar, ao falar em Freire, o texto de Aparecida de Fátima Tiradentes dos Santos, denominado de *Desigualdade social & dualidade escolar: conhecimento e poder em Paulo Freire e Gramsci*, onde se pode encontrar uma comparação entre esses dois pensadores a partir de seus princípios, do conceito de ser humano, de conhecimento, de poder e de educação. Segundo suas próprias palavras (Cf. SANTOS, 2000: 44), Paulo Freire viveu diferentes fases, sendo a última a que se referenciou teórico-praticamente em Gramsci. Entre essas fases temos: a) uma primeira denominada de “mais ingênua”, onde seu pensamento era fortemente marcado pelo existencialismo cristão, sobretudo influenciado por Martin Buber, sendo a obra de maior relevância *Educação como prática de liberdade e valores*; b) uma outra “menos ingênua”, na qual se aproxima do marxismo e começa a ver uma relação muito forte entre educação e política - confira-se a *Pedagogia do*

de Marx, contido principalmente em seus escritos juvenis.” (SEMERARO, 1999: 165) É por isso que se pode dizer que “A afirmação de que a ‘natureza humana’ é o ‘conjunto das relações’ é a resposta mais satisfatória porque inclui a idéia do *devenir*: o homem ‘devém’, transforma-se continuamente (sic!) com as transformações das relações sociais.” (GRAMSCI, 1995a: 43)

Desta feita, para enfrentar o debate cultural-acadêmico e para subsidiar a luta dos trabalhadores do seu tempo com uma visão de mundo orgânica, o que Gramsci faz não é somente reafirmar o humanismo marxiano, mas, principalmente, aprofundar a historicidade de seu materialismo, e não negá-lo, como pode parecer à primeira vista. Torna-se, portanto, inequívoca a conclusão de Grisoni e Maggiori em seu *Ler Gramsci*: “A crítica do materialismo metafísico, que admitia uma matéria extra-humana e extra-histórica, teria levado Gramsci a supor um homem-espírito criador, a supor um pensamento *anterior* ao real, isto é, a uma posição idealista? Naturalmente que não ...” (GRISONI e MAGGIORI, 1974: 304 - grifo do autor)

É assim que, como as demais categorias e conceitos desenvolvidos por Gramsci, o seu historicismo também será forjado na práxis e ganhará a radicalidade necessária para se contrapor aos enormes desafios teórico-práticos que o revolucionário sardenho enfrentava em seu tempo.

Oprimido; c) e uma “mais crítica”, quando assume de vez o marxismo gramsciano como uma referência a seu pensamento e às suas ações, fazendo-o entender que há uma relação dialética entre educação e política.

IV.2. Sobre o historicismo de Gramsci e sua relação com o historicismo do paradigma teórico-metodológico marxiano

Ao falar em historicismo, talvez seja importante destacar que é quase que consensual entre os intérpretes do marxismo gramsciano a opinião de que Gramsci radicaliza a sua concepção historicista para se opor às leituras economicistas e fatalistas do materialismo histórico de Marx e Engels. Na verdade, esse “... combate contra o férreo determinismo evolucionista ...” (DIAS, 2000: 88) promovido por Gramsci, que já se encontrava manifesto em seu pensamento desde a sua juventude¹⁰⁹, faz com Gramsci acabe “... criando, assim, uma nova forma antideterminista de marxismo.” (MONDAINI, 2002: 06)

Diferentemente de muitos marxistas de sua época, sobretudo daqueles alinhados com a II Internacional, Gramsci usou de seu historicismo para fazer duras críticas ao reducionismo do determinismo econômico. Se se tomar novamente a obra de Bukharin como paradigma deste reducionismo, pode-se encontrar nela inúmeros exemplos desse posicionamento ao qual Gramsci se contrapôs com veemência desde cedo. Veja-se, por exemplo, o conceito bukhariano de necessidade histórica, apresentado no *Capítulo II* - denominado de *Determinismo e indeterminismo (Necessidade e livre arbítrio)* de seu *Tratado de materialismo histórico* e que se constitui em um caso típico dessa equivocada leitura do materialismo histórico e dialético de Marx e Engels:

A condição necessária de evolução é conhecida pelo nome de necessidade histórica. É neste sentido que a Revolução Francesa, sem a qual o capitalismo não poderia ter-se desenvolvido, constituía uma necessidade histórica, ou então, da mesma forma a pretensa “libertação dos servos” de 1861, sem a qual o capitalismo russo não teria podido continuar se desenvolvendo. É neste sentido que o socialismo é uma necessidade histórica, a evolução social posterior sendo impossível sem ele (sic!). Se a sociedade se desenvolve, teremos infalivelmente (sic!) o socialismo. (BUKHARIN, s/d: 49)

¹⁰⁹ Além do texto de Dias, denominado de *Gramsci em Turim*, onde se encontra a corroboração dessa tese de que Gramsci é anti-positivista, anti-determinista e anti-economicista desde a sua juventude, Cf. também o *Capítulo I – A contraditória formação juvenil: 1910-1918* do texto de Coutinho de 1981.

Ora, avaliar os acontecimentos passados e da análise feita concluir que eles (as revoluções, os movimentos emancipatórios e outros processos sociais de relevo) foram determinantes para se ter o capitalismo da forma como ele se desenvolveu é bastante razoável, aceitável cientificamente. Mas não é exatamente essa a conclusão bukhariana, pois que vai muito além. Bem diferente disso, o que faz Bukharin é tirar conclusões a partir de premissas inexistentes, já que ele vê no passado aquilo que ele não tem: um determinismo econômico que despreza a práxis como elemento também determinante das relações sociais. Assim raciocinando, sem considerar a centralidade da práxis na determinação dos processos sociais, ele nos dá a entender que todos os acontecimentos efetivaram-se por uma necessidade inevitável, presente desde sempre na história, e não construída segundo um processo sócio-histórico.

A afirmação dessa necessidade histórica por Bukharin é, para Gramsci, um exemplo típico de determinismo, de a-historicismo e, portanto, de uma concepção eminentemente metafísica. Isso porque com ela se despreza a vontade e a liberdade dos atores sociais, bem como as condições objetivas e subjetivas, que formam o ambiente onde atuam esses sujeitos e determinam-lhe a vida.

Tal determinismo constitui-se, na verdade, em uma antítese do humanismo marxiano¹¹⁰ e, principalmente, do humanismo gramsciano, que não concebe fatalismos de qualquer ordem. O que Gramsci concebe com muita propriedade é a realidade como algo aberto, um campo de possibilidades, sem inevitabilidades, isto é, um *locus* que pode adquirir outra conformação histórica dependendo das ações dos sujeitos que atuam em um ambiente com determinadas condições estruturais e superestruturais.

Segundo a posição do revolucionário sardenho sobre a necessidade histórica, pode-se dizer que se a história se desenvolvesse por si só, por uma necessidade que lhe é própria, às classes subalternas não restaria outra postura a não ser a da passividade antes aos acontecimentos. Se assim fosse, as vontades dos homens subalternos - como é o caso, por exemplo, da vontade de libertação da situação de opressão e exploração a que estão submetidos - deveriam ser contidas, uma vez que não alcançariam êxito se colocadas em movimento, pois que o elemento determinante das relações sociais seria algo transcendente, qual seja a necessidade histórica.

¹¹⁰ Cf. as críticas que Marx faz a Proudhon, principalmente em seu texto denominado *Miséria da filosofia*, onde utiliza contra a metafísica proudhoniana da economia política o seu materialismo histórico. Cf. também o *Capítulo I.3. - O historicismo de Marx e Engels* do presente texto.

Um outro problema ao se admitir a tese bukhariana é que com ela se deve admitir também que as ações humanas só terão êxito se os atores conseguirem identificar a necessidade histórica e agir de acordo com ela, o que faria de suas ações algo sem sentido, pois que com elas ou sem elas a necessidade inevitavelmente se realizaria historicamente. Assim, se o fatalismo fosse verdadeiro, a liberdade dos homens, sobretudo dos subalternos, estaria tolhida, pois que ação humana resumir-se-ia a seguir o que a dinâmica histórica lhe impusesse (muito embora seja difícil, senão impossível, ou pelo menos por demais paradoxal, conceber uma dinâmica história sem homens!). Daí resulta que no determinismo apresentado pelos denominados “ortodoxos” (?) há elementos profundamente anti-revolucionários, bastante prejudiciais aos propósitos emancipatórios das classes dominadas e dirigidas pela burguesia¹¹¹.

O que Gramsci pretende e se esforça sobremaneira teórica e praticamente para conquistar é justamente viabilizar uma reforma radical e de conjunto, ou melhor, uma revolução na formação econômica e social por ele vivida. E isso, para ele, é uma tarefa que depende da ação humana, dos homens que têm a liberdade e a disposição, ou melhor, a vontade de organicamente vincularem-se às classes subalternas para com elas e para elas revolucionarem as condições e as relações sociais, articulando-as em torno de interesses comuns, organizando-as para os embates teórico-práticos a serem enfrentados, elevando o seu nível intelectual, principalmente no que se refere ao conhecimento da realidade vivida em todos os seus detalhes constitutivos, forjando para

¹¹¹ É exatamente essa constatação que vemos no texto de Remo Bodei, publicado na coletânea coordenada por Franco Ferri a partir das atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos, realizado em Florença, entre os dias 9 a 11 de dezembro de 1977. Diz Bodei neste artigo denominado *Gramsci: vontade, hegemonia e regionalização*: “O determinismo e a fase econômico-corporativa ... são para Gramsci doenças infantis não só do movimento operário, mas também de toda classe e de todo Estado quando surgem ... O fatalismo prevalecia porque a consciência do proletariado ainda estava habituada a sofrer a iniciativa e a hegemonia da classe burguesa dominante, a *resistir* a ela, a tornar-se *coisa*, a permanecer inerte. A fuga no sentido do fatalismo não só não é mais necessária, mas é perigosa, paralisante, contradiz a função ativa que o proletariado deve assumir. Esta mudança de papel, assim, não ocorre idealisticamente, “superestruturalmente”, por pura propaganda, prescindindo de mudanças profundas nas relações econômicas e de força, mas exatamente porque se modificou a colocação da classe operária no processo produtivo e político, “porque ocorreu uma mudança no modo de ser”, que se reflete na consciência coletiva.” (BODEI, 1978: 77 e 78).

Essa opinião sobre o caráter “... inibitório para o campo operário e socialista ...” (DIAS, 2000: 111) da formulação “ortodoxa” do determinismo econômico também está presente em Dias: “ao aceitarem a ... ‘concepção de uma ‘história natural’, isto é, exterior à vontade dos homens. Ao aceitarem a visão evolucionista - o mundo caminha para o socialismo - caíam em um duplo equívoco: por um lado, viam no desenvolvimento da burguesia um passo, necessário e inevitável, para o socialismo e aí aliavam-se com as forças ‘mais avançadas’ (*sic*) da burguesia; por outro, acreditavam na mecanicidade da fórmula ‘crescimento das forças produtivas/salto qualitativo’ sem se perguntarem como e porque se dava essa passagem. O positivismo permitiu, assim, que eles aceitassem o transformismo como necessidade, e deu-lhes a ‘base’ científica para denunciar a intervenção ativa das vontades humanas como fonte de erro e/ou obstáculos à livre determinação da férrea necessidade econômica.” (idem)

elas e com elas uma nova visão de mundo e um novo bloco histórico, para disputar a hegemonia e construir uma nova história.

De fato, a proposta gramsciana é justamente a de se superar a passividade propositadamente produzida - segundo os interesses dominantes - e motivar as classes subalternas a disputarem a hegemonia, uma vez que, como disse Gramsci em um artigo publicado na *La città futura*, em fevereiro de 1917, “A indiferença é o peso morto da história. A indiferença atua poderosamente na história. Atua passivamente, mas atua. É a fatalidade; é aquilo com o que não se pode contar; é aquilo que confunde os programas, que destrói os planos mais bem concebidos.”

Logo, para superar a indiferença, que “... é a base da nação burguesa ...” (DIAS, 2000: 61), é preciso, segundo a concepção gramsciana, que os indivíduos e sujeitos coletivos projetem-se na dinâmica das relações sociais para determinar-lhe outro curso, uma vez que tais relações não são determinadas por uma necessidade abstrata, mas pelo conjunto das práticas sociais. Assim sendo, pode-se dizer que o que é característico às relações sociais não são necessidades inevitáveis, mas potencialidades, que podem ser produzidas, desenvolvidas e efetivadas pela ação dos diferentes atores, que interagem na e a partir das condições objetivas e subjetivas de uma determinada formação econômica e social. Segundo as palavras de Dias, pode-se dizer que “Aqui claramente está colocada a questão de *acelerar o futuro*. Para tanto, é necessário romper com a visão fatalista (economicista) e é nesse sentido que Gramsci afirma: A história é conjuntamente liberdade e necessidade.” (idem: 173 - grifos do autor)

Resulta claro, portanto, que em Gramsci, além de as relações econômicas serem determinantes do modo de vida de uma determinada formação econômica e social, também a vontade o é. Aliás, ela se torna um elemento central do projeto revolucionário gramsciano (Cf. DIAS, 2000: 74 e 75), qual seja a reforma moral e intelectual, que efetiva mudanças sócio-históricas pela ação dos homens e seus grupos sociais em determinadas condições econômicas, sociais, políticas e culturais.

A tarefa de reorientar as vontades “... para metas concretas e racionais ...” (GRAMSCI, 1980: 07), tornando “... a vontade como consciência atuante da necessidade histórica, como protagonistas de um drama histórico real e efetivo ...” (idem) é uma das responsabilidades do “... moderno príncipe, (que) não pode ser uma pessoa real, um indivíduo; só pode ser um organismo

... o partido político.” (idem: 6) Torna-se importante ressaltar isso porque, senão, da tese gramsciana da vontade e da liberdade apresentadas como antítese do determinismo poderia resultar uma enviesada conclusão, a saber: a de que Gramsci é um defensor do espontaneísmo revolucionário (Cf. BETTI, 1981: 53 a 55, 65 e 172), o que não é o caso. Como dissemos em outro texto (Cf. o *Capítulo I - O saber fazer em Gramsci* de nosso livro denominado *Ensino técnico e globalização: cidadania ou submissão?*), o procedimento revolucionário-pedagógico gramsciano articula dialeticamente autoridade-disciplina com espontaneidade - por mais que isso seja difícil de ser concebido para alguns eminentes intérpretes¹¹² -, o que faz com que, para Gramsci, “A disciplina não anul(e) a personalidade e a liberdade: a questão da ‘personalidade e liberdade’ não se põe pelo fato da disciplina, mas pela ‘origem do poder que ordena a disciplina’.” (GRAMSCI, 1979: 82 e 83)¹¹³

Recuperada em linhas gerais a refutação gramsciana à tese determinista bukhariana, ainda é preciso retomá-la para questionar outro elemento presente nela, que é típico do pensamento daqueles ligados à II Internacional e que se configura como algo muito estranho à concepção de mundo de Gramsci, qual seja a possibilidade de se fazer previsão histórica. E não seria necessário citar outros trechos dos textos de Bukharin para se ver isso¹¹⁴; revendo-se a citação feita no início desse *Capítulo IV.2*. (Cf. página 214), torna-se evidente a sua posição em defesa da previsão histórica, o que é inaceitável à teoria marxiana tanto quanto o é ao pensamento gramsciano, que questiona:

¹¹² Esse é o caso, por exemplo, de Mondolfo, que no *Capítulo V* de seu *Estudos sobre* (sic!) *Marx*, dedicado à reflexão *Em torno* (sic!) *de Gramsci e da Filosofia da Praxis* apresenta claramente essa dificuldade. Aliás, para Mondolfo, Gramsci cai em contradição ao afirmar a possibilidade de haver uma relação dialética entre força (autoridade, disciplina) e consenso (aceitação livre, por vontade própria); diz ele: “Eis-nos aqui, pois, em face de afirmações e exigências contraditórias: de um lado, a imposição da ortodoxia à qual devem submeter-se os espíritos, sob pena de serem condenados por sua ‘criminalidade’ de rebeldes; por outra, a reivindicação da liberdade como condição indispensável para a elevação cultural de cada qual. A essa contradição se somam as oscilações na determinação da relação entre elite e massa ...” (MONDOLFO, 1967: 338). O intérprete não compreendeu as reflexões gramscianas sobre a complexidade da realidade histórica, que em sua concretude é dialética, isto é, comporta a contradição em seus movimentos, o que faz com que na prática social haja um nexo entre domínio e direção, manifesto na complementariedade de um aspecto pelo outro (Cf. BETTI, 1981: 56). É justamente isso o que faz com que “... a espontaneidade (tenha) valor para Gramsci somente se for disciplinada ...” (MANACORDA, 1990: 257)

¹¹³ “La disciplina pertanto non annulla la personalità e la libertà: la questione della ‘personalità e libertà’ si pone per il fatto della disciplina, ma per l’‘origine del potere che ordina la disciplina’.” Cf. também a nota intitulada *Libertà, disciplina* de Gramsci, apresentada em seu Caderno VI e publicada no seu texto denominado *Passato e presente*, em sua página 202.

¹¹⁴ Veja-se o determinismo de Bukharin na força de suas palavras em outras páginas de seu texto: “O socialismo se realizará inevitavelmente (sic!), porque os homens, as diversas classes da sociedade humana agirão infalivelmente

Como poderia a previsão ser um ato de conhecimento? Conhece-se o que foi ou o que é, não o que será, que é um “não existente” e, portanto, incognoscível por definição. Por isso, prever é tão somente um ato prático, não podendo - enquanto não é uma futilidade ou uma perda de tempo - ter outra explicação que a acima exposta. É necessário colocar exatamente o problema da previsibilidade dos acontecimentos históricos a fim de estar em condições de criticar exaustivamente a concepção do causalismo mecânico, a fim de esvaziá-lo de qualquer prestígio científico e reduzi-lo a puro mito, que talvez tenha sido útil no passado, em um período atrasado de desenvolvimento de certos grupos sociais subalternos. (GRAMSCI, 1995a: 162)

Embutida nesta crítica à possibilidade de se fazer previsão histórica está a consistente oposição gramsciana ao positivismo, que no momento histórico vivido por Gramsci penetrava fortemente nas ciências sociais. Contudo, para Gramsci, a “... tentativa de extrair ‘experimentalmente’ as leis da evolução da sociedade humana, de maneira a ‘prever’ o futuro com a mesma certeza com se prevê que de uma semente nascerá uma árvore ...” (GRAMSCI, 1995a: 151) é um completo equívoco, fruto de um “... evolucionismo vulgar ...” (idem) que “... tenta descrever e classificar esquematicamente (sic!) fatos históricos e políticos, a partir de critérios construídos sobre (sic!) o modelo das ciências naturais.” (idem) “Assim, constitui-se um erro de fatuidade grosseira e de superficialidade considerar que uma determinada concepção do mundo e da vida guarda em si mesma uma superior capacidade de previsão.” (GRAMSCI, 1980: 42)

Toda essa crítica que Gramsci faz ao determinismo econômico de muitas teorias auto-intituladas de marxismo, sobretudo no que elas têm de fatalismo e, principalmente, de crença em previsões futurísticas, encontra sólidos argumentos em um artigo que Gramsci formulou para saudar a Revolução Russa, denominado de *A revolução contra O Capital*, publicado em *Il Grido del Popolo*, em janeiro de 1918. Neste texto, diz Gramsci que

A revolução dos bolcheviques é ... a revolução contra *O Capital* de Karl Marx. *O Capital* ... Era a demonstração crítica da fatal necessidade de que na Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista ..., antes que o proletariado pudesse sequer pensar em sua afirmação, em suas reivindicações de classe, em sua revolução. Os fatos superaram as ideologias ... Os bolcheviques renegaram Marx, ... Não obstante, ..., se os bolcheviques renegam algumas afirmações de *O Capital*, não renegam o seu

(sic!) de maneira a realizá-lo, e em condições que serão determinadas pela sua vitória. O marxismo não nega a vontade; êle (sic!) a explica.” (BUKHARIN, s/d: 52)

pensamento imanente, vivificador. Eles não são ‘marxistas’, eis tudo: não compilaram a partir da obra do Mestre uma doutrina exterior, feita de afirmações dogmáticas e indiscutíveis. Vivem o pensamento marxista, o que não morre nunca. (GRAMSCI apud Coutinho, 1981: 136)

Pelo que se observa nesta passagem, além de Gramsci recusar as previsões marxianas feitas sobre a revolução socialista em países avançados e questionar o posicionamento dos que dogmatizaram o pensamento marxiano, sobretudo os vulgarmente identificados como “ortodoxos” da II Internacional, ele também ataca veementemente todos os mecanicismos, todos os economicismos, todos os defensores da necessidade inevitável na história, fortalecendo a sua concepção em defesa da liberdade e da vontade como elementos determinantes do desenvolvimento histórico-social. Veja-se esta outra passagem, onde seus argumentos ganham ainda mais vigor:

... o pensamento marxista ... põe sempre como máximo fator de história não os fatos econômicos, brutos, mas o homem, a sociedade dos homens, que se aproximam uns dos outros, entendem-se entre si, desenvolvem através desses contatos (civilização) uma vontade social, coletiva, e compreendem os fatos econômicos; e os julgam, e os adequam à vontade deles, até que essa se torna o motor da economia, a plasmadora da realidade objetiva, a qual vive, e se move, e adquire caráter de matéria telúrica em ebulição, que pode ser dirigida para onde a vontade quiser, do modo como a vontade quiser. (GRAMSCI apud COUTINHO, 1981: 136)

Dito isso, talvez seja importante ressaltar aqui que esse ataque ao determinismo econômico e essa defesa gramsciana da possibilidade de se construir outra realidade a partir da situação presente, com a vontade coletiva modelando as condições econômicas, isto é, esse historicismo radicalizado de Gramsci, não pode ser tomado como sendo um abandono da posição ontológica e epistemológica marxiana de determinação em última instância da base material sobre a totalidade das relações sociais. Se Gramsci tivesse se posicionado a favor desse abandono da base material, com certeza estaria ele definitivamente excluído do círculo marxista, o que não é caso.

Entrementes, é fato que em seus escritos Gramsci promove uma radicalização do historicismo, o que resultou em muitas interpretações que afirmaram ser o legado teórico gramsciano marcado pelo idealismo. É o caso, por exemplo, dessa passagem da *Concepção dialética da história*, onde Gramsci ainda está tratando do economicismo de Bukharin ao “...

colocar o acento sôbre (sic!) o termo ‘histórico’ ...” (GRAMSCI, 1995a: 189): “A filosofia da *práxis* é o ‘historicismo’ absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história.” (idem)

É sabido que para se tirar conclusões dessa e de outras frases não é aconselhável retirá-las do contexto em que foram redigidas, senão realmente pode-se chegar a conclusões equivocadas, principalmente em se tratando dos textos gramscianos do cárcere, que são bastante assistemáticos.

Para não se cometer esse erro, façamos essa contextualização da frase de Gramsci acima mencionada em defesa do “historicismo basoluto”: ela foi escrita no contexto de oposição à interpretação economicista bukhariana do materialismo histórico e dialético e faz parte de uma nota de esclarecimento onde Gramsci apresenta alguns erros de interpretação promovidos por aqueles que, ao analisarem o pensamento de um autor com o peso intelectual e ético-político de Marx, confundem as influências por ele recebidas ao longo da vida com as suas sínteses posteriores, a partir das quais superou o legado e faz nascer um novo paradigma teórico-metodológico. Normalmente, essa confusão interpretativa resulta na exacerbação de um dos elementos que influenciaram o autor interpretado, apresentando-o de forma esquemática, reduzida.

Foi o que fez Bukharin, ao elevar o materialismo de Marx até o ponto de torná-lo um determinismo econômico dogmático, isto é, válido para todo sempre, carente de história e de dialética e repleto de inevitabilidades, de necessidades. Em relação a esse estéril e a-histórico procedimento esquemático de Bukharin, o revolucionário italiano da Sardenha é bastante crítico, pois afirma que

A redução da filosofia da *práxis* a uma sociologia representou a cristalização da tendência vulgar, já criticada por Engels (nas cartas a dois estudantes, publicadas no Sozial Akademiker), e que consiste em reduzir uma concepção de mundo a um formulário mecânico, que dá a impressão de poder colocar tôda (sic!) a história no bôlso (sic!). Ela foi o maior incentivo para as fáceis improvisações jornalísticas dos ‘genialóides’. A experiência sôbre (sic!) a qual se baseia a filosofia da *práxis* não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade ...” (GRAMSCI, 1995a: 152)

Pelo que se percebe claramente, o que fez Gramsci, em verdade, não foi abandonar os princípios marxianos¹¹⁵, sobretudo os relativos ao materialismo, mas reforçar a sua mediação histórica, que se dá dialeticamente. Melhor dizendo: Gramsci rearticulou a relação entre estrutura e superestrutura já destacada pelo marxismo originário, de forma a tornar mais claro ainda o entendimento de uma das mais famosas e significativas assertivas de Marx, qual seja a de que a realidade concreta é uma “síntese de múltiplas determinações”, síntese que se efetiva, entre tantas possibilidades existentes, na medida em que os sujeitos agem no âmbito estrutural e superestrutural.

Todavia, essa relação dialética entre estrutura-superestrutura na obra Gramsci sempre foi muito controversa, sobretudo porque alguns renomados intelectuais contemporâneos interpretaram-na de forma idealista. O caso mais notório é o de Bobbio, que em seu famoso texto denominado *O conceito de sociedade civil*, desvirtua a concepção dialética que Gramsci tem da relação estrutura-superestrutura, afirmando ser o revolucionário sardenho um intelectual que teria “... colocado ‘o verdadeiro centro, o teatro da história’ ...” (BOBBIO, 1982: 33) na “... sociedade civil, (que) em Gramsci, não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura.” (idem: 32 - grifos do autor). E mais ainda, diz ele que “Na realidade, ao contrário do que se crê, Gramsci deriva o seu conceito de sociedade civil não de Marx, mas declaradamente de Hegel ...”, o que seria suficiente, sob esse ponto de vista, para Gramsci não ser considerado um materialista histórico e dialético, mas um idealista, um novo Croce.

Essa posição de Bobbio sobre a concepção que Gramsci tem da relação estrutura-superestrutura é sustentada principalmente em “... uma passagem fundamental de um dos textos mais importantes dos *Cadernos*...” (idem), publicado na *Parte I - Contribuição para uma história dos Intelectuais de Os Intelectuais e a organização da cultura*; eis a passagem:

¹¹⁵ Nas palavras de Coutinho temos uma boa explicação disso: “... a base econômica determina as superestruturas (ou seja, essa determinação é mais complexa e mediatizada onde a sociedade civil é mais forte), isso não anula de modo algum, ..., a aceitação gramsciana do princípio básico do materialismo histórico: o de que a produção e reprodução da vida material, implicando a produção e reprodução das relações sociais globais, é fator ontologicamente primário na explicação da história.” (COUTINHO, 1981: 88) Cf. também Badaloni em seu texto denominado *Liberdade individual e homem coletivo em Antonio Gramsci*, onde afirma que “O programa de pesquisa de Gramsci não consiste, assim, em uma remoção do papel do econômico como determinante em última instância, mas sim em um novo modo de considerar o muro entre estrutura e superestrutura. O ‘ideológico’ pode, em determinadas condições, não ser um simples reflexo estático das estruturas, mas assumir o papel de catalisador, tanto nas crenças populares quanto na ciência e na sua crítica, de passagem de uma formação social a outra.” (BADALONI, 1978: 25)

Por enquanto, pode-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos chamados comumente de “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, que correspondem à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico” (GRAMSCI, 1995b: 110 e 11)

Mas, além dessa, mais adiante Bobbio também destaca outra passagem dos *Cadernos* que, segundo ele, corroboraria a sua interpretação de que a sociedade civil em Gramsci é mais herdeira de Hegel do que de Marx. Tal passagem encontra-se publicada em *Passato e presente* e diz que: “... sociedade civil como é entendida por Hegel e no sentido em que é empregada nestas notas (isto é, no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado) ...”¹¹⁶ (GRAMSCI, 1979: 214 e 215). Este trecho dos *Cadernos* é suficiente, segundo Bobbio, “... para esclarecer dois pontos muito importantes: “1) o conceito gramsciano de sociedade civil pretende-se derivado do de Hegel; 2) o conceito hegeliano de sociedade civil, tal como Gramsci o concebe, é um conceito superestrutural.” (BOBBIO, 1982: 34)

Ao avaliar mais detidamente as duas passagens destacadas por Bobbio, há que se contestar sua interpretação. Isso porque, além de o próprio revolucionário sardenho afirmar que “... deve-se realizar, com relação à concepção filosófica de Croce, a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da *praxis* realizaram com a concepção hegeliana ...” (GRAMSCI, 1995a: 229), Bobbio parece desconhecer que para Gramsci o que há entre estrutura e superestrutura é uma relação dialética, ou melhor, um nexos marcado por relações concretas, o que impossibilita qualquer separação abstrata que se possa fazer, qualquer isolamento de um ou de outro elemento. E, apesar disso, o que fez o liberal Bobbio foi justamente analisar em separado a sociedade civil¹¹⁷, desconhecendo que na prática social essa separação entre sociedade civil e política não existe de fato e, tão pouco para a filosofia da *praxis*, uma vez que, como disse textualmente Gramsci, “... não é verdade que a filosofia da *praxis* ‘destaque’ a estrutura das

¹¹⁶ “... società civile, come è intesa dallo Hegel, e nel senso in cui è spesso adoperata in queste note (cioè nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull’intera società, come contenuto etico dello Stato) ...”

¹¹⁷ Como bem disse Portelli em seu texto denominado *Gramsci e o bloco histórico*, “A análise separada de cada uma das duas esferas do momento superestrutural não corresponde, evidentemente, à realidade prática.” (PORTELLI, 1977: 32)

supra-estruturas; ao contrário, ela concebe o desenvolvimento delas como intimamente (sic!) relacionado e necessariamente inter-relativo e recíproco.” (GRAMSCI, 1995a: 263)

A rigor, se bem interpretadas as considerações de Gramsci, só se pode concluir que elas afirmam que o que existe realmente entre sociedade civil e sociedade política é uma sincronia real, uma relação profundamente articulada, “... um nexo necessário e vital ...” (idem: 271), que Gramsci expressa em um outro conceito seu de grande valor heurístico, qual seja o bloco histórico: “O conceito do valor concreto (histórico) das superestruturas na filosofia da *praxis* deve ser aprofundado, relacionando-o ao conceito soreliano de bloco histórico ...” (idem), definido por Gramsci como sendo a “... unidade entre natureza e o espírito (estrutura e superestrutura) unidade dos contrários e dos distintos.” (GRAMSCI, 1980: 12).

Sem reconhecer a concretude e a dialética relação entre estrutura-superestrutura e sem operar epistemologicamente com essas suas características, fica deveras fácil fazer as inferências de Bobbio. Contudo, não há interpretação formal-analítica do pensamento gramsciano que resista aos seus conceitos caracteristicamente dialéticos e concretos, como é o caso do de bloco histórico, que expressa com precisão a relação existente entre estrutura e superestrutura. E sobre essa questão Gramsci não deixa qualquer dúvida, pois afirma que “A estrutura e as superestruturas formam um ‘bloco histórico’, isto é, o conjunto complexo - contraditório e discordante - das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção.” (GRAMSCI, 1995a: 52)

Apesar dessa clareza com que o comunista italiano apresenta a sua concepção dialético-concreta, é compreensível a interpretação mais do que enviesada feita por Bobbio, uma vez que, inegavelmente, há entre eles

... diferenças e contradições ... muito ... profundas. E não se trata só de questões de forma e de método: Bobbio é um intelectual mais acadêmico, que privilegia o método analítico e a esquematização conceitual, enquanto Gramsci é um intelectual mais político, que lança mão do método dialético e da filosofia da práxis ... Bobbio e Gramsci devem ser considerados como representantes das expressões mais elaboradas do liberalismo e do socialismo, duas concepções de homem e de mundo que, não obstante sucessivas modificações e tentativas de aproximações, se mantiveram substancialmente inconciliáveis. (SEMERARO, 1999: 204)

Feita essa consideração epistemológica e ético-política das diferenças entre as reflexões de Bobbio e o que realmente representa Gramsci e seus escritos, em seu texto denominado *Gramsci e a sociedade civil*, Semeraro avança n’*A leitura de Norberto Bobbio*, sobretudo em seu *Capítulo 5*. Neste *Capítulo*, Semeraro chega até mesmo a reconhecer em Bobbio “... o mérito de ter posto em evidência a originalidade e a fecundidade que o conceito de sociedade civil representa no pensamento de Gramsci.” (idem: 183) Mas, não deixa de tecer as suas críticas às “... lacunas e ambigüidades que precisam ser desvendadas, para não se cair em armadilhas ...” (idem: 184). Só para ilustrar com exemplos algumas dessas “lacunas e ambigüidades” apontadas por Semeraro, podemos citar: 1) o “... fato de Bobbio não ter evidenciado, juntamente com as derivações, as profundas diferenças entre Gramsci e o pensamento hegeliano...” (idem), podendo o leitor ser induzido “... a crer que a verdadeira fonte de Gramsci é a *Filosofia do Direito* de Hegel e não a *Crítica da economia política* de Marx ...” (idem); 2) “... Bobbio tenta uma redução economicista das posições de Marx. Naturalmente, ao apresentar Marx como teórico da estrutura, por antinomia, ficava mais fácil apresentar Gramsci como teórico das superestruturas ...” (idem: 185); 3) “... as distinções (feitas por Bobbio) ... entre estrutura e superestrutura ... são de caráter metódico, e não orgânico ...”; 4) Bobbio desconhece que “... Gramsci parte dos pressupostos de Marx e Lênin ... destaca(ndo que) juntamente com a transformação econômica da realidade já existia neles um núcleo essencial que remetia à importância das frentes ideológicas e culturais ...” (idem: 188); 5) “... Bobbio desliga a sua análise da sociedade civil do conjunto do pensamento de Gramsci.” (idem).

Em síntese, pode-se dizer que a leitura liberal bobbiana se equivoca por desconhecer as peculiaridades do materialismo, do historicismo e da dialética gramscianos, que concebe a sociedade civil como o “... dinâmico, complexo e moderno campo da ação política, econômica, social e cultural, onde as classes subjugadas são chamadas a empenhar as lutas decisivas para se constituir como sujeitos...” (idem: 216).

Tendo ainda em mente essas ressalvas a Bobbio e à sua leitura do pensamento gramsciano, há que se ressaltar que a mesma organicidade, historicidade e concretude que serviram para rechaçar a interpretação bobbiana da relação entre estrutura-superestrutura em Gramsci, tão caras à teoria gramsciana, contaminaram todos os seus conceitos. É o caso, por exemplo, do conceito de história. Ele representou, e ainda representa, grande polêmica, sobretudo no interior do marxismo, onde muitos chegaram a separar a história natural e história social. Ao

contrário, e seguindo a sua concepção de mundo orgânica, histórica e concreta, Gramsci supera essa discussão fundindo as duas histórias (natural e social) em uma única história concreta da humanidade, já que a história não é outra coisa senão um processo fruto da atividade teórico-prática humana realizada em determinadas condições econômicas, sociais, políticas e culturais; aliás, uma concepção bem diferente da de Croce, da sua história ético-política¹¹⁸, concebida como “... uma história formal, uma história de conceitos e, em última análise, uma história de intelectuais; aliás, uma história auto-biográfica do pensamento de Croce ..” (GRAMSCI, 1995a: 247), que se reduz a “... um hegelianismo degenerado e mutilado ...” (idem: 215)¹¹⁹

Daí surge um questionamento: nestes termos, não seria essa assertiva gramsciana que afirma a centralidade da história para a filosofia da práxis muito próxima daquela apresentada por Marx na *Ideologia alemã*, que diz “Conhecemos somente uma única ciência, a ciência da História” (MARX e ENGELS: 1984: 11), que já foi apresentada anteriormente (Cf. página 126)? É certo que sim!

Resta claro, pois, que o que faz Gramsci ao reafirmar a história como o elemento absoluto da filosofia da práxis é tão somente seguir na trilha de oposição ao determinismo econômico e a todas as equivocadas decorrências dessa tese, apresentando a relação existente entre estruturas e superestruturas como uma articulação orgânica e dialética, e não mecânica, o que é corroborado

¹¹⁸ Gruppi, em seu *O conceito de hegemonia em Gramsci* deixa isso muito claro ao afirmar que “... dado que para Croce o real é o Espírito, e a própria natureza é assumida pelo Espírito, esse problema da relação entre história social e história natural jamais se coloca. Assim o problema mais difícil do historicismo fica iludido. Mas Croce, apresentando a história como história do Espírito, priva-a do seu conteúdo real, ou seja, ignora a base econômica do desenvolvimento histórico, as relações de produção e de troca. Ele prescinde das relações de produção, das classes sociais, da luta de classes, da contribuição efetiva das massas à própria história e, em última instância, daqueles que são os sujeitos vivos da história.” (GRUPPI, 1978: 195) É por isso que se pode dizer que seu conceito de história ético-política não é o mesmo de Gramsci e mais: ele se constitui em um abandono do marxismo.

¹¹⁹ Essa posição croceana é interpretada por Schaff na *Segunda Parte* de seu texto denominado de *História e verdade*, no seu *Capítulo I: Duas concepções da ciência e da história: o positivismo e o presentismo*. Para ele, o que resulta de “... esta visão subjetivista da história (é) o presentismo. porque se tudo o que existe é um produto do espírito, os fatos históricos são-no igualmente. Não há passado objetivamente dado, há apenas fatos criados pelo espírito num presente eternamente variável. Toda a história deve pois ser atual, visto que é o produto de um espírito cuja atividade se situa *no presente*, e que cria a sua imagem histórica (fora da qual não existe história) sob a influência dos interesses e de motivos *atuais*.” (SCHAFF, 1983: 111 - grifos do autor). Enfim, prossegue Schaff, “... Croce tenta defender a tese de que toda a história é contemporânea, isto é, a tese do presentismo ...” (idem: 110), o que “... leva a conseqüências graves; particularmente a reconhecer-se que não se pode falar de história, porque existe uma multiplicidade de histórias - igual à quantidade de espíritos que ‘criam’ a história ...” (idem: 113) resultando “... conseqüências ... catastróficas para a historiografia. O historiador deveria ... considerar como verdadeiras duas narrativas e duas interpretações contraditórias de um mesmo acontecimento ...” (idem: 114)

por inúmeros e respeitáveis intérpretes gramscianos¹²⁰. Assim sendo, qualquer movimento operado em uma dessas esferas do ser social repercute na outra, fazendo com que o movimento entre estruturas e superestruturas seja marcado não pela relação de causa e efeito, mas pela reciprocidade, como é próprio das relações dialéticas na acepção marxiana (Cf. *Capítulo I.2.*). Somente desconsiderando essa caracterização histórica e dialética da ontologia e da epistemologia gramsciana do ser social é que se torna possível identificar no historicismo de Gramsci uma negação do materialismo marxiano, uma recaída idealista do revolucionário italiano da Sardenha.

Pelas palavras de Gramsci, vemos que a história não é, portanto, nem uma decorrência exclusiva da vontade humana (história em uma perspectiva eminentemente subjetivista) e nem, muito menos, um reduzido movimento da estrutura econômica, que se move mecanicamente sem qualquer relação de determinação com a subjetividade (história na perspectiva do determinismo econômico). A partir dessa noção da relação dialética e histórica (isto é, concreta) entre estrutura e superestrutura, Gramsci concebe a história como síntese dos elementos subjetivos e objetivos, como produtos das ações humanas, que são caracterizadas pela vontade e pela liberdade e limitadas às condições econômicas, sociais, políticas e culturais herdadas.

Assim, mesmo tendo Gramsci radicalizado o seu conceito de história, apresentando-o como pólo opositor à história positivista, naturalizada, objetivada, ele não se deixa levar por uma concepção subjetivista. Opondo-se ao economicismo, ele não cai no idealismo, uma vez que, segundo suas próprias palavras,

¹²⁰ É o caso, por exemplo, Macciocchi, que em seu texto denominado *A favor de Gramsci*, diz que “A teoria do bloco histórico, da hegemonia, do Estado, tal como se apresenta no pensamento gramscista, mostra-nos a importância que Gramsci atribuía à superestrutura, sem, entretanto, jamais negligenciar a estrutura e tudo que lhe está vinculado.” (MACCIOCCI, 1977: 71). Por sua vez, vemos que para Portelli, em seu texto dedicado a mostrar que o conceito de bloco histórico é um “... conceito-chave do pensamento gramscista ...” (PORTELLI, 1977: 15), afirma que “O estudo das relações entre estrutura e superestrutura é o aspecto essencial da noção de bloco histórico. Gramsci, porém, jamais concebeu tal estudo sob a forma de primazia de um ou outro elemento desse bloco, como freqüentemente consideram alguns estudiosos. O ponto essencial das relações entre estruturas-superestruturas reside, na realidade, no estudo do vínculo que realiza sua unidade. Gramsci qualifica tal vínculo de orgânico. Ora, esse vínculo orgânico corresponde a uma organização social concreta.” (idem) Aliás, todo o *Capítulo II* desse seu texto denominado *Gramsci e o bloco histórico* é dedicado a avaliar *A relação entre estrutura e superestrutura no seio do bloco histórico*. Além desses autores, há que se destacar também que para Debrun “A originalidade da posição de Gramsci, dentro do marxismo, reside na maneira como concebe as relações entre a infra-estrutura e a superestrutura. Não apenas recusa toda interpretação mecanicista, ... ou toda interpretação utilitarista. Vai além disso e enfatiza o ‘equilíbrio’ entre os dois pólos.” (DEBRUN, 2001: 23) Interessante Cf. também MONDOLFO, 1967: 328; SEMERARO, 1999: 102, 103, 218, 224, 225, 227; entre outros.

Se o conceito de estrutura é concebido “especulativamente”, êle (sic!) torna-se certamente um “deus oculto”; mas, ao contrário, êle (sic!) não deve ser concebido especulativamente, mas historicamente (sic!), como o conjunto das relações sociais nos quais os homens reais se movem e atuam, como um conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas ... (GRAMSCI, 1995a: 221)

Da mesma forma que o marxismo originário repudiou a concepção idealista hegeliana, o pensamento gramsciano, fiel ao materialismo histórico e dialético, repudiou também esse neo-hegeliano contemporâneo seu, que tem em Croce um de seus grandes expoentes, além de outros que com ele compartilhavam desse “... hegelianismo degenerado e mutilado ...” (idem: 215), dessa visão especulativa de história traduzida por Croce como sendo a história ético-política. Tal repúdio está expresso nos textos dos *Cadernos* relativos à *Filosofia de Benedetto Croce*, sobretudo aquela parte publicada como o *Capítulo IV da Concepção dialética da história*, que ocupa as suas páginas 201 a 296. Neste capítulo, encontramos Gramsci afirmando que a história para Croce adquire um

Significado real da fórmula “histórica ético-política” ... (que) é uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil ... Mas as coisas não são tão simples na história ... (idem: 217)

Como se vê, mesmo tendo se confessado croceano na juventude, o amadurecimento do pensamento de Gramsci o leva a tornar-se um crítico de Croce. E a sua crítica não se reduz a uma recusa de Croce e os neo-hegelianos tão somente pelo subjetivismo característico de seu pensamento, mas também pelo elitismo deles. Gramsci até que identifica um aspecto extremamente positivo no pensamento croceano: ele foi um instrumento muito importante na luta contra o positivismo travado na Europa e, principalmente, na Itália; só que esse lado positivo do pensamento croceano desenvolveu-se a partir de uma perspectiva neo-idealista e, o que é pior ainda, assumindo um ponto de vista elitista, um ponto de vista de classe favorável à burguesia. Em oposição a essa perspectiva de classe de Croce, Gramsci recusa o elitismo na medida em que assume teórica e praticamente o compromisso axiológico fundamental do paradigma teórico-metodológico marxiano, qual seja o da luta pela transformação radical sob o ponto de vista sócio-econômico, ético-político e cultural da sociedade capitalista, ou melhor, o da luta contra a hegemonia burguesa.

O que Gramsci faz, em verdade, é mais do que isso: compromete-se tão profundamente com o combate ao elitismo, que faz desta luta o norte de suas ações teórico-práticas, transformando o seu pensamento verdadeiramente numa “filosofia da transformação” organicamente vinculada às classes subalternas, tal como também fizeram Marx e Engels. Isso está manifesto no presente texto quando aqui se apresentou as críticas feitas pelo marxismo originário - principalmente n’*A sagrada família* - aos irmãos Bauer, entre as quais se incluía com destaque o fato de eles negarem o protagonismo das massas na construção da história. Esse é o mesmo procedimento crítico adotado por Gramsci em relação a Croce.

Feitas essas considerações sobre o materialismo e sobre o historicismo gramsciano em relação ao paradigma teórico-metodológico marxiano, resta ainda tratar de alguns aspectos da dialética gramsciana, que, como se verá nas linhas que seguem, também dá continuidade à teoria formulada por Marx e Engels, mantendo em relação ao marxismo originário um razoável grau de ortodoxia.

IV.3. Breves notas sobre a dialética na acepção gramsciana e sua relação com a dialética do marxismo originário

Das considerações feitas sobre o materialismo e o historicismo gramscianos, acredita-se ter sido evidenciado, em certa medida, a dialética como sendo a posição ontológica e epistemológica gramsciana, isto é, a concepção de Gramsci sobre a realidade como algo não estático - e nem, muito menos, como algo que se movimenta de acordo com uma abstrata “necessidade histórica” que lhe seja própria e inevitável -, como um ininterrupto devir, cujo movimento deve ser apropriado pelo método de conhecimento como uma de suas categorias mais centrais.

Nos termos em que foi apresentada a concepção gramsciana até agora, deveria ter ficado clara a idéia de que a realidade é um organismo vivo, que vive em processo de constituição, isto é, em um devir constante, a partir das inter-relações concretas travadas em seu interior. O que movimenta este processo constitutivo são contradições históricas, inerentes à formação econômica e social, que motivam as mais diversas práticas sociais, fazendo com que o desenvolvimento da realidade concreta ocorra de acordo com as ações-reações-ações que acontecem em seu próprio interior, sem ter em um *a priori* ou em qualquer outro elemento transcendente a ela mesma algo que lhe seja determinante.

Contudo, a concepção ontológica e epistemológica orgânica de Gramsci sobre a realidade, nos termos em que foi apresentada não deve abrir espaços para interpretações “organicistas”, como diz Semeraro (Cf. SEMERARO, 1999: 217 a 230). Isto é, ao afirmar ser a realidade um organismo vivo, a visão de mundo gramsciana não está a asseverar ser ela um organismo, cujos órgãos e suas funções já estão devidamente hierarquizados e pré-estabelecidos, pois isso possibilitaria a afirmação de determinismos de toda ordem, anulando a vontade e a liberdade, tão caras ao revolucionário sardenho. Com a sua concepção orgânica, o que de fato pretende Gramsci é reforçar a sua tese em defesa da revolução social pela e para as classes subalternas, que “... passa necessariamente pela articulação das suas forças dispersas, pela unidade dum projeto

orientativo que supere a fragmentação e rompa os limites estreitos do individualismo burguês, sem cair no ‘fetichismo’ da coletivização ou na abstração dum organicismo meta-histórico”. (Idem: 225)

Essa concepção de Gramsci faz com que se tenha o movimento imanente da realidade concreta como um elemento central de sua ontologia e da sua epistemologia, o que confere a elas um caráter eminentemente dialético. Isto é, na acepção gramsciana, a realidade se constitui, transita de um tipo de formação a outro, mediante um processo que é fruto de seus próprios movimentos; em outras palavras, pode-se dizer que “... a realidade esgota-se inteiramente nos fenômenos e além dos fenômenos nada existe...” (GRAMSCI, 1995a: 53), posição idêntica ao do marxismo originário.

Se é assim, certamente o método mais rigoroso para se conhecer da realidade a sua gênese, desenvolvimento e superação é aquele que procura nela mesma, em sua transitoriedade imanente os seus princípios constitutivos e explicativos, descartando-se aqueles que buscam explicações em “necessidades históricas”, em leis fixas e abstratas, em causas transcendentais, metafísicas, explicações a-históricas, que se esmeram em entender as racionalidades que “existem” (?) para além da concretude da própria realidade.

Se a imanência já era tida pelo paradigma teórico-metodológico marxiano como elemento que caracterizava a sua teoria do conhecimento (Cf. *Capítulo I.2.*), ela também ganha esse mesmo status na concepção gramscina. Segundo Semeraro, para Gramsci,

No mundo nada há de metafísico, de teológico nem de materialmente determinado para sempre, mas tudo se resolve no mais puro âmbito da imanência, que é o lugar dos processos históricos, aberto às decisões humanas e ao imponderável conflito das forças materiais, espirituais e sociais. (SEMERARO, 1999: 103)

Em uma de suas notas do *Caderno X*, publicado na *Concepção dialética da história* em sua parte II, denominada de *Alguns problemas para o estudo da Filosofia da “praxis”*, Gramsci discute essa questão contrapondo, já no subtítulo da nota, duas visões contraditória do problema da imanência: *Imanência especulativa e imanência historicista e realista*. E aí é apresentada a sua posição em relação ao “... conceito de imanência, que da sua forma especulativa, tal como era apresentada pela filosofia clássica alemã, foi traduzido em forma historicista ...” (GRAMSCI, 1995a: 110) E mais adiante neste mesmo texto, mas agora em sua parte dedicada a fazer algumas

reflexões sobre Bukharin, na parte que tem como subtítulo *A imanência e a filosofia da praxis*, acrescenta: “A filosofia da *praxis* continua a filosofia da imanência, mas depurando-a de seu aparato metafísico e conduzindo-a para o terreno concreto da história.” (idem: 174)

A partir dessa questão da imanência do movimento que constitui a realidade e que se torna, portanto, o seu princípio explicativo, surge um interessante problema, qual seja: se tudo realmente é transitório, qual seria a consistência teórica ou validade epistemológica de qualquer paradigma teórico-metodológico? Sendo mais direto: se toda realidade tem como característica elementar a sua transitoriedade, isto é, se tudo vive em um processo ininterrupto de modificação - tudo nasce, desenvolve-se cotidianamente e é superado por outro tipo de formação -, em um constante devir pelas ações teórico-práticas, qual é a validade do materialismo histórico e dialético?

Essa é uma questão complexa e difícil de se responder, senão vejamos. Se, por um lado, se afirma a vigência eterna do paradigma teórico metodológico marxiano, pode-se cair na sua dogmatização, tal como fizeram os “ortodoxos” - sobretudo Bukharin, como vimos - desvirtuando o materialismo histórico dialético, principalmente em se tratando de seu aspecto histórico; se, por outro lado, se afirma a sua transitoriedade, pode-se cair no relativismo ou mesmo no niilismo epistemológico, que não são posições afeitas à concepção marxiana, sem dúvida alguma.

Foi justamente enfrentando problemáticas teórico-práticas como essa o que fez de Gramsci um revolucionário paradigmático e um respeitável teórico marxista, que hoje já se tornou um clássico¹²¹. Neste caso, ele não evita em nenhum momento a responder essa questão e o faz mantendo sua coerência em relação à dialética marxiana, indissociável da assertiva da transitoriedade da realidade e dos modelos explicativos, bem como da concretude que marca as suas relações constitutivas. Tanto assim que, como Marx e Engels, ele não parte de posições lógico-formais, mas da lógica dialética, que busca na concretude do real e seu desenvolvimento a sua racionalidade. Mantendo a preocupação com aquilo que caracteriza hoje o ser social - as relações de produção capitalista - e com a possibilidade de ele vir-a-ser outro - superação das atuais relações de produção -, Gramsci formula uma resposta que se situa entre as duas

¹²¹ Principalmente se se entender por clássico aquilo que Gerratana entendia: “Clássico é um autor que vale a pena reler e reinterpretar à luz de novas exigências e de novos problemas.” (GERRATANA apud SEMERARO, 1999: 219)

condicionantes acima, entre o dogmatismo e o relativismo e niilismo, podendo ser expressa da seguinte forma: o paradigma teórico-metodológico marxiano é mais do que suficiente para nortear as ações em busca da constituição de uma nova civilização e também válido para se compreender todo o processo de constituição e de desenvolvimento da formação econômica e social capitalista; mas, superado o capitalismo - por uma “sociedade regulada”, por exemplo -, o materialismo histórico e dialético deverá também ser superado, sendo assim jamais concebido como um cânone a ser seguido cegamente por todos, independentemente da condição e do momento histórico vividos.

Desta feita, se pode dizer que “Se a realidade é como nós a conhecemos, e se nosso conhecimento modifica-se continuamente (sic!), ... nenhuma filosofia é definitiva, mas sim historicamente determinada ...”. (GRAMSCI, 1995a: 53) Logo, no caso do materialismo histórico e dialético, ele poderá ser historicamente superado se a sociedade capitalista for superada, isso porque ele admite como seus princípios ontológicos e gnosiológicos os elementos que são constitutivos dessa sociedade de classe, como é o caso da luta de classes, o devir e, principalmente, a contradição, entre outros. Se se muda essa realidade, se ela é superada por uma outra formação econômica e social, outros elementos deverão caracterizá-la, perdendo o materialismo histórico e dialético a sua capacidade heurística e política, isto é, a sua capacidade de compreender a nova formação econômica e social bem como a sua capacidade de orientar as ações dos sujeitos em seu interior.

Resta claro, pois, que

... inclusive a filosofia da *praxis* é uma expressão das contradições históricas - aliás, é sua expressão mais completa, pois é consciente - isto significa que ela também está ligada à “necessidade” e não à “liberdade”, que não existe e ainda não pode existir historicamente (sic!). Desta forma, se se demonstra que as contradições desaparecerão, demonstra-se implicitamente (sic!) que também desaparecerá - isto é, será superada - a filosofia da *praxis*: no reino da “liberdade”, o pensamento e as idéias não mais poderão nascer sobre (sic!) o terreno das contradições e da necessidade de luta. Atualmente, o filósofo (da *praxis*) pode fazer apenas esta afirmação genérica, sem ir mais além; de fato, ele (sic!) não pode evadir do atual terreno das contradições, não pode afirmar, a não ser genericamente (sic!), um mundo sem contradições, sem criar imediatamente uma utopia. (GRAMSCI, 1995a: 115 - grifo do autor)

Pelo que se pôde constatar com essa racional e lúcida resposta de Gramsci, a filosofia da práxis gramsciana é tão rigorosa nas suas assertivas histórico-dialéticas que elas passam até mesmo a validar a tese da sua própria superação pelo desenvolvimento sócio-histórico das formações econômicas e sociais. Esse é o real significado do historicismo absoluto de Gramsci, isto é, o historicismo marxiano poderá ser superado pelo desenvolvimento histórico que ele próprio afirma; eis uma assertiva gramsciana tão equivocadamente interpretada e propagandeada como sendo o viés idealista gramsciano.

Realmente, essa concepção gramsciana sobre a possibilidade de o marxismo ser uma expressão histórica e que, portanto, superadas essas condições ele também poderia ser superado, realmente não é aceita por muitos intérpretes marxistas, principalmente por aqueles que têm Gramsci como um pensador que se deixa levar pelo idealismo sob o ponto de vista epistemológico. Esse é o caso de Vázquez, que em seu *Filosofia da praxis*, no *Capítulo IV - Praxis espontânea e praxis reflexiva* - torna mais do que claro esse seu desacordo com a visão gnosiológica gramsciana. No subtítulo desse *Capítulo IV*, intitulado *O marxismo como ciência e como ideologia*, Vázquez diz que:

Certamente, a interpretação historicista do marxismo - principalmente na forma absoluta que assume em Gramsci e Sartre - faz com que se evapore o seu conteúdo como ciência. O marxismo, certamente, não se reduz a uma expressão da história real ou da prática. É uma teoria que, com tal, é produto de um pensamento que constrói conceitos e categorias para tratar de reproduzir idealmente certa realidade num processo ascensional do concreto ao abstrato. O conceito de “expressão” da sociedade ou da história real não permite qualificar a natureza conceitual, cognoscitiva ou científica do marxismo. Em poucas palavras: o marxismo não é apenas ideologia; seu caráter ideológico é inseparável de seu caráter científico. Por isso não é justo reduzi-lo a mera expressão de uma situação histórica... (VÁZQUEZ, 1977: 303)

E Gramsci realmente não deixa dúvidas quanto a essa sua posição em relação ao paradigma teórico-metodológico marxiano como sendo uma expressão histórica e à possibilidade de sua superação com o desenvolvimento social, pois diz o revolucionário italiano da Sardenha que,

Marx inicia intelectualmente uma idade histórica que provavelmente (sic!) durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade

regulada. Sòmente (sic!) quando isso ocorrer, a sua concepção de mundo será superada (concepção da necessidade superada pela concepção da liberdade). (idem: 94)¹²²

Contudo, mesmo relativizando historicamente o valor do materialismo histórico e dialético, uma vez que ele poderá ser superado pelo desenvolvimento da realidade, há que se destacar que Gramsci confere a ele um valor epistemológico e ético-político bastante considerável, senão até incomparável em relação aos demais paradigmas teórico-metodológicos, uma vez que é e continuará sendo válido até serem superadas as condições e as relações sociais do modo de produção e reprodução capitalista.

Sendo assim, o que tem, então, esse paradigma teórico-metodológico de tão diferente dos demais sistemas filosóficos? O que o torna mais válido que os demais?

Para Gramsci, o paradigma marxiano é mais válido epistemologicamente que os outros porque ele comporta em sua lógica os princípios a partir dos quais o ser social se constitui e se desenvolve, princípios que se tornaram também elementos característicos da heurística marxiana. Nestes termos, é possível dizer que Gramsci é realmente um marxista ortodoxo, não da forma como se auto-intitularam aqueles ligados ao “marxismo oficial” da II Internacional, mas de maneira a conceber o materialismo de Marx e Engels como suficientemente capaz de compreender o processo de constituição do ser social e seu desenvolvimento, bem como também suficiente para se constituir em um norte ético-político àqueles que pretendem interferir na realidade para transformá-la em sua totalidade, em busca da constituição de uma nova civilização; e isso, sozinho, por si mesmo, isto é, sem beber nas fontes de outros paradigmas teórico-metodológicos.

Nas palavras de Gramsci temos esse seu conceito de ortodoxia redigido de maneira mais clara ainda; diz ele:

A ortodoxia não deve ser buscada neste ou naquele discípulo da filosofia da *praxis*, nesta ou naquela tendência ligada a correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da *praxis* “basta-se a si mesma”, contendo em si todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção de mundo, uma

¹²² Cf. também a página 114, onde Gramsci discute essa mesma questão da *Historicidade da filosofia da “práxis”* até com mais clareza: “Que a filosofia da *praxis* conceba a si mesma de uma maneira historicista, isto é, como uma frase (sic!) transitória do pensamento filosófico, esta concepção, além de estar implícita em todo o seu sistema, resulta explicitamente (sic!) da conhecida tese segundo a qual o desenvolvimento histórico se caracterizará, em determinado ponto, pela passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade.” (GRAMSCI, 1995a)

total filosofia e teoria das ciências naturais; e não só isso, mas também os elementos para vivificar uma integral organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral ... A filosofia da *praxis* não tem necessidade de sustentáculos heterogêneos; ela mesma é tão robusta e fecunda de novas verdades que o velho mundo a ela recorre para aumentar seu arsenal com armas mais modernas e mais eficazes.” (GRAMSCI, 1995a: 186 e 187)

A ortodoxia para Gramsci diz respeito, portanto, ao procedimento de se buscar no paradigma teórico-metodológico marxiano as armas para enfrentar os novos desafios epistemológicos e ético-políticos do mundo contemporâneo, pois que ele é “fecundo de novas verdades”. E assim o é porque se constitui verdadeiramente em um materialismo histórico e dialético, e não em um idealismo irrealista, dogmático, determinista e mecânico, conforme a interpretação enviesada que muitos tiveram dele. Sobretudo em relação à sua dialética, que acabou sendo eliminada por alguns e mal interpretada por outros.

Com toda a certeza, não é em Gramsci que se conseguirá identificar um desses casos de abandono ou de má interpretação da dialética marxiana. Isso porque poucos intelectuais marxistas se esmeraram tanto quanto ele para manter-se fiel ela, seja em seus escritos, seja em sua militância ético-política em favor da libertação das classes subalternas da situação de opressão em que vivem. Ao contrário, é mais fácil, como deveras aconteceu e acontece, identificar um Gramsci tão dialético e historicista que cai no idealismo do que ver nele um determinista, um mecanista, um materialista vulgar.

Entre os inúmeros conceitos resultantes da categoria da dialética na sua acepção marxiana, talvez um dos que mais resulta em interpretações controvertidas seja o da mediação. Pelo que se viu (Cf. *Capítulo I.2.*), a partir da mediação se passa a ter uma noção diferenciada da totalidade sócio-histórica, visto que ela se torna um processo (não algo pronto e acabado) que se desenvolve a partir da inter-relação entre as suas partes constituintes, das partes constituintes para o todo e do todo para as partes.

Não há, portanto, segundo essa categoria muito cara à teoria marxiana, somente um fator isoladamente determinante da realidade sócio-histórica, mas um conjunto de elementos e de práticas que, a partir das inter-relações estabelecidas entre eles, isto é, a partir das relações de

reciprocidade¹²³, resultam na produção de um tipo de formação econômica e social com tudo que ela comporta: um tipo de homem, de natureza, de organização social, de economia, de cultura, de ética e de moral, de política etc.

Essa concepção complexa e dinâmica da constituição do ser social e do seu vir-a-ser outro no mundo foi expresso por alguns intérpretes pelo reduzido conceito de causalidade. Esse é o caso, por exemplo, de Bukharin, que é categórico ao afirmar: “... existe na natureza e na sociedade objetivamente falando (isto é, quer queiramos, quer não, quer seja do nosso conhecimento quer não), uma lei da causal dos fenômenos.” (BUKHARIN, s/d: 30)

A redução feita por Bukharin na dialética marxiana é tão grosseira, tão vulgar que sequer mereceria uma contestação, mas Gramsci a faz, e a faz com vigor e recuperando o sentido real da dialética construído pelo marxismo originário. Ele inicia a sua análise da leitura de Bukharin, em uma parte de seu texto que tem como subtítulo *Dialética*, afirmando que “No *Ensaio*, inexistente qualquer tratamento da dialética. A dialética é pressuposta, muito superficialmente, mas não exposta, o que é absurdo em um manual que deveria conter os elementos essenciais da doutrina tratada.” (GRAMSCI, 1995a: 158). E avança em sua crítica: diz que Bukharin não “... compreende a importância e o significado da dialética, que, de teoria do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência política, é degradada a uma subespécie de lógica formal, a uma escolástica elementar.” (idem: 159)

Longe disso, para Gramsci a dialética é a ciência do real em sua totalidade concreta. Diz-se ciência porque ela é capaz de compreender o desenvolvimento sócio-histórico, e só o é porque comporta em sua racionalidade os mesmos elementos que fazem do real ser aquilo que ele é: uma “síntese de múltiplas determinações”, segundo Marx, muito diferente de um simples sistema de causa e efeito, que tem “... o intento de reduzir tudo a uma causa ...” (idem: 161) em substituição a “... a dialética histórica.” (idem)

Ao empreender a sua capacidade heurística, a dialética segue um processo que procura dominar todo o objeto, ter dele uma visão ao mesmo tempo global e profunda, movida por uma

¹²³ Para Grisoni e Maggiori, essa questão da reciprocidade é uma “... função fundamental consignada, portanto, por Gramsci à dialética... A ‘ação (sic!) recíproca’, na linguagem marxista, significa que existe entre duas realidades uma relação bilateral, isto é, que uma, ao transformar a outra, também, por sua vez, se transforma: o homem que trabalha, por exemplo, modifica a natureza que, por seu turno, o modifica. A dialética (sic!) natureza/homem exprime o duplo efeito de uma sobre o outro, e vice-versa. A ação (sic!) recíproca é, portanto, uma relação biunívoca.” (GRISONI e MAGGIORI, 1974: 237 e 238)

dinâmica que, como foi dito (Cf. *Capítulo I.2.*), vai da análise, passando pela abstração, até chegar à síntese. Ou seja, não será seguindo a lei da causalidade que se conseguirá dominar o objeto em sua totalidade e concretude. Não será também mecanicamente que se conseguirá ter dele em nossa mente um reflexo verdadeiro, mas somente empreendendo uma árdua labuta filosófico-científica, segundo a qual o conhecimento do real não é atingido seguindo-se um modelo, “... uma estrutura arquitetônica exterior ...” (GRAMSCI, 1995a: 211) - como é o caso do modelo das ciências naturais -, mas acompanhando *pari-passu* a sua gênese e o seu desenvolvimento.

Neste caso, a crítica feita pela teoria do conhecimento gramsciana ao mecanicismo e à vulgarização da dialética promovida pelos “ortodoxos” pode ser estendida às concepções epistemológicas idealistas como a de Croce e seu presentismo, pois falta a elas o elemento mais central da dialética marxiana, a saber: a concretude histórica, que é o elemento a ser conhecido e, ao mesmo tempo, fonte dos princípios teórico-metodológicos da dialética marxiana, visto que

Se é necessário, no perene fluir dos acontecimento, fixar conceitos, sem os quais a realidade não poderia ser compreendida, deve-se também - aliás, é imprescindível - fixar e recordar que realidade em movimento e conceito da realidade, se podem ser logicamente (sic!) distinguidos, devem ser concebidos historicamente como unidade inseparável. (GRAMSCI, 1995a: 247)

Ou, melhor dizendo, “Para a filosofia da *praxis*, o ser não pode ser separado do pensar...; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido.” (idem: 70)

Essa opção teórico-metodológica gramsciana pela concretude orgânica entre ser e pensar, essa sua opção ontológico-epistemológica, que mantém entre teoria e prática concretamente uma relação orgânica, acaba se convertendo em uma posição axiológica bem definida: a de se reafirmar o materialismo histórico e dialético como sendo um paradigma teórico-metodológico eminentemente de perspectiva revolucionária. Na acepção que Gramsci tem dele, de um paradigma capaz de compreender o real, ele se transforma em um norte ético-político que orienta as ações dos sujeitos sociais para transformar a realidade, consolidando-se como uma verdadeira “filosofia da transformação”.

De fato, qualquer modelo explicativo que desconheça a concretude real como elemento determinante do ser social pode se tornar uma metafísica conservadora, isto é, uma “filosofia da

aceitação”. Nesta, os elementos constitutivos da concretude histórico-social, como a mediação, a imanência e o humanismo, podem ser substituídos por conceitos formais, como o de causalidade, o de transcendência e o de determinismo, como em verdade aconteceu com muitas enviesadas interpretações da teoria marxiana. Ou mesmo serem negados parcial ou totalmente por outros paradigmas formais, que recusam principalmente a contradição do real, como é o caso da racionalidade burguesa, que se instituiu a partir da modernidade; nela “Os valores e a racionalidade de tal proposta - destinada a desempenhar a função de ‘civilização universal’ e de progresso - revelaram-se a favor dos interesses econômico-corporativos duma classe particular que disseminou ainda mais a violência e a exclusão.” (SEMERARO, 1999: 175)

Diferentemente destes dois casos de modelos explicativos formais - pois que de alguma forma negam a concretude do real e de tudo o que ela comporta -, Gramsci afirma o seu modelo ontológico-epistemológico como efetivamente revolucionário. Por isso, a dialética, o materialismo e o historicismo na acepção gramsciana nos faz ver que Gramsci, contrariamente ao que muitos pensam, mais que um teórico do Estado, é um eminente teórico da classe trabalhadora. (idem: 163)

IV.4. Algumas considerações conclusivas sobre a concepção gramsciana de conhecimento: uma epistemologia materialista histórica e dialética

Do que foi dito até aqui sobre o materialismo, o historicismo e a dialética gramscianas nos é possível afirmar, respondendo ao questionamento feito na abertura deste *Capítulo IV*, que Gramsci realmente atualizou a “filosofia” do materialismo histórico e dialético. Ao buscar resgatar o marxismo originário nos embates teórico-práticos que enfrentou, o revolucionário sardenho acabou humanizando o materialismo e o historicismo marxianos e tornando ainda mais concreta e histórica a sua dialética.

Essa atualização filosófico-política promovida por Gramsci no materialismo histórico e dialético foi necessária tendo em vista a legitimidade alcançada por algumas de suas enviesadas interpretações economicistas e idealistas e, também, pelo fato de que as relações sociais estavam adquirindo em seu tempo uma outra conformação, muito mais complexa do que as relações vividas por Marx e Engels. Segundo Gramsci, essa atualização é a

única maneira historicamente (sic!) fecunda de determinar uma retomada adequada da filosofia da *praxis*, de elevar esta concepção - que, pelas necessidades da vida prática imediata, tem se “vulgarizado” - à altura que ela deve atingir para poder solucionar as tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta propõe ... (GRAMSCI, 1995a: 229)

Recorrendo ao marxismo originário, as formulações de Gramsci não somente deram continuidade às concepções de ser social e de devir originariamente forjadas por Marx e Engels, mas também, e principalmente, renovaram a noção que tinham do processo de conhecimento, um aspecto pouco desenvolvido pela teoria marxiana, sobretudo por Marx.

Em se tratando da questão do conhecimento, pode-se dizer que Gramsci efetivamente tornou os nexos existentes entre a epistemologia, a ontologia e a axiologia verdadeiramente orgânicos. Essa organicidade passou a ser o elemento destacado por Gramsci no processo de produção e de socialização do conhecimento. Segundo essa visão orgânica da epistemologia

gramsciana, mantendo-se uma ligação efetiva, ativa e propositiva com a realidade econômica, social, política e cultural os sujeitos sociais teriam possibilidade de conhecê-la mais e melhor e, atuando sobre ela em todos os seus espaços constitutivos, trabalhar para superar os problemas que aí se apresentam.

Efetivada essa perspectiva epistemológica gramsciana, todo o processo de produção de conhecimento passaria a ser delimitado por problemas prementes da realidade vivida pela própria formação econômica e social, fazendo com que a noção formal, contemplativa, que muitos têm deste processo se transformasse radicalmente. Adquirida essa perspectiva orgânica, o processo de conhecimento se torna menos formal e mais concreto, visto que seus problemas surgem da dinâmica contraditória vivida no calor das contraditórias relações sociais. Assim concebido, de uma passiva contemplação da realidade vivida, que favorece a hegemonia em vigor nas relações sociais, tal processo epistemológico concebido por Gramsci ganha uma dimensão prática¹²⁴, visto que se volta justamente à superação dos conflitos sociais, buscando resolver determinados problemas que emergem da dinâmica sócio-histórica.

Naturalmente, a problematidade¹²⁵ é mais latente nas classes subalternas pela própria condição de subjugação a que são submetidas. Entretanto, essa situação é camuflada pela ideologia da classe dirigente e dominante, que, sedimentada enquanto senso comum, procura encobrir os conflitos sociais e manter uma relação aparentemente harmônica entre os elementos das classes antagônicas, reproduzindo todas as relações sociais de produção. Por isso, o

¹²⁴ Há que se destacar que nem mesmo as concepções formalistas do processo de conhecimento, que se auto-intitulam contemplativas da realidade ou mesmo aquelas que se postulam neutras, deixam de ser práticas, uma vez que se inserem na dinâmica das relações sociais, podendo favorecê-las ou mesmo problematizá-las tendo em vista a sua superação. Isso porque, como disse Kosik, “O conhecimento não é contemplação. A contemplação do mundo se baseia nos resultados de uma praxis humana. O homem só conhece a realidade na medida em que ele (sic) cria a realidade humana e se comporta antes de tudo como ser prático.” (KOSIK, 1976: 22) Cf. também o texto de Schaff, *História e verdade*, onde o autor apresenta, principalmente na 2ª Parte desse seu texto - *O condicionamento social do conhecimento histórico* -, a sua posição conclusiva em favor do “... condicionamento social do conhecimento ...” (SCHAFF, 1983: 184). Cf. ainda o texto de Löwy intitulado *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*, principalmente a sua primeira parte denominada *O positivismo ou o princípio do Barão de Münchhausen*, onde o autor traça uma interessante crítica sobre essa questão neutralidade do conhecimento tida como uma das “... premissas que estruturam o sistema ...” (LÖWY, 1994: 17) positivista.

¹²⁵ Segundo Saviani, “... uma questão, em si, não caracteriza o problema, nem mesmo aquela cuja resposta é desconhecida; mas uma questão cuja resposta se desconhece e se necessita conhecer, eis aí um problema. Algo que eu não sei não é problema; mas quando eu ignoro alguma coisa que eu preciso saber, eis-me, então, diante de um problema. Da mesma forma, um obstáculo que é necessário transpor, uma dificuldade que precisa ser superada, uma dúvida que não pode deixar de ser dissipada são situações que nos configuram como verdadeiramente problemáticas.” (SAVIANI, 1982: 21)

enraizamento histórico do processo de produção do conhecimento, proposto por Gramsci, seria, em última medida, uma tentativa de desvelamento da realidade, de esclarecimento dos conflitos sociais, o que potencializaria sobremaneira as classes subalternas na sua luta contra a hegemonia em vigor.

Pela sua problematicidade-organicidade, os resultados desse processo de conhecimento concebido por Gramsci teriam mais e melhores condições de serem socializados aos subalternos, ou melhor, de serem incorporados na sua vida cotidiana, o que abriria possibilidades para se romper com o distanciamento existente entre as classes subalternas e os intelectuais. Distanciados, a luta pela superação dos problemas advindos das sociedades ocidentais se tornaria ainda mais difícil, senão impossível de alcançar êxito pelo grau de complexidade alcançado pelas relações sociais; daí a necessidade do vínculo orgânico entre povo e intelectuais.

Nas palavras de Gramsci, essa questão fica mais clara; pois ele diz:

O elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, muito menos, ‘sente’... O êrro (sic!) do intelectual consiste em acreditar que se possa *saber* sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação ... não se faz política-história sem essa sem esta paixão, isto é, sem essa conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação. (GRAMSCI, 1995: 138 e 139 - grifo do autor)

Resta claro que esse original processo de produção e socialização do conhecimento, mediado pela organicidade, que pretende unir povo e intelectuais, apresenta-se não somente como um método de interpretação do real, mas também como uma estratégia de intervenção na realidade, como um instrumento que possibilita efetivamente a preparação das condições para que a revolução aconteça, com profundas implicações no âmbito da hegemonia. Isso porque, dessa assertiva, resulta a práxis como categoria central da epistemologia gramsciana, assim como foi visto em Marx e Engels, concepção que pode potencializar a luta das classes subalternas na luta contra-hegemônica, na disputa travada pela dominação e direção da formação econômica e social.

Inerentes a esta concepção de teoria do conhecimento gramsciana, com potencial heurístico e político, encontram-se duas consideráveis críticas de Gramsci, a saber: 1) uma ao

determinismo, uma vez que, como se vê, a revolução na acepção gramsciana não é um fato que necessariamente acontecerá independentemente das vontades e das condições sociais, um evento que ocorrerá fatalmente, sem a necessidade de organizá-lo, de motivá-lo etc., mas um processo resultante de uma série de ações, de movimentações, de preparações e de articulações¹²⁶; 2) outra ao idealismo, visto que a teoria do conhecimento gramsciana, concebida na luta contra a produção e apropriação elitista do saber, não se deixa reduzir somente ao seu potencial heurístico, mas se torna “... fôrça (sic!) social ...” (idem) de transformação da realidade, na totalidade de suas dimensões objetiva e subjetiva.

Desta feita, longe de ser identificada como uma epistemologia amorfa, neutra e a-histórica, a gnosiologia gramsciana constitui-se como uma teoria do conhecimento ativa, orgânica e concreta¹²⁷, que cobra dos intelectuais organicamente comprometidos com os interesses das classes subalternas o seu “... engajamento’ completo no ato histórico real ...” (GRAMSCI, 1995a: 217)

Assim, muito embora os seus escritos do cárcere não componham uma obra sistemática, é possível deles extrair uma unitária concepção de mundo, cuja teoria do conhecimento é verdadeiramente revolucionária. Isso é possível de ser dito porque em toda a produção gramsciana percebe-se um compromisso ético-político muito forte de Gramsci com aquilo que talvez seja o elemento mais valioso do marxismo originário, qual seja o seu desejo de promover a revolução social. Em Gramsci, esse desejo perpassa toda a sua obra teórico-prática, desde a sua juventude até a maturidade vivida no cárcere, tornando-se o fio condutor de toda a sua vida (Cf. DIAS, 1994: 116 e também SEMERARO, 1999: 15). Se na juventude o desejo de Gramsci era bastante individual e regionalista (Cf. COUTINHO, 1981: 16), uma vez que pretendia libertar-se bem como aos camponeses do sul da Itália da situação de subjugação a que eram submetidos, na maturidade a militância política e as suas reflexões teóricas amadureceram suas vontades,

¹²⁶ Segundo Semeraro, “Analisados com atenção, porém, os termos ‘orgânico’ e ‘organicismo’, que Gramsci utiliza freqüentemente, revelam contraposição aos conceitos de ‘mecânico’ e ‘mecanicismo’. Seu intuito é combater a subordinação das atividades humanas a uma necessidade exterior e destituir o primado mistificante do economicismo sobre as vontades das pessoas e a ação política criativa dos grupos sociais.” (SEMERARO, 1999: 224 e 225)

¹²⁷ “Mas ‘orgânico’, para Gramsci, acima de tudo, se opõe a ‘desagregado’ e ‘ocasional’, que é condição na qual as classes dominantes preferem deixar a maioria da população. A construção da nova sociedade pelas classes subalternas passa necessariamente pela articulação das suas forças dispersas, pela unidade dum projeto orientativo que supere a fragmentação e rompa os limites estreitos do individualismo burguês, sem cair no ‘fetichismo’ da coletivização ou na abstração dum organicismo meta-histórico.” (idem)

tornado-as coletivistas e universalistas (Cf. idem: 24), a ponto de fazê-lo desejar uma libertação de todas as classes subalternas.

E esse processo de libertação dos subalternos, ou melhor, de promoção das classes subalternas à classe hegemônica, não se dá através de uma revolução passiva, segundo a qual o povo não participa de sua formulação, é dirigido durante todo o processo revolucionário e excluídos dos benefícios da vitória, tal como aconteceu com os camponeses italianos do sul no *Risorgimento* (Cf. GRAMSCI, 1980: 75 a 81) e em outros momentos históricos em que a burguesia ou ascendeu ao poder ou consolidou-se nele através de uma renovação sem grandes rupturas, feita pelo “alto” e “excluindo” os de baixo, isto é, modificando alguns aspectos das relações sociais, mas não o seu fundamento de classe. Ao contrário, ele exige como pré-requisito uma reforma moral e intelectual que seja capaz de efetivamente promover nas classes subalternas uma “catarsis”, isto é, possibilitar a elas “... a passagem do momento puramente econômico (egoísta-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens ...” (idem: 53). Isso porque as classes subalternas só conseguirão constituírem-se como uma base social firme, como um sólido bloco social, no momento em que unificarem os grupos subordinados na luta contra a hegemonia em vigor, o que só é possível abandonando as suas posições econômico-corporativas e adquirindo cada vez mais consciência de classe, bem como desenvolvendo ações teórico-práticas guiadas por essa consciência renovada e elevada. Somente assim é que as classes subalternas e seus intelectuais orgânicos¹²⁸ conseguirão ter mais condições de obter sucesso nas disputas sociais em favor de seus interesses de classe e, desta forma, alterar a correlação de forças em seu favor, ou melhor, em favor da transformação das relações sociais capitalistas.

É neste momento de elevação de consciência e de luta ético-política contra a hegemonia vigente que as classes subalternas superam a sua condição de “classe em si” para tornarem-se “classe para si”, o que

¹²⁸ Com essa referência queremos nos reportar àquele indivíduo que atua intelectualmente de forma a garantir que os interesses da classe que representa sejam admitidos como sendo os de toda a coletividade. Esse sujeito, portanto, com a vinculação a uma das classes, desempenha um papel singular na relação de hegemonia estabelecida na formação econômica e social, a saber: dar à classe dominante economicamente a homogeneidade e a consciência para que possa ser dirigente no nível moral e intelectual. Nas palavras de Gramsci: “Cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político...” (GRAMSCI, 1995b: 03)

corresponde a diversos momentos da consciência política coletiva... O primeiro e mais elementar é o econômico-corporativo ... (quando) sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo. Um segundo momento é aquele em que se adquire a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico. Neste momento já se coloca a questão do Estado, mas apenas visando a alcançar uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes ... Um terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos ... superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais abertamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as ideologias germinadas anteriormente se transformam em “partido”, entram em choque e lutam até que uma delas, ou uma combinação delas, tende a prevalecer, a se impor, a se irradiar em toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral ... criando, assim, a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados. (GRAMSCI, 1980: 49 e 50)

Pelo que se observa deste processo de constituição de uma nova classe hegemônica descrito por Gramsci, a passividade ético-política e a ignorância são superadas pelo protagonismo sócio-histórico e epistemológico de um ou mais grupos sociais, que enfrentam a árdua labuta para adquirir uma real consciência de si mesmos, como indivíduos e como classe, bem como de todas as nuances da formação econômica e social vivida¹²⁹. E, como dissemos em outro texto, ao longo desse processo os indivíduos vão se tornando efetivamente cidadãos¹³⁰ na acepção gramsciana desta palavra, isto é, vão

¹²⁹ Portanto, como corretamente afirma Semeraro, “... é no campo das experiências concretas, na interlocução crítica com a cultura e no embate com os projetos políticos existentes no movimento real da história que, para Gramsci, se chega progressivamente à compreensão de si mesmo, à elaboração de uma própria concepção de mundo, de uma teoria do conhecimento e à construção de métodos ...” (SEMERARO, 2000: 01). Cf. também Finelli, pois em seu artigo denominado *As contradições da subjetividade*, diz que “... a conquista da hegemonia e o nascimento de um grupo social para a história estão ligados a uma dialética que atravessa essencialmente a auto-representação que aquele grupo possui de si mesmo ...” (FINELLI, 2001: 02)

¹³⁰ No livro denominado *Ensino técnico e globalização; cidadania ou submissão?*, resultante de nossa dissertação de mestrado e publicado pela Autores Associados, no ano de 2000, procuramos formular, no *Capítulo 2*, um conceito de cidadania a partir da visão de mundo gramsciana. E “...a formulação a que chegamos do conceito é: *cidadania é a participação dos indivíduos de uma determinada comunidade em busca da igualdade em todos os campos que compõem a realidade humana, mediante a luta pela conquista e ampliação dos direitos civis, políticos e sociais, objetivando a posse dos bens materiais, simbólicos e sociais, contrapondo-se à hegemonia dominante na sociedade de classes*, o que determina novos rumos para a vida da comunidade e para a própria participação.” (MARTINS, 2000: 97 - grifos do autor)

passando por um processo educativo que os leve a superar a condição de indivíduo, (e) efetivamente projetar-se-ão na luta política, pois, conscientes e organizados coletivamente, buscarão a transformação das estruturas que produzem e reproduzem a desigualdade entre as classes sociais. (MARTINS, 2000: 97)

Assim sendo, “... as classes instrumentais e subordinadas... - estarão caminhando para ter - um papel de direção na sociedade, como conjunto e não como indivíduos singulares.” (GRAMSCI, 1995b: 149)

De acordo com os termos com os quais Gramsci nos apresenta a sua proposta de construção de uma nova civilização, com os sujeitos sociais efetivando ações teórico-práticas transformadoras da sociedade de classes, tem-se com clareza que o processo de luta pela hegemonia inegavelmente comporta uma dimensão gnosiológica¹³¹, ou, melhor dizendo, o conhecimento adquire o *status* de ser uma das condições para a luta pela hegemonia. Isso porque o êxito dos sujeitos nas lutas contra-hegemônicas que empreendem em suas práticas sócio-históricas depende, entre outros, de dois fatores ligados à teoria do conhecimento, a saber: do conhecimento das condições objetivas e subjetivas sobre as quais irão atuar e, também, da formulação de estratégias de ação, que devem ser diferentes conforme as variações dos tipos de formação econômica e social. Não existe, portanto, em Gramsci, assim como também não existe no marxismo originário e no marxismo-leninismo, revolução social sem a análise concreta da situação concreta.

¹³¹ Como bem ressalta Gruppi em seu *O conceito de hegemonia em Gramsci*, “... desse modo, (o) materialismo marxiano (é) entendido não como materialismo mecânico, que anula a função do sujeito, mas como método de análise da sociedade que permite fundar a ação revolucionária sobre um conhecimento preciso da situação objetiva. A hegemonia se torna possível, precisamente, a partir da existência de condições objetivas e do seu conhecimento, e, ao mesmo tempo, da iniciativa subjetiva.” (GRUPPI, 1978:42) Assim como também o conhecimento foi central no processo revolucionário formulado e empreendido por Marx e por Lênin: “Para Marx, portanto, o conhecimento é muito importante. Para Lênin, o conhecimento, a iniciativa política se torna decisiva diante das contradições em que se envolve a Rússia na revolução e 1917. Nesse ponto, Lênin rompe decisivamente com as interpretações evolucionistas do marxismo, com as concepções que haviam difundido na II Internacional ... - uma ruptura organizativa, política e ideológica -, (que) torna-se agora uma ruptura completa no terreno da compreensão do processo revolucionário e, portanto, da teoria da revolução.” (idem: 47) Cf. também o texto de Rosa, denominado *A unitariedade do real: pressuposto para a construção da epistemologia gramsciana*, onde o autor afirma que Gramsci “... evita a distinção entre sujeito ontológico e sujeito epistêmico. Quer dizer, a constituição e caracterização do ser, do homem, dá-se pelo e com o fato deste agir-pensar. É na Práxis que o homem se faz no mundo.” (ROSA, 1998: 128) Cf. ainda Buci-Glucksmann, em seu *Gramsci e o Estado: por uma teoria materialista da filosofia*, onde afirma ser “... o verdadeiro projeto filosófico de Gramsci: uma teoria do aparelho de hegemonia filosófica (A.H.F.) e uma nova relação filosofia-cultura-política, que propomos designar como: *uma gnosiologia da política*. Uma espécie de *base* de referência para uma abordagem da revolução cultural em país capitalista desenvolvido.” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 26)

Feitas essas considerações sobre o processo de luta contra-hegemônica, cujo objetivo é a construção de uma nova realidade, há que se destacar, sem dúvida alguma, que a questão da subjetividade¹³² ganha um peso considerável na teoria política e na ação teórico-prática gramscianas¹³³. Todavia, em Gramsci não há subjetividade em si mesma, de modo que ela não se limita especificamente ao seu aspecto imaterial, apartada dos demais elementos que com ela formam a totalidade sócio-histórica, mas está intimamente conectada com as relações materiais de produção e às condições de vida em geral. É isso o que faz a teoria gramsciana conceber a ontologia, a epistemologia e a axiologia não em si mesmas, separadas, desagregadas, mas como dimensões do real articuladas organicamente pela praxis sócio-histórica. É agindo (trabalhando), pensando, conhecendo e valorizando que o homem se faz homem (como indivíduo e sujeito coletivo) e a natureza como ela se nos apresenta.

Neste sentido, se pode afirmar que para Gramsci a subjetividade passa a ser operante na história, formulação que se constitui em uma significativa novidade no interior do marxismo¹³⁴, sobretudo do marxismo de perspectiva economicista-determinista, que não compreendeu que “A hegemonia se torna possível, precisamente, a partir da existência de uma condição objetiva e do seu conhecimento, e, ao mesmo tempo, da iniciativa subjetiva.” (GRUPPI, 1978: 42) Assim sendo, o fato de que “... os homens adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos no terreno das superestruturas ...” (GRAMSCI, 1995a: 271; Cf. também neste mesmo texto a sua página 134) não deve ser entendido como uma simples constatação gnosiológica gramsciana propriamente dita, mas como sendo uma assertiva que para Gramsci “... tem um caráter orgânico gnosiológico ...” (GRAMSCI, 1980: 37), a partir do qual a subjetividade se

¹³² Cf. *Considerações finais* de Ruiz em seu texto denominado *Freud no “divã” do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*, pois que aí, além de ele fazer uma aproximação não forçada - mantendo-se o distanciamento que há entre esses “terrenos diferentes” (RUIZ: 106) - entre o marxismo e a psicanálise, ele destaca a importância de os materialistas históricos e dialéticos estudarem os aspectos da subjetividade para se compreender o homem real.

¹³³ Cf. todo o texto de Semeraro denominado de *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*, pois que assume como um de seus desígnios corroborar essa tese de que “... a consciência e os elementos subjetivos desempenham papel fundamental na ação política ...” (SEMERARO, 1999: 153). Cf. também outro texto desse mesmo autor, um artigo intitulado *Da sociedade de massas à sociedade civil: a concepção de subjetividade em Gramsci*, onde ele textual afirma que “... o desenvolvimento dos elementos da subjetividade é a contribuição mais significativa de Gramsci ao marxismo contemporâneo, no âmbito do qual se opera uma verdadeira refundação da filosofia.” (SEMERARO, 1999b: 73)

¹³⁴ Para Finelli, “Esta concepção originalíssima da política - esta teoria de uma subjetividade não pressuposta - começou a preencher o vazio e o atraso que a tradição do marxismo e do socialismo sempre teve quanto ao tema do sujeito.” (FINELLI, 2001: 08) Desconsiderando-se o “sempre” de Finelli, pois que no marxismo originário esse tema do sujeito já estava mais do que presente, talvez essa seja uma boa frase para se referir ao atraso do marxismo oficial da II Internacional em relação a essa questão.

transforma em uma efetiva força de transformação sócio-histórica, uma força que, eminentemente, “... têm a validade das forças materiais.” (idem)

É por isso que se deve ressaltar que desta concepção sobre a subjetividade de Gramsci não podem resultar conclusões que afirmam ser a epistemologia gramsciana subjetivista, idealista, como alguns dos mais renomados intérpretes fizeram crer. Aliás, um desses casos já foi tratado aqui: Bobbio, do qual se apresentou a sua leitura da relação estrutura-superestrutura em Gramsci como sendo um equívoco interpretativo, pois que resultou na identificação do pensamento gramsciano como uma teoria das superestruturas, em oposição a Marx, visto como um teórico das estruturas. Mas temos um outro exemplo de grande significação para aqueles que estudam o pensamento do revolucionário italiano, sobretudo os brasileiros, qual seja Carlos Nelson Coutinho.

Mesmo ciente de que Coutinho é, inegavelmente, um dos maiores especialistas brasileiros no pensamento de Gramsci, uma respeitável autoridade¹³⁵ quando se trata das categorias e dos conceitos gramscianos, pelo que foi exposto até aqui, não se pode concordar com a sua caracterização idealista da teoria do conhecimento de Gramsci, feita em seu texto denominado *Gramsci*, publicado a mais de 20 anos. Veja-se o que disse Coutinho:

Como seria de prever, é também a partir do “ponto focal” da práxis que Gramsci elabora suas reflexões especificamente filosóficas, que ocupam grande parte dos *Cadernos*. E, se esse “politicismo” lhe permite, por um lado, chegar a uma teoria fecunda sobre o caráter ontológico da ideologia e sobre o seu papel na vida social, leva-o com freqüência, por outro lado, a cair em posições idealistas quando aborda certas questões filosóficas específicas. Esse idealismo se manifesta nas observações de Gramsci que envolvem questões da teoria do conhecimento (de gnosiologia), assim como de ontologia da natureza, sem atingir essencialmente, porém, suas posições ontológico-sociais... Gramsci ... termina por negar na prática um tipo específico de conhecimento, o conhecimento científico ... (COUTINHO, 1981: 78 e 79)

¹³⁵ Como se sabe, Carlos Nelson Coutinho participa como um de seus vice-presidentes do *International Gramsci Society - IGS*, um comitê internacional de intelectuais dedicados ao estudo e divulgação do pensamento gramsciano e que teve como seu primeiro presidente o italiano Valentino Gerratana. Coutinho é o encarregado da IGS para a América Latina e o Brasil, onde edita, junto com outros estudiosos gramscianos (Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira), a página denominada *Gramsci e o Brasil* (Cf. <http://www.artnet.com.br/gramsci>). Anualmente, a IGS lança um boletim com importantes indicações bibliográficas, bem como notas e artigos a propósito de cursos, seminários e atividades em torno de Gramsci realizados em todo o mundo.

E Coutinho prossegue em sua apreciação da obra de Gramsci não deixando qualquer dúvida em relação à sua posição, que acusa Gramsci de cometer um “erro” ao cair em idealismo quando trata da teoria do conhecimento sob o ponto de vista historicista:

Mas a corrente a que chamaríamos de “historicista”, e da qual Gramsci conscientemente faz parte, tende a cair na unilateralidade oposta (ao do materialismo vulgar). Afirmando a indissolúvel vinculação entre conhecimento e práxis, o necessário condicionamento histórico de todo conhecimento, essa corrente termina por identificar conhecimento em geral com ideologia, negando a possibilidade de uma representação objetiva (científica) do real (idem: 79)

Gramsci está errado quando afirma que ‘a própria filosofia da práxis (o marxismo) é uma superestrutura, que se distinguiria das “outras ideologias” apenas pelo seu caráter mais duradouro e menos circunstancial. (idem: 80 - grifo nosso)

Algumas contestações a aspectos dessas afirmações de Coutinho sobre Gramsci já foram feitas durante todo esse *Capítulo IV*, principalmente quando se apresentou a visão historicista de Gramsci (Cf. *Capítulo IV.2.*), deixando claro que o seu “historicismo absoluto” não deve ser confundido com o idealismo de Croce ou de Hegel. Nestas passagens do presente texto encontram-se argumentos que nos possibilitam discutir e questionar essa interpretação que Coutinho tem da epistemologia gramsciana, vista como um “erro” idealista de Gramsci, fruto de sua perspectiva historicista.

Mesmo sendo o grande tradutor das obras de Gramsci no Brasil, tendo contribuído sobremaneira para a difusão de suas idéias entre nós, seja com a primeira edição temática dos *Cadernos*, seja com a atual em processo de edição, cujos últimos volumes ainda não foram publicados, não nos é possível concordar com essa interpretação que faz Coutinho da teoria do conhecimento de Gramsci. E um primeiro motivo que leva a esse desacordo é que dessas e de outras palavras de Coutinho é possível inferir que há no pensamento de Gramsci uma dicotomia muito forte, isto é, uma separação bastante grande entre a sua teoria política e a sua teoria do conhecimento: se, por um lado, para Coutinho, temos o “... idealismo se manifesta(ndo) nas observações de Gramsci que envolvem questões de teoria do conhecimento ..., assim como também de ontologia da natureza...” (idem: 79), por outro, ele acredita que esse idealismo efetivamente não atingiu “... essencialmente ... as posições ontológico-sociais ...” (idem) de Gramsci.

Comparando-se essas passagens dos textos de Coutinho, que se referem à teoria do conhecimento gramsciana, e outras, mormente as que tratam da atualidade do pensamento de Gramsci¹³⁶, poderíamos dizer que, para ele, a teoria política gramsciana seria realmente um materialismo histórico e dialético adequado, atual, afeito ao século XX, enquanto que a epistemologia do revolucionário sardenho não passaria de um mero idealismo, um erro, portanto, segundo suas próprias palavras.

Ora, essa interpretação dicotômica que Coutinho tem do pensamento de Gramsci é pouco consistente sob o ponto de vista lógico, tanto que chega a contrariar os fundamentos da lógica formal e os da lógica dialética.

Em relação à lógica formal, poderíamos questionar Coutinho sobre a dicotomia com que apresenta o pensamento de Gramsci. Se ele supõe realmente ser Gramsci “... um intérprete do nosso tempo ...”, como poderia conferir esse título a um interpretador que tem uma epistemologia idealista. Será que um idealista interpretaria tão bem a nossa realidade tão organicamente complexa, refletindo com os princípios, axiomas e proposições do idealismo, que desconhecem a concretude do real, a sua imanência, a síntese que ele em sua totalidade é de objetivo e subjetivo? Como é possível a Coutinho aceitar o “... conceito de socialismo ... e a elaboração da teoria da democracia de Gramsci ...” (Cf. nota 136) se elas são fruto de uma visão epistemológica idealista? Ora, reconhecer os acertos de Gramsci em relação à sua teoria política e acusar os seus “erros” epistemológicos não seria cair em uma contradição em termos, uma vez que para formular politicamente de maneira materialista histórica e dialeticamente - elemento indispensável à ação política revolucionária na acepção de Coutinho - não é possível partir de uma epistemologia idealista?

Acreditamos que sim, isto é, que Coutinho, com esse seu raciocínio, acaba formalmente cometendo um erro ao interpretar o pensamento gramsciano. E mais: analisada formalmente a interpretação dicotômica que Coutinho tem do pensamento de Gramsci, cairíamos não

¹³⁶ “Gramsci, desse modo, é um intérprete do nosso tempo: sua atualidade, portanto, ... é muito vast(a)... Em primeiro lugar ... as reflexões de Gramsci sobre o socialismo podem nos ajudar não só a compreender as razões do fracasso do modelo de socialismo imposto não só aos países que se intitularam ‘comunistas’, mas também - o que talvez seja mais importante - a elaborar um novo conceito de socialismo, mais adequado às condições e demandas de nosso tempo. Em segundo lugar, a sua ... elaboração de uma teoria da democracia: Gramsci foi certamente, no interior do pensamento marxista, o autor que mais desenvolveu uma reflexão criativa e original sobre esse tema, reflexão que, de resto, parece-me capaz de fornecer preciosas pistas para superar muitos impasses em que se tem debatido até hoje a teoria democrática.” (COUTINHO, 1999: 02)

simplesmente em uma contradição em termos, mas efetivamente em um paradoxo de difícil - ou talvez impossível - superação racional-formal.

Mas também se fôssemos analisar dialeticamente, isto é, concretamente, a caracterização dicotômica do pensamento gramsciano não estaríamos em outra situação, senão também enfrentando efetivamente um grande paradoxo. Isso porque, de fato, o pensamento de Gramsci não pode ser compartimentado em posições estanques, com a sua ontologia separada de sua epistemologia, que nada têm a ver com a axiologia. Ao contrário - e aqui talvez seja o caso de repetir a citação já feita -, para Gramsci e sua “... filosofia da *praxis*, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz essa separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido.” (GRAMSCI, 1995a: 70)¹³⁷

Assim sendo, pelo que se percebe, a formulação teórico-prática gramsciana não pode ser identificada senão como uma totalidade, que se apresenta como uma síntese na *praxis* social, isto é, na ação cotidiana em luta pela construção de uma nova civilização, a ontologia gramsciana fundamenta as posições epistemológicas e axiológicas desse sujeito revolucionário que é Gramsci. Seria concretamente inconcebível, ou melhor, impossível na prática sócio-histórica ter um sujeito revolucionário, que atualizou a teoria marxiana no que ela tem de uma “filosofia da transformação”, agindo de acordo com que reza o materialismo histórico e dialético, mas formulando, pensando, refletindo, propondo conceitos, forjando novas categorias a partir do idealismo. Alguns homens até que se deixam ou mesmo são levados a se reduzirem a uma simbiose, capaz de articular em si mesma diferentes e até mesmo contraditórios aspectos ontológicos, epistemológicos e axiológicos; os que compartilham da visão de mundo do “senso comum” e do “folclore” - “... um conjunto desagregado de idéias e opiniões” (GRAMSCI, 1995a: 16) - podem ser assim identificados. Mas não Gramsci, pois que ele tem claramente definida a sua visão de mundo, a sua perspectiva ético-política, o seu método de conhecimento e a sua compreensão do ser social e de seu devir. Aliás, se assim não fosse seria de veras difícil admiti-lo como um intelectual orgânico (na acepção gramsciana do termo apresentada na nota 128) cuja “...

¹³⁷ “Assim, o marxismo historicista de GRAMSCI (sic!), ao apostar num sistema filosófico que tem como premissa a superação das dicotomias estabelecidas pelo cartesianismo, positivismo e mesmo por grande parcela da tradição marxista, contribui para a consolidação de uma Filosofia da Práxis ...” (ROSA, 1998: 129)

obra ... é um poderoso instrumento de luta por essa sociedade (socialista) ... expressões de uma das reflexões filosóficas mais fecundas de nosso tempo.” (COUTINHO e KONDER, 1995: 06)

Interessante observar que essa interpretação idealista que Coutinho tem da teoria do conhecimento gramsciana, que resulta em uma acusação de que Gramsci tenha cometido um “erro” no âmbito da epistemologia, foi, em certa medida, amenizada recentemente pelo próprio Coutinho. Na mais recente edição (feita em 1999, com revisão e ampliação) desse mesmo texto publicado há mais de 20 anos, denominado *Gramsci*, vemos uma singela modificação na interpretação de Coutinho, que acreditamos seja capaz de esconder-revelar muita coisa, inclusive uma possível vontade de se rever esse seu anterior posicionamento.

Se se observar bem a atual edição do texto intitulado *Gramsci: um estudo do seu pensamento político* de Coutinho, é possível ver que nele o autor fez alguns acréscimos. Da edição de 1981, com 232 páginas, a atual comporta 318 páginas no total. Nelas foram acrescentados os capítulos VIII - *A universalidade de Gramsci* - e IX - *As categorias de Gramsci e a realidade brasileira* - , bem como os apêndices I - *Vontade geral em Rousseau, Hegel e Gramsci* - , II - *Socialismo e democracia em Gramsci* - e III - *A recepção de Gramsci no Brasil* -, além de ter sido retirada a parte que trazia os *Textos selecionados de Gramsci*. Nos textos que permaneceram podemos observar que algumas pequenas revisões e ajustes foram feitos; alguns nomes de capítulos ganharam, por exemplo, maior rigor ao descrever o conteúdo.

Mas gostaríamos de nos ater especificamente ao *Capítulo IV* da nova edição, denominada tanto na edição antiga quanto na atual de *Observações metodológicas sobre os Cadernos do cárcere*. Nela podemos observar que o item 5 mudou de título: se na edição antiga ele vinha descrito como sendo *A ideologia como realidade prática*, indicando o idealismo gnosiológico gramsciano, na atual ele aparece como sendo *As concepções filosóficas de Gramsci*, claro indício de um recuo em relação ao que fora o título anterior. Só isso já poderia ser considerado um vestígio de uma certa dúvida em relação à leitura idealista que Coutinho tem da teoria do conhecimento de Gramsci.

Entretanto, as mudanças não param por aí, elas avançam para a própria redação dessa parte. O primeiro, segundo e terceiro parágrafos não sofrem alterações, tudo continua como antes, isto é, Coutinho afirma textualmente que Gramsci cai em “... posições idealistas quando aborda certas questões filosóficas específicas ...” (COUTINHO, 1999: 102). Mas no quarto parágrafo há

um outro nítido recuo de Coutinho, a saber: se na edição de 1981 ele dizia que “... Gramsci está **errado** quando afirma que a própria filosofia da práxis (o marxismo, CNC) é uma superestrutura ...” (GRAMSCI, 1981: 80 - grifo nosso), na edição atual revisada ele diz “... Gramsci **não parece prosseguir o autêntico marxismo** quando afirma que a própria filosofia da práxis (o marxismo) é uma superestrutura ...” (GRAMSCI, 1981: 80 - grifo nosso).

Essa nova versão do parágrafo, considerando-se aqui principalmente a substituição da palavra “errado”, abre brechas para outras interpretações, como a que acredita que o que Gramsci fez na epistemologia do marxismo originário foi atualizá-la, mediante a historicização, humanização e a materialização dela. Assim sendo, a partir dessas intervenções gramscianas, resta claro que a teoria do conhecimento marxiana não é e nem se resume a uma teoria da estrutura, mas apresenta-se como uma gnosiologia que supõe uma relação dialética entre estrutura e superestrutura, suposição que resultou em uma adequação gramsciana da teoria política do materialismo histórico e dialético aos novos tempos do século XX, atualização, aliás, que foi muito bem vista por Coutinho.

Muito embora esse recuo possa indicar o início de um processo de revisão da qualificação que Coutinho faz da epistemologia gramsciana, de fato, nesta atual, revisada e ampliada edição do seu texto ele ainda continua afirmando com todas as letras o idealismo epistemológico de Gramsci. E é isso o que de fato fica registrado quando se lê a obra de Coutinho, uma leitura da qual discordamos.

Vale lembrar que essa interpretação de Coutinho não é isolada, pelo contrário, é compartilhada por muitos outros célebres intérpretes e se tornou até mesmo um senso bastante comum entre os estudiosos do marxismo em geral. Veja-se, por exemplo, que Vázquez tem também essa mesma compreensão pouco precisa da obra do revolucionário sardenho, pois que ele afirmou, em seu texto denominado *Filosofia da praxis*, que

... essa preocupação legítima que se reafirma em seus escritos posteriores, levou-o (Gramsci) a uma subestimação do papel determinante dos fatores (sic!) objetivos. Por outro lado, ao ressaltar tão decisivamente o papel da subjetividade, convertia a teoria (o marxismo) em expressão da praxis política, em “pura historicidade”, com o que se desvanecia em grande parte seu caráter científico e se reduzia a uma expressão ideológico-histórica ... Podemos, portanto, manter a caracterização do marxismo como

filosofia da praxis sem nos vincularmos aos equívocos ou limitações que essa expressão tenha podido abrigar em Gramsci ... (VÁZQUEZ, 1977: 50 e 51)

Nesta passagem desta sua considerável obra, Vázquez também comete algumas impropriedades ao tratar da epistemologia de Gramsci. E uma delas é justamente a de se entender a relação subjetivo-objetivo em Gramsci como uma relação de sobreposição e, portanto, não de forma dialética¹³⁸, não considerando que há, segundo Gramsci, uma sincronia entre esses elementos constitutivos da realidade.

Para se contrapor a essa equivocada interpretação vazqueana, há que se ressaltar novamente que a subjetividade em Gramsci, muito embora seja relevantíssima, principalmente considerando-se as condições histórico-sociais do século XX e as atuais, não se constitui no elemento determinante da realidade em última instância, visto que se encontra limitada, ou melhor, delimitada pelas condições sociais herdadas da geração anterior, pelo ambiente vivido, pela posição social do indivíduo no âmbito das relações econômicas, entre outras objetivas delimitações. Em verdade, o que Gramsci afirma é que existe um nexo vital, uma articulação orgânica entre o objetivo e o subjetivo, do que não se deve nunca inferir uma separação cabal entre eles e nem, muito menos, a preponderância de uma dessas dimensões sobre a outra¹³⁹, como afirma Vázquez. O que há entre objetividade e subjetividade para Gramsci é, inegavelmente, uma

¹³⁸ Realmente não é de todo simples compreender a dialética gramsciana, e seu mau entendimento resulta sempre em leituras enviesadas da obra de Gramsci. Haja vista, por exemplo, as interpretações que Mondolfo faz de *As contradições de Gramsci*, conforme se pode ver no subtítulo 9 de seu *Estudos sobre (sic!) Marx (Histórico-críticos)*. Em todo o *Capítulo V* deste livro, denominado *Em torno (sic!) de Gramsci e da Filosofia da Praxis*, Mondolfo revela-se profundamente incomodado em ver Gramsci sustentando posições ao seu ver contraditórias; diz ele: “Eis-nos aqui, pois, em face de afirmações e exigências contraditórias: de um lado, a imposição da ortodoxia à qual devem submeter-se os espíritos, sob pena de serem condenados por sua ‘criminalidade’ de rebeldes; por outra, a reivindicação da liberdade como condição indispensável para a elevação espiritual de cada qual. A esta contradição se somam as oscilações na determinação da relação entre **elite** e massa, isto é, entre a função e as exigências da primeira e os direitos e as tarefas da segunda.” (MONDOLFO, 1967: 338 - grifo do autor)

¹³⁹ Então, não há um só elemento determinante na epistemologia gramsciana, a partir do qual se conceberiam assertivas com “maior possibilidade de verdade”. Esse é um erro cometido por alguns intérpretes marxistas, como é o caso de Löwy, que com a sua “alegoria do mirante”, apresentada na *Conclusão* de seu *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen: marxismo e o positivismo na sociologia do conhecimento*, afirma, mesmo com um certo grau de relativismo, que “... o ponto de vista do proletariado é o que oferece a melhor *possibilidade objetiva* de um conhecimento da verdade ... (LÖWY, 1994: 211 - grifos do autor) “E isso porque a verdade é para o proletariado uma arma indispensável à sua auto-emancipação. As classes dominantes, a burguesia (e também a burocracia, em outro contexto) têm necessidade de mentiras e ilusões para manter seu poder. Ele, o proletariado, tem a necessidade de verdade...” (idem: 218). Essa concepção não é aceita pela formulação gnosiológica gramsciana, pois, para Gramsci, não é simplesmente por ocupar uma determinada posição nas relações de produção que o proletariado ou outro sujeito social qualquer terá mais e melhores condições de se produzir verdades. Para Gramsci, a posição do sujeito no interior das relações materiais de produção afeta sim a sua atividade científica e filosófica, e é por isso que para ele não há neutralidade na produção intelectual, mas essa afetação não é cabalmente decisiva, a ponto de tornar as assertivas produzidas pelo proletariado serem mais verdadeiras do que as produzidas por outros grupos sociais.

relação dialética, e dependendo da articulação que se estabeleça entre elas, pode resultar em uma transformação da totalidade do real, que é uma síntese de múltiplas determinações objetivas e subjetivas.

Ao se tomar contato com a literatura gramsciana, é possível afirmar que a crítica à posição de Coutinho e à de Vázquez, bem como à de todos os demais intérpretes que chegaram e chegam a identificar Gramsci como um idealista sob o ponto de vista epistemológico, não é uma novidade. Pelo contrário, ela já foi feita e continua sendo reiterada por outros renomados intelectuais dedicados ao estudo do pensamento gramsciano. Em suas leituras da epistemologia de Gramsci, eles rejeitam, como nós, a afirmação de que a teoria do conhecimento gramsciana não é materialista histórica e dialética. E muito disso se deve ao fato de eles, em suas análises, corretamente procurarem captar a lógica interna da construção do pensamento gramsciano¹⁴⁰, que é orgânico-dialético, isto é, incapaz de ser reduzido por um conceito de dicotomia qualquer (perspectiva de Coutinho) ou visto como sendo um conjunto no interior do qual a subjetividade ganha o posto de elemento determinante (visão de Vázquez).

Buci-Glucksmann talvez seja um bom autor a ser chamado para nos ajudar neste processo de resgate da teoria do conhecimento gramsciana como um verdadeiro materialismo histórico e dialético. Isso porque em seu texto denominado *Gramsci e o Estado*, ele manifesta a sua posição favorável a um Gramsci não idealista, uma vez que o vê como alguém que, em sua concepção orgânico-dialética, compreende a teoria do conhecimento como fundada na ação, na dinâmica do real em todas as suas variações, e não em um princípio estático ou em um *a priori* qualquer. Muito embora acredite que Gramsci chega mesmo a “derrapar” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 471) na sua concepção de ciência-realidade, em sua “gnosilogia da política” (idem: 472), ele afirma:

... poderíamos dizer que Gramsci rejeita a matéria como fundamento ontológico, como substrato (o famoso “aristotelismo” de Bukharin ...), em favor de uma determinação lógico-experimental da matéria, de uma tomada de posição em favor da exterioridade experimental do real. Contrariamente a Croce, que absorve a natureza no Espírito ... (idem: 470)

¹⁴⁰ Cf. o texto de Rosdolsky denominado *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, pois aí ele faz essa mesma sugestão - captar a lógica interna de construção do pensamento - àqueles que pretende compreender bem a obra de Marx. Diz ele: “Registre-se que ... O que importa não é ‘eliminar por interpretação’ as obscuridades para manter de

Desta posição só pode resultar uma concepção que afirme que a teoria do conhecimento de Gramsci não é um subjetivismo qualquer, pois

O que é certo é que a tese gramsciana da ciência enquanto “superestrutura” não se identifica absolutamente a um subjetivismo de classe, que lhe é perfeitamente estranho. Gramsci destaca que a ciência “luta pelo conhecimento da objetividade do real, por uma retificação cada vez mais perfeita de métodos de pesquisa”. Mas trata-se de uma luta e “o mais importante não é a objetividade do real enquanto tal, e sim sua abordagem”. Ou seja: a relação entre o homem e a realidade, uma relação histórica. (idem: 471)

Além de Buci-Glucksmann, Semeraro também aborda de maneira bastante apropriada essa questão da teoria do conhecimento gramsciana em seus textos, mas especificamente em suas *Anotações para uma teoria do conhecimento em Gramsci*.

Neste artigo, preparado para ser apresentado na 23ª reunião anual da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduandos em Educação) - GT (Grupo de Trabalho) de Filosofia de Educação - Semeraro afirma que o que Gramsci faz em sua teoria do conhecimento é apontar “... o horizonte de uma nova epistemologia ...” (SEMERARO, 2000: 01). E essa novidade é formulada “... a partir do ponto de vista dos interesses das classes trabalhadoras ...” (idem: 02), fazendo Gramsci reavivar o maior princípio ético-político marxiano: a revolução social. Além disso, Semeraro apresenta também neste seu texto a noção gramsciana da “... provisoriedade dos resultados obtidos e a falibilidade das próprias certezas (científicas) sem com isso descaracterizar as próprias convicções de fundo ...” (idem: 03) e, para concluir, tece a sua crítica às leituras idealistas da epistemologia de Gramsci, que vão de encontro às interpretações de Coutinho e de Vázquez; diz ele:

A filosofia da praxis, portanto, não é “ato puro”, puro pensamento, esquema gnosiológico abstrato que “cria” idealisticamente as coisas e os fatos, mas “ato impuro”, atividade concreta, histórica, fundada em relações abertas, dinâmicas, dialéticas do homem com a natureza, da vontade humana com as estruturas econômicas, dos projetos políticos com as cristalizações culturais. E embora em Gramsci encontrem-se elementos que tendem a reduzir a natureza a correlato passivo da praxis humana transformadora, não há uma diminuição da realidade objetiva e de sua independência ontológica (não metafísica), mas ênfase no sentido de que a natureza, a matéria, o objeto são significados pela atividade humana. (idem: 07)

pé uma ortodoxia marxista mal entendida, mas apreender e reproduzir o verdadeiro sentido das manifestações de

Tal perspectiva epistemológica de Gramsci, que articula dialeticamente o seu materialismo com o seu historicismo, perpassa toda a sua prática sócio-política e sua formulação intelectual, renovando seus princípios, perspectivas, conteúdos e formas. De fato, é esse nexo vital, essa organicidade entre a ontologia, a epistemologia e a axiologia que faz com que a teoria do conhecimento gramsciana ganhe uma nova conformação, inovando a gnosiologia marxiana, mas sem abandonar as suas elementares perspectivas e princípios materialistas, históricos e dialéticos.

Não há, portanto, em Gramsci, conforme bem interpreta Semeraro, um “... dualismo entre natureza e ser humano ...”. Contudo, não será por esse nexo vital existente entre as diferentes dimensões da realidade que se confundirá os limites e as possibilidades de uma ciência dedicada a desvelar os contornos da natureza e seu desenvolvimento com os limites e possibilidades de uma ciência dedicada a compreender o homem e seu desenvolvimento sócio-histórico. Isso porque não há um método universal para conhecer todos os objetos em todos os tempos e lugares; o método deve variar de acordo com as variações sócio-históricas sofridas pelos objetos, que mudam, evoluem, desenvolvem-se ao longo dos tempos.

Segundo Gramsci, assim como também segundo Marx e Engels, para que se possa apreender o objeto em toda a riqueza de seus detalhes constitutivos é necessário

... fixar que tôda (sic!) investigação tem seu método determinado e constrói uma ciência determinada, bem como o método desenvolveu-se e foi elaborado conjuntamente ao desenvolvimento e à elaboração daquela determinada investigação e ciência, formando com ela um todo único. (GRAMSCI, 1995a: 163)

Dessa assertiva só se pode inferir, e isso de acordo com a interpretação que aqui fizemos da teoria marxiana, que entre ciências sociais e ciências naturais há diferenças consideráveis, muito embora lidem com elementos de uma mesma totalidade sócio-histórica e sejam manipuladas pelos mesmos sujeitos.

Um bom exemplo a ser citado para elucidar essa afirmação que distingue ciências naturais e ciências sociais é o conceito de “previsão”. Ele foi muito utilizado pelos marxistas deterministas - se é que se pode qualificar como marxistas interpretações tão enviesadas do marxismo originário -, que procuravam ver no desenvolvimento das formações econômicas e

sociais as mesmas regularidades, as mesmas leis presentes na natureza. Mas Gramsci rejeitou veementemente essa noção equívoca de ciência social e descartou completamente esse conceito determinista de “previsão”.

Todavia, ao descartar a previsão em sua acepção determinista, Gramsci revigorou o seu conceito pela forma dialética como o abordou, superando o significado de previsão como simples antevisão do futuro, fundamentada nas leis, nas “regularidades sociais e naturais”. O significante “previsão” ganha um novo significado no pensamento gramsciano, um significado dialético: deixa de se pretender como uma “pura objetividade” (Cf. GRAMSCI, 1980: 41) e se torna uma preparação para a ação, uma perspectiva fundada na crença ético-política de Gramsci de que só se realiza sócio-historicamente aquilo pelo qual se luta. A luta pela realização dos projetos formulados pelos homens em determinadas situações sócio-históricas passa a ser, assim, o único elemento capaz de ser previsto, e não mais os seus resultados. Neste sentido, diz Gramsci:

Na verdade, é possível prever “cientificamente” (sic!) apenas a luta, mas não os momentos concretos dela, que não podem deixar de ser resultados de forças (sic!) contrastantes em contínuo movimento, irreduzíveis a quantidades fixas, já que nelas a quantidade transforma-se continuamente (sic!) em qualidade. Na verdade, pode-se “prever” na medida em que se atua, em que se aplica um esforço (sic!) voluntário e, desta forma, contribui-se concretamente para criar o resultado “previsto”. A previsão revela-se, portanto, não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço (sic!) que se faz, o modo prático de se criar uma vontade coletiva. (GRAMSCI, 1995a: 162)

Pelo exposto sobre esse novo conceito de previsão, alcançado pela perspectiva epistemológica dialético-historicista de Gramsci, há que se concordar que realmente existe no pensamento gramsciano uma revalorização do sujeito, cujo papel não se deixa esvaziar em nenhum momento. E é esse sujeito epistemológico e politicamente revalorizado que produz e reproduz o conhecimento e toda a totalidade sócio-histórica, a partir da intervenção objetivo-subjetiva na realidade concreta, de modo que se pode concluir que “O ato de conhecer, portanto, não é intuição passiva ...” (GRUPPI, 1978: 40) de um sujeito abstrato que abstratamente conhece a realidade estando totalmente desconectado das relações sociais. Ao contrário, como no marxismo originário, em Gramsci o processo de conhecimento é identificado como uma praxis, ou melhor, como uma ação teórico-prática da qual resulta não só conhecimento do real propriamente dito, mas também transformação da realidade conhecida e do sujeito conhecedor. A

partir dessa perspectiva gramsciana de unidade indissolúvel entre teoria e prática, “... vinculação de teoria e prática (que) é idêntica em Gramsci à existente em Marx ...” (PIZZORNO, 1973: 60)¹⁴¹, Gramsci não concebe o sujeito como um ente separado de seu objeto, mas como sendo um sujeito que forma uma unidade orgânica com seu objeto, uma unidade que vai forjar todos os contornos da totalidade sócio-histórica e “natural”.

Entretanto, dessa complexa unidade dialética que forma o real e da vontade gnosiológico-política em “acelerar o futuro” afirmadas por Gramsci, não podem resultar conclusões que apontem para a identificação da teoria gramsciana com as teses da pós-modernidade (Cf. a *Introdução ou exposição dos motivos para se elaborar a tese*). Afora a profunda diferença axiológica que há entre o paradigma pós-moderno e o de Gramsci, uma vez que o primeiro constitui-se em uma “filosofia da aceitação” enquanto que o gramsciano identifica-se com uma “filosofia da transformação”, há também diferenças epistemológicas profundas, como estas: a) o paradigma gramsciano não aceita o irrealismo pós-moderno como premissa epistemológica; ao contrário, ele afirma a realidade como objetiva-subjetivamente existente e em processo de constante devir, tanto que formula métodos de ação e de conhecimento para intervir concretamente (econômica, social, política e culturalmente) nela; b) o pensamento de Gramsci não se deixa levar pela irracionalidade, acreditando que nenhum método científico seja capaz de deter uma lógica com suficiência heurística para compreender o real na sua atual fase de desenvolvimento “acelerado” e “flexível”; pelo contrário, como um eminente autor moderno, ele concebe o materialismo marxiano com racionalidade suficiente para compreender-transformar a realidade atual¹⁴²; c) mesmo ressaltando o papel do sujeito e da subjetividade no processo de compreensão e transformação do real, Gramsci não se deixa desorientar pela fragmentação individualista-subjetivista pós-moderna¹⁴³, uma vez que busca na subjetividade as condições para forjar vontades, formular projetos e executar ações coletivas - a reforma moral e intelectual -

¹⁴¹ “... vinculación de teoría y práctica (que) es idéntica en Gramsci a la existente en Marx ...”

¹⁴² Aliás, foi colocando em movimento os preceitos marxianos que Gramsci conseguiu tão bem compreender, com o seu *Americano e fordismo* (Cf. a *Parte VI de Maquiavel, a política e o Estado Moderno*, pp. 375 a 413), os processos sociais que se desenrolavam nos EUA no início do século: “Com rigoroso método marxista, Gramsci deduz e reconstrói a partir da centralidade da *nova forma* do processo de trabalho a *nova forma* da organização social moderna.” (FINELLI, 2001: 04)

¹⁴³ Segundo as palavras de Semeraro, temos que Gramsci não é um “... adepto de alguma teoria liberista ou espontaneísta. O profundo respeito pela liberdade e a consciência das pessoas, como também o reconhecimento da subjetividade e da pluralidade não o impedem de possuir uma direção política precisa e um método racional de ação. Em seus escritos não há sinal algum de angústia e desorientação, típicos do pensamento contemporâneo, que perdeu a confiança na possibilidade da razão diante da ‘explosão da história’.” (SEMERARO, 1999: 222 e 223)

tendo em vista os interesses concretos das classes subalternas¹⁴⁴; d) enquanto o modelo pós-moderno mostra-se perdido e paralisado por suas aflições ante a magnetude da complexidade do real em sua fragmentariedade-individualidade, Gramsci concebe o ativismo epistemológico e ético-político como um dos elementos essenciais de seu paradigma gnosiológico-político¹⁴⁵; e) se para a pós-modernidade a realidade é tão complexa que impossibilita os “grandes relatos”, sobretudo os do marxismo, bem como as demais “descrições do real” feitas a partir de paradigmas teórico-metodológicos que têm como fundamento o princípio da totalidade, para Gramsci é justamente a constatação de que a realidade é uma “síntese de múltiplas determinações”, articulada de forma complexa em sua globalidade, o que faz com que a totalidade, de um elemento ontológico, se transforme em princípio epistemológico¹⁴⁶, validando o paradigma materialista histórico e dialético.

São essas, entre outras diferenças epistemológicas, o que nos permite dizer que Gramsci não é pós-moderno, ou, para utilizar as palavras bem redigidas de Semeraro, que

É inútil procurar, portanto, nos escritos de Gramsci, prenúncios do pós-moderno e de uma filosofia que para desmitizar as concepções meta-históricas e se livrar da “jaula de ferro” da modernidade, acabou desintegrando o sujeito, fragmentando-o as relações sociais e penalizando sobremaneira os setores mais vulneráveis da sociedade.
(SEMERARO, 1999: 223 e 224)

Enfim, para aqueles que se acreditam portadores da melhor leitura de Gramsci ao identificar a sua teoria do conhecimento com o idealismo, talvez fosse importante verificar se

¹⁴⁴ Como bem disse Bodei, em Gramsci não há “... *teleologismo espontâneo*, ... Substitui-o pelo *projeto consciente*, a *construção* como adequação e conformidade racional ao fim, a vontade como intervenção ordenadora do mundo ... Atrás da história não há uma “mão invisível” que empurra os homens e as coisas, mas há a capacidade de decidir, de conhecer, de agir de modo a mudar as situações e as relações de força.” (BODEI, 1978: 87 - grifos do autor)

¹⁴⁵ “... além de heurísticamente poderosa, a rede gramsciana de categorias continua a exibir uma qualidade especial, própria de sua origem: ela permanece contaminada pela ação, apresentando-se como consciência que deseja abrir possibilidades sempre novas para a intervenção dos homens no mundo das coisas e dos fatos.” (BARBOZA FILHO, 2001: 07)

¹⁴⁶ Cf. o texto de Noronha recentemente lançado, cujo título é *Políticas neoliberais, conhecimento e educação*, principalmente a sua primeira parte denominada *Construção do conhecimento, pós-modernidade e implicações para a educação*, pois aí se encontra uma crítica muito interessante à chamada pós-modernidade, utilizando-se do mesmo referencial marxiano que orientou as considerações que fizemos no *Capítulo II*. Veja-se essa interessante passagem, que serve para se ter uma dimensão melhor da subjetivação-individualização-fragmentação pós-moderna; diz Noronha: “Diante de uma realidade tão complexa ... muitos pesquisadores ... fragmenta(m) a realidade em muitos aspectos isolados, particulares e localizados, eliminando as relações sociais que se individualizam e integram a chamada “complexidade”, negando que a totalidade histórica possa ser apreendida e que o conhecimento desta totalidade possa ser construído. Para os pós-modernistas o “sistema” - uma vez que o capitalismo, ao se globalizar, criou espaços difusos e desorganizados - não permite um ponto de partida estrutural (modo de produção) para a compreensão da realidade e para a produção do conhecimento.” (NORONHA, 2002: 35)

essa identificação não contradiz toda a prestimosa militância política e intelectual de Gramsci. Assim, antes de se fazer qualquer julgamento *a priori* da obra gramsciana, isto é, da obra pela obra - sobretudo dessa obra que é bastante assistemática - talvez fosse importante considerar a possibilidade de se realizar um exercício heurístico seguindo a máxima gnosiológica marxiana de se analisar a situação concreta concretamente¹⁴⁷. Se assim se age - e esse talvez seja o método mais apropriado de se estudar a obra gramsciana, até mesmo porque parece haver uma coesão muito forte entre a vida de Gramsci e sua obra teórica (Cf. RUIZ, 1998: 95 a 108) -, localizando o paradigma gramsciano no contexto econômico, social, político e cultural em que ele foi produzido, com certeza, estarão definitivamente afastadas a gnosiologia gramsciana e o idealismo, mormente o neo-hegelianismo de Croce, que Gramsci sempre combateu em sua maturidade¹⁴⁸.

Para além do idealismo e do movimento pós-moderno, a teoria do conhecimento de Gramsci não deixa dúvidas quanto à filiação filosófica da sua concepção de ciência: ela é materialista histórica e dialética, isto é, marxista, com todos os méritos e deméritos que isso por vir a representar para os seus diferentes intérpretes. E com essa sua filiação marxista, a ciência gramsciana se torna um dos sustentáculos do projeto político revolucionário (Cf. CERRONI, 1978: 156), um projeto sócio-histórico, ético-político, cultural e econômico, que deve ser formulado com o rigor pretendido pelas ciências naturais.

Contudo, muito embora seja rigorosa, a ciência resultante da teoria do conhecimento de Gramsci é tida como uma construção subjetiva, mas que se efetiva no interior das relações materiais de produção. Ela é, portanto, afetada por essas relações materiais e, por sua vez, afeta-as também. Se, por um lado, a ciência na perspectiva gramsciana contamina-se pelas relações materiais, desenvolvendo-se segundo o norte determinado pelo mundo econômico, ela também colabora na transformação dele, reorientando-o inclusive, isso porque a ciência tem a capacidade

¹⁴⁷ Com bem disse Dias, “Existem ... leituras inocentes ... (nas quais) o texto é tomado em si mesmo. Como uma unidade conceitual a ser tratada independentemente da sua historicidade. Pouco importa com quem e contra quem se debate, o que importa é a lógica que preside o texto. Como uma unidade conceitual cujo rigor reside, apenas, no seu próprio interior ...” (DIAS, 2000: 13)

¹⁴⁸ E se há um alinhamento de Gramsci em sua juventude com “... o movimento cultural idealista, dirigido sobretudo por Benedetto Croce e Giovanni Gentile ...” (COUTINHO, 1981: 17), que mais tarde será superado, é por um motivo que se tornará uma das maiores marcas da sua produção teórica, a saber: combater “... a tradição positivista que dominara, em fins do século XIX, (n)os meios culturais do norte da Itália.” (idem) Se Gramsci dialogou com Croce foi pelo fato de que ele era o “campeão” da posição adversária, mesmo procedimento adotado por Marx em relação a Hegel (Cf. DIAS, 1994: 113).

de, com seus resultados e processos, otimizar o mundo produtivo, aperfeiçoar a percepção humana, desenvolver novos produtos, processos, relações, estimular novas vontades e etc.

Por conseguinte, a tese gramsciana da ciência como uma construção subjetiva, não deve ser entendida de outra forma senão a partir da relação dialética que há entre estrutura e superestrutura, isto é, não como produto puro do pensamento, mas produção do intelecto feita no interior das relações sociais de produção material. Se assim não se procede, poder-se-á se ter uma interpretação equivocada da ciência gramsciana, qualificada de idealista.

A caracterização da ciência feita por Gramsci não se limita somente às ciências sociais e humanas, mas também atinge as ciências naturais, que não deixam de ser “... construções do pensamento ...” (DIAS, 2000: 114) dos homens de uma determinada época histórica. Mudam-se as épocas, a correlação de forças, os contextos, as relações sociais como um todo, mudam-se as ciências também. E é identificando as ciências como construções histórico-sociais do pensamento humano que Gramsci afirma serem elas ideologias; nas suas palavras, temos que

..., na realidade, também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia. É possível dizer, contudo, que no estudo das superestruturas a ciência ocupa um lugar privilegiado, pelo fato de que a sua reação sobre (sic) a estrutura tem um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, notadamente após o século XVIII,... (GRAMSCI, 1995a: 71)

Ao identificar a ciência com ideologia, Gramsci não está afirmando ser ela uma falsa consciência, pois o conceito de ideologia para ele tem um sentido bastante diferente do de Marx, para quem o “... significado que o termo (sic!) ‘ideologia’ assumiu ... contém implicitamente (sic!) um juízo de desvalor ...” (idem: 62). Para Gramsci, a ciência é uma ideologia no sentido de ser ela “... uma concepção de mundo ... que produziu uma atividade prática e uma vontade, nas quais esteja contida (uma) ‘premissa’ teórica implícita ...” (idem: 16), que pode ser desenvolvida e superada historicamente pelos homens em sua praxis. Na verdade, “... as ideologias formam o terreno sobre (sic!) o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc.” (idem: 62 e 63)¹⁴⁹, isto é, para além de uma falsa consciência, como em Marx, as

¹⁴⁹ Diz Staccone, em seu *Gramsci 100 anos: revolução e política*, que “A ideologia é para Gramsci, sempre, uma concepção de mundo, isto é, uma maneira específica e particular da compreensão do mundo natural e social - mas também sobrenatural - que os homens desenvolvem e superam historicamente. Assim, ideologia, longe de ser falsa consciência ou ilusão, é a realidade gnoseológica (sic!) dos homens de uma determinada sociedade num período histórico dado ... e quando a ideologia torna-se ‘religião’ e ‘fé’, produz atividades práticas, move as vontades ... Elas são, portanto, ‘forças e armas’ de ataque e de defesa.” (STACCONE, 1995: 78 e 79) Interessante Cf. também o livro

ideologias na acepção gramsciana, como é o caso das ciências, podem ser efetivos instrumentos teórico-práticos de intervenção na realidade, sobretudo se forem “... ideologias historicamente (sic!) orgânicas ...” (GRAMSCI 1995a: 62) e não “... elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos.” (idem)

Como uma construção objetiva-subjetiva, a ciência não produz, de fato, uma verdade absoluta, válida para todo sempre, até mesmo porque “Se as verdades científicas fôsem (sic!) definitivas, a ciência teria deixado de existir como tal, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se a atividade científica à repetição do que já foi descoberto. O que não verdade, para a felicidade da ciência.” (GRAMSCI: 1995a: 70) Entretanto, mesmo que “... a provisoriedade dos resultados obtidos e a falibilidade das certezas ...” (SEMERARO, 2000: 03) sejam as características das produções científicas, a ciência para Gramsci tem a capacidade de operar objetivamente em duas direções: “... de um lado retifica e fortalece a capacidade de apreensão, aperfeiçoa os instrumentos da experiência e do controle, elabora princípios mais elevados e complexos de indução e de dedução, por outro concorre a separar o que é necessário do que é arbitrário, individual e transitório.” (idem: 04)

O que faz a ciência, portanto, em sua dinâmica constitutiva é produzir teorias para entender cada vez mais profunda e objetivamente a realidade natural, social e espiritual. Teorias que ganham aceitação coletiva em determinados momentos históricos, tornado-se verdades objetivas, isto é, “Só se tornam verdadeir(a)s quando incorporad(a)s à filosofia de uma época.” (DEBRUN, 2001: 89), do que se pode concluir que a ciência gramsciana, assim como a marxiana, admite como seu critério de verdade a praxis.

Todavia, esses consensos sociais produzidos pela atividade científica (Cf. ROSA, 1998: 132), essas teorias da ciência, são incapazes de prever em todos os seus detalhes constitutivos os desdobramentos futuros do mundo social, espiritual e natural, e também insuficientes para a

de Konder recentemente lançado, denominado de *A questão da ideologia*, onde o autor faz um inventário do conceito de ideologia para diferentes autores; Gramsci ocupa seu Capítulo 9, onde se lê: “Para Marx e Engels, a ideologia fazia parte da supra-estrutura, e como tal deveria ser criticamente analisada. As construções supra-estruturais combinam elementos de conhecimento e expressões de pressões (sic!) prejudiciais à universalidade do conhecimento. A ideologia, na acepção de Marx e Engels, torna-se, na supra-estrutura, um fator de equívocos ... A concepção de ideologia adotada por Gramsci está ligada a uma certa unificação das supra-estruturas em torno dos valores históricos do conhecimento e da cultura. O pensador italiano é, sem dúvida, um materialista; seu materialismo, porém, tem uma feição peculiar: está permanentemente atento para a importância da criatividade do sujeito humano, para o poder inovador dos homens, tal como se expressa nas criações culturais.” (KONDER, 2002: 102 a 110)

produção de verdades definitivas. Isso faz das verdades, das certezas científicas produtos sócio-históricos transitórios, corroborando a tão cara tese marxiana, expressa em uma das notas de *A Ideologia Alemã*, que cabe aqui ser repetida, pois que afirma ser a “... única ciência, a ciência da história.” (MARX e ENGELS, 1984: 11)

Com a afirmação da “...historicidade de toda concepção de mundo e da vida ...” (GRAMSCI, 1995a: 116), o que Gramsci fez foi, sem dúvida, historicizar a ciência, tornado-a um produto do desenvolvimento histórico e, ao mesmo tempo, produtora dele, mas sabendo-se que seus produtos são sempre aproximações da realidade que se busca conhecer em sua totalidade (Cf. GRUPPI, 1978: 135). Assim, a ciência, conceito elementar da teoria do conhecimento, articula-se nas formulações gramscianas com a realidade sócio-histórica e cultural-ideológica, transformando-se em uma questão política: “... é a ciência, em si mesma, ‘atividade política’ e pensamento político, na medida em que transforma os homens, torna-os diferentes do que eram antes ...” (GRAMSCI, 1980: 87)

É por tudo isso que nos é dada a possibilidade de concluir que Gramsci, além de adequar a luta revolucionária à nova conformação sócio-histórica de seu e de nosso tempo, renovou o paradigma teórico-metodológico marxiano, conferindo-lhe mais historicidade e dialeticidade ao seu materialismo. Infelizmente, isso que foi feito por contraposição às visões fatalistas e mecânicas do marxismo originário foi equivocadamente interpretado por muitos intérpretes como idealismo, principalmente em se tratando do âmbito da teoria do conhecimento. Contudo, o que de fato temos é que “Gramsci é um marxista da única maneira autêntica que existe, a saber, não tanto como dogmático repetidor mas como criador, como elaborador, como homem capaz de verificar a teoria na realidade e de adequar àquela a esta.” (BETTI, 1976: 160)¹⁵⁰

¹⁵⁰ “Gramsci es marxista de la única manera auténtica que existe, a saber, no tanto como dogmático repetidor cuanto como creador, como elaborador, como hombre capaz de verificar la teoría en la realidad y de adecuar aquélla a ésta.”

Capítulo V - Apontamentos sobre o valor pedagógico e ético-político do conhecimento para a “filosofia da transformação” de Gramsci

À guisa de conclusão, o que se pretende neste momento final da tese é tecer algumas considerações mais específicas sobre o valor ético-político e pedagógico do conhecimento para Gramsci. Acredita-se sejam necessários tais apontamentos mais diretamente voltados a essa questão porque, sem dúvida, é importante aprofundar o questionamento sobre a leitura de que Gramsci tornou-se um idealista ao realçar os aspectos subjetivos, culturais e ideológicos das relações sociais das formações econômicas e sociais ocidentais, ou melhor, deixou de ser materialista ao formular a sua epistemologia.

Para tanto, inicialmente apresentar-se-á a gramsciana politização da epistemologia, já que esta é identificada por Gramsci como uma das esferas do ser social onde também se desenvolve a disputa pela hegemonia, bem como o trabalho heurístico por ele empreendido na tentativa de desvelar a relevância dos elementos gnosiológicos na constituição das relações de poder das sociedades ocidentais.

Feito isso, no passo seguinte buscar-se-á ressaltar a importância ético-política do conhecimento para o revolucionário sardenho. E aqui a intenção será a de demonstrar como a relação dialética entre as visões de mundo, especificamente em se tratando da filosofia e do senso comum, colabora na instituição de um modelo de dominação e direção nas formações econômicas e sociais.

Por fim, procurar-se-á mostrar a estreita relação existente entre o conhecimento, a política e a educação na produção teórico-prática gramsciana. Ou melhor, apresentar-se-á a assertiva de que a reforma moral e intelectual proposta por Gramsci deixa claro que o conhecimento tem para ele um inegável valor pedagógico e ético-político, o que não o torna idealista, uma vez que a reforma gramsciana se manifesta concretamente como uma reforma econômica, isto é, não somente como uma profunda alteração no panorama ideológico e cultural, mas também como

uma transformação significativa de todas as relações constituintes do ser social, incluindo aí as do âmbito material.

Eis porque não se pode ter outra interpretação da produção gramsciana senão essa: o conjunto formado pela produção intelectual e pela militância política de Gramsci constitui-se efetivamente em uma memorável “filosofia da transformação”, afinada com os limites delimitados pelo materialismo histórico e dialético e desenvolvida segundo as possibilidades abertas por ele.

V.1. A politização da epistemologia e a epistemologia da política em Gramsci

Do que foi exposto no capítulo anterior, sobretudo no seu subitem IV.4. *Algumas considerações conclusivas sobre a concepção gramsciana de conhecimento: uma epistemologia materialista histórica e dialética*, resulta claro que Gramsci não tem somente uma práxis política afinada com o materialismo marxiano, mas também a sua teoria do conhecimento desenvolve-se segundo os limites e as possibilidades abertas pela ontologia e pela axiologia do marxismo originário¹⁵¹.

Por conseguinte, mesmo sabendo que há importantes intérpretes gramscianos que fazem uma leitura idealista da gnosiologia de Gramsci, nos é possível defender uma outra interpretação de sua teoria do conhecimento: ela é se desenvolve dentro dos limites da formulação materialista histórica e dialética. De modo que se deve identificá-la como ortodoxa, pois não recorre a “... (d)este ou (n)aquele discípulo da filosofia da *praxis*, (n)esta ou (n)aquela tendência ligada a correntes estranhas à doutrina original ...” (GRAMSCI, 1995a: 186), que se “... ‘basta a si mesma’ ...” (idem).

É exatamente a partir dessa noção que se tem da epistemologia gramsciana que se pode agora asseverar com mais consistência a indissociável unidade dialética entre o conhecimento e as práticas sociais, assertiva que faz a teoria do conhecimento de Gramsci afirmar que todo paradigma teórico-metodológico é irremediavelmente contaminado pela política, tal como em Marx e Engels. Muito embora existam paradigmas que se auto-intitulam neutros, da teoria gramsciana resulta que toda concepção de conhecimento inegavelmente carrega consigo uma perspectiva ético-política, o que torna inválida qualquer neutralidade científica ou filosófica alegada.

Essa relação existente entre conhecimento e política é tão clara a Gramsci que ele próprio resolveu deixar explícito com todas as letras o seu norte epistemológico, organicamente

vinculado às classes subalternas. Neste aspecto, pode-se nitidamente ver a profunda identidade que há entre o paradigma teórico-metodológico marxiano e o gramsciano: este, concebido também como uma “filosofia da transformação” e inovando as formulações daquele, jamais abandonou a perspectiva de classe, tão cara ao marxismo originário.

Contudo, quando se afirma que Gramsci mantém esta mesma perspectiva nas formulações de sua “filosofia da transformação”, não se está querendo dizer que Gramsci concebe a sua teoria do conhecimento e suas estratégias políticas admitindo como referencial um sentimentalismo romântico pelas classes subalternas, tendo em vista as situações dramáticas vividas por elas (alienação, exploração, subjugamento etc.). Se assim fosse, Gramsci seria mais um dos muitos intelectuais bem intencionados (leia-se, dispostos a colaborar intelectualmente com as classes subalternas, ou melhor, só formalmente, propondo-lhes modelos ideológicos de libertação sem se envolver com a sua vida, sobretudo com seus processos de luta pela libertação), que forjaram estratégias políticas e modelos de conhecimento desorgânicos. Ao contrário disso, a perspectiva de classe assumida pela “filosofia da transformação” de Gramsci faz com que as ações teórico-práticas só tenham sentido se - e somente se - forem formuladas e efetivadas com as classes subalternas, pressuposto que acaba se tornando uma profunda crítica ao elitismo de muitos idealismos e à passividade de outros tantos determinismos e mecanicismos, que se auto-intitulam fiéis ao marxismo originário.

Na verdade, a perspectiva de classe transforma-se em algo tão central na concepção gramsciana que ela passa a poder ser identificada como um princípio elementar de toda a construção teórico-prática de Gramsci. Deste modo, qualquer análise das suas formulações não pode desconsiderar esse pressuposto básico, qual seja o de que Gramsci pensou, criticou posições-concepções dos protagonistas de sua época e operou efetivamente na realidade prática em que viveu tendo como referência a situação de subjugação vivida pelas classes subalternas; e mais: é para e com elas que ele formulou estratégias políticas, econômicas, sociais e culturais, visando a libertação da dramática situação a que estavam sendo submetidas. Em outras palavras, pode-se dizer que Gramsci forjou uma inovadora “filosofia da transformação”, que só pode ser bem compreendida levando-se em consideração que ele era inegavelmente um intelectual

¹⁵¹ É essa compreensão, aliás, que fez Debrun corretamente afirmar que “... devemos afastar qualquer interpretação idealista que veria na filosofia, se não o motor, o princípio diretor da história ... Esse enfoque é terminantemente recusado por Gramsci: a política é mediadora entre a filosofia e a infra-estrutura ...” (DEBRUN, 2001: 33)

orgânico às classes subalternas, fato que conscientemente contaminou a sua produção teórico-prática.

Assim sendo, ao se empreender uma iniciativa heurística para compreender os detalhes constitutivos da “filosofia da transformação” de Gramsci a partir desse referencial ético-político de classe, constata-se que a problemática do conhecimento ganha uma dupla centralidade nas suas formulações: primeiro, porque o âmbito filosófico-epistemológico é para o comunista revolucionário da Sardenha um espaço privilegiado de disputa pela hegemonia nas sociedades ditas ocidentais; segundo, porque, em sendo um dos ambientes da disputa que se trava pela direção e dominação da formação econômica e social, o conhecimento se torna uma arma, um instrumento da luta, uma força material, que é utilizada pelos que almejam consolidar a estrutura societária de classe, e, portanto, não devendo ser dispensada pelos que pretendem superar este tipo de sistema de vida e construir uma nova civilização (Cf. BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 411, 412, 437, 438, entre outras)

Aliás, para Gramsci, nas sociedades ocidentais a burguesia só é dominante economicamente e dirigente sob o ponto de vista ético e político porque, além de conquistar o território das relações de produção material, ela concomitantemente disseminou e consolidou no meio social uma visão de mundo que a legitima como hegemônica. Daí haver nas formulações gramscianas toda uma politização da epistemologia, já que esta é identificada por Gramsci como uma das esferas do ser social onde também se desenvolve a disputa pela hegemonia, o que dá aos elementos gnosiológicos uma importância significativa na constituição das relações de poder das sociedades ocidentais.

Ciente desta politização da epistemologia, isto é, sabendo que há toda uma sistemática de criação e difusão de conhecimento nas sociedades ocidentais, colocada em funcionamento para favorecer a hegemonia burguesa em vigor, Gramsci procurou forjar uma inovadora estratégia contra-hegemônica. E fez isso partindo da situação concreta, da e na dinâmica que estava em pleno funcionamento na realidade do capitalismo desenvolvido vivido por ele no início do século XX. Daí que o revolucionário sardenho, tendo patrocinado uma politização do conhecimento, passa a se colocar basicamente duas tarefas gnosiológico-políticas, quais sejam: 1) conhecer qual é a visão de mundo que orienta a vida das diferentes classes e grupos sociais, e a de seus indivíduos, além de também tentar desvelar como estas visões são elaboradas, disseminadas e

“cimentadas” no meio social; 2) conceber um processo pelo qual se poderá superar a visão de mundo das classes subalternas, promovendo uma elevação cultural delas, uma “catarsis”, que possibilite aos subalternos tornarem-se uma “classe para si”, movimento necessário à reforma moral e intelectual pretendida pelo comunista revolucionário sardenho.

Em relação à primeira tarefa gnosiológico-política, como se sabe, Gramsci faz um vasto inventário das diferentes percepções que as classes, os grupos e os indivíduos têm da realidade e de si mesmos. Todavia, esse trabalho não parte do suposto de que o inventário deva ter um caráter eminentemente epistemológico, isto é, concebido como um elenco dos tipos e dos níveis de conhecimento presentes na totalidade sócio-histórica. Ao contrário, ele é entendido com viés epistemológico-político, ou seja, Gramsci procura inventariar os diferentes tipos e níveis de conhecimento da realidade a partir da função, dos objetivos cumpridos por cada um deles na dinâmica societária, notadamente daquela que se estabelece nas formações econômicas e sociais de tipo ocidental.

Sem dúvida, Gramsci não estava interessado em simplesmente inventariar os diferentes graus de conhecimento que os grupos e os indivíduos têm, buscando identificar os seus detalhes constitutivos. Ele não se mostrava motivado em saber o que vem a ser, por exemplo, o nível de conhecimento denominado de senso comum, mas sim como a visão de mundo que se torna um senso bastante comum em determinada formação econômica e social repercute na dinâmica das relações sociais. Seu interesse não se reduz a saber o que vem a ser o senso comum em si mesmo, mas como ele é utilizado pelos atores sociais nos embates sócio-históricos que determinam os contornos da formação econômica e social. Segundo essa perspectiva, e em se tratando deste mesmo exemplo, é possível dizer que o senso comum - assim como os seus demais conceitos epistemológicos - é visto por Gramsci segundo a dialética política da conservação-transformação da realidade, ou melhor, ele é visto tanto como um limite imposto pela classe hegemônica às classes subalternas, como também como um objetivo almejado pelos subalternos na luta contra-hegemônica que travam ou que podem vir a travar, uma vez que só conseguirão êxito na constituição de uma nova civilização se conseguirem forjar uma nova visão de mundo e torná-la um novo senso comum.

Portanto, nas formulações gramscianas percebe-se que as categorias e os conceitos relacionados ao âmbito epistemológico não têm somente um significado - por exemplo: o senso

comum - para ficar com o exemplo citado - é isso e não aquilo, pois este procedimento é típico das definições pautadas pelo princípio da identidade da lógica formal -, ou mesmo significados a-históricos, isto é, válidos para todos os tipos de formações econômicas e sociais, independentemente de sua específica historicidade. Em Gramsci, os significados das categorias e dos conceitos variam de acordo com a situação concreta, de acordo com as disputas eminentemente políticas travadas entre os diferentes sujeitos sociais de uma determinada realidade. A rigor, eles não têm uma dimensão “em si mesmo”, pois que são sempre elementos situados concretamente, e cujos significados variam de realidade para realidade, de contexto para contexto, de sociedade para sociedade.

É por isso que, se se pretende bem conhecer a concepção de conhecimento de Gramsci, não se deve isolar os seus conceitos e suas categorias do contexto ético-político em que foram forjados, na tentativa de dar uma boa definição formal deles, descrevendo-os em si mesmos, de forma a-histórica. Em Gramsci isso não é possível, pois ele apresenta a gênese, o desenvolvimento e a superação das categorias e dos conceitos relacionados ao conhecimento no interior de uma discussão sobre a função e o uso que os sujeitos sociais fazem deles no devir histórico-social.

De fato, o rigor científico formal almejado por muitos cientificistas na formulação dos conceitos e das categorias que expressem aquilo que é a realidade, sobretudo por aqueles que pretendem transpor a rigorosidade das ciências naturais para as ciências humano-sociais, é superado por Gramsci, cuja preocupação epistemológica central não é abstrata - formular conceitos para descrever a realidade em seus detalhes constitutivos e, assim, descobrir novas verdades -, é concreta: identificar o valor ético-político do conhecimento nos meandros do processo constitutivo do real e, concomitantemente a isso, formular estratégias e executá-las, de modo que se possa transformar objetiva e subjetivamente todos os contornos da formação econômica e social.

Tudo isso fica muito mais claro nas palavras do comunista revolucionário italiano, que afirma que

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas “originais”; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, “socializá-las” por assim dizer; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma

multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta por parte de um “gênio filosófico”, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais. (GRAMSCI, 1995a: 13 e 14)

Percebe-se claramente nestas linhas que a preocupação epistemológica de Gramsci não é cientificista, mas científico-política, isto é, usar todo o conhecimento que tem e até mesmo empreender novas iniciativas heurísticas para mudar a conformação das relações sociais vigentes. À preocupação primeira do cientificismo com o que é - o homem, a sociedade e a natureza - Gramsci determina-lhe outra perspectiva, a do vir a ser, isto é, preocupa-se com a transformação - do homem, da sociedade e da natureza¹⁵².

Muito embora Marx, como foi dito, também tenha produzido uma “filosofia da transformação”, acredita-se que aqui resida uma diferença de perspectiva entre o pensamento marxiano e o gramsciano: enquanto o primeiro, embalado pelo evolucionismo e positivismo vigentes no século XIX, procurou descrever rigorosamente os modos de vida em suas formas concretas, sobretudo o capitalismo, fundando para isso um modelo teórico-metodológico, Gramsci preocupou-se em utilizar e desenvolver esse mesmo paradigma, visando formular estratégias de superação da realidade vivida, naturalmente adequando o método marxiano à complexa realidade presente no século XX, tornando-o apto a efetivamente romper com a passividade das classes subalternas e, assim, “acelerar o seu futuro”.

É por isso que se pode dizer que a epistemologia gramsciana só pode ser compreendida se articulada com a política, e esta, por sua vez, só pode ser efetivada nas sociedades do capitalismo desenvolvido mediante um processo pelo qual a concepção de mundo torna-se um elemento orientador dos procedimentos dos indivíduos e dos grupos e classes sociais. Desta feita, segundo as formulações gramscianas, não há política separada da epistemologia, assim como também não há epistemologia sem política; é a conjunção de ambas que, segundo Gramsci, movimenta objetiva e subjetivamente a formação econômica e social e lhe determina as suas características constitutivas.

¹⁵² “... a primeira e mais importante pergunta da filosofia: ‘o que é o homem?’, em Gramsci vem acompanhada sempre com a outra, ainda mais decisiva: ‘o que o homem pode vir a ser?’ As considerações de Gramsci sobre o homem, visto não apenas como “é”, mas também como pode vir a ser (e não como deve ser), fazem parte de seu objetivo maior: reformar “todas as filosofias até agora existentes que entendem o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade.” (SEMERARO, 1999: 164)

Enfim, Gramsci efetivamente politiza as categorias e os conceitos epistemológicos e, ao mesmo tempo, procura fazer uma epistemologia da política¹⁵³. Isto é, o comunista revolucionário italiano empreende uma iniciativa heurística para desvelar os contornos das relações de poder nas formações econômicas e sociais do capitalismo desenvolvido, que muito depende do conhecimento e do domínio que os sujeitos sociais têm de si mesmos, individual e coletivamente, e do mundo ao seu redor.

¹⁵³ Segundo Buci-Glucksmann, “... o verdadeiro projeto filosófico de Gramsci ... (estabelece) uma nova relação filosofia-cultura-política, que propomos designar como: *uma gnosiologia da política*. Uma espécie de *base* de referência para uma abordagem da revolução cultural em país capitalista desenvolvido.” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 26 - grifos do autor)

V.2. O valor ético-político e pedagógico das concepções de mundo: filosofia e senso comum

Ao analisar a sua própria realidade vivida, buscando conhecer as situações e relações sociais aí vigentes, Gramsci realmente percebeu o enorme valor ético-político do conhecimento, isto é, o grande significado que tem as visões de mundo na orientação aos indivíduos em seus procedimentos cotidianos, bem como na determinação do tipo de vida dos grupos e classes sociais. Isso chamou tanto a atenção do revolucionário sardenho que ele dedicou grande parte de suas reflexões e formulações, sobretudo as do cárcere, a tal problemática epistemológico-ético-política.

Mesmo preso, Gramsci manifestou com clareza que o conhecimento que se tem da realidade, isto é, a visão de mundo de um indivíduo, de um grupo ou de uma classe social é uma das partes determinantes dos contornos da formação econômica e social. É neste momento que Gramsci chega a identificar o senso comum e a filosofia, entre outras tantas (como é o caso do “... bom senso ... (da) religião .. e do ‘folclore’ ...” - GRAMSCI, 1995a: 11), como sendo duas das mais significativas concepções de mundo, pois que é a partir da dialética relação existente entre elas que os modelos de civilização sedimentam-se, consolidam-se na realidade concreta de uma sociedade.

Muito embora Gramsci estivesse ciente da grande plêiade de visões de mundo presentes entre os indivíduos, uma vez que elas são produto de “... um devenir histórico ... (que faz com que) Na realidade, ... exist(am) diversas ... concepções de mundo ...” (GRAMSCI, 1995a: 14), ele via com clareza que é “Pela própria concepção do mundo, (que) pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir.” (idem: 12) É isso o que acontece, por exemplo, com os indivíduos das classes subalternas: eles têm entre si um senso comum que lhes garante “... conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia.” (idem: 14)

Por essas poucas palavras de Gramsci, pode-se perceber que a conceituação que ele tem de senso comum não se limita aos conceitos mais difundidos deste termo. Enquanto que para a linguagem corrente a palavra senso comum tem basicamente dois significados, quais sejam: a) o de conhecimento ingênuo; e b) o de uma idéia amplamente aceita por toda uma formação social ou mesmo por um de seus grupos, em Gramsci esse conceito ligado à teoria do conhecimento adquire uma outra dimensão, uma perspectiva eminentemente ético-política, de modo que se torna uma concepção de mundo produzida no desdobrar-se de “... um devenir histórico.” (GRAMSCI, 1995a: 14)

Se bem observado os comportamentos humanos no interior deste vir a ser sócio-histórico, no calor da trama conflitiva que institui todas as esferas do ser social, pode-se ver que os grupos ou classes subalternas efetivamente não têm uma clara consciência dos detalhes constitutivos das relações societárias. A visão de mundo dos indivíduos desses grupos e classes da realidade vivida por Gramsci e da que vivemos hoje é marcadamente heterogênea, a-crítica e incoerente, misturando noções científicas, com princípios religiosos, experiências individuais e valores coletivos, enfim, um amontoado de noções desconexas, multiformes, fragmentárias e inconseqüentes, que não permitem aos grupos subalternos entenderem a dinâmica da realidade em que vivem e nem, muito menos, desenvolverem projetos coesos, unitários e conseqüentes, que lhes indiquem ações que possam orientar as suas vidas para a libertação da situação de subalternidade a que estão submetidos.

Muito embora no interior das classes subalternas é essa a visão de mundo presente, é esse senso comum que se constitui na sua concepção de mundo, que faz com que os indivíduos possam “... ‘pensar’ sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional ...” (GRAMSCI, 1995a: 12), há que se destacar que ele cumpre um papel ético-político importantíssimo, uma vez que garante uniformidade no comportamento dos indivíduos e grupos sociais. Com essa concepção de mundo absorvida a-criticamente no dinâmico devenir histórico-social em que vivem, os indivíduos subalternos passam a ter um comportamento em certa medida padronizado no interior das relações sociais. Eles passam a julgar os fatos, os acontecimentos, os comportamentos, eles passam a sentir, a valorizar, a pensar e a agir de acordo com a concepção que lhes foi dada, ou melhor, “... ‘imposta” mecanicamente pelo ambiente exterior ...” (idem), o que faz da formação econômica e social um espaço profundamente coeso, unitário, um ambiente

onde os grupos sociais, sobretudo os subalternos, têm comportamentos, ações, idéias e valores padronizados.

Assim sendo, pode-se dizer que esse senso comum presente entre os indivíduos das classes subalternas torna-os “... elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir ... ‘homem-massa’.” (idem). E isso no duplo sentido metafórico que o conceito de “homem-massa” possa vir a apresentar, a saber: seja como elemento integrante do mesmo “bolo social”, isto é, como participante de um mesmo bloco de indivíduos no interior de uma mesma formação econômica e social, seja como integrantes de um mesmo grupo que pode ser manipulado de diferentes formas pelo confeitoiro de plantão, isto é, pelos grupos dominantes e dirigentes.

Portanto, mais do que uma simples visão de mundo dos simplórios, o senso comum, na acepção gramsciana, ganha outras perspectivas e contornos, diferentes daqueles normalmente difundidos. Para Gramsci, essa concepção de mundo que se torna um senso comum entre os grupos e as classes sociais é um produto sócio-histórico, capaz de garantir a manutenção da direção e da dominação presente na formação econômica e social, mediante a orientação que dá ao desenvolvimento da moralidade individual e coletiva¹⁵⁴. Pelo senso comum vigente entre os subalternos, a injusta ordem econômica, social, política e cultural da sociedade de classes torna-se algo natural, justificando as desigualdades de todos tipos. Assim, qualquer ação transformadora deixa de ter sentido, uma vez que seria algo feito contra a própria natureza dos fatos, fazendo com que a passividade sócio-histórica e a indiferença política tornem-se a marca maior da moralidade dos subalternos.

É interessante observar que, quanto mais complexo se torna o capitalismo, quanto mais ele se desenvolve e se difunde com profusão, mais o senso comum encontra formas diferentes de se disseminar no seio das classes subalternas, tornando-se uma concepção aí bastante sedimentada. O desenvolvimento das tecnologias informáticas e dos novos métodos informacionais empregados nos dias atuais são exemplos incontestes disso, e ainda fortalecem o argumento de defesa da atualidade do pensamento gramsciano.

¹⁵⁴ Como bem destacou Simionatto, “Para Gramsci é no terreno do senso comum que as classes subalternas incorporam as ideologias dominantes, cuja pretensa verdade se impõe às classes subalternas como única, como superstição... O senso comum é explorado pelas classes dominantes para cristalizar a passividade popular, bloquear a autonomia histórica que poderia resultar, para as massas, no seu acesso a uma filosofia superior.” (SIMIONATTO, 1995: 79)

Contando com a ação dos seus grupos de intelectuais orgânicos e com os mais eficientes meios sociais e culturais (escolas, igrejas, mídias, imprensa, literatura etc.), que trazem a visão de mundo do senso comum em seus produtos difundidos no seio da formação econômica e social, a classe dominante economicamente torna-se dirigente ética, política e culturalmente, controlando os corações, as mentes e as ações dos indivíduos das classes subalternas, que se submetem à hegemonia burguesa. De outra forma, pode-se dizer que, com a sedimentação do senso comum, os subalternos passam a imprimir em suas vidas um comportamento que atende as necessidades prementes da classe social dominante e dirigente.

Nesta acepção gramsciana, o senso comum deixa de ter a conotação mais usual de simples idéia amplamente aceita, pois que é uma concepção de mundo incutida no meio social, tendo em vista determinados interesses econômicos, sociais, políticos e culturais. Segundo as formulações do comunista revolucionário da Sardenha, o senso comum também deixa de ser uma simples idéia ingênua, uma vez que é profundamente interesseiro, isto é, ética e politicamente ele não tem nada de ingênuo, de neutro, de desinteressado. De fato, para além de um mero conhecimento ingênuo da realidade e de uma idéia amplamente aceita pelas classes e grupos sociais, em Gramsci o senso comum se torna uma concepção de mundo plural, pois comporta vários elementos integrantes (religião, ciência, ficção etc.), e interessada, já que visa conquistar a adesão das massas a uma visão de mundo que não é de seu interesse como classe, objetivando construir um consenso social em relação à direção da classe dominante economicamente, mediante a instalação no seio das classes subalternas de um conformismo ativo, isto é, de um padrão de comportamento que indica ações em conformidade com a hegemonia em vigor, que muitas vezes se traduzem na prática sócio-histórica pela passividade e pela indiferença.

Pelo exposto, pode-se inferir que, muito embora o senso comum seja eminentemente um elemento cultural e ideológico, ético-político e social, ele não se desvincula das relações econômicas. Ao contrário, garantindo o seu bom funcionamento, o senso comum articula-se dialeticamente com as relações sociais de produção material: é fruto delas e, legitimando-as e reproduzindo-as, ele se torna um de seus elementos estruturantes, de acordo com os interesses da classe dominante e dirigente.

É essa noção gramsciana de senso comum, sobretudo naquilo que ela estabelece de conexão com as relações econômicas, que nos permite novamente contestar os intérpretes que

defendem a tese de que a epistemologia gramsciana constitui-se como um idealismo, um subjetivismo estranho ao marxismo originário. De fato, em sua militância política e em suas formulações teóricas, relacionadas ou não ao âmbito da teoria do conhecimento, Gramsci desenvolve sua praxis conectada com a teoria marxiana e nos limites estabelecidos pelo materialismo histórico e dialético. É neste sentido, pois, que se pode afirmar a ortodoxia gramsciana.

Com o senso comum solidamente edificado no meio social, “cimentado” com muita consistência, torna-se deveras difícil aos subalternos escaparem da sua dinâmica de subserviência, que aceita “... do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade ...”. (idem) Daí ser preciso desenvolver todo um minucioso trabalho heurístico para “... explicar como ocorre esse fato, ... como eles (as visões de mundo) nascem, como se divulgam, porque na divulgação seguem certas linhas de separação e certas direções etc.” (idem: 15)

Ao se desenvolver esse trabalho de caráter eminentemente filosófico-intelectual, que além de uma perspectiva epistemológica tem certamente uma dimensão ético-política, poder-se-á constatar que a visão de mundo das classes subalternas lhes é estranha, porque por razões de submissão e subordinação intelectual é tomada de empréstimo de outro grupo social (idem). Em verdade, o senso comum das classes subalternas é uma concepção de mundo que não foi forjada por elas mesmas¹⁵⁵, ela foi adquirida no devenir sócio-histórico da sociedade de classes, que impõe aos subalternos a hegemonia ideológica e cultural da classe dominante sob o ponto de vista econômico.

Cabe, portanto, aos que pretendem elevar as classes subalternas à condição de hegemônicas aprofundarem essa “estranheza” dos subalternos em relação à visão de mundo que compartilham, demonstrando a todo momento e por todos os meios essa incoerência do senso comum vigente entre eles e os seus interesses como classe. Tal postura visa desencadear um processo “catártico” entre as classes subalternas, pelo qual elas possam assumir-se como grupo social com condições de autonomamente libertar-se da subserviência a que estão submetidas. E, para tanto, é necessário identificar os elementos “... sadios do senso comum, o que poderia ser

¹⁵⁵ Até mesmo porque, como disse Marx, em *A Ideologia Alemã*, “As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espíritual* dominante.” (MARX e ENGELS, 1984: 56 - grifos do autor)

chamado de bom senso ...” (idem: 16), e, rearticulando-os, transformar a concepção de mundo dos subalternos em algo que lhes seja próprio, unitário e coerente.

Eis um trabalho filosófico-epistemológico que impacta a hegemonia em vigor, pois que resulta em uma profunda transformação ético-política da formação econômica e social: partindo do senso comum existente, a proposição filosófico-epistemológica gramsciana indica a necessidade de criticá-lo até que se possa superá-lo mediante a elaboração de uma nova visão de mundo, que deve se desenvolver e se disseminar até tornar-se um novo senso comum entre os subalternos¹⁵⁶, só que desta vez constituído como uma concepção de mundo não estranha - porque foi forjada pelos próprios subalternos e seus intelectuais orgânicos tendo em vista seus interesses como classe - e com capacidade de dar unidade ao bloco subalterno para que ele possa orientar ética e politicamente as suas ações não na direção da subserviência, mas no rumo da construção de uma nova civilização, quantitativa e qualitativamente diferente da sociedade de classes.

Em se tratando neste momento da tarefa filosófica na acepção gramsciana, que não deixa de ser política - porque impacta as relações de poder - e nem muito menos pedagógica - porque precisa ser disseminada entre os indivíduos -, há que se dizer que entre os variados sentidos que o termo filosofia é utilizado na obra gramsciana, destaque-se sobretudo aquele que o identifica como um contraponto ao senso comum, ou melhor, ela se torna “... a crítica e a superação da religião e do senso comum ...” (idem: 14). Resta claro, pois, que ela não deixa de ser, como o senso comum e a religião, uma concepção de mundo elaborada no devenir histórico e difundida por diferentes meios sócio-culturais; “...neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um ‘bloco’.” (idem: 32).

Entendida desta forma gramsciana, a filosofia não se confunde com um construto individual, abstrato, pois é um elemento histórico-social que se desdobra na realidade contaminando seus diferentes ambientes, produtos, atividades etc., uma vez que ela é “... uma concepção de mundo, que se manifesta implicitamente (sic!) na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas ...” (idem: 16). E como

¹⁵⁶ Essa concepção gramsciana se aproxima muitíssimo do paradigma marxiano, uma vez que, segundo as palavras de Marx em *A Ideologia Alemã*, tem-se que “... cada nova classe que se coloca no lugar de outra que dominou antes dela, é obrigada, apenas para realizar o seu propósito, a apresentar o seu interesse como interesse comunitário de todos os membros da sociedade, ou seja, na expressão ideal: a dar às suas idéias a forma universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais e universalmente válidas.” (MARX e ENGELS, 1984: 58)

concepção de mundo está, naturalmente, sujeita à dialética dinâmica societária da transformação-conservação da formação econômica e social, isto é, pode estar a serviço da hegemonia vigente ou mesmo servir como elemento contra-hegemônico.

Contudo, na acepção gramsciana, “A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião e o senso comum podem ser ... (pois) não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falarmos na consciência coletiva ...” (idem: 14). Desta feita, sejam as filosofias das classes dominantes e dirigentes, sejam as das classes subalternas, todas elas se apresentam como concepções de mundo que servem a determinados propósitos práticos e materiais, tornando-se, mais do que elementos ideológicos e culturais individuais, forças motoras da realidade, capazes de organizarem as massas humanas, adquirindo, como já destacara Marx, “... a mesma energia de uma força (sic!) material (ou algo semelhante), o que é muito significativo ...”(idem: 63) para que se possa compreender o processo de constituição da realidade social e para desenvolver nele ações teórico-práticas em busca de sua conservação ou transformação.

Se as filosofias das classes dominantes e dirigentes manifestam claramente a sua consciência da realidade e seus interesses, porque foram forjadas no devenir histórico e articuladas pelos seus intelectuais orgânicos, também as filosofias das classes dominadas e dirigidas devem manifestar a sua própria consciência da realidade e expressarem seus interesses com classe. Em sendo antagônicos os interesses entre as classes, as filosofias se apresentarão como pólos opostos na realidade concreta da formação econômica e social: de um lado ter-se-á as “filosofias da transformação”, de outro as “filosofias da aceitação”, travando uma disputa que adquire determinados formatos e na qual são utilizados instrumentos que variam de acordo com os ambientes sociais onde essa luta é realizada.

Todavia, as filosofias não se apresentam concretamente no interior das formações econômicas e sociais de forma tão clara assim, em blocos distintos, que podem ser nitidamente identificados com simplicidade. Ao contrário,

A filosofia de uma época não é uma filosofia dêste (sic!) ou daquele filósofo, dêste (sic!) ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos êstes (sic!) elementos, culminando em uma determinada direção, na qual sua culminação torna-se norma da ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral).

A filosofia de uma época histórica, portanto, não é senão a “história” desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente ... (GRAMSCI, 1995a: 32)

Nesta disputa travada no solo cultural e ideológico para que se consiga determinar a direção da ação coletiva, destaca-se o papel dos intelectuais. Na acepção gramsciana, eles devem educar ética e politicamente à realidade prática os grupos aos quais se vinculam organicamente, adequando as suas consciências, os seus valores e os seus comportamentos à situação concreta da formação econômica e social, tendo em vista os interesses e as necessidades de classe.

Para tanto, é indispensável todo um trabalho epistemológico - isto é, de crítica da concepção de mundo e da própria visão que o indivíduo tem de si mesmo - e educativo, para que se possa ensinar os grupos sociais ou a manterem a sua hegemonia, no caso dos grupos dominantes e dirigentes, ou a lutarem contra as relações de poder em vigor, no caso das classes subalternas¹⁵⁷. É por isso que se pode dizer que esta visão gramsciana da educação articula-se com toda a formulação teórico-sociológica do revolucionário sardenho, segundo a qual o poder só é conquistado de fato quando uma nova visão de mundo estiver sedimentada no coletivo social, forjando uma nova hegemonia.

Posto isto, há que se ressaltar a centralidade da educação para a estratégia gramsciana de passagem ao socialismo nas formações econômicas e sociais ocidentais. Se o processo revolucionário gramsciano compreende uma dimensão epistemológica-política, como vimos no capítulo imediatamente anterior, ele não deixa de ter também uma perspectiva relacionada à educação, uma vez que por ela passa a disputa pela hegemonia, notadamente nas sociedades ocidentais, onde as formas de elaboração e difusão das visões de mundo se tornaram mais complexas.

Segundo a visão gramsciana, a educação ganha um duplo papel ético-político. De um lado, ela é utilizada para manter a situação vigente, forjando nas massas o consenso em relação à visão de mundo da classe dominante e dirigente e adequando o comportamento dos subalternos às necessidades do grupo no poder. De outro, a educação pode também ser utilizada para disputar

¹⁵⁷ “Deve-se sublinhar a importância e o papel que têm os partidos político, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções do mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e a política adequadas a ela, isto é, em que funcionam quase como ‘experimentadores’ históricos de tais concepções.” (GRAMSCI, 1995a: 22)

o poder, criando as condições objetivas e subjetivas para romper com hegemonia em vigor e, assim, possibilitar a construção de uma nova civilização.

Ao conceber o processo educativo nesta perspectiva, Gramsci pretende reformular a consciência das classes subalternas e construir novas relações sociais, o que naturalmente depende de uma “reforma filosófica total”. E é aqui que Gramsci, ao conceber a filosofia como uma concepção de mundo que se manifesta como uma ordem intelectual que visa adequar comportamentos e consciências dos indivíduos aos interesses de seus grupos sociais, identifica a filosofia da praxis, isto é, o materialismo histórico e dialético, como sendo a filosofia das classes subalternas de seu tempo. Ela se constitui, segundo o comunista revolucionário da Sardenha, em uma poderosa antítese das filosofias dominantes e dirigentes, com capacidade de romper efetivamente com o senso comum vigente, com o seu conformismo e com sua indiferença política, pois que

... não busca manter os ‘simplórios’ na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior ..., justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais. (idem: 20)

Mesmo sendo uma atividade eminentemente intelectual, isto é, uma atividade que engendra um saber, a filosofia em Gramsci se torna um guia para a ação, ou seja, ela não é concebida como “... um desenvolvimento de pensamento a pensamento, mas como pensamento da realidade histórica ...” (GRAMSCI, 1995a: 211). Todavia, para ser orientadora dos comportamentos dos indivíduos em uma realidade concreta, ela exige o exercício de ensino-aprendizagem. No caso das classes subalternas da realidade vivida por Gramsci, ele imaginava desenvolver um processo educativo fundado nos princípios, pautado pelo método e tendo em vista as finalidades do materialismo histórico e dialético, que “... remetem-nos à intenção gramsciana da formação do homem integral, do homem capaz de tudo fazer, já que possui as condições determinadas pela formação tradicional e pela instrução científica e tecnológica ...” (MARTINS, 2000: 32), ele visava a formação do “... ‘cidadão’ (que) possa se tornar ‘governante’ ... assegurando a cada governado a aprendizagem gratuita das capacidades e da preparação técnica geral das necessidades ao fim de governar.” (GRAMSCI, 1995b: 137)

Nas condições de vida da Europa do início do século passado, era evidente para Gramsci que o materialismo histórico e dialético consistia na grande filosofia dos subalternos¹⁵⁸. Isso porque ele oferecia às classes dominadas e dirigidas não somente um método para o conhecimento da realidade concreta - portador, portanto, de valor epistemológico -, mas também o compromisso com a transformação social e um norte efetivo para a ação revolucionária - portador de valor ético-político -, que deveria se efetivar segundo um processo em que as massas subalternas pudessem ser não somente mobilizadas e organizadas, mas também elevadas cultural e intelectualmente à condição de protagonistas maiores do próprio destino histórico - portador, enfim, de valor pedagógico.

Em verdade, isso é “... a filosofia da *praxis* pròpriamente (sic!) dita: a ciência da dialética e a gnosiologia, na qual os conceitos gerais de história, de política, de economia, se relacionam em unidade orgânica.” (GRAMSCI, 1995a: 155 - grifo do autor) Por isso, acreditava o revolucionário italiano da Sardenha que os subalternos passariam a ter em suas mãos o materialismo histórico e dialético como uma arma, com a qual poderiam lutar para se libertarem das condições de submissão ideológica e cultural e das situações de exploração econômica, uma vez que com ele poderiam disputar a hegemonia e alcançar, “... 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.” (GRAMSCI, 1995a: 21)

É por isso que, para Gramsci, somente assumindo o materialismo histórico e dialético é que os indivíduos das classes subalternas poderiam abandonar a condição preliminar de serem filósofo, uma vez que “... todos são filósofos ...” (idem: 11 e também 34) por inconscientemente assumirem uma concepção de mundo qualquer, e se tornariam filósofos de maneira efetiva e consciente, justamente por terem condições de protagonizarem o processo de produção da própria visão de mundo e da realidade vivida¹⁵⁹. Em outras palavras se pode dizer que com o materialismo histórico e dialético os subalternos teriam uma “... compreensão crítica de si mesmo

¹⁵⁸ Com disse Debrun, “... é verdade também que a reflexão sobre a filosofia em geral não pode, na perspectiva de Gramsci, deixar de pôr ênfase sobre o marxismo e de nos comprometer com ele...” (DEBRUN, 2001: 27) E, mais adiante, “Sem dúvida Gramsci vê o marxismo como a única filosofia, em toda a história, que se mostra capaz de efetuar plenamente a superação das contradições de sua época.” (idem: 157)

¹⁵⁹ Segundo Buci-Glucksmann, Gramsci realmente assume a “... filosofia marxista *como base* de uma crítica aos ‘senso comum’, de uma revolução dos próprios métodos de conhecimento (‘reforma intelectual’) e de uma transformação dos modos de ver (civiltà).” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 277 - grifos do autor)

(que) é obtida, portanto, através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real.” (idem: 21)

Por fim, pode-se inferir do que foi exposto que tanto o senso comum quanto a filosofia têm, segundo Gramsci, uma tríplice dimensão, a saber: epistemológica, ético-política e pedagógica. Eles têm uma perspectiva epistemológica porque não deixam de ser concepções de mundo, uma forma de ver e julgar a realidade presente, uma maneira de conceber o mundo que nos cerca e uma forma de orientar as nossas ações a serem nele efetivadas. A filosofia e o senso comum têm também uma dimensão ético-política porque eles são elementos capazes de regular a maneira de agir dos sujeitos sociais, interferindo nas relações de poder entre as classes, os grupos e os indivíduos. E, por fim, pode-se dizer que o senso comum e a filosofia têm ainda uma dimensão pedagógica porque eles são concepções de mundo ensinadas aos indivíduos, ou melhor, transmitidas a eles, disseminadas entre eles, propagadas pelas mais variadas formas no meio social, seja para que as massas se dêem ao submetimento cultural e econômico à classe dominante e dirigente, seja para que elas possam libertar-se da situação de subjugamento a que estão submetidas.

Sabendo-se dessas identidades epistemológicas, ético-políticas e pedagógicas entre o senso comum e a filosofia em Gramsci, aqui

Talvez seja útil distinguir “praticamente” a filosofia do senso comum, para melhor indicar a passagem de um momento ao outro. Na filosofia destacam-se notadamente as características de elaboração individual do pensamento; no senso comum, ao invés, as características difusas e dispersas de um pensamento genérico de uma certa época em um certo ambiente popular. Mas toda filosofia tende a se tornar senso comum de um ambiente, ainda que restrito... Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que - tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada à vida prática e implícita nela - se torne um senso comum renovado pela coerência e pelo vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os “simplórios”. (GRAMSCI, 1995a: 18)

V.3. À guisa de conclusão

Para concluir esses apontamentos sobre o valor pedagógico e ético político do conhecimento para Gramsci há que se ressaltar que o revolucionário sardenho efetivamente atualizou o materialismo histórico e dialético no que ele tem de uma “filosofia da transformação” apta a ser desenvolvida nos limites e dentro das possibilidades abertas pelas sociedades ocidentais, isto é, nas sociedades do capitalismo desenvolvido. E Gramsci fez isto dando mais rigor ao trabalho eminentemente filosófico dos políticos, sobretudo enfatizando a indispensável tarefa que eles devem cumprir âmbito cultural e ideológico, e, ao mesmo tempo, politizou a filosofia, para que ela possa cumprir a sua tarefa pedagógico-revolucionária maior: promover uma reforma moral e intelectual.

Ao promover essa atualização, a teoria do conhecimento gramsciana ganhou um novo valor¹⁶⁰, um valor pedagógico-político, pois que ela se torna um elemento integrante do processo que visa construir um novo padrão de civilidade nas formações econômicas e sociais, não sendo, portanto, algo com o qual se possa ficar indiferente se se pretende compreender e interferir na dinâmica societária. De outra forma, pode-se dizer que Gramsci não concebe o processo de conhecimento separado da vida concreta dos indivíduos, como uma atividade abstrata, desenvolvida por especialistas; ao contrário, concebe-o como um processo profundamente afetado pelas relações sociais, ao mesmo tempo em que, desenvolvendo-se, afeta-as, colaborando na delimitação de seus contornos econômicos, sociais, políticos e culturais.

É nessa perspectiva profundamente transformadora que Gramsci apresenta a sua leitura dialética do materialismo histórico e dialético, que se manifesta contrária às suas interpretações

¹⁶⁰ Estamos trabalhando aqui com o conceito de valor apresentado por Saviani em seu texto denominado *Educação: do senso comum à consciência filosófica*, onde ele diz que “O valor é alguma coisa que está presente em nossa vida quotidiana, ... não existem independentemente do homem, ... que não pode ser reduzid(o) ao seu aspecto subjetivo e individual ... nem pode ser reduzido ao aspecto intelectual ... Também não poderíamos considerar ... os valores como algo que forma uma entidade à parte, porque os valores são detectados realmente a partir da experiência humana ou da existência humana. (Enfim,) ... o valor é uma relação de não indiferença que o homem estabelece com os elementos com que ele se defronta. Na medida em que o homem não é indiferente às coisas, é que essas coisas possuem valor.” (SAVIANI, 1982: 46)

dogmáticas, mecânicas e economicistas. Contudo, ao fazer isso, não se deixa confundir com os idealismos e subjetivismo de toda espécie, que invariavelmente consolidam-se em “filosofias da aceitação”, vide o exemplo hodierno da pós-modernidade (Cf. a *Introdução ou exposição dos motivos para se elaborar tese*).

Entre as contribuições de Gramsci ao marxismo, há que se destacar, conforme fez Semeraro, que sua “filosofia da transformação” efetivamente “... resgata ... toda a força educativa e mobilizadora do marxismo ...” (SEMERARO, 1999: 71), perdida nos objetivismos e nos subjetivismos de muitas de suas equivocadas leituras. E esse importante resgate impacta a filosofia de Gramsci de forma tão drástica que ela só passa a ter sentido ético-político - o sentido “decisivo” (Cf. SEMERARO, 1999: 157) em Gramsci, o aspecto que realmente interessa a ele, quer em suas formulações teóricas, quer em suas práticas sócio-históricas - se aliada à educação.

Assim sendo, concebida como uma concepção de mundo, a filosofia gramsciana politiza-se, tornando-se uma epistemologia da política. E é assim que se torna capaz de superar a sua noção tradicional de saber abstrato, metafísico, de saber por saber, de saber sem sentido societário; é assim que a filosofia concebida como epistemologia da política ganha contornos de uma força material à disposição da reforma intelectual e moral.

E para que se efetive essa reforma proposta por Gramsci, que tem evidentemente uma perspectiva gnosiológica¹⁶¹ e sabendo-se que “Toda relação de ‘hegemonia’ é necessariamente (sic!) uma relação pedagógica ...” (GRAMSCI, 1995a: 37), é indispensável o cumprimento de duas tarefas pedagógicas, quais sejam: primeiramente, socializar as verdades, disseminar os conhecimentos, propagar as informações que já estão à disposição da sociedade, com o objetivo de elevar a mentalidade do homem-massa, isto é, reeducá-lo, sobretudo tendo como norte os preceitos da teoria revolucionária, ou seja, o materialismo histórico e dialético (Cf. GRUPPI, 1978: 77); segundo, integrar esses homens-massa como sujeitos no processo de produção de

¹⁶¹ Segundo Buci-Glucksmann, a revolução “Para Gramsci, *ela tem uma dimensão gnosiológica*. Longe de a filosofia identificar-se à revolução, *é a revolução que possui uma dimensão filosófica ...*” (BUCI-GLUCKSMANN, 1980: 288 - grifos do autor; Cf. também neste mesmo texto a sua página 26). Em *Desigualdade social & dualidade escolar: conhecimento e poder em Paulo Freire e Gramsci*, Santos afirma que “Para Gramsci o conceito de hegemonia envolve implicações epistemológicas e gnosiológicas, visto que a capacidade de direção política da sociedade pressupõe a consciência de classe, a forma de elaboração do conhecimento, da concepção de mundo, da ideologia.” (SANTOS, 2000: 22) Enfim, pode-se dizer que “... a práxis revolucionária não pode desprezar o conhecimento.” (BADALONI, 1978: 22). Além dessas passagens, Cf. também algumas outras sobre essa mesma questão da importância do conhecimento para a reforma moral e intelectual, a saber: DIAS, 2000: 71, 72, 74, 94, 96, 124 e 125; GRUPPI, 1978: 119, 123, 135 e 136; SIMIONATTO, 1995: 136.

novos conhecimentos, sobretudo na produção de uma nova visão de mundo, isto é, torná-los educadores de si mesmos e dos grupos sociais à sua volta, pois produzindo uma visão de mundo que lhes seja própria eles terão a capacidade de aglutinar em um mesmo grupo societário os indivíduos das classes subalternas, unificação indispensável ao sucesso da reforma moral e intelectual.¹⁶²

Contudo, no contexto do século XX e XXI, esse processo educativo passa a ser desenvolvido por diferentes meios e em distintos espaços sócio-culturais, não somente pelos espaços e meios tradicionais, como é o caso da escola, da família e da igreja. Aliás, se há algo onipresente no capitalismo contemporâneo é o fato de que os espaços sociais transformaram-se em espaços educativos, uma vez que neles há a presença de mecanismos difusores de visões de mundo, visões que são constantemente adequadas à realidade cambiante por nós vivida e difundidas entre os indivíduos, objetivando se ter deles o consentimento necessário ao eficaz funcionamento da sociedade de classes, isto é, necessário à sua produção e reprodução. Daí que, se se pretende transformar a realidade sócio-histórica, deve-se atuar em todos esses espaços e ocupar todos esses ambientes e neles desenvolve ações contra-hegemônicas.

Partindo dessa assertiva gramsciana que afirma que para efetivar a reforma moral e intelectual é necessário utilizar os meios sócio-culturais disponíveis e ocupar todos os espaços societários onde a vida se desenvolve - e ela se desenvolve constantemente -, não há como não considerar a revolução senão como um processo, isto é, não se consegue ter um único modelo revolucionário¹⁶³ válido para todos os espaços e momentos, porque os espaços e os momentos são distintos objetiva e subjetivamente. A revolução da formação econômica e social, portanto, só pode ser concebida como um processo que se desenvolve historicamente, sendo, portanto, impossível de ser prevista em todos os seus detalhes e momentos constitutivos, o que reforça a importância do conhecimento para o movimento revolucionário, pois para se ter sucesso na empreitada de transformação social é necessário conhecer concretamente a situação que se

¹⁶² Como bem disse Debrun, “Quando a filosofia verdadeira consegue se espalhar, ela se torna Bom Senso. E opera-se, no povo e não apenas numa elite, a reforma moral e intelectual a que aludimos.” (DEBRUN, 2001: 36)

¹⁶³ Até mesmo porque “Cada formação social é única, não só pelos elementos estruturais que lhe modelam a constituição, como pelos traços conjunturais, complexo emaranhado para onde confluem as determinações mais gerais e as mais particulares ...” (GRUPPI, 1978: VII) “Não existe, assim, um protótipo de revolução em geral ...” (MELLO, 1996: 79) o que consiste “... a profunda originalidade, e, ao mesmo tempo, a grande actualidade (sic!) de Gramsci ... não ter ‘decalcado’ a experiência soviética mas em ter procurado um instrumento teórico-prático capaz de ‘trabalhar’ as nossas sociedades, *hic et nunc*.” (MACCIOCHI apud GRISONI e MAGIORI, 1973: 19)

pretende alterar, não somente naquilo que ela é, mas também, e principalmente, nos espaços que ela abre em seu dinamismo para a ação pedagógico-política contra-hegemônica.

Contudo, essa reforma moral e intelectual, que para ser efetivada não há modelos, não se limita a uma simples alteração no panorama cultural e ideológico de uma determinada formação econômica e social, aos seus aspectos subjetivos propriamente ditos. Muito embora o elemento cultural-ideológico, o elemento subjetivo, superestrutural, seja considerado como muito importante pelo revolucionário sardenho, como já foi dito, a reforma moral e intelectual por ele preconizada se manifesta na realidade concreta como uma reforma econômica. Em suas palavras temos:

Pode haver reforma cultural, elevação civil das camadas mais baixas da sociedade, sem uma precedente reforma econômica e uma modificação na posição social e no mundo econômico? Eis por que uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica. E mais, o programa de reforma econômica é exatamente o momento concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral. (GRAMSCI, 1980: 09)

Mesmo sendo claro e direto em suas palavras, a reforma moral e intelectual proposta por Gramsci suscitou e suscita consideráveis equívocos interpretativos. Muitos desses erros de leitura são cometidos por intérpretes que não consideram a simultaneidade - princípio basilar do pensamento dialético - entre a reforma moral e intelectual e reforma econômica, perdendo-se na busca da identificação da reforma precedente. Talvez fosse importante considerar a estes intérpretes que, para Gramsci, a ação teórico-prática é dialética e, portanto, não explicável por um sistema de causa e efeito, que busca identificar qual das reforma é a causa primeira. Outros equívocos ocorrem quando se interpreta a reforma moral e intelectual como um movimento puramente subjetivo, superestrutural, desconsiderando-se que Gramsci articula em suas formulações teóricas a superestrutura e a estrutura social de tal forma que até a hegemonia, que muitas vezes é tida como um conceito e uma realidade eminentemente superestrutural, ganha uma conformação material, comprovando que a reforma moral e intelectual preconizada pelo comunista revolucionário da Sardenha também tem dimensão econômico-material.

Em suma, o que pretende Gramsci, a grande intenção que se pode deduzir daquilo que constituiu o seu projeto teórico-prático é, de fato, instrumentalizar os indivíduos das classes subalternas para lutar contra as relações de poder vigentes, visando superar a situação de

dirigência e dominação (situação hegemônica) a que estão submetidos - e nisso ele se aproxima muitíssimo do marxismo originário¹⁶⁴. Para tanto, ele entendia como indispensável o empenho na construção de novos valores e novos conhecimentos (ou seja, dedicar-se ao enfrentamento de um problema epistemológico), que deveriam ser difundidos e apropriados (uma tarefa pedagógica) como senso comum pelos subalternos, despertando neles uma vontade que os motivassem a lutar pela criação de uma nova realidade (tarefa política) não somente econômica, mas também ética, política e cultural (revolução-reforma moral e intelectual), enfim, uma nova civilização.

Eis porque se pode concluir que em Gramsci a teoria do conhecimento não é uma questão puramente acadêmico-filosófica, mas histórica, ético-política e educativa, uma vez que, articulada a uma pedagogia, ela ganha um valor ético-político capaz de torná-la uma força material, um efetivo instrumento teórico-prático para que as classes subalternas possam concretamente disputar a hegemonia e promover a reforma moral e intelectual de que necessitam para serem sujeitos de seu próprio destino,

... cria(ndo) novos e mais elevados tipos de civilização, adequa(ndo) a ‘civilização’ e a moralidade das amplas massas populares às necessidades do desenvolvimento continuado do aparelho econômico de produção, portanto elabora(ndo) também fisicamente tipos novos de humanidade. (GRAMSCI, 1980: 91)

¹⁶⁴ “Segundo Grisoni e Magiori, “... o esforço de Gramsci ... constitui sempre em facultar à classe operária do seu país as armas políticas e ideológicas capazes de favorecer o surto positivo de uma revolução proletária.” (GRISONI e MAGIORI, 1973: 171). Também Ruiz entende que “Para Gramsci, é esta a principal função do marxismo como concepção de mundo ao dotar o homem com um instrumento mental que seja capaz de produzir uma visão crítica e histórica que parta das condições objetivas para transformar estas mesmas condições.” (RUIZ, 1998: 91)

Bibliografia

AJDUKIEWICZ, Kazimierz. *Problemas e teorias da filosofia: teoria do conhecimento e metafísica*. Trad. de Pablo Rubén Mariconda e Regina Correa Rocha. São Paulo, Livraria editora ciências humanas, 1979.

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo: introdução a um debate contemporâneo*. Trad. de Denise Bottmann. 3ª edição. São Paulo, Brasiliense, 1987. (coleção Primeiros vãos)

_____. Balanço do Neoliberalismo. In: SADER, Emir (org.). *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o estado democrático*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1995.

_____. *As origens da pós-modernidade*. Trad. de Marcos Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1999.

ANGELO, Claudio. Para Ernst Mayr, biologia não se reduz às ciências sociais. *Folha de São Paulo*, 4 de julho de 2004, Caderno Mais!, pp. 04 a 07.

ANTUNES, Ricardo. *Material e imaterial*. Jornal Folha de São Paulo – Caderno Mais!, 13 de agosto de 2000, pp. 08 e 09.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco e Poética*. Trad. de Leonel Vallandro, Gerd Bornheim e eudoro de Souza. 4ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1991 (coleção Os pensadores; v. 02)

BADALONI, Nicola. Liberdade individual e homem coletivo em Antonio Gramsci. In: FERRI, Franco (coord.). *Política e história em Gramsci - Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos (Florença, 9-11 de dezembro de 1977)*. Trad. de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp. 71 a 115. (Coleção Perspectivas do homem; v. 119)

BALBI, Sandra. Júpiter é ‘culpado’ por juro, diz astrologia. *Folha de São Paulo*. 1º de junho de 2003, p. B-15.

BARBOZA FILHO, Rubem. A atualidade do pensador italiano. *Folha de São Paulo-Jornal de Resenhas*. 11 de agosto de 2001, p. Especial – 7.

BAZARIAN, Jacob. *O problema da verdade: teoria do conhecimento*. 4ª edição. São Paulo, Alfa-Ômega, 1994.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo, Loyola, 1998. (coleção Leituras filosóficas)

BETTI, G. *escuela, educación y pedagogía en Gramsci*. Trad. de J. A. B. Barcelona-Espanha, Ediciones Martínez Roca, 1981. (Colección Novocurso)

BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, 2ª edição. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1982. (Coleção Biblioteca de Ciência; v. 23)

BODEI, Remo. Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização. In: FERRI, Franco (coord.). *Política e história em Gramsci – Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos (Florença, 9-11 de dezembro de 1977)*. Trad. de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp. 71 a 115. (Coleção Perspectivas do homem; v. 119)

BORNHEIM, Gerd A. (org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo, Cultrix, 1985.

BOSI, Alfredo. Os apontamentos de Gramsci. *Discurso Editorial/USP/Unesp/Folha de São Paulo – Especial Jornal de Resenhas!* 8 de abril de 2000, pp. 01 e 02.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 1988.

BUCCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o estado*. Trad. de Angelina Peralva, 2ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

BUKHARIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Trad. revista por Edgard Carone. Lisboa-Porto-Luanda, Centro do Livro Brasileiro, s/d.

BURKE, Peter. Desafios de uma história polifônica. *Folha de São Paulo*, 15 de outubro de 2000, p. 18. (Caderno Mais!).

CARDOSO, Ciro Flamarion S. e BRIGNOLI, Héctor Pérez. *Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*. Trad. de João Maia. Rio de Janeiro, Graal, 1979 (coleção Biblioteca de história; v. 5)

_____. *Paradigmas rivais na historiografia atual*. in: Educação e Sociedade, nº 47, ano XV, Campinas, Papirus, abril de 1994. p. 61-72.

CARVALHO, Maria Cecília M. (org.). A construção do saber científico: algumas posições. IN: CARVALHO, Maria Cecília M. *Construindo o saber: técnicas de metodologia científica*. Campinas-SP, Papirus, 1988, pp. 65 a 94.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. de Carlos Alberto R. de Moura. Campinas-SP, editora da Unicamp, 1993, pp. 132 a 203.

COUTINHO, Carlos Nelson. A atualidade de Gramsci. IN; sítio *Gramsci e o Brasil*: <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv40.htm>, acessado em 07 de junho de 1999, 15 páginas.

_____. *Gramsci*. Porto Alegre, L&PM, 1981.

_____. Gramsci e os Conselhos de Fábrica. IN: GRAMSCI, Antonio e BORDIGA, Amadeo. *Conselhos de Fábrica*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

_____. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.

_____. Introdução. IN: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999 (v. 1: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce)

_____. e KONDER, Leandro. Notas sobre Antonio Gramsci. In: GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, 10ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995, pp. 01 a 07.

DEBRUM, Michel. *Gramsci: filosofia, política e bom senso*. Campinas, UNICAMP, 1982, 261 p. (Tese, Livre Docência em Filosofia).

_____. *Gramsci: filosofia, política e bom senso*. Campinas-SP, Editora da Unicamp; Centro de Lógica e Epistemologia, 2001.

DEL RIO, Marcos e SILVA, Edilene da Cruz. A crise do mundo do trabalho e a atualidade de Gramsci. IN: *Revista Novos Rumos*. São Paulo, Cromosete Gráfica e Editora, Ano 18, nº 39, 2003, pp. 22 a 32.

DESCARTES, René. *Meditações e Discurso do método*. In: Os pensadores. *Descartes*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 5ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1991.

DIAS, Edmundo Fernandes. *Gramsci em Turim: a construção do conceito de hegemonia*. 1ª edição. São Paulo, Xamã, 2000 (Coleção Idéia & Ação)

_____. Sobre a leitura dos textos gramscianos: usos e abusos. In: *Idéias* - revista do instituto de Filosofia e Ciências Humanas / Unicamp, ano I, nº 1, janeiro a junho de 1994.

ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1976. (Coleção Pensamento crítico; v. 8)

_____. *Anti-Dühring: filosofia, economia política e socialismo*. 2ª edição Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1979. (Coleção Pensamento crítico; v. 9)

_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. de Rosa Camargo Artigas e Reginaldo Forti. São Paulo, Global: 1985. (Coleção bases; v. 47)

_____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 7ª edição. São Paulo, Global editora: 1985. (Coleção bases; v. 13)

_____. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Trad. de Apolônio de Carvalho. Rio de Janeiro, editorial Vitória: 1963.

EVANGELISTA, João E. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo, Cortez, 1992. (coleção Questões de nossa época; v. 07)

FERRI, Franco (coord.). *Política e história em Gramsci – Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos (Florença, 9-11 de dezembro de 1977)*. Trad. de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978. (Coleção Perspectivas do homem; v. 119)

FINELLI, Roberto. *As contradições da subjetividade: Americanismo e fordismo em Antonio Gramsci*. Artigo publicado na página Gramsci e o Brasil: <http://www.artnet.com.br>, consultada em 18 de dezembro de 2001.

FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Trad. de Moacir Gadotti e Lilian Lopes Martin. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983. (Coleção Educação e Mudança; v. 1)

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e crise do trabalho: perspectivas de final de século*. Petrópolis, Vozes, 1998.

GADOTTI, Moacir. *Concepção dialética da educação – um estudo introdutório*. 2ª edição, São Paulo, Cortez e Autores Associados: 1983 (Coleção educação contemporânea)

GAMBOA, Silvio Sánchez (org.). *Pesquisa educacional: quantidade-qualidade*. 3ª edição. São Paulo, Cortez, 2000. (coleção Questões de nossa época; v. 42)

_____. *Fundamentos para la investigación educativa: presupuestos epistemológicos que orientan al investigador*. Santa Fe de Bogotá, Cooperativa Editorial Magisterio, 1998 (coleção Mesa redonda; nº 66)

GARAUDY, Roger. *Karl Marx*. Trad. de Moacir G. S. Palmeira. Rio de Janeiro, Zahar: 1967.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. de Raul Fiker. 2ª edição. São Paulo: Editora da UNESP, 1991. (Biblioteca básica)

_____. *A terceira via – reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. Trad. de Maria Luisa S. de A. Borges. Rio de Janeiro, Record: 2000.

GOERGEN, Pedro. *Pós-modernidade, ética e educação*. Campinas-SP, Autores Associados, 2001. (Polêmicas do nosso tempo; v. 79)

GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia: que é a sociologia?* Trad. de Lupe Cotrin Garaude e José Arthur Giannotti. 10ª edição, São Paulo, Difel, 1986.

_____. *Dialética e cultura*. Trad. de Luiz Fernando Cardoso e outros. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Epistemologia e filosofia política*. Trad. de Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa, Editorial presença, 1984.

GORENDER, Jacob. *Apresentação ao O Capital: crítica da economia política de Marx*. In: MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kotle. São Paulo, Abril Cultural: 1983, pp. VII a LXXII. (Os economistas; v. 1)

_____. *Marxismo sem utopia*. São Paulo, Ática: 1999. (Série Temas – Historiografia e Ciência Política; v. 72)

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, 10ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Literatura e vida nacional*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, 2ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Trad. de Luiz Mário Gazzaneo, 4ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, 9ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1995.

_____. *Passato e presente*. I edizione ristampa. Roma, Editori Riuniti, 1979.

_____ e BORDIGA, Amadeo. *Conselhos de fábrica*. Trad. de Marina Borges Svevo, São Paulo, Brasiliense, 1981.

GRISONI, Dominique e MAGGIORI, Robert. *Ler Gramsci*. Prefácio de François Châtelet e Maria Antonietta Macciocchi. Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1974.

GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e apresentação de Luiz Werneck Vianna. 2ª edição. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1978.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. de Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989. (coleção Biblioteca tempo brasileiro; v. 84)

HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. 1ª edição. São Paulo, Global Editora, 1981. (Coleção bases; v. 36)

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à história da filosofia*. Trad. de Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo, Hemus, 1993.

HÉRACLITO. In *Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de José Cavalcanti de Souza e outros. 5ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1991 (coleção Os pensadores; v. 15)

HOBBSBAWN, Eric J. Introdução. IN: MARX, Karl. *Formações econômica pré-capitalistas*. Trad. de João Maia. 2ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1977.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rodhen e Udo Baldur Moosburger. 4ª edição. São Paulo, Nova Cultural, 1991. (coleção Os pensadores; v. 7)

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

_____. *Marx: vida e obra*. Rio de Janeiro, José Álvaro editor: 1968

_____. *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992

_____. *O que é dialética*. 28ª edição. São Paulo, Brasiliense, 2000 (coleção Primeiros passos; v. 23)

KOPNIN, Pável Vassílyevitch. *A dialética como lógica e teoria do conhecimento*. Trad. de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (coleção Perspectivas do homem; v. 123)

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Trad. de Célia Neves e Alderico Toríbio, 2ª edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

KRÁSSINE, G. Chakhnazárov. *Fundamentos do marxismo-leninismo*. Moscou, Edições Progresso, 1981.

KURZ, Robert. *Filosofia como farsa*. Jornal Folha de São Paulo – Caderno Mais!, 09 de julho de 2000, pp. 16 e 17.

LENIN. *As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*. 5ª edição. São Paulo, Global, 1985. (Coleção bases; v. 09)

_____. *Cadernos filosóficos*. Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1972.

_____. *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reaccionária*. Lisboa, Edições Avante; Moscou, Edições Progresso, 1982.

_____. *Obras escolhidas em três tomos*. São Paulo, Alfa-Ômega: 1979 (v. 1, 2 e 3 , sendo os dois últimos de 1980)

_____. *O Estado e a revolução*. São Paulo, Hucitec, 1986

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. de Anuar Aiex. 5ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1991 (coleção Os pensadores; v. 9)

LOMBARDI, José Claudinei. *Marxismo e história da educação: algumas reflexões sobre a historiografia educacional brasileira recente*. Campinas, UNICAMP, 1993, 457 p. (Tese, Doutorado em História da Educação).

_____. Historiografia educacional brasileira e os fundamentos teórico-metodológicos da História. In: LOMBARDI, José Claudinei (org.). *Pesquisa em educação: história, filosofia e temas transversais*. Campinas-SP: Autores Associados: Histedbr; Caçador-SC: UnC, 1999, pp. 07 a 32.

LÖWY, Michel. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. 5ª edição. São Paulo, Cortez, 1994.

_____. *Ideologia e ciência social: elementos para uma análise marxista*. 13ª edição. São Paulo, Cortez, 1999.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Trad. de Telma Costa. Porto, Publicações Escorpião, 1974 (coleção Biblioteca ciência e sociedade; v. 11)

LUPORINI, Cesare. *Marxismo y ciencias humanas*. In: MARX, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Trad. de Miguel Murmis, Pedro Scaron e José Aricó, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1973, pp. XI a XXII (Cadernos de passado y presente; v. 1)

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Trad. de Ricardo Corrêa Barbosa, 4ª edição, Rio de Janeiro, José Olympo, 1993.

MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. *A favor de Gramsci*. Trad. de Angelina Peralva. 2ª edição. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1977.

MANACORDA, Mario A. *O princípio educativo em Gramsci*. Trad. de William Lagos. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990. (Coleção educação: teoria e crítica)

MÁRKUS, György. *A teoria do conhecimento no jovem Marx*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974 (coleção Pensamento crítico; v. I)

MARTINS, Marcos Francisco. *Ensino técnico e globalização: cidadania ou submissão?* Campinas-SP, Autores Associados, 2000. (coleção Polêmicas do nosso tempo; v. 71)

_____. Uma “catarsis” no conceito de cidadania: do cidadão cliente à cidadania com valor ético-político. *Phrónesis*. Campinas-SP, Puc-Campinas, 2000, pp. 106-118 (Revista de Ética, julho-dezembro de 2000, volume 2, número 2)

_____. Uma nova filosofia para um novo ensino médio. In: GALLO, Sílvio e KOHAN, Walter Omar (org.). *Filosofia no ensino médio*. Petrópolis-RJ, Vozes, 2000. (coleção Filosofia na escola; v. VI)

_____. Fundamentos e perspectivas de uma experiência de prática docente no ensino superior. IN: *Idéias & argumentos – revista semestral de divulgação científica do Centro Unisal*. Americana-SP, ano 3, nº 7 e 8, 1º e 2º semestre de 2003

_____ e HERNANDES, Paulo Romualdo. A realidade grega como parteira da filosofia: uma exposição didática sobre o nascimento e os primeiros passos da filosofia. IN: *Revista Educação & Cidadania – REC / publicação do Centro de Pós-graduação, Pesquisa e Extensão da União das Faculdades da Organização Paulistana Educacional e Cultural – ano 1, nº 2*. Campinas-São Paulo: UNOPEC/Editora Átomo, 2001, pp. 115 a 126.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Trad. de Wladimir Gomide. Rio de Janeiro, Achiamé, s/d.

_____. *As lutas de classes em França*. Trad. de Álvaro Pina e Fernando Silvestre, 2ª edição, Lisboa-Moscovo, Avante!, 1982.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo, Martins Fontes, 1977, pp. 21 a 27.

_____. Crítica ao programa de Gotha. IN: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich *Obras escolhidas*. São Paulo, Editora Alfa-Omega: s/d. (volume 2), pp. 201 a 234.

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Trad. de João Maia. 3ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

_____. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: *A questão judaica*. Trad. de Wladimir Gomide. Rio de Janeiro, Achiamé, s/d.

_____. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Trad. de Miguel Murmis, Pedro Scaron e José Aricó, Córdoba, Ediciones Pasado y Presente, 1973. (Cadernos de passado y presente; v. 1)

_____. *Miséria da filosofia*. Trad. de Luís M. Santos. São Paulo, Mandacaru e Estampa, 1990.

_____. Manuscritos econômicos e filosóficos. IN: FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. Trad. de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro, Zahar, 1975, pp. 83 a 170.

_____. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. Trad. de Alex Marins. São Paulo, Martin Claret: 2002.

_____. *O capital: crítica da economia política*. Trad. de Reginaldo Sant'Ana. 17ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999 (vol. I e II)

_____. *O 18 brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo, Editora Escriba, 1968.

_____. *Para a crítica da economia política - Prefácio*. Trad. de José Carlos Bruni, José Arthur Giannotti, Edgard Malagodi e Walter Rehfeld. 5ª edição. São Paulo, Abril Cultural: 1991 (Os pensadores; v. 12).

_____. *Posfácio da segunda edição*. In: Marx, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, São Paulo, Abril Cultural, 1983.

_____ e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã – 1º capítulo seguido das teses sobre Feuerbach*. São Paulo, Moraes, 1984.

_____. *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e seus seguidores*. Trad. de Sérgio José Schirato. São Paulo: Moraes, 1987.

_____. *Cartas filosóficas e o Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo, Moraes: 1987.

_____. *Crítica da educação e do ensino*. Trad. de Ana Maria Rabaça. Lisboa, Moraes: 1978.

_____. *O manifesto comunista*. Trad. de Maria Lúcia Cosmo. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996. (coleção Leitura)

- _____. *Obras escolhidas*. São Paulo, Editora Alfa-Omega: s/d. (volume 2)
- MONDAINI, Marco. Gramsci e a “subida ao sótão” da filosofia da práxis. do site *Gramsci e o Brasil*: <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv209.htm>, acessada em 19 de março de 2002, 13 páginas.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Estudos sobre Marx (Histórico-críticos)*. Trad. de Expedito Alves Dantas. São Paulo, Mestre Jou: 1967.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx: ciência e revolução*. 1ª edição. São Paulo: Moderna., Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2000. (coleção Logos)
- NETTO, José Paulo. Relendo a teoria marxista da história. In. Saviani, Dermeval, Lombardi, José Claudineie José Luís Sanfelice (orgs.). *História e história da educação: o debate teórico-metodológico atual*. Campinas-SP, Autores Associados, 1998. (coleção Educação contemporânea)
- NORONHA, Olinda Maria. *Políticas neoliberais, conhecimento e educação*. Campinas-SP, Alínea, 2002. (Coleção Educação em debate)
- NOSELLA, Paolo. *A escola de Gramsci*. Porto Alegre, Artes Médicas Sul, 1992.
- PARMÊNIDES. In *Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de José Cavalcanti de Souza e outros. 5ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1991 (coleção Os pensadores; v. 15)
- PELUSO, Luis Alberto. *A filosofia de Karl Popper: epistemologia e racionalismo crítico*. Campinas-SP, Papirus e Pontifícia universidade Católica de Campinas, 1995.
- PIZZORNO, Alessandro e outros. *Gramsci y las ciencias sociales*. 2ª edición ampliada, Córdoba, Cuadernos de pasado y presente, 1973.
- _____. *Participación y cambio social en la problemática contemporánea*. Buenos Aires-Argentina, Ediciones Siap-Planteos, 1975, pp. 9 a 82.
- POCHMANN, Márcio e outros. *Atlas de exclusão social – os ricos no Brasil*. 1ª edição. São Paulo. Cortez, 2004 (v. 3)
- POPPER, Karl R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da USP, 1987. (v. 1 e 2)
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Trad. de Angelina Peralva, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. (Coleção Pensamento crítico; v. 7)

ROSA, Luiz Carlos Nascimento da. A unitariedade do real: pressuposto para a construção da epistemologia gramsciana. IN: *Cadernos de Educação* - Universidade Federal de Pelotas / Faculdade de Educação, nº 10, janeiro a junho de 1998, pp. 119 a 135.

RUIZ, Erasmo Miessa. *Freud no "divã" do cárcere: Gramsci analisa a psicanálise*. Campinas-SP, Autores Associados, 1998. (Coleção Polêmicas do nosso tempo; v. 58)

SADER, Emir. *Marxismo e teoria da revolução proletária*. 2ª edição, São Paulo, Ática, 1991. (série Princípios; v. 70)

SANTOS, Aparecida de Fátima Tiradentes dos. *Desigualdade social & dualidade escolar: conhecimento e poder em Paulo Freire e Gramsci*. Petrópolis - Rio de Janeiro, Vozes, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O império incessante. *Revista Visão*. Portugal, 3 de abril de 2003.

SAVIANI, Dermeval. *Educação: do senso comum à consciência filosófica*. 2ª edição, São Paulo, Cortez e Autores Associados, 1982. (coleção Educação contemporânea)

_____. (org.). *O debate teórico e metodológico no campo da história e sua importância para a pesquisa educacional*. In: Saviani, Dermeval, Lombardi, José Claudinei e José Luís Sanfelice (orgs.). *História e história da educação*. Campinas-SP, Autores Associados, 1998. (coleção Educação contemporânea)

SCHAFF, Adam. *A sociedade informática: as conseqüências sociais da segunda revolução industrial*. Trad. de Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Arturo Obojes, 4ª edição, São Paulo, Unesp/Brasiliense, 1995.

_____. *História e verdade*. Trad. de Maria Paula Duarte. 2ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 1983.

SCHLICK, Moritz. Coletânea de textos. Trad. de Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. 3ª edição. São Paulo, Nova Cultural, 1988. (coleção Os pensadores)

SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil: cultura e educação para a democracia*. Petrópolis-RJ, Vozes, 1999.

_____. *Da sociedade de massas à sociedade civil: a concepção de subjetividade em Gramsci*. In: Educação e sociedade – Revista quadrimestral de ciência da Educação, ano XX, nº 66, abril de 1999, pp. 65 a 83.

_____. *Anotações para uma teoria do conhecimento em Gramsci*. Texto apresentado no Grupo de Trabalho de Filosofia da Educação da Anped (Associação Nacional de Pós-graduandos em Educação), em sua 23ª reunião anual, realizada em Caxambú/Minas Gerais, de 24 a 28 de setembro de 2000.

SOUZA, José Cavalcante. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. de José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo, Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores; v. 15)

STÁLIN, J. Sobre o Materialismo histórico e materialismo dialético. IN: HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. 1ª edição. São Paulo, Global Editora, 1981, pp. 257 a 271. (Coleção bases; v. 36)

TOPOLSKY, Jersy. *Metodología de la historia*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. 3ª edição. Madri: Ediciones Cátedra, 1992.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánches. *Filosofia da praxis*. Trad. de Luiz Fernando Cardoso. 2ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

YAMAMOTO, Oswaldo Hajime. *Marx e o método*. São Paulo, editora Moraes, 1994.

ZIZEK, Slavoj. Um empreendimento pré-marxista. *Folha de São Paulo*. 24 de setembro de 2000, p. 13 (Caderno Mais!).