

MICHEL DEBRUN

- FILOSOFIA POLÍTICA -

GRAMSCI: FILOSOFIA, POLÍTICA E BOM SENSO

Tese de Livre Docência apresen-
tada ao Departamento de Filoso-
fia do Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universi-
dade Estadual de Campinas.

Campinas, 1982

ÍNDICE

DEDICATÓRIA.....	I
AGRADECIMENTOS.....	II
SIGLAS DAS OBRAS DE GRAMSCI.....	III
INTRODUÇÃO.....	01
<u>PRIMEIRA PARTE: FILOSOFIA E INFRA-ESTRUTURA</u>	23
CAPÍTULO I: O OBJETO, A FUNÇÃO E A NATUREZA DA FILOSOFIA..	24
CAPÍTULO II: AS AMBIGUIDADES DA INFRA-ESTRUTURA.....	83
<u>SEGUNDA PARTE: FILOSOFIA E POLÍTICA</u>	115
CAPÍTULO III: O PORQUÊ DA FILOSOFIA.....	116
CAPÍTULO IV: BOM SENSO, HEGEMONIA E MOVIMENTOS NACIONAL-PO PULARES.....	145
<u>TERCEIRA PARTE: FILOSOFIA E PEDAGOGIA</u>	180
INTRODUÇÃO.....	181
CAPÍTULO V: A FILOSOFIA DENTRO DOS LIMITES DO BOM SENSO...	183
CAPÍTULO VI: DO SENSO COMUM AO BOM SENSO.....	200
CONCLUSÃO.....	236
BIBLIOGRAFIA.....	257

Para Solange

AGRADECIMENTOS

A Carlos Guilherme Mota, cujo estímulo constante foi decisivo para a elaboração deste trabalho. A Oswaldo Porchat e a Antonio Muniz de Rezende, cujos conselhos e observações foram para mim de grande valia. Aos meus colegas e amigos do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência e do Departamento de Filosofia da UNICAMP. Aos alunos da Pós-Graduação em Lógica e Filosofia da Ciência, em especial João Teixeira e Eunice Quilici. A Nilza Galindo e Marcos Munhoz, que me ajudaram eficazmente na preparação do texto.

SIGLAS DAS OBRAS DE GRAMSCI

- CDH: *Concepção Dialética da História*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966.
Título do original italiano: *Il Materialismo Storico e La Filosofia* de Benedetto Croce.
- IOC: *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
Título do original italiano: *Gli Intelletuali e l'Organizzazione Della Cultura*.
- Maq: *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
Título do original italiano: *Note Sul Machiavelli, Sulla Política e Sullo Stato Moderno*.
- LVN: *Literatura e Vida Nacional*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
Título do original italiano: *Letteratura e Vita Nazionale*.
- PP: *Passado y Presente*, Granica Editor S.S., Buenos Aires, 1974.
Título do original italiano: *Passato e Presente*.
- R: *El Risorgimento*, Granica Editor S.A., Buenos Aires, 1974.
Título do original italiano: *Sul Risorgimento*.
- QM: *Alguns Temas da Questão Meridional*, in Revista Temas nº 1, Editorial Grijalbo, São Paulo, 1977.
Título do original italiano: *Alcuni Temi Della Quistione Meridionale*.
- CC: *Cartas do Cárcere*, Editora Civilização Brasileira, 2.^a edição, Rio de Janeiro, 1978.
Título do original italiano: *Lettere Del Carcere*.
- QC: *Quaderni Del Carcere*, Edizione critica dell Instituto Gramsci, 49 vol., Giulio Einaudi Editore Torino, 1977, Segunda edição (organizada por Valentino Gerratana).

ANT: *Antología* - selección, traducción y notas de Manuel Sacristán Siglo XXI Editores, S.A., México, 1970 - As citações de L'Ordine Nuovo (o diário, o semanário ou a revista conforme os casos) foram extraídos desta Antologia.

INTRODUÇÃO

A originalidade da posição de Gramsci, dentro do marxismo, reside na maneira como concebe as relações entre a infra-estrutura e a superestrutura sociais. Não apenas recusa toda interpretação mecanicista, que faria da segunda o epifenômeno da primeira. Ou toda interpretação utilitarista que veria na superestrutura o mero instrumento de interesses localizados na infra-estrutura. Vai além disso, e enfatiza o "equilíbrio" entre os dois polos. Pois, se a "substância" a que remete a superestrutura "se encontra na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e troca", não é menos verdade que "com Marx a história continua sendo o domínio das idéias, do espírito, da atividade consciente dos indivíduos isolados ou associados"¹. O marxismo tem precisamente como "centro a praxis, isto é, a relação entre a vontade humana (superestrutura) e a infra-estrutura econômica"², e não esta última. "Filosofia da praxis" e "marxismo" são para Gramsci a mesma coisa.

No entanto a afirmação de que há um equilíbrio entre infra e superestrutura pode suscitar equívocos. Enunciada sem maiores explicações ela sugere a imagem de um Gramsci meio espiritualista, ou meio maniqueísta, para quem os dois polos se equilibrariam como peso e contrapeso. O "Espírito" seria tão forte como a "Matéria". Poderia até se tornar mais forte com a passagem da "necessidade" à "liberdade", à que Gramsci alude repetidas vezes, e que parece a alguns comentadores significar a passagem de uma vida submissa às necessidades biológicas para uma vida puramente espiritual. É desnecessário frisar que esse figurino, se correspondesse à realidade, bastaria para excluir Gramsci de qualquer marxismo possível. Faria dele, antes, um predecessor de Teilhard de Chardin.

A idéia de um equilíbrio entre infra e superestrutura

(1) Ant.; p. 34

(2) CDH; p. 112

sô se torna inteligível e aceitável, dentro de uma perspectiva marxista, a partir do conceito de "bloco histórico", que Gramsci pediu emprestado a Georges Sorel. A relação entre os dois polos não é a de duas forças, mas algo como a relação entre a forma e matéria aristotélicas: "Eles constituem um 'bloco históri-co', no qual as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma - sendo que essa distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam históricamente concebíveis sem força e as ideologias seriam meras fantasias individuais sem as forças materiais"³.

Mas o que significa, senão que a instância econômica não deve ser vista essencialmente como um sistema de forças - como tem sido olhada pelo marxismo até Gramsci - mas, antes, como um conjunto de problemas a resolver? Sem dúvida, nos autores marxistas, a economia sempre foi as duas coisas. De um lado as superestruturas políticas, jurídicas etc... sempre foram encaradas como soluções de que as forças produtivas e as relações de produção precisam para se desenvolver ou se manter - contra os elementos arcaicos ligados à economia anterior, a pressão das classes dominadas, a concorrência das economias estrangeiras. Mas, por outro lado, havia sempre o postulado implícito - apesar das declarações sobre o caráter não mecânico do desenvolvimento histórico - de que a contradição entre as forças de produção ascendentes e as relações de produção vigentes desencadeia inevitavelmente, a maior ou menor prazo, o surgimento de relações de produção adequadas a essas forças, e de superestruturas capazes, por sua vez, de instrumentar ou fortalecer essas novas relações de produção. Em outras palavras: o surgimento das superestruturas deixava de representar a solução de um problema para se transformar num efeito gerado por um simples jogo de forças, sendo o desenvolvimento das forças produtivas visto como a irrupção de um caudal que não pode ser indefinidamente represado.

A posição de Gramsci é radicalmente diferente. Um problema cuja solução é quase automática, por ser garantida por um

(3) Idem, p. 63

jogo mecânico de forças, deixa de ser um problema. Inversamente, se existem problemas a nível da infra-estrutura, é que esses problemas não estão resolvidos de antemão neste nível ou a partir deste nível. Certo, a infra-estrutura não é apenas "problema", é também "energia", sobretudo se incluirmos nela o comportamento dos agentes diretamente engajados no processo produtivo, suas aspirações, as pressões que podem exercer. Assim mesmo, se a infra-estrutura é "problema", é que deve apresentar alguma carência - talvez a ausência de um rumo bem definido, por parte do desenvolvimento das forças produtivas - que ela própria não pode resolver. O caráter problemático da instância econômica - o facto de que ela seja fonte de dificuldades mais do que de impulsos - passa então no primeiro plano. Daí a intervenção de outra instância, destinada a equacionar essas dificuldades e a propor soluções para elas: a chave dos problemas que nascem na área econômica está na informação filosófica.

É a concepção gramsciana da filosofia, das suas articulações com a infra-estrutura e com as outras instâncias da superestrutura, que se pretende elaborar neste trabalho. Falamos da filosofia. Pois a reflexão de Gramsci concerne ao conceito de filosofia, e não apenas à própria filosofia marxista, como ocorre na maioria dos autores marxistas.

Para estes, com maiores ou menores nuances, as outras filosofias pertencem ao bloco indiferenciado da "ideologia". É que, mesmo que se conheça seu impacto prático - o seu valor instrumental para certos grupos, na luta de classes - nega-se-lhes um caráter teórico. Ou, pelo menos, considera-se como ilusória sua pretensão, não só de alcançar a verdade, como de se definir pela busca da verdade. Nessas condições a distinção entre a filosofia e as ideologias no sentido corrente só pode ser de grau, não de natureza. Uma filosofia é apenas uma ideologia tornada mais coerente e sistematizada.

Gramsci, ao contrário, procura estabelecer duas coisas: existe uma conexão entre filosofia e verdade, e essa conexão não é privilégio do marxismo, muito embora só ele possa alcançar plenamente a verdade. Em cada época sedimenta-se - atra-

vês de lutas teóricas e práticas, de correções de rumos, de compromissos entre várias correntes - uma filosofia que não representa apenas a verdade dessa época, por condensar e testemunhar o "espírito do tempo", mas a verdade sobre essa época, como intelecção das suas contradições e potencialidades. Também como esforço para superar as primeiras e explorar as segundas. O marxismo é tão somente uma dessas filosofias, uma espécie dentro de um gênero, apesar da singularidade das condições históricas em que se desenvolve e do caráter favorável que apresentam essas condições para o aprofundamento da filosofia.

Entendemos, então, a antiguidade e a perenidade da filosofia. Não se devem à retomada, por gerações sucessivas, de um mesmo elenco de problemas, como a existência de Deus, o problema da realidade do mundo exterior etc... Esta seria a maneira tradicional de encarar a filosofia, maneira à qual o próprio marxismo não está completamente alheio. Althusser, por exemplo, destaca, senão a continuidade ou o ressurgimento indefinito dos mesmos problemas, pelo menos a permanência de dois "estilos" filosóficos, o idealismo e o materialismo. Nessa perspectiva tradicional a perenidade da filosofia se deve, ao mesmo tempo, à propensão invencível a colocar certos problemas real ou supostamente importantes, e à impossibilidade de dar-lhes uma solução definitiva, o que leva à sua contínua recolocação. Para Gramsci, ao contrário, a perenidade da filosofia é a de uma função: em cada época surgem, a partir de carências situadas na infra-estrutura, problemas econômicos, sociais, políticos e culturais que nem a atividade política sozinha - nem mesmo, veremos, auxiliada pela ciência - pode resolver; e que exigem então a intervenção de outra instância, que é precisamente a filosofia. Os problemas são cada vez novos, mesmo que a metafísica, ao transfigurá-los miticamente, e a história da filosofia, ao estabelecer uma continuidade fictícia entre as filosofias, não percebam essa diferença. Porém a função permanece a mesma.

Mas é verdade também que a reflexão sobre a filosofia em geral não pode, na perspectiva de Gramsci, deixar de pôr a ênfase sobre o marxismo e de nos comprometer com ele. Por três

razões. Primeiro, porque essa filosofia acentua aspirações e traços imanentes a qualquer filosofia, permitindo que sejam estudados através de um espelho ampliador. Segundo, porque a compreensão desses traços - que dizem respeito à natureza, à função e à historicidade da filosofia - só pode ser efetuada a partir da filosofia marxista, de dentro dessa filosofia, por ser a única que seja autoreflexiva. Que conscientize de modo integral a própria historicidade, e acrescente assim novas categorias - como "historicidade", "infra-estrutura", "superestrutura", "praxis" - ao objeto imediato da filosofia, constituído pelo momento histórico presente. Terceiro, porque o desenvolvimento do pensamento marxista, que é para Gramsci a filosofia do nosso tempo, implica, como consequência e instrumento, o desenvolvimento do interesse pelas filosofias das outras épocas. Como consequência, na medida em que a perspectiva marxista faz automaticamente surgir as filosofias do passado numa luz nova, com sua verdadeira função, seus méritos e seus limites. Como instrumento, pois a reflexão sobre o passado, além de explicar a capacidade de resistência de certas correntes filosóficas ou religiosas, evidenciada por comparação as potencialidades e as dificuldades do marxismo. Em síntese o privilégio do marxismo decorre do fato de que, enquanto teoria de uma história singular, ele é também teoria da história em geral. Logo, teoria da filosofia em geral, já que a filosofia está presente em toda história, como princípio de estruturação dessa história.

Como, dentro de uma perspectiva marxista, precisar as indicações já dadas sobre a natureza e a função da filosofia em geral? A idéia central será a seguinte: a partir de problemas que se originam na infra-estrutura, e para obter uma resposta - direta ou indireta - às vezes extremamente indireta (trata-se, então, de corrigir as primeiras respostas) - a esses problemas, a filosofia surge como o princípio da "organização da cultura". Dã forma ao presente coletivo, não apenas opinando, mas contribuindo, através de uma constante interação com elas, à elaboração das outras superestruturas. Superestruturas que podem ser "objetivas", como as instituições, ou "subjetivas", como os va-

lores, fins, interesses, virtudes (por exemplo a "abstinência" calvinista, necessária à acumulação capitalista). Se a superestrutura, de modo geral, pode ser considerada como a forma do mundo social, a filosofia constitui a "formas das formas".

Esse papel arquitetônico da filosofia é às vezes ignorado ou subestimado. Pois muito comentadores destacam unilateralmente a participação da filosofia na luta pela hegemonia, ou seja, a sua faceta política no sentido restrito.

De acordo com essa ênfase, a filosofia não passaria de uma explicitação e sistematização dos interesses dos grupos que exercem a hegemonia, ou têm vocação para ela. Sem dúvida as correntes filosóficas de maior peso não se reduziriam a ideologias legitimadoras desses interesses. Sempre implicariam em algum grau de percepção da situação histórica, da possibilidade ou da impossibilidade, para determinadas forças, de atuarem vitoriosamente dentro dessa situação etc... Mas a filosofia, pelo simples fato de constituir uma "concepção do mundo adequada a certos interesses", teria seu impulso e sua substância nesses interesses, de que seria a "expressão", embora não forçosamente o epifenômeno mecânico. Sua relação com o verdadeiro seria dúbia e precária, e seria difícil distinguir entre a filosofia e mitos mobilizadores da ação coletiva, como os que conceituou Georges Sorel⁴. Quando muito aquela representaria a sofisticação destes, para uso das camadas mais cultas.

Há pouca dúvida que as referências, não raro elogiosas, feita por Gramsci à concepção soreliana do mito político, podem a primeira vista sustentar uma interpretação desse tipo. Numa tal concepção a função da filosofia é vista como puramente prática, oscilando entre um papel prático-simbólico - de galvanização das massas através de "idéias forças", de imagens - e um papel prático-tático, de aproveitamento das flutuações da conjuntura.

(4) Em particular em Reflexões Sobre a Violência

A prevalecer essa interpretação, a filosofia nunca poderia contribuir para uma redefinição dos interesses de que se originaria. Não seria o princípio de uma educação, não suscitaria a conversão dos atores históricos a novos fins. Entende-se, nessas condições, a ausência de uma reflexão maior sobre a filosofia, por parte dos comentadores - a maioria - que adotam esse enfoque. O papel da filosofia é ritualmente enaltecido, mas, à diferença da economia ou da política, ela não corresponde a um conceito distinto. A atividade filosófica constituiria apenas um aspecto da atividade política, o da sua organização intelectual, mas dentro das linhas de força da política espontânea.

Se, ao contrário, aceitarmos o papel estruturador da filosofia em relação às outras superestruturas, política incluída, chegaremos a três teses que, apesar de apenas esboçadas em Gramsci, dão maior inteligibilidade aos numerosos trechos em que destaca a conversão, a "reforma intelectual e moral" operada pela filosofia e pela sua difusão:

1. Não se deve minorar o componente teórico da filosofia, em benefício do seu componente prático. Contrariando o parecer de Althusser sobre Gramsci, a filosofia é para este uma demarcação acentuadamente teórica. Não se reduz a um "chamamento direto à prática, à ação política, à transformação do mundo"⁵. Isso, sobre não ser verdadeiro do próprio marxismo de Gramsci, nem se aplica a rigor às filosofias ainda envoltas na mitologia. Pois elas também tiveram de captar problemas e potencialidades objetivas, e não apenas de mobilizar energias coletivas numa certa direção.

(5) Althusser vê no historicismo de Gramsci pouco mais do que esse "chamamento à prática". Elogia esse ativismo mas apenas na medida em que, sem pensadores como Gramsci, "o marxismo não seria mais do que o alimento de ratos de bibliotecas, de funcionários passivos". Gramsci, para ele, não aprofunda o aspecto teórico do marxismo, em particular a distinção e a correlação entre materialismo dialético e materialismo histórico, só enfatizando, de fato, este último. Ver "El Marxismo no es un Historicismo", in Para Leer o Capital, Siglo Veintiuno Editores, 49 edición, México 1970.

Reconheçamos, porém, que o estatuto da filosofia em Gramsci suscita sérias dificuldades epistemológicas. De um lado ele acredita na possibilidade, para uma visão de conjunto do momento histórico, de alcançar a verdade: pretensão que seria liminarmente rejeitada por muitos, e não apenas pelo empirismo lógico. De outro lado ele não admitiria que a verdade da filosofia concirna, tão somente, a seu aspecto teórico. Envolve o aspecto prático: a criação das outras superestruturas pela filosofia alcança a verdade na medida em que consegue dar forma estável, senão imóvel e eterna, ao momento histórico. Pergunta-se então: haverá critérios objetivos para estabelecer que essa forma, como a "boa forma" da Gestalttheorie, maximiza as potencialidades de uma época?

Será, por exemplo, que é possível deduzir as fórmulas práticas da filosofia das suas proposições teóricas, como teoremas de um conjunto de axiomas e definições? Mas esse cientificismo - que caracterizou no início do século, sobretudo na França, um certo sociologismo⁶ - fica completamente ausente do horizonte de Gramsci. Deveremos, então, nos contentar com critérios de êxito de natureza puramente pragmática? As críticas contundentes de Gramsci à apologia fascista da ação pela ação, a sua recusa de glorificar o fato consumado, mostram que este também não é o caminho. Tentaremos mostrar que o problema da verdade filosófica não pode ser resolvida se, de antemão, privilegiarmos um dos dois aspectos, o teórico ou o prático, e procuramos situar o outro no rastro dêle. Têm de ficar num pé de rigorosa igualdade. É nessa condição que a verdade filosófica de cada polo pode se alicerçar na verdade do outro: eles se corrigem mutuamente, o que significa que a verdade é, de modo analógico à relação infra-estrutura/superestrutura, é também inseparável da praxis.

(6) Cujo paradigma foi a obra de L. Levy-Bruhl, "La Morale et la Science des Moeurs". O autor pretendia que, uma vez conhecidas as principais tendências de uma época e suas interações mútuas, haveria possibilidade de "deduzir" delas a moral, a política e o direito adequados a essa época. Não são adequados, aliás, como "inevitáveis" a maior ou menor prazo.

2. Se a filosofia, em vez de ser a simples sistematização da ação política, "informa" essa ação - e a ação social, científica, etc... -, não é mais possível definir certas categorias-chaves da obra gramsciana sem referência à filosofia. Dizer, por exemplo, que a hegemonia é liderança, e não coação aberta ou disfarçada, é pouco, mesmo precisando que essa liderança conta com o consenso ativo dos liderados. Pois o importante é que esse consenso não descansa num apelo puramente emocional, nem apenas nas promessas feitas pelo grupo líder aos grupos dirigidos. Mas numa compreensão coletiva do momento histórico, sob o impulso e a coordenação dos intelectuais, dos filósofos do grupo dirigente. Desta forma a oposição entre hegemonia e dominação não se reduz à oposição entre persuasão e repressão. Implica também uma oposição entre a filosofia e a não filosofia que pode ser também a "mã" filosofia, a do Senso Comum ou a que se vale do apelo ao Senso Comum para justificar políticas hostis à mudança social. O mesmo se diria a respeito da Sociedade Civil, cujos aparelhos ideológicos - escolas, igrejas, partidos etc... - exprimem e sedimentam a nível institucional a hegemonia, e portanto a filosofia, de determinado grupo.

3. A filosofia é capaz de redefinir os interesses dos grupos sociais. Pois esses interesses pertencem a superestrutura "subjetiva", e cada filosofia adequada a uma época elabora progressivamente essa superestrutura. A redefinição, por sua vez, reativa a "demanda" por uma maior intervenção da filosofia no campo histórico. E assim por diante, com a ressalva de que esse movimento espiral, esse feed-back positivo entre a filosofia e interesses sócios-políticos, esbarra sempre em limites. Pode encalhar, se perder na falta de ímpeto ou coordenação, ou sob a pressão dos aparelhos ideológicos e repressivos de outros grupos. Mas o importante é que, aos olhos de Gramsci, esses limites não são nunca limites de direito, mas de fato. Suscetíveis, portanto, de serem deslocados para cima.

Essa flexibilidade permite introduzir um matiz entre Gramsci e Lukacs. Defendiam, nos anos 20, teses aparentemente

muito próximas. Como a idéia de que os interesses dos diferentes grupos sociais nunca devem ser confundidas com a vivência ou a representação imediata que deles têm os membros desses grupos. Mas a superação da consciência psicológica é entendida de modo diverso pelos dois.

Na perspectiva de Lukacs trata-se, para cada classe, de atingir o máximo de consciência possível dos seus interesses. Esse máximo é definível objetivamente: é o que autorizam, ao mesmo tempo, o estágio alcançado pelo desenvolvimento das forças produtivas e o lugar dessa classe dentro do processo produtivo. O máximo de consciência possível surge, portanto, como sendo simultaneamente um ideal e um limite. Aproximando-se dele, certas olheiras caem. Os atores sociais entendem mais claramente a totalidade social na qual se insere sua atividade, e adquirem uma consciência mais ampla e mais precisa dos seus interesses. Mas olheiras insuperáveis decorrem quer da época (caracterizada pela dominância de determinado modo de produção) quer da situação de classe dos agentes sociais.

Para Gramsci, ao contrário, não existem tais olheiras. Precisamente porque a função da filosofia não é iluminar interesses "dados" - que se poderia, então maximizar mas não superar, por serem definidos pela situação histórica dos agentes. Mas definir os interesses de várias categorias de agentes, e também as próprias relações de produção, no sentido de maximizar as potencialidades da época. Assim sendo, o único limite intransponível, para tal definição, reside nessas potencialidades, de que os agentes não podem se afastar sob a pena de cair na loucura ou no arbitrário.

x

x x

No entanto, o papel estruturador atribuído por Gramsci à filosofia não elimina o papel central que a política desempenha na dinâmica social. Não apenas porque o objetivo da filosofia - o momento histórico presente - é político no sentido amplo. Mas sobretudo porque a política no sentido corrente, en-

tendida como um sistema de forças e lutas, faz comunicar entre si os problemas colocados pela infra-estrutura - ou pelas contradições entre infra-estrutura em gestação e superestrutura vigente - e a informação filosófica. Reduzida a si mesma essa informação não propulsa nada. Ela só se torna eficaz na medida em que está veiculada por lutas sociais, em particular quando está associada à luta pela hegemonia.

Mas devemos ir além e afastar qualquer interpretação idealista que veria na filosofia, senão o motor, o princípio diretor da história, e reconheceria à luta pela hegemonia um simples papel de catalizador ou coadjuvante. Nesta perspectiva o grupo que assume a filosofia, e toma a si a elaboração da superestrutura, se tornaria por isso mesmo hegemônico ou candidato à hegemonia, mas a hegemonia não constituiria o alvo principal da sua atuação. A nível objetivo, em todo caso, senão a nível da subjetividade dos atores históricos, essa atuação faria dele o "servidor do universal", de acordo com o figurino hegeliano. Esse enfoque é terminantemente recusado por Gramsci: a política é mediadora entre a filosofia e a infra-estrutura, mas não se limita a esse papel.

Pois a atividade política não tem por função "aplicar" a filosofia, como se esta, numa primeira fase, se desenvolvesse independentemente daquela. A filosofia não preexiste à sua utilização pela política. É inventada aos poucos, a medida em que os agentes sociais tomam consciência das dificuldades da infra-estrutura, ou das tensões entre ela e a superestrutura, e procuram superar essas tensões. O apelo à informação filosófica é motivado, então, por necessidades políticas, ou, mais exatamente, por necessidades econômicas e sociais transformadas em pressões políticas. É a política que impulsiona o desenvolvimento da filosofia, embora esta possua uma lógica interna e obedeça a uma exigência de verdade, e não a filosofia que se "encarnaria" na política, ou que a utilizaria para agir sobre a infra-estrutura.

A rejeição da primazia da filosofia e da afirmação de que "as idéias conduzem o mundo" significa por sua vez, que a

política não é motivada unicamente por problemas. A solução de um problema social é buscada e desenvolvida apenas na medida em que interessa a certos grupos. A raiz da ação política é particularista.

Só poderia ser diferente - ou foi diferente, nas comunidades primitivas, ou será diferente, no futuro - numa sociedade sem classes. Neste caso os problemas de uma sociedade seriam enfocados em virtude, tão somente, da sua importância intrínseca. Mais exatamente, todos tendo numa tal situação o mesmo interesse em resolver os problemas da coletividade, sumiriam os interesses no sentido corrente. Isto é, os interesses no que têm de particularista, e como elementos de diferenciação e oposição de um grupo em relação a outros. Ao contrário, numa sociedade de classes, essa oposição é inapagável, mesmo que o grupo hegemônico, graças à elaboração filosófica dos seus intelectuais, refine e amplie seus interesses a tal ponto que possa atender às reivindicações de outros grupos e contribuir, inclusive, para o alargamento do escopo dessas reivindicações. O que acarreta uma tripla consequência.

Primeiro, a solução de um problema social, mesmo que seja indispensável ao desenvolvimento da sociedade em conjunto, não poderá aproveitar igualmente a todos. Poderá haver grupos parciais ou totalmente marginalizados ou explorados. Aproveitará sobretudo ao grupo capaz de idealizar e implantar essa solução, porque essa capacidade significa também que o grupo alcançou ou alcançará uma posição central.

Segundo, a desigualdade é sempre maior do que seria estreitamente exigido pelo desenvolvimento das potencialidades da época. Sem dúvida, até a época atual, essas potencialidades não favoreceram igualmente todos os grupos, e, nessa medida, uma parte da desigualdade era "funcional", isto é, ao mesmo tempo indispensável e inevitável. Subsistiria mesmo que, por milagre, o comando do processo social estivesse a cargo de um demiurgo despreendido e identificado com o universal. Mas a posição hegemônica sempre permite em algum grau aumentar essa desigualdade fun

cional, nos que diz respeito à repartição do poder político, da riqueza e do prestígio.

Terceiro, independentemente mesmo da pressão exercida pelos interesses do grupo hegemônico, o apelo à filosofia só pode se verificar dentro de certos limites, embora, como destacamos, não haja um teto fixado a priori. Ele tem de ser suficiente para permitir o exercício da hegemonia, e a filosofia deve desvendar pelo menos parte das potencialidades da época. Mas não forçosamente todas. Ou, quando isso ocorre por parte de alguns membros do grupo hegemônico, podem ser taxados de utopistas, embora essa visão maior seja virtualmente importante para o grupo em conjunto. É o que aconteceu, segundo Gramsci, no tempo do Risorgimento italiano, quando certos políticos enxergaram mais longe do que Cavour, ou mesmo Garibaldi, ao propor uma aliança entre a burguesia industrial e comercial do Norte e os camponeses do Sul. Essa aliança teria implicado uma reforma agrária, ou seu esboço. E isso era historicamente possível, pensa Gramsci. Permitiria um alargamento do mercado interno, portanto corresponderia ao interesse bem entendido daquela burguesia. Esta se arraigou, porém, a uma visão limitada e medrosa dos seus interesses, através de uma aliança com o latifúndio sulino e, mais tarde, com o operariado do Norte, mas sempre excluindo o campesinato.

Existe, portanto, uma tensão entre as exigências da filosofia e as pressões, interesseiras e/ou imediatistas, da política concreta, mesmo em se tratando de grupos progressistas. O desenvolvimento da filosofia corre constantemente perigo de ser desviado ou freado. Não são pelas forças retrôgadas, mas pelos interesses dos grupos montantes, na medida em que tendem a cristalizar em determinado patamar, em vez de se abrir a uma reformulação contínua.

Essas considerações não contradizem o que foi dito acima sobre o papel histórico da verdade filosófica, embora Gramsci tenha tendência a acentuar isoladamente ora este aspecto ora a participação da filosofia na luta pela hegemonia. Significa apenas que a redefinição dos interesses sociais pela filosofia não

se efetua num vazio sociológico. Parte sempre de interesses dados, não no sentido de que pertenceriam a um "homem eterno", mas porque foram sedimentados ao longo do período histórico anterior. Os interesses, quando se sublimam, o fazem "a partir deles mesmos". É o "mesmo" interesse que se manifesta através de todas as metamorfoses e, nessas condições, ele está sempre afetado por uma certa inércia. Mas essa inércia, mais uma vez, não implica que a informação filosófica não possa se incorporar ao comportamento dos atores hegemônicos e, por mediação deles, ao comportamento de outras camadas ou da sociedade em conjunto. Mesmo porque a assimilação dessa informação não se destina apenas a ~~encontrar formas para~~ aliciar ~~os~~ grupos aliados, mas, antes de mais nada, serve para que o grupo dirigente possa realizar as tarefas econômicas e sociais que o tornam, precisamente, suscetível de aspirar à hegemonia política, ou capaz de mantê-la.

x

x x

Mas quem deve ser filósofo, dentro do grupo hegemônico ou dos grupos que aceitam sua liderança? Alguns, muitos ou todos? Esta pergunta é raramente colocada pelos filósofos. É que a concepção tradicional da filosofia faz desta, explícita ou implícitamente, a ocupação sofisticada de uns poucos. Claro: se a filosofia constitui uma atividade abstrata é voltada para assuntos alheios às preocupações da grande maioria - ou se a relação da filosofia com essas preocupações é por demais complicada e requer muitas explicações para ser entendida pelo homem comum - faz pouco sentido exigir que ela seja cultivada fora de um círculo restrito de especialistas. Mas se a filosofia é o princípio de estruturação da experiência coletiva, isso significa ao contrário que suas sugestões concernem direta ou indiretamente a todos. Logo é razoável supor que ela possa ou deva interessar a muitos, ou talvez a todos.

De fato, é no projeto de difundir a filosofia entre as massas - e na idéia de que essa difusão sempre se fez em algum grau ao longo da história - que residem dois dos aspectos mais

inovadores do pensamento de Gramsci, tanto em relação à tradição filosófica como dentro do próprio marxismo, Lenin incluído. A filosofia é inseparável da encarnação da filosofia na mente coletiva. Encarnação que é, aliás, uma interação, estreitamente associada à interação entre a filosofia e as outras superestruturas. Pois a filosofia não é imposta pelos intelectuais às massas, mas em contínua reelaboração a partir das suas reações.

Quando a filosofia verdadeira consegue se espalhar, ela se torna Bom Senso. E opera-se, no povo e não apenas numa elite, a reforma intelectual e moral a que aludimos. No entanto, a relação de quase identidade entre filosofia e Bom Senso suscita múltiplas indagações. Grande parte deste trabalho será dedicada à sua discussão.

De início, não é transparente a razão dessa identidade. Por que a filosofia deve se difundir, afinal? A razão apontada acima - o fato de que as soluções filosóficas podem ter repercussões na vida de cada um - constitui mais uma causa permissiva do que uma verdadeira explicação. O caráter "humano" da filosofia facilita sua difusão. Mas temos de encontrar o motor desta, e não só uma ausência de obstáculos. E, neste particular, podemos constatar que Gramsci oscila entre duas posições. De acordo com a primeira vertente, parece que a filosofia deve se difundir, sobretudo, porque desenvolve motivações e aptidões políticas indispensáveis à transformação revolucionária da sociedade. Outros trechos, porém, enfatizam razões mais amplas: a compreensão coletiva de uma época seria requerida para a colocação em órbita, o funcionamento diário, em todas as esferas - econômica, ética, artística e também política, mas sem prioridades - da civilização dessa época. O Bom Senso tem, então, uma justificativa política no sentido restrito? Ou política no sentido amplo, isto é, político-cultural?

Por outro lado, como os grupos subalternos - ou certos deles - podem aceitar a educação filosófica promovida pelo grupo dirigente e seus intelectuais? Como isso é possível, se os produtos materiais e culturais da sociedade orientada por essa

filosofia são repartidos desigualmente, e se nem toda a desigualdade pode ser justificada à luz de critérios funcionais? Será que os grupos subordinados seguem o grupo dirigentes por temor, obediência ou inércia? Mas o Bom Senso não é exatamente, a negação de tudo isso? Ou será que aqueles grupos acabam interiorizando os motivos que levam este a desejar a difusão da filosofia? Se for o caso, será que essa interiorização é apenas o resultado da atuação dos aparelhos ideológicos hegemônicos, ou corresponde também ao interesse - senão imediato, educado - dos grupos subalternos?

Terceira ordem de perguntas: quais são os obstáculos que se antepõem à expansão do Bom Senso? Não decorrem apenas do eventual imediatismo do grupo hegemônico. O freio principal reside no Senso Comum, que caracteriza o estágio imediato da mente coletiva, e o nível para que sempre recai, quando uma filosofia se fossiliza e uma nova filosofia ainda não lhe tomou o lugar. Ele se define pela "incoerência", o "dogmatismo" e o "materialismo" - aspectos ainda reforçados pela atuação dos aparelhos ideológicos dos grupos já decadentes mas ainda dominantes. Pois interessa a estes cristalizar nos outros concepções do mundo condenadas pela história e, sobretudo, impedi-los de ter acesso à filosofia capaz de intuir o significado do momento histórico presente.

Como, então, entender a própria possibilidade da educação, se existe tamanho hiato entre o Bom Senso e Senso Comum, e se a questão da educação, por ser também política, transcende o campo educacional no sentido restrito? Nessas condições, qual deve ser a participação da educação escolar e da educação partidária - tomando "partido" no sentido gramsciano, amplo, pois pode se tratar de uma igreja, de um movimento social etc...? A proporção entre as duas há de ser sempre a mesma, ou difere segundo com os momentos, conforme lidemos com uma hegemonia consolidada ou nascente? Se esbarra, esta última, no tipo de escola promovido pelos grupos ainda dominantes, haverá, assim mesmo, algum meio de tirar proveito dessa escola para fortalecer a hegemonia ascendente?

Seja qual for a resposta a essas perguntas todas, o importante será mostrar que, através do Bom Senso, a filosofia opera uma verdadeira transubstanciação. A filosofia não é, apenas, impulsionada e influenciada pela política. Mas se torna, e la própria, força social e política, com todas as "pesanteurs" sociológicas. É claro, que isso representa. Simetricamente, podemos dizer, embora Gramsci não lance mão dessas expressões, que a "mã" filosofia - ou a "antifilosofia" - se torna política através do Senso Comum. São que Senso Comum não há de ser criado, a diferença do Bom Senso. A antifilosofia, simplesmente, se "enxerta" no Senso Comum existente, procurando, pela difusão de certos temas e a utilização de uma pedagogia de catequese, solidificar suas características espontâneas, senão eternas, já que o Senso Comum também é um produto da história. E a força singular da antifilosofia vem justamente disso: não da sua irradiação, mas do fato de que trabalha em cima do homem "dado" e "da granática e fanática solidez das crenças populares"⁷

Senso Comum e Bom Senso informam, juntos, a totalidade da mente humana possível: lá onde não há Bom Senso, há Senso Comum. É vice-versa. Ou uma mistura de ambos. A filosofia e/ou a antifilosofia estão em todo lugar. O que permite entender a afirmação de Gramsci, de que "todos são filósofos". E dá sua significação plena à idéia de que partimos, de um equilíbrio entre infra e superestrutura. A história, embora provocada pelas mudanças da infra-estrutura, continua sendo "o domínio das idéias". E ainda, para evocar uma afirmação à primeira vista sibilina, à que Gramsci volta repetidas vezes: é no terreno das ideologias que os homens tomam consciência da sua posição e das suas possibilidades. Nessas condições, o avanço da história, além de remeter em última instância às mudanças de infra-estrutura e aos problemas que suscitam, depende decisivamente da transformação das ideologias "no sentido pejorativo" - que exprimem tão somente o ponto de vista e os preconceitos cristalizados de um grupo - em

(7) CDH, p. 114

ideologias que se situem no rastro da compreensão filosófica da história em curso.

x

x x

Não pretende este ensaio ser um trabalho de história da filosofia, acorde com os cânones do gênero. Nem uma tentativa de alcançar, por uma leitura "sintoma", um eventual "impensado" de Gramsci, como Merleau-Ponty fez em relação a Husserl e Althusser a Marx. Impensado que, uma vez posto à luz, seria o princípio de uma "conversão" ou de uma "revolução" filosófica. Em suma, não houve a preocupação de reconstituir o "verdadeiro Gramsci", nem de ter acesso ao "Gramsci que é verdadeiro" para evocar uma distinção famosa, feita a respeito de Hegel.

No entanto a obra de Gramsci não é mero pretexto, estímulo ou patrocínio para uma reflexão autônoma. Se assim fosse, o título do ensaio seria diferente. Adotou-se uma posição intermediária entre essas várias perspectivas. Não se pretendeu abarcar a essência da obra - seja pelo relato minucioso da sua trajetória, ou por uma análise estrutural, ou ainda pela ênfase sobre um núcleo privilegiado com o qual o comentador estaria filosoficamente comprometido. Mas tampouco Gramsci serve de simples plataforma. O projeto é de pensar "em" Gramsci. O que isso significa?

Em primeiro lugar parte-se da constatação do caráter fragmentário e inacabado da obra. Composta de artigos etê 1926 - ano da prisão de Gramsci - e, depois, de cartas (as Cartas do Cãrcere) ou de notas (os Cadernos do Cãrcere, a partir de 1929), ela inclui apenas um trabalho de maior dimensão e organicidade, "Alguns Temas da Questão Meridional"⁸, assim mesmo interrompido pela prisão. É inevitável, nessas condições, que se encontrem obscuridades, alusões elípticas demais, contradições - ou, no mínimo, abordagens diferentes sobre um mesmo problema,

(8) Publicado na Revista Temas, Editora Grajalbo, nº 1.

inclusive num mesmo período. A tarefa de pensar "em" Gramsci consiste em propor soluções para essas dificuldades, mas não com o sentimento de que isso permitira alcançar o "verdadeiro Gramsci". Pois este ou se reduz ao conjunto das obscuridades e contradições, ã obra tal como se apresenta - ou se identifica com uma pura virtualidade, o Gramsci que poderia ter sido se tivesse condições e tempo para sua obra.

E seria temerário querer desvendar a "lógica" dessa virtualidade, uma vez que as lacunas e ambiguidades impedem justamente de definir - a não ser em relação a alguns pontos cardeais que formam o ABC do pensamento gramsciano - uma linha que haveria apenas de prolongar na direção do futuro. Não seria o caso, é claro, com uma obra acabada ou relativamente acabada. Pois, aqui, as lacunas, longe de obstar o projeto de encontrar uma lógica, constituem sua motivação: face ã obra desenvolvida, faz sentido querer superar eventuais discrepâncias, ou minorar certos aspectos em benefício de outros, ou ainda evidenciar uma evolução. Ou, quando nada disso é possível, é que a obra não passa de um amontoado incoerente. Conclusão que não se pode adotar face a simples notas de trabalho, elaboradas como tais, e entre as quais não existe forçosamente nem uma coerência implícita nem uma incoerência definitiva.

O inacabamento da obra de Gramsci autoriza em contrapartida tentativas de estruturação que não podem, por definição, ser confirmadas nem infirmadas. Pois essa verificação postularia um modelo acabado, um Gramsci "totalizado" em algum lugar, e que não existe. A essas tentativas se pede, tão somente, três coisas. Primeiro, que não distorçam os textos e que se alicerçam no maior número possível de textos. Segundo, que ancorem nas "ilhas" relativamente acabadas que se encontram aqui e acolá, como é o caso, por exemplo, da distinção estabelecida entre Senso Comum e Bom Senso. E como não é o caso da distinção/conexão estabelecida entre sociedade civil e sociedade política, justificável, como mostrou Perry Anderson⁹, de três interpretações

(9) Perry Anderson, Sur Gramsci, Editora François Maspero, Paris, 1978.

bastante divergentes. Ou ainda, do conceito de "revolução passiva" que designa coisas a primeira vista tão heterogêneas como os movimentos de contestação fundamentados na não-violência, a Tolstói ou Gandhi, e as transformações econômicas e sociais operadas de cima para baixo por autocracias modernizantes do tipo fascista. Finalmente, as interpretações propostas, devem, sem prejuízo das duas primeiras condições, tornar mais transparente e coerente a obra de Gramsci. Seja iluminando textos isolados que, sem elas, ficariam no ar. Seja procurando certa unidade entre vertentes a primeira vista antagônicas. Seja escolhendo uma entre essas vertentes, por ser mais consoante com outras partes da obra. Dependendo dos casos, essas tentativas poderão ser encaradas como simples opções teóricas entre outras igualmente possíveis ou como desenhando uma linha interpretativa de maior probabilidade. Não, repetimos, no sentido de que existiria o "verdadeiro Gramsci" em relação ao qual essa maior probabilidade poderia ser apreciada. Mas porque parece intuitivamente bastante plausível que o "fechamento" da obra poderia se ter dado nesse sentido.

Nessa perspectiva, pode-se dizer que, se não se trata de descobrir uma lógica imanente ao pensamento de Gramsci, faz ao menos sentido procurar construir essa lógica. Para só citar um exemplo, que será retomado com detalhes no capítulo 2, constatamos que Gramsci não exclui terminantemente a possibilidade de contradições decisivas - isto é, desembocando numa transformação revolucionária - entre relações de produção vigentes e forças produtivas emergentes, de acordo com o figurino marxista clássico. No entanto, se quisermos desenvolver plenamente a idéia de que a superestrutura "ordena" a infra-estrutura, como foi sugerido acima, essa intervenção criativa presuppõe a inexistência de um determinismo rígido no seio da infra-estrutura. Pois, se houvesse tal determinismo, a transformação "inevitável" que resultaria das contradições infra-estruturais constituiria por si mesma uma manifestação da "ordem mecânica", no sentido de Bergson, por ser algo de perfeitamente explicável e até previsível. Dispensaria, portanto, a intervenção da superestrutura. Ou

então, esta se limitaria a acelerar tendências imanentes à infra-estrutura, como quer o marxismo corrente. Devemos, nessas condições, efetuar uma escolha teórica. Ou nos mantemos dentro da visão marxista clássica, e relegamos num segundo plano os trechos que evocam o papel criador - ou perturbador, conforme os casos - das superestruturas, sob a orientação da superestrutura - mor, a filosofia. Ou então enfatizamos esses trechos, e convém afastar a idéia de crises infra-estruturais catastróficas. Pois nessa hipótese, o surgimento de uma situação catastrófica depende precisamente de uma intervenção superestrutural, em que o papel central cabe à exasperação da luta de classes, à acentuação do seu aspecto político-ideológico, à gestação de novas formas organizacionais - como partidos, escolas, etc...

x

x x

As considerações acima delineiam o plano deste trabalho. Examinaremos, numa 1.^a parte, "Filosofia e Infra-estrutura", o objeto, a função e a natureza da filosofia. A função criadora que a filosofia assume em relação às outras superestruturas - à ordem social, de modo geral, uma vez que essa ordem consiste essencialmente em determinadas superestruturas - será relacionada com as ambiguidades da infra-estrutura e com sua incapacidade em produzir a superestrutura e mesmo, de modo mais radical, em indicar a superestrutura que lhe seria adequada. Mas a razão de ser da filosofia não constitui por si só o porquê do seu surgimento e da sua difusão na mente coletiva, através da constituição do Bom Senso. Procuraremos então, numa 2.^a parte, "Filosofia e Política", as motivações concretas, situadas nas pretensões políticas de determinados grupos sociais, que suscitam esse duplo surgimento. Mostrando-se que, a medida que são atendidas essas pretensões, a filosofia se transforma por sua vez em força política, pivô das hegemonias progressistas e dos movimentos nacional-populares. Finalmente, numa 3.^a parte, "Filosofia e Pedagogia", examinaremos os limites que representa para a filosofia a necessidade de se tornar Bom Senso, e as dificuldades que este,

por sua vez, encontra para sobrepujar o Senso Comum, a filosofia imediata que constitui o ponto de partida do processo pedagógico e do processo político segundo Gramsci.

PRIMEIRA PARTE

FILOSOFIA E INFRA-ESTRUTURA

CAPÍTULO I

O OBJETO, A FUNÇÃO E A NATUREZA DA FILOSOFIA

A idéia de que a filosofia constitui a compreensão teórica-prática do momento histórico presente se manifesta, em Gramsci, através de quatro temas:

1. Em cada época histórica a filosofia tem por objeto os problemas dessa época;
2. Os problemas de uma época dizem respeito às suas contradições e potencialidades;
3. A filosofia é uma demarche indissoluvelmente teórica e prática: analisa as contradições e potencialidades da época e, simultaneamente, contribui para a elaboração de soluções capazes de superar as primeiras e de desenvolver as segundas.
4. Essas soluções residem na invenção de novas superestruturas.

x

x x

"A filosofia deve resolver os problemas que o processo histórico apresenta em cada oportunidade"¹. Gramsci enfatiza constantemente essa relação da filosofia com o presente. É ela que devemos descobrir sob a crosta dos sistemas. Não é sempre possível, pois a tendência dos sistemas é afastar-se do momento histórico atual. Voltados para objetos reais ou pretensamente intemporais, ciosos da sua arquitetura interna, tendo como interlocutores privilegiados os outros sistemas, eles constituem verdadeiros quistos à margem da atualidade. No entanto, nos gran

(1) CDH, p. 211

des pensadores, a conexão da filosofia com o presente não deixa de aflorar, mesmo que seja de modo indireto. É assim que Gramsci, em relação a autores como Kant ou Feuerbach, pratica uma maneira de arqueologia do saber, procurando não apenas situá-los dentro da sua época mas mostrar que tiveram essa época como principal tema.

Não há dúvida, porém, que sua preferência vai aos filósofos - não forçosamente os maiores, de acordo com as classificações acadêmicas - que explicitaram e fizeram passar no primeiro plano a relação da filosofia com a atualidade. Hegel, é claro, ocupa um lugar de destaque, mas ele valoriza mais a História do que o presente. E a História com maiúsculas, concebida como lei de desenvolvimento dos presentes sucessivos, é para Gramsci um pseudo-objeto. Não, os autores prediletos são outros. Em primeiro lugar, os "fundadores da filosofia da praxis", Marx e Engels e, mais ainda talvez, Lenin. Pois este é visto, simultaneamente, como o teórico de uma das dimensões fundamentais do presente, a conjuntura, e como o teórico/prático que soube analisar e dar forma a uma conjuntura singular, a da Rússia revolucionária. Em segundo lugar, Gramsci enfatiza a importância de toda uma série de autores franceses, dos Enciclopedistas a Sorel, passando por Proudhon. Vai mesmo além, até o monarquista Maurras. E que esses pensadores, apesar da grande diversidade das suas opções políticas, têm um duplo denominador comum: dão prioridade à filosofia política - vêem a filosofia como sendo essencialmente política; e procuram formular essa filosofia a partir da análise de eventos concretos, captados no dia a dia de uma luta política de que são também participantes. Mas, sobretudo, Gramsci é um leitor e crítico incansável de Benedetto Croce.

A posição excepcional de Croce, de longe o autor mais citado nos Cadernos do Cárcere, decorre por um lado do fato de que Gramsci tinha contas a ajustar com o neo-hegelianismo italiano, de que Croce era o expoente-mor. Tratava-se de se distanciar - de se "separar" como dizia Gramsci - de uma orientação filosófica à qual, todavia, tinha pedido emprestado um conceito

chave de sua própria obra, o de "história ético-política". A história ético-política de Croce não é senão o desenvolvimento da superestrutura segundo Gramsci. Desenvolvimento de que procura mostrar a autonomia relativa e a lógica interna, mas sem cair no idealismo que reclama de Croce. Em breve o problema era "reintroduzir"² o "momento ético-político" no marxismo, sem, porém, trair o espírito deste último. Daí a ambiguidade e a tensão da relação intelectual com Croce. Mas, por outro lado, o fascínio exercido por Croce sobre Gramsci se prende ao fato de que aquele teria sido o primeiro a enfatizar conscientemente a conexão da filosofia com a atualidade, ao relacionar a "dissolução do conceito de sistema fechado e definitivo - consequentemente pedante e obscuro"³, não com o enaltecimento da "intuição" ou do irracional, mas com a idéia de que a filosofia deve cuidar dos problemas que preocupam a todos, por serem ao mesmo tempo atuais e "morais práticos".

"Esta colocação explica a popularidade de Croce nos países anglo-saxônicos, superior à dos países germânicos; os anglo-saxônicos têm preferido sempre as concepções do mundo que não se apresentam como grandes e confusos sistemas, mas como expressão do senso comum integrado pela crítica e pela reflexão, como soluções de problemas morais e práticos. Croce escreveu centenas e centenas de breves ensaios (recensões, apostilas) nos quais seu pensamento idealista circula intimamente, sem pedantismos escolásticos"⁴.

O objeto da filosofia é constituído, portanto, pelo presente, ou, mais precisamente, pelos problemas do presente.

(2) "Reintroduzir", porque, segundo Gramsci, a reflexão sobre esse momento ético-político tinha sido ao menos esboçada pelo próprio Marx, mas depois esquecida devido à recaída do "marxismo" "pouco acima do materialismo vulgar". Essa degradação, por sua vez, teria decorrido da premência - de que foram vítimas ou cúmplices os primeiros epígonos do marxismo - de divulgar essa doutrina entre massas ainda "crassamente materialistas".

(3) CDH, p. 211

(4) CDH, p. 211

Antes de circunscrever melhor as noções de "presente" e de "problemas do presente", podemos ver que essa concepção da filosofia acarreta para ela duas consequências:

1. Uma filosofia - quando é autêntica, ou se consideramos o que há de autêntico numa filosofia - não constitui uma resposta a indagações propostas em outras épocas por outras filosofias. Não é seu prolongamento ou aprofundamento. Nessa medida Gramsci contesta a própria possibilidade de uma história da filosofia que iria além da trivial constatação da sucessão cronológica das filosofias e veria, entre elas todas, um nexu mais fundamental do que o nexu existente entre cada filosofia e sua época:

"A filosofia se desenvolve porque se desenvolve a história do mundo, isto é, as relações sociais nas quais vive o homem, e não porque a um grande filósofo sucede um filósofo ainda maior, e assim por diante"⁵.

Se, por razões pedagógicas (é mais fácil fazer sentir a especificidade de uma filosofia se a contrapomos a outras) ou mesmo psico-filosóficas (o próprio filósofo pode experimentar a necessidade dessa contraposição), é quase inevitável o cotejo entre filosofias de diferentes épocas, devemos pelo menos saber distinguir, a nível da reflexão, o que, numa filosofia, é "parte atual, correspondente às atuais condições de vida" e a "parte abstrata, ahistórica, no sentido de que está ligada às filosofias precedentes e corresponde a pedantes necessidades exteriores de arquitetura do sistema, ou então, se deve a idiosincrasias pessoais"⁶.

2. Inversamente, não se deve invocar as filosofias do passado para pensar o momento presente:

"Como é possível pensar o presente, e um presente bem determinado, com um pensamento elaborado por problemas de um pas

(5) Idem, p. 267

(6) Idem, p. 180

sado bastante remoto e superado? Se isto ocorre, nós somos anacrônicos em face da época que vivemos, nós somos fósseis"⁷.

Mas a correlação entre uma época e sua filosofia deve ser corretamente interpretada. Ela não significa:

1. Que a filosofia de uma época não possa pedir empréstimos a outras filosofias. Sem dúvida essa filosofia não se reduz a um mosaico de empréstimos. Ela tem de redefini-los à luz de uma perspectiva original, de fazer uma síntese. E essa originalidade, por sua vez, não deve ser encarada como uma propriedade formal, como brilhantismo. Ela deve resultar da compreensão do que há de específico no momento histórico em curso. Isso posto, não há como negar que no marxismo, por exemplo, é fácil encontrar reminiscências de Spinoza, Feuerbach, Hegel, os materialistas franceses⁸ etc... São que esses vestígios não são partes do marxismo, e sim apenas matéria prima para sua construção. Não existe, portanto, possibilidade de voltar por este viés à idéia de uma história da filosofia linear e contínua⁹.

2. Que não haja evolução, transformação da filosofia de uma época ao longo dessa época. A filosofia de uma época não é dada em bloco, uma vez por todas. Ela se elabora aos poucos, em função de dois elementos:

a) a própria evolução da época, cujas potencialidades se revelam e atualizam progressivamente, forçando o aprofundamento da filosofia. O capitalismo visto por Hegel não podia ser o que será o capitalismo visto por Marx;

b) a luta entre as tendências filosóficas que pretendem, cada uma delas, constituir a filosofia da época. Na verda-

(7) Idem, p. 13

(8) Idem, p. 188

(9) Neste particular a posição de Gramsci é muito próxima da de Bergson, embora a partir de uma visão filosófica diferente: Bergson salienta, no artigo "L'Intuition Philosophique" (La Pensée et le Mouvant), a originalidade radical da "intuição" que define cada grande filosofia, e o caráter acessório, quando não ilusório, das suas conexões com as outras filosofias.

de a filosofia da época não existe, mesmo virtualmente, antes dessa luta. É no decorrer da luta que uma tendência se afirma aos poucos como "vencedora". Esse afinamento progressivo, longe de significar que a tendência em questão era desde o ponto de partida a mais forte e que "a verdade acaba por se impor", significa ao contrário que ela soube alcançar uma maior abrangência em relação aos problemas da época, através do aprimoramento dos seus conceitos, da incorporação de certas objeções dos adversários etc...¹⁰

A recusa de uma história universal da filosofia¹¹ não impede, portanto, que haja histórias "locais", contidas em cada uma delas, nos limites de uma época. Mas não devemos esquecer que a unidade de cada uma dessas histórias é estreitamente correlata da unidade do presente que ela procura captar. Não que a filosofia seja caudatária em relação à sua época, e que sua história não passe de um reflexo da evolução desta. Tudo que dissemos até o momento sugere ao contrário que o desenvolvimento da

(10) O desenvolvimento da filosofia de uma época, a partir dos dois elementos que acabamos de evocar, se realiza geralmente em três etapas:

- Uma fase "utópica", de efervescência fecunda mas desordenada, em que os portadores das tendências sociais ascendentes, na falta de um conhecimento adequado dessas tendências e do significado da história em formação, imaginam possíveis coisas inalcançáveis ou contraditórias. É a fase das idéias ao mesmo tempo "confusas e racionalistas", da crença na possibilidade de uma reconstrução radical da sociedade.

- Uma fase de maturidade intelectual.

- Uma fase de organização da vontade coletiva, de formação de um "partido", no decorrer da qual a doutrina se transforma em princípio da ação, através da sua irradiação nas massas e da formulação de normas concretas de conduta.

Gramsci, estabelecendo um paralelo entre o desenvolvimento do cristianismo e o desenvolvimento do marxismo, mostra a presença, em ambos, dessas duas últimas fases:

"Marx e Ilitch... expressam duas fases: ciência-ação que são simultaneamente homogêneas e heterogêneas". Da mesma forma temos "Cristo-Weltanschauung - São Paulo-organizador, ação, expansão da Weltanschauung: ambos são necessários na mesma medida e, conseqüentemente, têm a mesma estatura histórica" (CDH, p.94).

(11) Como, aliás, de qualquer história universal - mesmo limitada à esfera científico-tecnológica -, como se verá adiante.

filosofia e o desenvolvimento da época se condicionam mutuamente, e que a intervenção da filosofia é indispensável para a estruturação da unidade da época. A filosofia e sua história falam, portanto, "na primeira pessoa". Permanece de pé, porém, o fato de que a relação com o presente constitui o referencial último da legitimidade e da verdade de uma filosofia. Nessa medida a luta entre as tendências filosóficas que pretendem dominar uma época não deve ser encarada nem como um debate puramente acadêmico, nem, no oposto, como uma pura luta pelo poder espiritual. Mas como o instrumento e o catalisador do diálogo entre a filosofia e o momento histórico.

Mas, em que consiste o presente, objeto da filosofia? Observemos de início que se trata sempre, para Gramsci, do presente coletivo, o que suscita uma primeira indagação: qual é a coletividade cujo presente interessa - ou interessa prioritariamente - à filosofia? Qual é o suporte do presente? Indo além da letra dos textos de Gramsci, diríamos que ele é constituído, em cada época, pela coletividade que os sociólogos chamam hoje em dia de "sociedade global". Ou seja, pela coletividade cujos valores, normas e problemas prevalecem em última instância, em momentos decisivos para os indivíduos, sobre os valores, normas e problemas de outros grupos a que esses mesmos indivíduos também pertencem.

Para o Gramsci dos Cadernos do Cárcere, essa coletividade continua sendo a Nação. Isso significa que os problemas que a filosofia deve equacionar em prioridade são os que se colocam dentro do quadro nacional, mesmo que esses problemas tenham condicionamentos externos e sejam encaminhados por uma classe dotada de uma perspectiva internacional, como é o caso do proletariado do hoje: "Uma classe de caráter internacional que guia camadas sociais estreitamente nacionais (intelectuais), e muitas vezes menos ainda que nacionais, particularistas e municipais (os camponeses), deve se 'nacionalizar' em certo sentido"¹².

(12) Maq., p. 130

Esta, porém, não foi sempre a posição de Gramsci. Pois, nos tempos de L'Ordine Nuovo¹³, no início dos anos 20 a "internacional proletária" parecia constituir, desde já, o horizonte fundamental para os homens de hoje. A verdadeira sociedade global, já que as Nações pareciam fadadas a um desaparecimento próximo. É nessa perspectiva que Gramsci considerava como prioridade política absoluta o reforço dessa "internacional" que era vista não como uma associação de tipo voluntário ^{como o} ~~de tipo~~ de partido ou do sindicato, mas como o esboço de uma comunidade mundial:

"Toda ação proletária deve ser subordinada ao internacionalismo e coordenado com ele ... Qualquer iniciativa que, em qualquer momento, chegue a entrar em conflito com este ideal supremo, tem de ser inexoravelmente combatida"¹⁴. Aliás, "Toda a classe operária, tal como se encontra na fábrica, está iniciando uma ação"¹⁵ que tende a desembocar necessariamente na fundação de um Estado operário, e tem de levar necessariamente a configurar a sociedade humana de uma forma absolutamente original, de uma forma universal que abrange toda a Internacional operária e, portanto, toda a humanidade"¹⁶.

No entanto, após o período de L'Ordine Nuovo, é visível o refluxo do mundialismo proletário de Gramsci. Reconhece que o questionamento dos governos e das instituições políticas pelas massas, logo em seguida à I Guerra Mundial, não tinha significado o repúdio às Nações - como se acreditou na hora - mas apenas a desmoralização das formas tradicionais de liderança política

(13) Lembremos que, de 1919/^a 1926, L'Ordine Nuovo (primeiro um semanário, depois um diário e finalmente uma revista quinzenal) foi, sob o impulso de Gramsci, a "consciência imanente" ao movimento operário torinense e a sua expressão institucional, os Conselhos de Fábrica.

(14) Ant., p. 52

(15) Na constituição e na atuação dos Conselhos de Fábrica.

(16) Ant., p. 79

burguesa, responsabilizadas pelos sacrifícios inauditos da guerra¹⁷. O advento do fascismo e do nazismo sã iria fortalecer essa nova orientação. Apesar de ficar alheio a qualquer exaltação ufanista do sentimento nacional, Gramsci vai, portanto, levar o combate para o terreno do adversário, ao enfatizar a necessidade de suscitar em toda a parte movimentos nacional-populares, embora, hoje, sob a liderança do proletariado e dos seus intelectuais.

Naturalmente isso não significa que, no futuro, uma coletividade supranacional ou mesmo internacional não possa se constituir no suporte do presente coletivo. Ou, que no passado, uma comunidade cosmopolita, como a que existiu nos limites do Império Romano ou, mais tarde, nas áreas de penetração das religiões cristã ou muçulmana, não tenha representado para seus membros a sociedade global¹⁸. É exatamente contra o cosmopolitismo cristão que Maquiavel lutou na Itália, no alvorecer dos tempos modernos, com o intuito de transformar a sociedade italiana numa coletividade nacional, a exemplo do que ocorria na Inglaterra ou na França.

Por outro lado, mesmo quando o suporte do presente coletivo é por essência restrito - como no caso da cidade grega, da "república" romana ou, ainda hoje, da Nação - não se deve esquecer que, num determinado momento e em determinada área, as sociedades globais geralmente encontram problemas semelhantes e procuram soluções parecidas. Ou que a dominação econômica ou política, a hegemonia cultural exercidas por um polo mais forte so

(17) Aliás, no desencadear da I Guerra Mundial, já tinha ficado evidente que a lealdade à Nação ainda superava a lealdade a comunidades ou organismos supranacionais, como a Internacional Socialista. Os alemães, italianos, franceses permaneceram fiéis, em média, às suas respectivas Nações (e isso sem dose excessiva de coação estatal), em que pesem as declarações pacifistas prévias de muitos deles e a afirmação de que a solidariedade proletária era mais importante, quando não a tornava irrelevante, do que solidariedade nacional.

(18) Com algumas ressalvas, é claro, na medida em que a comunidade medieval cristã constituía mais uma ideologia, advogada pelo clero, do que uma realidade fatural.

bre outros contribui para uma homogeneização que, no limite, pode englobar o gênero humano. É essa homogeneidade que permite falar de uma época, de povos que pertencem a mesma época. Ou, se quisermos, que define a extensão da época, pois a época se define também por limites temporais. Podemos então dizer que a época, e não apenas a sociedade global, servem de referencial ao presente e que este tem duplo embasamento. De um lado existe o referencial direto, a sociedade global, sobre que os homens atores sociais e sua filosofia procuram agir, lançando mão para tanto de recursos que são também de natureza essencialmente nacional. De outro lado temos um referencial indireto, a comunidade mais ampla, cuja constituição, desenvolvimento ou defesa não constituem objetivos - pelos menos objetivos prioritários - para esses mesmos atores, embora suas ações tenham sempre alguma influência, positiva ou negativa, sobre a expansão dessa segunda comunidade.

Vejamos agora a natureza do presente coletivo. Comporta também duas dimensões:

1. O presente é, em primeiro lugar, a conjuntura. Entendamos por isso "o complexo dos caracteres imediatos e transitórios da situação econômica",¹⁹ podendo essa definição ser entendida a outros tipos de situação, já que Gramsci fala também da conjuntura política, militar etc... Precisemos essa definição sumária: são fazer realmente parte da conjuntura os acontecimentos que, além de ser transitórios²⁰, representam para um indivíduo, um grupo, uma sociedade, uma "ocasião favorável ou desfavorável"²⁰. O que significa que a conjuntura não existe em si

(19) QC, Volume II, p. 797 - Neste trecho Gramsci procura distinguir a conjuntura da "situação": esta é constituída pelos caracteres mais fundamentais e permanentes da realidade social. "O estudo da conjuntura está ligado mais estreitamente à política imediata, à tática, (e à agitação). ao passo que o estudo da situação está ligado à estratégia e à propaganda".

(20) Essa transitoriedade, aliás, é menos importante do que o fato de que o acontecimento conjuntural é sempre mais ou menos imprevisto, embora, retrospectivamente, seja inteligível a partir do seu contexto. O que conta é mais sua novidade do que sua duração.

mas em função das facilidades ou obstáculos que os acontecimentos - ou melhor um complexo de acontecimentos - criam para os determinados atores sociais. Em síntese a conjuntura, em determinado momento e campo (econômico, político, etc...), é o conjunto dos acontecimentos a partir do qual se abrem ou fecham, se desenvolvem ou se fecham possibilidades de intervenção para os atores que integram esse campo. A conjuntura é inseparável dos projetos dos atores, que contribui para redefinir, ao modificar constantemente as possibilidades positivas ou negativas com que podem contar esses projetos.

2. Mas, a diferença dos agentes econômicos e dos políticos mergulhados nas considerações e cálculos a curto prazo, a filosofia só se interessa, dentro da conjuntura²¹, pelos acontecimentos capazes de favorecer ou dificultar movimentos de longa duração, ou "candidatos à longa duração". Gramsci chama esses movimentos de "orgânicos", na medida em que seu desenvolvimento - sob o impulso, precisamente, da filosofia - se destina a promover ou consolidar²² a solução dos problemas fundamentais para os homens de determinada época. Mais exatamente, a duração da época é definida pelo limite de vigência de um ou vários movimentos orgânicos articulados entre si: ela não é "dada" antes e independentemente desses movimentos, mas, pelo contrário se constitui, se constrói através deles. Uma época se decompõe então em três momentos: momento de expansão, através de movimentos progressistas que lutam dentro da ordem vigente para transformar essa ordem; ruptura da ordem a partir de uma "crise orgânica" bem sucedida²³, e instauração de uma nova ordem, que

(21) QC, Volume II, p. 797

(22) Gramsci não evoca a possibilidade de "movimentos orgânicos reacionários". Será um esquecimento? Ou pertence à idéia de movimento orgânico a conotação de progressista? A segunda interpretação parece mais correta: há comportamentos reacionários, mas não propriamente movimentos reacionários, em que pese a virulência eventual desses comportamentos, pois eles se esforçam apenas por bloquear uma evolução. São diques, não encerram aspirações.

(23) Pois nem toda "crise orgânica" - entendendo por isso uma crise que abala os próprios fundamentos da ordem social - tem um desfecho fatal para esta ordem. O próximo capítulo mostrará que existe sempre uma possibilidade, maior ou menor, de ela se recuperar.

não é apenas político-social, no sentido restrito, mas "civilizacional"; expansão e consolidação dessa civilização, até o momento em que novos movimentos orgânicos, mesmo que levem um tempo considerável para triunfar, minem ponderavelmente a legitimidade da ordem vigente.

A filosofia se define então como a reflexão sobre o presente coletivo encarado na sua integralidade, ao passo que outras atitudes, quer puramente pragmáticas quer, no inverso, puramente contemplativas, se fecham dentro do imediato ou da meditação sobre a longa duração. Vale dizer que são a filosofia - qualquer "filosofia da época", e não apenas o marxismo - entende a história em formação, ao mesmo tempo que participa dessa formação, na medida em que capta (o que não quer dizer que todas as filosofias o conseguem no mesmo grau) a relação dialética entre a conjuntura e os movimentos orgânicos, e não esquece um dos polos em benefício do outro. Não se pode, em particular, à maneira de Engels, admitir que a conjuntura é quase que irrelevante em relação aos movimentos orgânicos. O que seria o caso se ela fosse composta de acontecimentos miúdos, que não deixariam marcas. Ou, ainda, se fosse composta de acontecimentos na aparência importantes, mas que se anulariam reciprocamente, deixando, pois, todo o peso da causalidade histórica aos movimentos orgânicos. Para Gramsci, ao contrário, as conjunturas e as reações às conjunturas não apenas aceleram ou atrasam o desenvolvimento de um movimento orgânico, como contribuem para definir seu perfil exato - dentro das linhas gerais que, veremos, deixam margem para várias estruturações. Ou, inversamente elas podem bloquear, exaurir, um movimento orgânico, ou que se apresentava inicialmente como tal. Mas, em contrapartida, devemos entender que, mesmo que sempre mais ou menos imprevisíveis, os acontecimentos que compõem a conjuntura não destoam da estrutura constituída pelos movimentos orgânicos. São possíveis a partir dela, senão causadas por ela. Por exemplo as oscilações e crises que balizam a evolução do capitalismo são ininteligíveis fora da consideração de tendências de longa duração que definem,

senão a data e as modalidades em que ocorrem, o quadro econômico e institucional que as torna mais ou menos prováveis. Ou às vezes, essas conjunturas decorrem das interferências entre dois ou vários movimentos orgânicos, afins mas distintos. Por exemplo o que é "estrutural" a nível político aparece como "conjuntural" aos agentes econômicos, ou inversamente. Por outro lado, a consolidação de um movimento orgânico - a partir, notadamente, de ações que visam "repetir", em face a conjunturas sucessivas, a solução inventada para enfrentar uma delas - tende a circunscrever os limites dentro dos quais pode se exercer a influência da conjuntura. A filtragem realizada inicialmente em relação a certas conjunturas tende a reforçar a capacidade de resistência do movimento em relação à conjuntura de modo geral, seja ela favorável ou desfavorável. Isso não quer dizer que a criatividade do movimento estanque, mas que seu desenvolvimento se torna cada vez mais endógeno, em vez de se redefinir constantemente face a acontecimentos exógenos.

x
x x

Quais são os problemas do presente coletivo que a filosofia tem de equacionar e resolver? Trata-se, em qualquer época, de superar as contradições dessa época e desenvolver suas potencialidades?

1. O primeiro ponto suscita uma dificuldade imediata: como a filosofia pode se propor a superar as contradições do momento histórico? Não é, para o marxismo, a contradição a essência de qualquer movimento histórico? Mais exatamente: como poderia haver superação das contradições outras que não a contradição entre, por um lado, as relações de produção e superestruturas vigentes e, por outro lado, as forças produtivas emergentes? Uma vez essa contradição fundamental resolvida, pela eliminação do primeiro polo, não se desenvolvem logo novas contradições - por exemplo, após a derrubada da ordem feudal (ou já no próprio processo dessa derrubada), a contradição entre capital e traba-

lho -, desta vez insanáveis no período de vigência do novo modo de produção e que sã poderão ser vencidas com o triunfo de outro modo de produção ainda?

A posição de Gramsci, pelo menos a partir da elaboração dos Cadernos do Cárcere, é bastante diversa. Uma vez superada a contradição entre velhas superestruturas e novas forças produtivas, abre-se um longo período caracterizado pelo entrosamento progressivo, embora relativo, dos polos de outras contradições. É que essas outras contradições constituem mais "distinções" do que contradições propriamente ditas, ou constituem algo intermediário. A influência de Croce é aqui nítida. Croce admite uma "dialética dos distintos": o movimento da história, em qualquer região do social, decorre da necessidade, para qualquer conteúdo, de encontrar sua "forma", que o "libere" e constitui sua "catarse". Existe assim uma distinção entre o conteúdo e a forma. O conteúdo não possui imediatamente uma forma, ou melhor, uma forma que lhe seja adequada, e é precisamente essa defasagem, com a tensão que implica, que constitui o princípio dialético da história. Mas essa distinção não é uma contradição, uma vez que o conteúdo "apela" para sua forma, e encontra nela seu amadurecimento. Ora, se Gramsci recusa a idéia de uma dialética dos distintos, por ser "uma contradição em termos, já que sã se tem dialética dos opostos"²⁴, há pouca dúvida que ele introduz de facto algo parecido, ao sugerir que contradição e distinção representam dois limites, entre os quais várias situações sã concebíveis. Pois "o princípio croceano da dialética dos opostos ... deve ser criticado como solução meramente verbal de uma exigência metodológica real, na medida em que é verdade que nã existem sã os opostos, mas também os distintos"²⁵.

Um desses limites seria constituído pela contradição a que aludimos acima: neste caso é evidente que existe uma incompatibilidade quase absoluta entre o novo e o velho, entre as

(24) Idem, p. 275

(25) Ibidem, ~~p. 275~~

forças produtivas emergentes e as relações de produção (e as su perestruturas). Dissemos "quase absoluta", porque, como ficará claro adiante, não se pode falar assim mesmo de uma intolerância radical, que faria com que o novo expelisse mecanicamente o velho do palco. O novo e o velho podem - aos olhos de Gramsci da maturidade, senão para o Gramsci impaciente e politicamente apaixonado do tempo de L'Ordine Nuovo - coexistir por muito tempo, através de altos e baixos, de crises e de recomposições, sob a forma da "conciliação" ou de arbitragens bonapartistas. Mas não resta dúvida que, neste tipo de contradição, a solução que consiste na rejeição do velho representa uma "otimização" das potencialidades históricas, se bem que não seja imposta por uma "lei de desenvolvimento" inexorável.

No outro oposto temos o caso da arte e da literatura. Parece que, no domínio estético, podemos "quase" falar de uma dialética dos distintos: "Na arte a produção da 'liricidade' é perfeitamente individualizada em um mundo cultural personalizado, no qual se pode admitir a identificação do conteúdo e da forma"²⁶. Na medida em que a obra estética bem sucedida representa a fusão final dos dois polos, ela se torna, como a "bela totalidade", hegeliana, uma universal concreta, uma individualidade.

"Mas as coisas não são tão simples na história como na arte"²⁷. É que, na generalidade dos casos, não presenciemos, como no caso da arte, uma dualidade cujos termos - o conteúdo e a forma - são feitos em relação ao outro... Sem dúvida, mesmo na arte, não se pode falar de uma simples passagem do implícito ao explícito, ou da potência ao ato. Nem de um "automovimento do conceito" no sentido hegeliano. Há uma distinção real entre o conteúdo e a forma, e sua complementaridade efetiva - o "momento de liricidade" - deve ser conseguida através da "paciência e do trabalho do negativo". Não está garantida, pode falhar.

(26) Idem, p. 217

(27) Ibidem

É por essa razão que Gramsci, embora beirando Croce quando discute problemas estéticos, nunca endossa plenamente o conceito de "dialética dos distintos". Mas permanece de pé o fato de que forma e conteúdo estéticos se definem através da sua relação. Não têm um mínimo de consistência fora dessa relação. Ao passo que na história - na política - as correlações se dão ao mesmo tempo entre uma forma e um conteúdo e entre grupos sociais que são associados a um ou outro dos dois polos, que veiculam seja a forma seja a "matéria" da história. Diríamos que se tem uma superposição entre uma "relação de sentido" e uma "relação energética". É isso que vai complicar a dialética.

Pois "na história e na produção da história a representação individualizada dos Estados e das Nações é uma simples metáfora"²⁸. Ou seja, nunca se chega a uma totalidade harmoniosa, a uma perfeita união dos termos em presença: "As distinções que é preciso fazer em tais representações existem como distinções de grupos verticais e como estratificação horizontais, isto é, como uma coexistência de civilizações e culturas diversas, relacionadas pela coerção estatal e organizadas culturalmente em uma consciência moral, contraditória e - ao mesmo tempo - sincretica"²⁹.

Mas, na medida em que a relação energética entre grupos sociais - com todos os conflitos que implica - não se reduz a uma luta cega pelo poder ou pela riqueza, e tem como horizonte a complementaridade, onipresente em Gramsci, da forma e da matéria, vislumbra-se, no próprio trecho que acabamos de citar, que a união, mesmo que difícil e imperfeita, não pode deixar de ser perseguida por e entre certos grupos. E que ela não pode descansar apenas na coerção estatal, e sim também no consenso cultural. É nesse terceiro tipo de situações que a "distinção" e a "contradição" melhor se equilibram. São também essas situações que Gramsci focaliza de preferência. Mas ainda: são elas que sempre constituíram o objeto central da filosofia.

(28) Idem, p. 218

(29) Ibidem

É fácil entender que essas situações de "distinção-contradição" são de três ordens. Em primeiro lugar, temos as relações entre os grupos que, compoem a constelação hegemônica em torno do núcleo constituído por um deles. Esses grupos não têm, no início de cada período histórico, um comum denominador muito forte. Mas também o hiato entre eles pode ser reduzido, a nível real e não apenas a nível simbólico ou ideológico. Mesmo porque esses interesses são apresentados por Gramsci como mal definidos, incertos do seu rumo quando abandonados a si próprios. Eles precisam ser cultivados, até certo ponto "criados" pela filosofia. E a síntese efetuada por esta tem sua tarefa facilitada pela ausência de posições cristalizadas dos seus destinatários. Em segundo lugar, no seio de cada grupo da constelação, o mesmo processo se repete: a relação entre os "intelectuais" e as "massas" é análoga à relação entre o núcleo hegemônico e outros grupos dessa constelação. Finalmente, a relação entre intelectuais do núcleo hegemônico e os intelectuais dos outros grupos se enquadra no mesmo figurino. Com a ressalva que o aspecto "distinção" ou o aspecto "contradição" podem ser mais ou menos acentuados conforme os casos. É natural, por exemplo, que a contradição seja mais acentuada nas relações entre os componentes da constelação hegemônica. E que, inversamente, a relação entre um grupo e seus intelectuais consista sobretudo numa distinção - de nível cultural inicial, de capacidade de liderança, embora não de interesses sócio-econômicos - e que, neste caso, a identificação final entre a "forma" e a "matéria", sem alcançar a perfeição e a efetividade da arte, seja assintoticamente possível.

A tarefa de superação das contradições históricas atribuída por Gramsci à filosofia não é, portanto, a de um simples "cimento ideológico" no sentido de Althusser ou Poulantzas. A filosofia não tem por função precípua forjar mitos, ou produzir "esquecimentos" e "deslocamentos de ênfase" na mente coletiva, para ocultar oposições em si insanáveis. As contradições podem ser de fato resolvidas, em parte pelo menos. Quer por se

tratar de contradições em que um dos polos pode e deve se eliminado unilateralmente - e, neste caso, a solução é vista de modo parecido por Gramsci e pela generalidade dos marxistas. Quer por se tratar de "distinções-contradições", em que um entrosamento entre os polos é até certo ponto possível - e, neste caso, Gramsci se afasta sensivelmente da média do pensamento marxista, que admite apenas, fora da ilusão ideológica da "União Nacional", compromissos táticos e provisórios entre grupos que ocupam posições opostas no processo de produção. Nessas condições os dois processos dialéticos básicos - que chamaremos de "dialética de separação" e de "dialética de aproximação" - funcionam no mesmo sentido: através de ambos os processos uma certa unificação social se torna possível, como ficará mais claro quando abordarmos o problema do porquê da filosofia.

No entanto fica-se distante não só de Croce como de Hegel, na medida em que um entrosamento perfeito entre os "distintos-contraditórios" \times está radicalmente afastado. Nessas condições Gramsci não pode deixar de atribuir um certo papel ao mito, ou mais exatamente à manipulação do mito pela filosofia. É que, além do fato de que a superação das contradições não se efetua a partir de um ponto de vista transcendental, mas através de atores eles próprios engajados de um lado da contradição - e isso não vale apenas para os grupos que se propõem para resolver essa tarefa mas também para seus filósofos -, uma parte dessas contradições é propriamente inconciliável. Em particular, o consenso progressivo em torno de um grupo hegemônico não pode anular o fato de que "alocação dos bens de toda a ordem", como diria Easton, seja desigual. Não apenas, e de modo em virtude da posição funcional preeminente do grupo hegemônico na divisão do trabalho social. Mas também porque tão preeminência representa para seus detentores uma capacidade efetiva, embora não necessariamente funcional, de controle dessa alocação. Procuram portanto esconder esse fato. O que significa que, até pelo menos

o advento de uma sociedade sem classes, a homogeneização efetiva suscitada pelo trabalho da filosofia - e também veremos, pela sua difusão na mente coletiva - é insuficiente. Ao lado da homogeneização real deve existir uma homogeneização mítica. E toda a filosofia, até o momento, sempre comportou esse elemento mítico. Não apenas porque se dirigia a homens ígnaros. Ou porque, na ausência de uma consciência suficiente da historicidade humana, ela não podia evitar de projetar, além da história, entidades transcendentais. Mas, primeiro que tudo, para mascarar a parcela insuperável - maior ou menor conforme as épocas - das contradições existentes entre os componentes da constelação hegemônica³⁰.

2. Mas a filosofia é também, em cada época, reflexão sobre as potencialidades dessa época, no sentido de captar essas potencialidades, de maximizá-las (a reflexão não é mera contemplação, é capaz de alargar o campo das potencialidades) e de idealizar fórmulas capazes de explorá-la.

Como, porém, falar em "potencialidades"? Não é o presente tudo que ele pode ser? E não está ele preñado de um certo

(30) É desnecessário acrescentar que o papel do mito cresce enormemente no caso de uma sociedade dominada por grupos decadentes. Pois, aqui, a homogeneização social real se reduz a muito pouco e deve-se encontrar a qualquer preço - se não se quer, ou não se pode recorrer ao uso indistigado da força - meios míticos de esconder ou legitimar privilégios que não pode mais justificar um papel funcional de direção, por parte de certos grupos. É sobretudo para este tipo de situações que vale a afirmação de Gramsci segundo a qual "a religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca 'metafísica' que apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma natureza, que existe o homem geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão de outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros ... mas afirma também que nada disso pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro utópico" (CDH, p. 115). Mas, mesmo entre os componentes de uma aliança progressista, o uso do mito não pode ser inteiramente banido.

futuro, futuro que é potencial apenas no sentido de ser ainda implícito, e não no sentido de constituir uma eventualidade, em consequência com outros futuros possíveis? Em outras palavras, não é o real - passado, atual ou futuro - o único possível concebível? Sem dúvida a análise feita acima do conceito de conjuntura em Gramsci sugeriu que, a partir do surgimento de determinados acontecimentos, certas coisas se tornam possíveis - ou mais possíveis, ou menos possíveis, do que eram antes - mas isso é apenas uma presunção. Enquanto não tivermos teorizado a noção de possível, e as relações entre o possível e o real, será lícito duvidar da "possibilidade do possível".

Encontramos em Gramsci elementos para essa teorização:

a) O possível não se esgota no real. Nem, consequentemente, o racional no real. O que implica, por sua vez, que nem tudo que existe é plenamente racional, apesar da invocação repetida do lema hegeliano, segundo o qual "tudo que é real é racional, e tudo que é racional é real". Não são uma instituição ou um comportamento podem perder sua racionalidade ao longo do tempo, mas podem não ser muito racionais no próprio momento em que surgem, quando cotejados como outros possíveis. Já referimos o exemplo favorito de Gramsci: uma reforma agrária, ou algo parecido, teria sido possível durante a formação da unidade italiana, como, ao mesmo tempo, instrumento e expressão dessa unificação, e arcabouço de um movimento nacional-popular. E essas medidas teriam sido mais racionais do que a política que foi efetivamente adotada pelos liberais e conservadores, e que se fundamentou numa aliança entre o latifúndio do Sul e a indústria do Norte. A sociedade italiana não alcançou uma homogeneidade básica, ficou dividida - até pelo menos, o advento do fascismo que esboçou uma reação em contrário - entre os que eram "nacionais" sem ser "populares", e os que eram "populares" sem ser "nacionais". É essa defasagem eventual entre o possível e o real, ou entre o racional e o real, que fundamenta a possibilidade do erro histórico, inexplicada pelo marxismo vulgar e até recusada pelo "atualismo" fascista e por sua exaltação do fato consumado.

b) No entanto, não se deve imaginar possíveis substâncias, que esperariam num céu intelegível sua encarnação eventual, alguns deles sendo em seguida escolhidos, "cooptados", pelo real. Como para Bergson, o possível segundo Gramsci não existe "antes" do real, num armazém. Só é possível o que já é de algum modo real: "A possibilidade não é a realidade mas é, também ela, uma realidade"(CDH, p. 47).

c) Mas como conceber essa realidade do possível e, simultaneamente, manter a distinção entre o possível e o real? Diremos, de um lado, que a realidade se "possibiliza" constantemente, a partir da imaginação espontânea dos atores sociais ou sob o impulso da filosofia, na medida em que esses atores se projetam para o futuro, redefinindo seus interesses imediatos. Esses projetos fazem parte da realidade, a condição, é claro, que engrem na ação, que se convertam logo em tentativas ou esboços de ação. Mas, por outro lado, trata-se de uma realidade incipiente, ameaçada e que, portanto, pertence à ordem do possível. E, nessas condições, podemos admitir toda uma gama de matizes entre o possível e o real propriamente dito. No degrau mais baixo temos as veleidades mais ou menos inconsistentes, que são verbal e ideologicamente chegam a se relacionar com a ação. No topo temos os possíveis que foram confirmados pela história, o que não significa que os outros eram fadados de antemão ao insucesso. Entre os dois extremos temos estes últimos possíveis, cuja probabilidade de êxito é variável, na medida em que eles se entrosam melhor ou pior com a infra-estrutura - em relação à qual eles são mais ou menos "afins" ou "destoantes", embora nunca "produzidos" por ela.

d) Frequentemente, aliás, os possíveis que não saem vitoriosos têm uma presença "pertinente" no sentido de Poulantzas. Isto é, a pressão que exercem não deixa de influenciar os possíveis que serão vitoriosos, de forçá-los a certas inflexões, como vimos a propósito dos do movimento filosófico que chega a definir, progressivamente, a filosofia de uma época. Entendemos então porque Gramsci, apesar de salientar a diferença entre o real

e o racional, timbra em manter o lema hegeliano que afirma sua identificação. Há uma contradição, indubitavelmente, e ela constitui uma das zonas obscuras, um dos pontos inacabados a que aludimos na introdução. Mas a contradição se atenua se admitirmos que tudo - ou quase tudo - que surge serve para a elaboração da realidade histórica global, que é por definição racional, mesmo que não o seja totalmente, uma vez que a racionalidade e a irracionalidade são podem se definir em relação a essa realidade. Ou seja: a racionalidade, ou não, de uma ação, de uma instituição etc... só pode ser avaliada através da maneira como atende às necessidades da realidade, como contribui para estruturar ou instrumentar os interesses dos grupos já existentes. Se tudo, inclusive o possível, parte da realidade, não há como desqualificar essa realidade em conjunto em nome de critérios que lhe seriam transcendentais.

Como, agora, identificar concretamente o possível? Se ele é algo real, embora não seja realidade plenamente desenvolvida, isso significa que ele tem de se manifestar como tendência. As potencialidades do momento histórico são veiculadas, encarnadas, por tendências de intensidade variável. Por sua vez definiremos a tendência como uma "força resistível", embora a expressão não conste do vocabulário de Gramsci. Pois a tendência comporta dois elementos antagônicos:

a) Ela é, dentro do presente, o que vem do passado. Sua herança, seu peso. É porque nos "apoiamos" no nosso passado, para usar uma expressão de Bergson, que nossos atos presentes têm força e, também, não podem ser considerados como gratuitos ou arbitrários:

"a força inovadora, quando ela própria não é um fato arbitrário, não pode deixar de ser, ela mesma, em certos sentidos, o passado, um elemento do passado, o que do passado está vivo e em desenvolvimento; ela mesma é conservação-inovação, contém em si todo o passado digno de desenvolver-se e perpetuar-se"³¹.

(31) Idem, p. 251

Alicerçadas em passados desiguais as tendências são de força desigual - razão pela qual falamos de possíveis dotados de probabilidades maiores ou menores. E a força maior pertence à tendência alicerçada no passado mais forte. Mas onde encontrar esse passado? Para Gramsci ele se confunde com a própria infra-estrutura, na medida em que, sem ser o motor principal da transformação social, ela representa para cada época a "herança-mor", o problema fundamental oriundo da época anterior, problema a partir do qual essa nova época se constrói. É a existência e o reconhecimento dessa tendência fundamental que permitem entender que a estruturação de uma época por sua filosofia não se reduz a um jogo arbitrário. Permitem distinguir a estruturação legítima dos projetos mais ou menos fantasistas:

"Aquele grupo ... que souber identificar a linha de desenvolvimento real - linha contraditória, mas passível de superação na contradição - cometerá menos erros, identificará mais elementos positivos sobre os quais apoiar-se para criar a nova história"³².

b) No entanto o passado não se prolonga automaticamente no futuro, nem por um "automovimento do conceito" no sentido hegeliano, nem por um determinismo econômico, psicológico, sociológico etc... Não apenas porque, na mesma sociedade, a força oriunda de cada passado esbarra na força oriunda de outros passados, mas porque as tendências - a não ser quando estão cristalizadas, e então não são bem tendências, mas hábitos, rotinas - sempre incluem um componente de fraqueza. Deixando por enquanto a análise das causas dessa fraqueza, precisemos que ela pode se situar a dois níveis. Ou significa que o impulso da tendência é débil, moroso, ou, em outros casos, incipiente. Ou então esse impulso é muito forte, mas falta-lhe orientação ou coordenação, quando, por exemplo, se trata de tendências que envolvem um conjunto grande de indivíduos. Diríamos que, na primeira situação, o deficit da tendência é "energético", ao passo que, na segunda,

(32) Idem, p. 254

é "informacional". Já podemos pressentir que uma das razões de ser da filosofia será fornecer uma orientação e/ou uma coordenação para esta segunda categoria de tendências e também, através da difusão da filosofia e da sua transformação em consciência coletiva, incrementar a energia das primeiras.

Mas de que tipo são as potencialidades ou tendências de uma época? Entre elas consta, é claro, a própria possibilidade que uma sociedade tem de equacionar as suas contradições. No entanto a visão de Gramsci difere da perspectiva implícita no marxismo corrente segundo a qual a principal tarefa de política progressista é desvendar e aprofundar as contradições do momento histórico, para preparar o advento de um novo tipo de sociedade. Nesta perspectiva a boa política está sempre com os olhos voltados para o futuro, nunca descansa na exploração das potencialidades do presente. Ou melhor, as virtualidades do presente residem basicamente na sua capacidade de gerar o futuro. Mas constatamos que, para Gramsci, uma superação efetiva, embora limitada, das "distinções-contradições" entre os grupos progressistas é possível, e que a homogeneidade social assim conseguida não está imediatamente minada por novas contradições e pode ter bastante duração. Nessas condições tal superação pode ser vista como uma tarefa de terraplenagem, a partir da qual novas tarefas se tornam possíveis: as que visam "espremer" a riqueza virtual positiva da situação presente, e não apenas explicitar o seu lado negativo. Trata-se, em todos os âmbitos, de fazer "render" no máximo a época.

Preocupação que se volta, em primeiro lugar, para a infra-estrutura econômica:

"Qual é o ponto de referência para o novo mundo em gestação? O mundo da produção, o trabalho. O máximo utilitarismo deve ser a base de qualquer análise das instituições morais e intelectuais a serem criadas e dos princípios a serem difundidos: a vida coletiva e individual deve ser organizada tendo em vista o máximo rendimento do aparelho produtivo"³³.

(33) Maq., p. 170

Podemos, em segundo lugar, falar das potencialidades da superestrutura, potencialidades por definição correlatas das primeiras. Mas aqui, embora essa divisão não seja enfatizada por Gramsci, parece possível distinguir, no seio da superestrutura, potencialidades cuja ativação é "requerida" para desenvolver a infra-estrutura e potencialidades que são apenas "permitidas" por ela.

As primeiras são sobretudo de natureza política e jurídica, mas boa parte da arte, da literatura ou da religião - sem contar a própria filosofia - também se destina, direta ou indiretamente, a atualizar as potencialidades da infra-estrutura. Caso, na França do século XIX, da literatura do folhetim, e mesmo da obra de grandes escritores como Victor Hugo, de que Gramsci pretende evidenciar a contribuição à formação de uma consciência nacional-popular, por sua vez indispensável à difusão de aptidões e motivações exigidas pela decolagem da ordem capitalista. Quanto às segundas, são potencialidades cujo desenvolvimento não é indispensável à expansão ou consolidação da infra-estrutura, mas que também não destoam dela e que podem, inclusive, utilizar para se concretizar facilidades ou meios postos à sua disposição pela infra-estrutura.

Este último tipo de potencialidades é apenas sugerido por Gramsci. Poderia, talvez, caracterizar certas manifestações estéticas ou religiosas, quando sua "utilidade" para a infra-estrutura se torna tão genérica e difusa que se pode perguntar qual é o polo que utiliza o outro. A arte que lança mão de recursos tecnológicos são concebíveis no quadro de determinada civilização estaria nesse caso: não só seria esdrúxulo dizer que se desenvolve para permitir o desenvolvimento desses recursos, como parece duvidosa a contribuição que traz para o reforço das relações de produção neles associados. O próprio Gramsci, nos fornece, aliás, um excelente exemplo desse tipo de situação, quando salienta que,

"na discussão entre Roma e Bizâncio sobre a procissão do Espírito Santo, seria ridículo buscar na estrutura - leiamos

'infra-estrutura' -- da Europa Oriental a afirmação de que ele decorre do Pai e do Filho. As duas igrejas, cuja existência e cujo conflito estão na dependência da estrutura e de toda a história, colocaram questões que são princípio de distinção e de coesão interna para cada uma, mas poderia ter ocorrido que cada uma das igrejas tivesse afirmado precisamente o que a outra afirmou: o princípio de distinção e conflito teria se mantido idêntico; e este problema da distinção e do conflito é que constitui o problema histórico, não a casual bandeira de cada uma das partes"³⁴.

Evidentemente, neste caso, Gramsci sugere que a independência do conteúdo do dogma religioso em relação à infraestrutura é fenômeno pouco relevante. Esse conteúdo é arbitrário, se não superfluo, já que é necessário um "princípio de distinção", seja qual for ele, entre as duas igrejas. Mas nada nos impede conceber situações mais complexas, nas quais uma superestrutura pode ser ao mesmo tempo significativa e voltada para sua própria expansão. Caso, possivelmente, da arte de vanguarda, pelo menos quando seu desenvolvimento não vem em prejuízo da contribuição possível e desejável da arte à elaboração da infra-estrutura. Assegurada esta função básica, talvez haja lugar para uma "arte pela arte", embora globalmente relacionada com o momento histórico.

x

x x

As considerações acima evidenciam a conexão da filosofia com a prática. Mas de um lado, elas não mostram taxativamente que esse caráter prático pertence à filosofia de modo essencial, e não de modo indireto, a título de consequência. E de outro lado, a fortiori, elas não elucidam a natureza exata das relações entre teoria e prática dentro do ato filosófico.

(34) CDH, p. 118/119

1. No tocante ao primeiro ponto, seria concebível que a filosofia tivesse por objeto o momento histórico presente mas se limitasse a equacionar os problemas teóricos que apresenta es se objeto. Procuraria por exemplo determinar as relações entre a infra e superestrutura, ou entre luta de classes a nível econômico e luta de classes a nível político, mas só teria uma influência indireta sobre a política concreta. Os políticos poderiam tirar ilações práticas das suas conclusões teóricas, mas, tomada em si mesma, a filosofia, embora política por seus temas, não seria uma demarche prática.

Mas Gramsci enfatiza a cada momento seu caráter intrinsecamente prático. Não se trata apenas de colocar, mas de "resolver criticamente os problemas que se apresentam como expressões do desenvolvimento histórico"³⁵. Isso significa que é a filosofia enquanto tal que deve encontrar fórmulas capazes de superar as contradições do momento histórico e de desenvolver suas potencialidades. Invocando as Teses sobre Feuerbach Gramsci salienta que "a filosofia deve se tornar política - leiamos 'concretamente política' - para ser verdadeira, para continuar a ser filosofia' ... a 'tranquila teoria' deve ser executada praticamente, tornando-se 'realidade efetiva'"³⁶. Quando diz que "a filosofia da praxis se realiza ... na atividade atual de criação de uma nova história"³⁷, isso se aplica, na verdade, a qualquer filosofia que chegue a ser a filosofia de uma época.

Nessas condições, e sem resvalar pelo pragmatismo vulgar, Gramsci pode afirmar que

"É possível dizer que o valor histórico de uma filosofia pode ser calculado a partir da eficácia prática que ela conquistou (e 'prática' deve ser entendida num sentido lato). Se é verdade que toda filosofia é a expressão de uma sociedade, ela deve reagir sobre a sociedade, determinar certos efeitos, posi-

(35) CDH, p. 180

(36) Idem, p. 84

(37) Idem, p. 151

tivos e negativos"³⁸.

O que permite entender que a verdadeira filosofia não deve ser buscada, sempre, do lado dos filósofos profissionais. Mas, pelo menos em certos momentos, em particular quando o desenvolvimento de uma civilização é ainda incipiente, do lado dos políticos: "o verdadeiro filósofo é - e não pode deixar de ser - nada mais do que o político, isto é o homem que modifica o ambiente, entendido por ambiente o conjunto das relações de que o indivíduo faz parte"³⁹. É toda a teoria que deve se tornar prática, ou comportar um aspecto prático. Não há nenhum espaço para demarches que seriam puramente reflexivas ou contemplativas, ou cuja relação com a prática seria remota, sob a forma, por exemplo, das consequências que as idéias, qualquer idéia, têm inevitavelmente no mundo, independentemente da vontade ou da previsão dos seus atores.

A relação que Gramsci estabelece entre filosofia e prática é, inclusive, mais íntima do que a que Althusser proporá mais tarde. A filosofia não tem, apenas "efeitos" sobre a luta política e o desenvolvimento das ciências. Tal influência, como é vista por Althusser, é oblíqua e difusa. Ao passo que, para Gramsci, a filosofia inclui na sua própria essência a operação de estruturação do seu objeto. Define-se por um objetivo concretamente a esse objeto.

É nesse contexto que adquirem seu pleno sentido as considerações de Gramsci sobre a identidade entre a filosofia, história e política. Ele admite, no rastro de Croce e da tradição hegeliana italiana, a identidade entre filosofia e história. Não no sentido, familiar nessa tradição, de que a História seria o "desenvolvimento do Espírito", de uma filosofia não alojada na cabeça dos filósofos mas imanente ao mundo. Tal concepção não o pode satisfazer, uma vez que ela invoca uma entidade metafísica pairando sobre a história. Mas não há dúvida que, apesar dessa

(38) Idem, p. 34

(39) Idem, p. 40

negativa, Gramsci endossa a idéia croceana de que a filosofia se define essencialmente por sua relação com a história: "Essa afirmação de Croce, afirmando a identidade entre história e filosofia, é a mais rica de consequências críticas"⁴⁰. Pois tal identidade significa para ele que sua filosofia se reduz à compreensão da história, é a história tomando consciência de si. Só que procura mostrar, ao mesmo tempo, que, se não se afirmar simultaneamente a identidade entre a história e política - logo a identidade entre filosofia, história e política - a identidade inicial entre filosofia e história se torna especulativa. A proposição de Croce "está mutilada se não atinge a identidade entre história e política (devendo-se entender por política a que se realiza, e não apenas as diversas e repetidas tentativas de realização, algumas das quais, tomadas em si, fracassam)"⁴¹.

Por que essa introdução da política? Precisamente para salientar o caráter prático da filosofia. Pois, encarada em si, a relação privilegiada entre filosofia e história permanece ambígua. Ela poderia significar que a filosofia, se bem que inteiramente voltada para a história, se reduz a um espelho, a uma contemplação passiva do seu movimento. Ou ainda, que constitui o princípio motor do desenvolvimento histórico, mas que esse princípio, encarado de modo hegeliano como "automovimento do conceito" ou "realização do Espírito", passa por cima da cabeça dos atores concretos. Ora, sem aprofundar por enquanto as razões que motivam a necessidade dessa intervenção, podemos constatar que o que Gramsci quer enfatizar é precisamente a capacidade de intervenção dos atores sociais na sua própria história. É a partir dessa preocupação que ele destaca a reciprocidade entre história - entendida agora como reflexão sobre a história realidade - e a política:

"Se o político é um historiador (não apenas no sentido de que faz a história, mas também no de que, atuando no presente, interpreta o passado), o historiador é um político; e,

(40) Idem, p. 248

(41) Idem, p. 248

neste sentido ... a história é sempre história contemporânea, isto é, política"⁴².

Por sua vez a filosofia fica subjacente a esse movimento de vai-e-vem entre história - seja a realidade histórica seja a reflexão sobre essa realidade - e política, trabalhando para que ele não se perca na consideração exclusiva da conjuntura e do curto prazo, e se volte para a elaboração dos movimentos "orgânicos". A filosofia dilata os horizontes da história e da política, o que faz dela o princípio constituinte da sua época e não apenas uma atividade de síntese de outras atividades. A identidade entre filosofia, história e política, sob a orientação da primeira⁴³, nos permite, então, definir a filosofia como criadora:

"Que é a filosofia? Uma atividade puramente receptiva e quando muito ordenadora, ou uma atividade absolutamente criadora?"⁴⁴.

Gramsci pende claramente pela segunda alternativa. Atribui à "filosofia clássica alemã" a substituição da concepção da filosofia "como conhecimento de um mecanismo que funciona objetivamente fora do homem" pelo "conceito de 'criatividade' do pensamento" (CDH, p.33). São que os pensadores alemães formularam tudo isso de modo "ainda idealista e especulativo", não vendo que a criatividade da filosofia se manifesta através da sua participação em atividades concretas de superação das contradições do momento histórico e de exploração das suas potencialidades. A descoberta desse caráter prático da filosofia é precisamente a novidade essencial trazida pela "filosofia da praxis", pelo marxismo.

O caráter prático da filosofia, sua conexão com a história e a política, e sua criatividade definem o que chamaríamos de "politização primordial" da filosofia. Politização inerente ao ato filosófico enquanto tal, e que deve ser distinguida, apesar das estreitas interrelações existentes entre os três

(42) Ibidem

(43) O que não quer dizer, forçosamente, "sob o impulso da filosofia": veremos no Capítulo III que esse impulso pertence à política.

(44) CDH, p. 33

aspectos, de duas outras politizações":

a) Um segundo nível de politização da filosofia consiste na sua difusão, que nos remete ao problema da constituição do Bom Senso. Limitemo-nos por enquanto a observar que, na medida em que o princípio de orientação inventado pela filosofia irradia na consciência coletiva, a filosofia se torna "religião" no sentido de Croce. É religião toda filosofia "enquanto se tornou fê", e "norma de conduta" para das massas. Gramsci tende a considerar essa difusão como um aspecto ou um prolongamento da própria filosofia, e o problema será o de determinar se ela é exigida pelo conceito de filosofia ou, tão somente, pela necessidade prática de aumentar seu impacto histórico.

b) Por outro lado Gramsci ressalta a obrigação, para o filósofo, de uma participação direta nas lutas políticas e culturais. Obrigação que não se esgota com a sua contribuição na elaboração e difusão da filosofia, mas envolve atividades como as que Gramsci desenvolveu como militante e dirigente comunista, ou como deputado no parlamento italiano. Esse terceiro nível não deve ser considerado como mero ponto de aplicação das atividades realizadas nos outros níveis. Não são porque os três são igualmente indispensáveis à estruturação da época, do presente coletivo, mas porque é a partir da sua interação que se desenvolve a interação entre teoria e prática no seio do ato filosófico.

2. Mas como entender essa última interação?

A maneira como Gramsci concebe as relações entre previsão e ação pode nos servir de fio condutor. Afasta a idéia de que a previsão - quer se fundamente nas regularidades funcionais da ciência ("se A, então B") ou numa filosofia da história - poderia circunscrever o futuro. Não que as previsões sejam sempre impotentes. Mas a sua eficácia eventual significa na verdade que, a partir da previsão, começamos a atuar a fim de que aconteça um certo futuro, e não outro. A boa previsão é uma preparação à ação: "Quem prevê na realidade tem um programa que quer ver triunfar, e a previsão é exatamente um elemento de tal triunfo"⁴⁵. Uma previsão puramente contemplativa, ela, é totalmente inoperosa e não passa de uma adivinhação. Reencontramos um dos lemas de Gramsci, a afirmação da imprevisibilidade e da criatividade da história, dentro de algumas linhas gerais.

(45) Maq., p. 41

No entanto a necessidade de engrenar a previsão na ação não implica por parte de Gramsci nenhum romantismo da ação nem o desprezo dos seus componentes intelectuais. A previsão não deve ser "arbitrária e gratuita ou puramente tendenciosa", mas basear-se numa análise da realidade fatural: "o político em ação é um criador, um suscitador; mas não cria do nada ... baseia-se na realidade fatural"⁴⁶. São que essa análise, por sua vez:

a) adquire objetividade na exata medida em que se liga a um programa. Pois "a paixão aguça o intelecto e colabora para a intuição mais clara"⁴⁷. Impede que a previsão se perca, seja em generalidades vazias seja em pormenores irrelevantes: "São a existência no previsor de um programa a ser realizado faz com que ela atenha-se ao essencial, aos elementos que, sendo organizáveis, suscetíveis de serem dirigidos ou desviados, são os únicos, na realidade, que podem ser previstos"⁴⁸.

b) deve fazer intervir nos seus cálculos a própria vontade do previsor, a sua capacidade de influenciar uma "relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio"⁴⁹: "calcular apenas a intervenção de vontades outras como elemento objetivo do jogo geral mutila a realidade"⁵⁰.

Essas considerações sobre as relações entre teoria e prática dizem respeito a qualquer atividade. Mas, por isso mesmo, se aplicam também à filosofia, que difere das atividades comuns apenas na medida em que leva em conta a integralidade do presente coletivo e não apenas seus elementos conjunturais. O que nos permite afastar quatro teses quanto à natureza daquelas relações:

a) o aspecto prático não pode ser o simples rastro, ou consequência, do aspecto teórico, já que sua presença deve ficar

(46) Idem, p. 43

(47) Idem, p. 41

(48) Idem, p. 42

(49) Idem, p. 43

(50) Idem, p. 41

subjacente à demarcho teórica para que esta não perca no vazio, como mostrou o exemplo da previsão;

b) Inversamente o aspecto teórico não pode constituir uma mera racionalização, uma justificação ex post da demarcho prática, já que a inserção da nossa ação na "realidade fatural", implica numa análise dessa realidade, se não quizer se reduzir a um pulo cego e gratuito;

c) A filosofia não pode ser vista como uma "intuição intelectual" no sentido dos pós-kantianos ou de Gentile. Não constitui um ato unitário, no seio do qual o mundo seria simultaneamente pensado e criado. A teoria e a prática não são duas faces de uma atividade indivisível, como queria o "atualismo" de Gentile e dos seus epígonos, para quem a prática fascista se achava assim legitimada por um "momento espiritual" correspondente.

Essa recusa da "intuição intelectual" já estava implícita na recusa de identificar sem nuances o real e o racional. Mas ela decorre também da visão da filosofia como resposta a certos problemas, como projeto de aumentar a racionalidade - que não é logo plena - do real. Sem dúvida vimos que Gramsci proclamava a identidade da filosofia e da história. Mas essa identidade não é imediata, ela deve ser instaurada. Através, precisamente, da mediação política, de que se esqueciam Gentile e mesmo Croce.

d) Finalmente Gramsci rejeitaria também uma posição à Weber, para quem a análise da realidade e as tomadas de posição práticas, se podem e devem se fecundar mutuamente, pertencem todavia a dois reinos separados por um hiato insuperável. A teoria, por exemplo, pode tornar consciente o sentido da prática, explicitando para os agentes a finalidade da sua ação e os valores que invocam ou deveriam invocar de acordo com essa finalidade. Analisa também os meios adequados para alcançar determinados fins. Mas ela é incapaz de fundamentar a ação, isto é, de formular uma visão do homem e da sociedade a partir da qual determinadas ações e tornariam imperativas ou, simplesmente, desejáveis.

A escolha de uma orientação - política por exemplo - se faz por uma maneira de fiat, de "golpe existencial", sem nenhuma garantia teórica. Por sua vez a prática e os interesses a que está ligada impulsionam a curiosidade teórica em tal ou qual direção, mas não influenciam a própria natureza da demarche teórica, pelo menos quando esta permanece fiel às exigências que a definem.

Ora, é essa estanqueidade, ou semi-estanqueidade, recíproca que Gramsci questiona:

a) A prática entra na definição da teoria. Pois, se não houvesse (ou quando não há) uma orientação rumo a um objetivo prático, e mais ainda, uma orientação já que ela própria prática - um programa, como mostrou a análise de previsão - a teoria se reduziria a um exercício vazio enquanto demarche teórica.

b) Reciprocamente a teoria entra na definição da prática. Não no sentido de que a fundamentaria: a prática não precisa de um fundamento, se por isso entendemos uma razão prévia e exterior à ação. Pois sempre estamos imersos numa certa prática, ligada a interesses imediatos, e essa prática constitui para nós o absoluto, uma vez que constitui o ponto de partida de todo enriquecimento, e em particular de toda busca da racionalidade. Trata-se apenas de maximizá-la. Mas, para tanto, não basta iluminá-la sobre seu próprio sentido ou sobre os meios que lhe são adequados, como proclama Weber. Deve-se também abrir o campo dos possíveis, dilatar as potencialidades de que partimos. E, aqui, a teoria é indispensável. Não é apenas um meio, mas um meio que retroage sobre seu fim e contribui - como ficará mais claro adiante, - para uma redefinição dos interesses de que procede. Através do esforço teórico a prática supera progressivamente sua contingência original, ou seja, a escolha cega com que coincidia. E, se é assim, podemos considerar a teoria, sem prejuízo da sua especificidade, como sendo um momento da prática.

Em suma o que Gramsci enfatiza, além da interdependência entre teoria e prática, é o "acavalamento" entre os dois polos. Embora não seja possível unificá-los - seja no seio de uma

"intuição intelectual", seja vendo num deles o simples rastro do outro -, eles não devem ser reificados, postos um face ao outro, como se faz na perspectiva weberiana. Os serviços que se prestam mutuamente não tem um caráter apenas adjectivo mas também substantivo.

O que comporta uma consequência epistemológica importante: é na medida em que, ao mesmo tempo, a teoria e prática não estão completamente identificadas e todavia situadas cada uma no prolongamento da outra, que cada uma pode alcançar sua verdade. Pois o conceito de verdade, mesmo que não admitamos o clássico "veritas est adequatio rei et intellectus", continua inseparável da idéia de um certo "parentesco-confronto" - com a possibilidade de defasagens e inadequações - entre dois polos. Nessa base a verdade da prática reside na maneira como circunscreve, sem amesquinhá-lo, o campo da reflexão possível. Ao passo que a verdade da teoria é proporcional ao grau de "aufhebung" - de autossuperação ou de alargamento dos horizontes - que ela estimula na prática.

Essa conexão íntima entre teoria e prática no seio do ato filosófico não permite todavia afirmar que existe entre elas uma conexão de essências. Isto é, teoria e prática não são forçosamente peças de um sistema de categorias no sentido de Hegel ou de Hamelin - sistema no qual uma dessas categorias "chamaria" a outra, por uma geração dialética e a priori. Talvez o entrosamento entre elas se deva, tão somente, à necessidade da sua colaboração desde que se queira estruturar a experiência coletiva, dar forma ao momento histórico. Em outras palavras, teremos de examinar se a conexão entre teoria e prática filosóficas, em vez de ser direta, não repousaria sobre um elemento mediador, constituído pelas necessidades da ação coletiva. E se essas necessidades não seriam também o princípio do entrosamento entre o "bloco filosófico" teoria/prática e as duas outras "politizações" da filosofia que evocamos acima. Mas essa discussão, por sua vez, não se esgota com nossa análise das razões do desenvolvimento da filosofia. Ela envolve possivelmente as motivações concretas de certas classes. São elas que reencontraremos adiante, ao estudar o porquê da filosofia.

x

x x

Mas, afinal, em que consiste a atividade prática da filosofia? Não deve ser vista como um trabalho de desmoralização, de demolição corrosiva das velhas superestruturas - terra-plenagem que facilitaria por sua vez o desabrochar das novas superestruturas, "imanescentes ao movimento da história", mas cujo parto teria de ser auxiliado?

De fato Gramsci enfatiza muitas vezes o papel crítico da filosofia em relação à ordem social vigente, quando esta começa a dar sinais de estancamento ou de declínio. Essa função já seria suficiente para garantir à filosofia uma participação importante na mudança histórica. Participação que lhe negam as concepções tradicionais do seu papel. Estes, além de ver na filosofia política apenas uma "disciplina" entre muitas outras, a concebem como sendo tão somente uma reflexão sobre o sentido do político, e não admitem que ela se empenhe diretamente na crítica social e política. Pode, quando muito, sugerir em termos genéricos uma avaliação positiva ou negativa das diferentes orientações políticas. E, se é sempre possível invocar certas filosofias para denunciar de modo mais contundente e pormenorizado as falhas do presente, essa utilização polêmica da filosofia deve ser deixado a cargo dos políticos ou panfletários. Gramsci, ao contrário, ao pretender que o filósofo desça na arena, retoma a atitude dos enciclopedistas: a filosofia enquanto tal, e não apenas por suas consequências, deve ser crítica, e de modo concreto. Lançar mão por exemplo do sarcasmo, como os fundadores do marxismo que, diante da "crença na justiça, na igualdade, na fraternidade", herdada da Revolução Francesa mas hoje "ligada a um determinado mundo morredouro", souberam denunciar "o fedor de cadáver que penetra através da máscara humanitária dos profissionais dos princípios imortais" 51.

Mas convém ir além do reconhecimento dessa dimensão

(51) Maq., p. 175

crítica da filosofia. Se a filosofia é por essência prática, é sobretudo como princípio de elaboração, de criação das novas superestruturas. Esse papel se tornará mais evidente quando tivermos mostrado que as novas superestruturas não estão "imanescentes" ao movimento da história¹ e que não pode se tratar, apenas, de encontrá-las e fazê-las passar do implícito ao explícito. Limitemo-nos por enquanto a destacar um princípio muitas vezes enunciado por Gramsci: não há destruição - pelo menos destruição durável, "orgânica", e não simples quebra-quebra - se não há, pré-via ou simultaneamente, criação ou esboço de criação: "não pode existir destruição, negação, sem uma implícita construção, afirmação" ⁵². A operação de demolição das superestruturas vigentes só faz sentido se se desenvolve concomitantemente a colocação em órbita de novas superestruturas.

Por que será assim? Porque, no caso da eliminação de superestruturas, "não se trata de destruir coisas materiais, se trata de destruir relações invisíveis, impalpáveis, se bem que se escondam nas coisas materiais"⁵³, como é o caso para as instituições, para a superestrutura "objetiva". O que, vislumbra-se (Gramsci não é muito explícito), só pode ser feito pelos que têm acesso às novas superestruturas. É a luz delas - do seu esboço - que se revelam aquelas relações invisíveis e suas deficiências. Só se pode detectar e criticar um mundo espiritual declinante a partir do pressentimento de um mundo melhor. É por isso que "destruir é muito difícil, tão difícil como criar. Se pode dizer que se destrói enquanto se cria"⁵⁴.

A prática filosófica deve, portanto, ser entendida num sentido forte. A contribuição da filosofia à superação das tradições de uma época e à expansão das suas potencialidades não pode ser vista como uma atividade adicional, por importante que fosse, que viria completar um trabalho já realizado, no que diz

(52) Maq., p. 7

(53) PP., p. 201

(54) Ibidem

respeito ao essencial, em outro lugar. Ou que resultaria automaticamente de uma destruição prévia. A negação ^{em si} está preñhe de uma afirmação. A importância da filosofia resulta da primazia, na história, da criação sobre a destruição.

Não se poderia, porém, objetar que a filosofia fornece apenas os princípios da política, do direito, da ética etc... - em suma o que chamamos de superestrutura "subjetiva"? E que resta explicar a superestrutura "objetiva", as instituições? Não apresentam estas uma consistência intrínseca? Mas o historicismo radical de Gramsci reside precisamente na recusa dessa consistência, como bem perceberam autores marxistas de tendência estruturalista⁵⁵. Para ele a superestrutura "objetiva" não é senão o prolongamento da superestrutura "subjetiva", seu aspecto visível e seu instrumento. As instituições não têm uma vida independente, um peso específico. Quando isso parece ocorrer, não passa de uma ilusão. Se uma instituição - fábrica, mercado, igreja, escola, partido etc... - esmaga seus servidores ou seus utilizadores, não é porque o lado "estrutural" da vida coletiva seria mais importante do que a subjetividade dos atores sociais, que não passariam de "suportes" da estrutura. Mas apenas porque intervem um jogo complexo de fatores subjetivos e de relações de dominação: ignorância, muitas vezes, das pessoas em relação aos serviços que podem esperar das instituições; rotina do comportamento dos servidores das instituições, degradação da criatividade em hábito; aceitação passiva, por parte do Senso Comum, desse hábito como sendo a expressão da "natureza das coisas"; exploração dessa passividade toda pelos aparelhos ideológicos dos grupos dominantes, no sentido de apagar a percepção de que a ordem vigente é o resultado de uma criação e pode, portanto, ser substituída por outra; e, principalmente, o fato de que, numa sociedade de classes, as instituições não são feitas para ser desfrutadas igualmente por todos e, muitas vezes,

(55) Trata-se sobretudo de Althusser, por seu artigo de intenção claramente antigramsciana, "O Marxismo Não É Um Historicismo" (publicado em Ler O Capital); e de Poulantzas, no seu livro Poder Político e Classes Sociais.

são feitas para garantir a exploração mais ou menos consensual de certos grupos por outros, mesmo que estes ainda estejam na sua fase progressista. Em síntese nunca lidamos com fatores "estruturais", se por isso entendemos - como entendem os que proclamam a transcendência das estruturas em relação a seus agentes - algo que independeria das atitudes individuais ou coletivas. Nesses termos podemos até dizer que as próprias relações de dominação, como são vistas por Gramsci, pertencem à ordem da subjetividade: não existe em si, mas sempre remetem para as intenções, claramente conscientizadas ou não, dos atores dirigentes ou dominantes.

Para medir a distância que separa um marxismo de conotação estruturalista da posição de Gramsci, a obra de Pierre Bourdieu⁵⁶ é quase paradigmática. Pois, além de afirmar que uma instância social se define basicamente pelo seu lado objetivo e institucional, ele procura mostrar que a face subjetiva - pensamentos, anseios, atitudes dos agentes - não passa de um instrumento graças ao qual a face objetiva assegura sua própria reprodução; muitas vezes contra a vontade desses agentes e de modo o posto à impressão que têm do processo em que estão envolvidos. Por exemplo o aluno francês de origem humilde aceita e interioriza o julgamento, frequentemente negativo para ele, das provas escolares - porque são feitas com imparcialidade, porque não há nenhuma discriminação aparente contra certas classes sociais, porque os examinadores acreditam sinceramente nessa objetividade etc... Ora essa aceitação e as crenças em que se alicerça facilitam a reprodução contínua de um sistema escolar fundamentado na exclusão dessa categoria de alunos⁵⁷. Pois a própria natu

(56) Ver, em particular, La Reproduction, Editions de Minuit, Paris, 1970.

(57) Não de todos os elementos dessa categoria, é claro, senão a ilusão cairia logo. O sistema sempre permite exceções. Mas essas exceções, indispensáveis à persistência das crenças dos docentes e discentes, são, elas próprias, mais um elemento subjetivo manipulado pela estrutura objetiva.

reza das provas favorece, sem que haja nisso nenhuma premeditação⁵⁸, os filhos dos grupos abastados, familiarizados desde cedo com uma certa cultura cujo domínio, mesmo que intuitivo, é indispensável para enfrentar com êxito esse tipo de provas. Na superestrutura escolar a face subjetiva é tão caudatária em relação à face objetiva que os agentes, caindo numa armadilha que não foi estendida por ninguém, colaboram "de bon grê" para a manutenção de um sistema que os rejeita.

Convém ir mais longe e ver que Gramsci recusa a idéia de alienação, pelo menos como é geralmente apresentada. Isto é, como um movimento dialético pelo qual o sujeito, individual ou

(58) Na verdade essa ausência de premeditação, de intenções de modo geral, é muito difícil de admitir. Quando nada, é pouco inteligível o surgimento, a colocação em órbita das estruturas. De onde vêm elas? De outras estruturas? E estas, de onde? É significativo observar que o marxismo estruturalista acaba em geral reintroduzindo, como fator de transformação e desenvolvimento das estruturas, elementos como as "lutas" e as "práticas", que dificilmente podem ser definidos sem uma referência aos projetos dos seus portadores, isto é, sem um componente subjetivo. A evolução de E. Balibar, desde "A propósito dos conceitos fundamentais do materialismo histórico" (em Ler O Capital) até Cinco Estudos Do Materialismo Histórico, é elucidada neste particular. Ao passo que o primeiro trabalho via sobretudo nas práticas sociais, como no exemplo tirado de Bourdieu, um instrumento de reprodução das estruturas, o segundo enfatiza - como se faz no marxismo "vulgar" - o duplo fato de que (a) muitas dessas práticas não são senão manifestações abertas ou veladas da de uma prática central, a luta de classes e (b) que esta, por sua vez, é o motor da dinâmica social. Melhor ainda: as próprias estruturas já em órbita não podem prescindir da luta de classes. O que são, por exemplo, as relações de produção no modo de produção capitalista, senão, "desde o primeiro momento", um instrumento para arrancar o máximo de mais-valia dos trabalhadores? Logo de entrada o capital investe contra o trabalho, inicia a luta de classes. Não existe, portanto, uma fase "puramente estrutural" das relações de produção. Fase que se situaria entre sua criação a partir de uma primeira luta de classes, e sua contestação e desagração a partir de uma outra luta de classes. No fim das contas, as estruturas nos são apresentadas como mantidas, de ponta a ponta, por práticas. Mais precisamente: por práticas inspiradas por intenções que são adequadas, homogêneas a essas práticas. Que se "reconhecem" nelas, ao invés de constituírem ilusões inseridas, a revelia dos seus "suportes", no mecanismo de reprodução das estruturas.

coletivo, se "perderia nas coisas", se "tornaria alheio a si mesmo". Ou melhor, pois veremos que Gramsci não exclui toda forma de alienação especulativa - religiosa ou metafísica - no sentido de Feuerbach ou de Marx de A Ideologia Alemã: o que está excluído é que haja qualquer coisa como uma alienação econômica, política ou burocrática. Alienação que seria constitutiva, precisamente, da instituição no sentido corrente, por exemplo o mercado econômico ou o Estado. A instituição não é suscitada por um movimento simultaneamente nosso (endógeno portanto) e de despossessão, que faria com que ela nos surgisse como ao mesmo tempo familiar e transcendente. Ou seja, como surgindo passo a passo das nossas operações e todavia opaca, capaz de produzir consequências ou mesmo de exigir de nossos comportamentos com os quais seria impossível nos identificar. Gramsci ignora o "automovimento do conceito" no sentido de Hegel. Ou mesmo algo que prenuncie o "prático-inerte" sartreano. O fato que o homem não age isoladamente, mas no seio de um grupo, e sobre uma matéria, não implica, como para Sartre, que seu projeto seja sempre "driblado" em alguma medida pelo mundo. A instituição não nasce da distância entre meu projeto e a maneira como os outros o absorvem e o repercutem, tornando-o ao mesmo tempo reconhecível e estranho⁵⁹.

Não que Gramsci recuse a possibilidade de uma dialética. Mas vimos que a dialética, para ele, não reside numa "auto-negação", quer esta seja concebida na perspectiva monista de Hegel (e afete cada elemento apresentado inicialmente como "simples", por ser essa simplicidade autocontraditória) ou implique na presença de um triângulo originário (eu, os outros, a matéria) para se desenvolver. Não há, portanto, meio de dar consistência intrínseca à superestrutura "objetiva". Nem uma consis-

(59) Isto é, ao mesmo tempo "prático", por ser o prolongamento da minha vontade (ou de outra vontade, mas que eu possa "compreender"), e "inerte", por me surgir de fora. Mas essa "dialética antidialética", conceituada por Sartre em Critique de la Raison Dialectique, é alheia a Gramsci.

tência derivada, resultante da alienação do sujeito individual ou coletivo nas suas próprias operações, como na perspectiva de Sartre.

O que não deixa de suscitar um problema. Se a superestrutura "objetiva" não passa de um subproduto da superestrutura "subjetiva" - ou seja, dos nossos valores, interesses e atitudes - como entender que ela nos surja "lá fora"? Não apenas aos olhos dos grupos dirigidos ou dominados, para quem a coação que sofrem por parte das instituições, embora não exclua o consenso, é sempre maior do que a que pesa sobre os membros dos grupos dirigentes ou dominantes. Mas aos olhos também destes últimos, Gramsci nos forneceria os elementos para uma dupla resposta.

De um lado é plausível que a alienação metafísica ou religiosa, de que transferimos a análise adiante, contribua para "objetivar" as instituições: se o resultado dessa alienação é criar falsas transcendências, por que essa transcendência não envolveria também as instituições, em particular as que se relacionam com o sagrado, como a instituição religiosa, e, em certas sociedades, a instituição política também? De outro lado, se as instituições não podem se "rebelar" contra a subjetividade e a prática que lhe deram à luz, e se transformar assim em realidade "prático-inerte" no sentido de Sartre, é certo que podem cair no "inerte" mesmo. Isto é, se degradar através da rotinação, já aludida, do pensamento e da atuação dos seus servidores e usuários. O caráter "objetivado" da instituição decorre, sob esse aspecto, da sua ossificação progressiva. Mas o que encontramos, então, é uma subjetividade "adormecida" e não uma "dialética antidialética".

Se as superestruturas são basicamente "subjetivas", é mais fácil entender, e admitir, a contribuição da filosofia na sua elaboração. Afinal, através das outras superestruturas e com sua colaboração, a filosofia se dilata, se expande em algo que lhe é homogêneo. O que não seria o caso se as superestruturas "objetivas" não fossem indiretamente "subjetivas". Mas como evidenciar esse papel diretor da filosofia?

A contribuição da filosofia na elaboração das outras superestruturas pode ser evidenciada de duas maneiras. Positivamente, quando as características fundamentais de determinada superestrutura s̄o se tornam inteligíveis a partir da conexão entre essa superestrutura⁶⁰. Negativamente, quando se comprova que, sem a intervenção da filosofia, certos elementos da superestrutura não surgem ou não se desenvolvem além de um certo patamar.

Como exemplo da primeira situação consideremos a dependência da ciência em relação à filosofia. A escolha pode causar espêcie: não é a ciência o que há de mais independente da filosofia? Não se desenvolve ela de modo autônomo, de acordo com sua lógica própria? No entanto, e sem prejuízo da sua objetividade, a ciência de uma época é, senão criada de ponto a ponta, comandada pela filosofia dessa época. Vejamos o raciocínio de Gramsci:

1. Existe, é verdade, um progresso científico independente da filosofia, como mostra a oposição entre a arte e a ciência. Pois, se "pode existir um artista que conscientemente ou reflexivamente não conheça nada da elaboração técnica precedente", "isso não pode ocorrer na esfera da ciência, na qual existe progresso e deve existir progresso, e na qual o progresso do conhecimento está estreitamente ligado ao progresso instrumental, técnico, metodológico"⁶⁰. O que significa que a ciência é inconcebível sem uma acumulação do saber e sem o saber dessa acumulação. E que tanto esse progresso como a consciência que se tem d'ele atravessam a diversidade das épocas, portanto a diversidade das filosofias.

2. No entanto a importância, em determinada época, de uma disciplina científica e, dentro dela, de tal ou qual campo de pesquisa não é dada de antemão, inscrita de antemão na acumulação do saber. O que significa, aliás, que essa acumulação, embora irreversível, não é linear nem autopropulsada. Ela atravessa, em relação a qualquer disciplina, períodos de aceleração e

(60) CDH, p. 76

de estancamento. A hierarquia dos campos de interesse científico de uma época reflete as preocupações da filosofia dessa época, sua importância relativa variando de acordo com a contribuição que podem trazer para a solução dos problemas da época.

3. Pode-se ir além, e dizer, por exemplo, que não existe verdade ou falsidade independentemente de determinada filosofia? Ou seja: que a verdade e a falsidade só fazem sentido dentro do campo teórico aberto por essa filosofia? Gramsci, em todo caso, considera problemática a idéia de uma ciência em si, definida por critérios autônomos de acesso à verdade, e que a filosofia se limitaria a dirigir sobre este ou aquele objeto. Pois não existe nenhum momento em que a ciência poderia aparecer solta, livre da filosofia. Se é verdadeiro que há progresso científico e resultados definitivamente consolidados, não é menos verdadeiro que "a ciência jamais se apresenta como nua noção objetiva; ela aparece sempre revestida por uma ideologia e, concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese, ou um sistema de hipóteses, que superam o mero fato objetivo"⁶¹. "Hipótese", aqui, não designa - ou não designa apenas - a hipótese científica no sentido corrente, mas algo como a "ideologia científica" no sentido de Canguilhem, e esta, por sua vez, remete (em Gramsci) para uma visão mais ampla, que não é senão a maneira como a filosofia de uma época encara os problemas desta época e suas soluções⁶².

(61) Idem, p. 71

(62) Tomando um exemplo: a discussão "sobre/a" natureza e a história procedem por 'saltos', ou apenas por uma evolução gradual e progressiva" não pode ser um debate meramente científico, limitado a disciplinas como a biologia ou a história. Mais exatamente, as respostas "científicas" dadas a este problema traduzem opções filosóficas, ou melhor filosófico-políticas, em virtude da conexão íntima entre filosofia e política: "a mesma discussão é encontrada... tanto no campo das ciências naturais (doutrinas de Cuvier) como no campo filosófico (e a discussão se encontra em Hegel). Dever-se-ia fazer a história deste problema... e se concluiria que ele é sempre atual, já que em todas as épocas existiram conservadores e jacobinos, progressistas e reacionários" (CDH, p.54), os primeiros adotando em geral as teses continuistas, e os "jacobinos" as teses descontinuistas.

Fora dessa integração a uma ideologia, ou filosofia, aqueles resultados não passam de uma matéria-prima para uma ciência possível, de uma mera virtualidade, já que não podem aparecer isolados. Tomados em si mesmos não são, portanto, nem verdadeiros nem falsos. São se tornam verdadeiros quando incorporados à filosofia de uma época. O que não quer dizer que podem ser encadados como simples produtos ou expressões dessa filosofia. Possuem certa autonomia. Mas essa autonomia é apenas a condição indispensável para que possam passar de uma filosofia para outra. Pode-se

"distinguir a noção objetiva do sistema das hipóteses, através de um processo de abstrações que está inserido na própria metodologia científica, de maneira que é possível apropriar-se de uma e recusar a outra. Esta é a razão pela qual um grupo social pode apropriar-se da ciência de um outro grupo, sem aceitar a sua ideologia"⁶³.

Mas trata-se, exatamente, de uma apropriação da ciência, ou melhor, da sua reapropriação contínua pelas sucessivas filosofias ou ideologias. E não da sua libertação em relação a elas. Admitir o contrário significaria no fundo voltar à idéia da ciência não só como autosuficiente, mas como princípio sobre que deve se alicerçar a filosofia - ou que, inclusive, poderia substituí-la, como quer o positivismo. Lidamos, portanto, com uma questão fundamental: a filosofia não pode exercer seu papel estruturador na vida social em conjunto se deixar de lado a ciência. Assim, no caso específico do marxismo, que constitui a filosofia do nosso tempo, devemos rechaçar a insistente tentativa positivista de

"colocar a ciência na base da vida, fazer a concepção do mundo por excelência, a que liberta os olhos de qualquer ilusão ideológica, que põe o homem em face da realidade tal como ela é". Pois "isto significa recair no conceito de que a filosofia da praxis tenha necessidade de sustentáculos filosóficos fo

(63) Ibidem

ra de si mesma" 64.

4. A aparência de autonomia da ciência se deve principalmente ao fato de que ela ocupa um lugar privilegiado entre as superestruturas, haja vista que "sua reação sobre a estrutura" -leiamos a esfera tecnológico-econômica* - "tem um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, notadamente após o século XVIII"⁶⁵. Essa expansão considerável da ciência, e seu impacto em todos os setores da vida social, se parecem com uma proliferação autônoma. Mas eles devem ser relacionados com uma vontade de domínio integral da natureza, específica de uma certa idéia de civilização, a nossa. Vontade contingente, uma vez que a ciência teve "períodos inteiros de eclipse, obscurecida que foi por uma outra ideologia dominante, a religião, que afirmava ter absorvido a própria ciência; assim a ciência e a técnica dos árabes eram tidas pelos cristãos como pura bruxaria"⁶⁶. Não devemos, pois, confundir a atual preeminência da ciência com uma posição que lhe caberia de direito, e que testemunharia sua independência em relação à filosofia.

Poderíamos acrescentar a essas teses uma conclusão que decorre do papel de "definidor central" atribuído por Gramsci à filosofia. Se, por impossível, o conhecimento científico pudesse se desvincular da filosofia, ele não serviria para mais nada, uma vez que a filosofia de uma época define tanto os fins a serem perseguidos como os principais meios para alcançá-los. Não "apropriada" pela filosofia, a ciência ficaria no ar. Reduzir-se-ia a um amontoado de proposições que ninguém teria interesse em endossar. Logo suas verdades permaneceriam no estado de verdades apenas potenciais.

Passemos agora ao segundo aspecto da demonstração de Gramsci: sem a presença dos intelectuais, dos filósofos-

(64) Idem, p.70

(65) Idem, p.71

(66) Ibidem

fos⁶⁷, a "inquietação" da infraestrutura - expressa nas aspirações dos agentes diretamente envolvidos pelas mudanças infraestruturais - não se traduz pelo surgimento de novas superestruturas, a não ser de modo rudimentar e embrionário.

É o que ocorre, por exemplo, quando os intelectuais disponíveis não se sentem - por formação, tradição, interesses cristalizados ou relacionamento íntimo com grupos decanais - sintonizados com a mudança em curso:

"se os novos intelectuais se colocam como continuação direta da intelligentzia precedente, eles não são verdadeiramente novos, isto é, não são ligados ao novo grupo social que representa organicamente a nova situação histórica, mas são um resíduo conservador e fossilizado do grupo social historicamente superado. ... é o mesmo que dizer que a nova situação histórica ainda não atingiu o grau de desenvolvimento necessário para ter a capacidade de criar novas superestruturas, e vive ainda no invólucro da velha história"⁶⁸.

É uma situação desse tipo que se apresentou no fim da Idade Média, nas Comunas italianas. Os núcleos burgueses que então surgiram não suscitarão uma expressão política adequada à sua pujança econômica e cultural no sentido restrito, isto é, literário e artístico. A primeira burguesia italiana "teve um papel desagregador da unidade existente", que, desde o fim do Império Romano, se fazia em torno do Papado. Mas abalou essa unidade "sem saber ou sem poder substituí-la por uma nova e própria unidade: o problema da unidade territorial não foi sequer colocado ou suscitado: este florescimento burguês não teve continuação"⁶⁹.

(67) IOC, p. 37: os intelectuais de hoje são filósofos de outra ra. "Quando se diz que Platão desejava uma 'república de filósofos', é preciso entender historicamente o termo 'filósofos', que hoje deveria ser traduzido por 'intelectuais'".

(68) CDH, p. 177/178

(69) IOC, p. 38

Por que terá sido assim? Por que a burguesia italiana, que se antecipou econômica e culturalmente às outras burguesias européias - a inglesa e a francesa em particular -, não contou, com elas, com o surgimento de um Estado absolutista, capaz tanto de protegê-la contra as invasões estrangeiras como de operar a sua unificação interna e de acelerar o desenvolvimento das suas potencialidades econômicas? Em suma, por que não se ergueu uma superestrutura adequada às necessidades da infra-estrutura em gestação e às aspirações dos agentes que promoviam essa gestação? Para Gramsci a resposta deve ser relacionada "com o problema da função internacional dos intelectuais italianos"⁷⁰.

Sem dúvida, como qualquer grupo em expansão, "os núcleos burgueses italianos, de caráter comunal, tiveram condições de elaborar uma categoria própria de intelectuais imediatos"⁷¹. Os que Gramsci chama de intelectuais "orgânicos". Pois "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 e social, mas também social e político"⁷².

Mas isso é insuficiente para passar do estágio "econômico-corporativo" para uma fase "em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, no seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e devem se tornar os interesses de outros grupos subordinados"⁷³. Para alcançar esta fase "mais abertamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura"⁷⁴ para a esfera das superestruturas complexas "e no decorrer do qual se estabelece" a hegemonia de um grupo social fundamental sobre u-

(70) Ibidem

(71) Ibidem

(72) Idem, p. 3

(73) Naq., p. 50

(74) "Estrutura" em Gramsci, significa frequentemente "Infra-estrutura"

ma série de grupos subordinados", faz-se mister a intervenção de outras categorias de intelectuais. São os intelectuais "tradicionais", que resultam da autonomização progressiva de elementos que, outrora, foram os intelectuais "orgânicos" de tal ou qual grupo social "essencial". Caso, por exemplo, do clero em relação à nobreza, na Idade Média:

"A categoria dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoria organicamente ligada à aristocracia fundiária: era juridicamente equiparada à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade"⁷⁵.

Sem entrar na análise dos fatores que permitem a individualização e a permanência dessas camadas fora dos grupos a que eram ligados, observemos que elas sedimentam aos poucos uma tradição e um espírito de corpo, que não são interrompidos "nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas"⁷⁶. Essa continuidade, por sua vez, favorece o desenvolvimento e a consolidação de aptidões intelectuais que podem, em tese, ser aproveitadas nos mais diversos contextos e pelos mais diversos grupos "essenciais". O contato entre intelectuais "orgânicos" e "tradicionais" permite que os primeiros se "universalizem", ao mesmo tempo que os segundos se "particularizam". É essa interação entre as duas categorias de intelectuais que representa, para um grupo, o fator decisivo da sua passagem da fase econômico-corporativa para a fase hegemônica.

São que, em alguns casos, a natureza dos intelectuais "tradicionais" que um grupo ascendente encontra, preexistentes, no seu ambiente pode dificultar, ao invés de facilitar, sua tarefa. Foi o que ocorreu na Itália, onde os intelectuais tradicionais eram os herdeiros do cosmopolitismo do Baixo Império Romano, retomado em seguida pela Igreja Católica. O projeto burguês,

(75) IOC, p. 5

(76) Ibidem

que era potencialmente nacional e que exigia, como soube intuir Maquiavel, a unificação da Itália, esbarrou, então, na tradição universalista da Igreja, que impregnava a grande maioria dos intelectuais italianos, como por exemplo os humanistas ^{nono secolato} incluídos. De forma que os núcleos burgueses das Comunas, não conseguindo "assimilar as categorias tradicionais de intelectuais (notadamente o clero), as quais, pelo contrário, mantiveram e acresceram seu caráter cosmopolita"⁷⁷, soçobraram rapidamente nas lutas intestinas e na anarquia. Pois, abandonado a si próprio, "o burguês como indivíduo que se desenvolve na sociedade civil e que não concebe sociedade política além do âmbito do seu particular" cai numa maneira de "sindicalismo medieval"⁷⁸. O homem das Comunas ignora as questões intelectuais, ou, em relação a elas, "confia na Igreja, que é o centro federal de fato, graças à sua hegemonia intelectual e também política". Isto é, confia na instituição que bloqueia a possibilidade da sua própria hegemonia.

Outros exemplos poderiam ser encontrados em Gramsci, de situações em que a ausência da filosofia e dos filósofos impede o desenvolvimento das superestruturas - pelo menos das superestruturas "complexas", ligadas ao advento do Estado, a superação dos particularismos do tipo comunal. O que significa, em contrapartida, que, onde essa elaboração se processa, ela se deve à intervenção da filosofia. Cabendo apenas lembrar que tal intervenção não se dá no vazio, mas a partir de esboços, como por exemplo os embriões de instituições jurídicas e políticas que se deram as Comunas, a nível ainda econômico-corporativo.

x

x x

No entanto, não há como negar que são recentemente, com Hegel e sobretudo Marx, a filosofia chegou à consciência da historicidade do seu objeto. Como interpretar, então, as entidades religiosas ou metafísicas com que lidou até bem pouco? Como o sinal de que, até Hegel, não houve verdadeira filosofia, ou que esta só se manifestou por intuições efêmeras? Ou devemos pensar

(77) Idem, p. 40

(78) Idem, p. 42

que, sob a capa de uma linguagem mitológica ou metafísica, os filósofos sempre encontraram, em qualquer época, o meio de equacionar os problemas das suas respectivas épocas?

Se cada época tem a sua filosofia, é difícil evitar a segunda interpretação. Voltaremos nesse ponto ao discutir o estatuto epistemológico da filosofia. Mas, desde já, podemos invocar vários elementos capazes de justificá-la.

Em primeiro lugar pode-se sustentar que a metafísica é apenas o reverso, quase que automático, da ignorância em que os homens se acham face à sua própria historicidade, e tende a definir a medida em que essa ignorância se dissipa. É evidente que, enquanto não se alcança o sentido da historicidade, e portanto, da transitoriedade dos problemas de uma sociedade, estes só podem ser pensados sub especie eternitatis. Surgem então entidades como o Homem, Sociedade etc... Elas não impedem que os problemas específicos de uma época constituam o núcleo do pensamento filosófico. Apenas, ao equacionar esses problemas, os homens imaginam se relacionar com "grandes" problemas, intemporais e universais.

É o que acontece em relação ao problema da realidade do mundo exterior. Procuremos, neste particular, explicitar o raciocínio de Gramsci:

a) Não faz sentido debater o problema da existência do mundo exterior se, por este mundo, entendemos algo lá fora, radicalmente independente da intervenção humana, como quer o "dualismo greco-cristão". Gramsci, em nome do historicismo, exclui toda e qualquer transcendência.

b) No entanto cada época elabora um mundo real, objetivo. Essa objetividade brota, em qualquer época, das interações entre os homens, do fato de que certos grupos são mais "centrais" do que outros, independentemente mesmo da pressão ^{dominância} física que podem exercer sobre eles. Pelo simples fato de que ^{as} tarefas de um grupo ou de uma sociedade, tais como as define a filosofia face às exigências de estruturação do momento his

tórico, são mais importantes do que as funções de outros grupos, os objetos que destaca esse grupo - como matéria prima, instrumento ou produto - constituem a própria realidade. Mas ainda, a natureza desses objetos, sua essência, é definida pelas qualidades ou aspectos que privilegia - a nível operacional e não apenas ideológico - esse grupo. Ignora-se os outros, ou se os relega para um segundo plano, ou ainda, se declara alucinatórias, meramente subjetivas, as sensações e experiências a que dão ensejo. O fato de que a objetividade tenha sua raiz na atividade desse grupo não impede que ela seja efetiva:

"Para compreender exatamente as significações que pode ter o problema do mundo exterior, pode ser oportuno desenvolver o exemplo das noções de 'Oriente' e 'Ocidente', que não deixam de ser 'objetivamente reais', ainda que, quando analisadas, demonstrem ser nada mais do que uma construção convencional, isto é, 'histórico cultural' (frequentemente os termos 'artificial' e 'convencional' indicam fatores 'históricos', produzidos pelo desenvolvimento da civilização, e não construídos construções arbitrárias ou individualmente artificiosas)"⁷⁹.

A objetividade, embora relacionada com a hegemonia exercida por certos grupos, não resulta, pois, de um decreto arbitrário nem de uma imposição pela força. Como diz Gramsci, raciocinando ainda dentro da perspectiva de uma hegemonia inglesa sobre o resto do mundo: "O Japão é Extremo-Oriente não só para a Europa, mas talvez também para o americano da Califórnia e para o próprio japonês, o qual - através da cultura política inglesa - poderá chamar o Egito de Oriente próximo"⁸⁰. É a prova que "estas relações são reais, correspondem a fatos reais" é que "permitem viajar por terra e por mar e chegar precisamente aonde se pretendia chegar; permitem 'prever' o futuro, objetivar a realidade, compreender a objetividade do mundo exterior"⁸¹.

(79) CDH, p. 171

(80) Idem, p.172

(81) Ibidem

c) Sem dúvida, na ignorância em que se encontram em relação ao caráter histórico, datado, das ^{suas} operações, os homens imaginam que os objetos ficam lá fora, esperando-os e sobrevivendo não só a morte do sujeito individual, mas ao desaparecimento da humanidade em conjunto. Ou, quando têm uma dúvida sobre isso, colocam o problema do mundo exterior nos termos clássicos: existe, ou não, um mundo exterior? E, na negativa enveredam pelo solipsismo. Não percebem que esse mundo existe pelo simples fato de que eles mantêm entre si e com a natureza determinadas relações, nem que não faz sentido falar dele fora dessas relações atuais ou potenciais. Somente a "filosofia da praxis" coloca corretamente o problema do mundo exterior, incorporando a historicidade à sua formulação, embora a autoreflexão, nela, da historicidade lhe permita falar para todas as épocas. Ao invés de perguntar se o mundo existe ou não, ela indaga sobre o que, em cada época, merece ser considerado como real e objetivo, e não arbitrário ou alucinatório. Ela explicita, pois, o que faz em cada época a filosofia imanente à atuação dos homens dessa época, embora acredite lidar com um problema intemporal e como uma realidade em si.

d) Nessas condições devemos também afastar a noção de uma objetividade concebida em termos de tudo ou nada, como seria o caso se às nossas sensações correspondessem, ou não correspondessem, objetos em si. A objetividade de uma sensação ou de uma idéia comporta o mais e o menos. Depende da extensão progressiva do consenso que se tece em torno dela, e esse consenso é função do desenvolvimento de uma civilização, da luta cultural que promove certos objetos, e não outros, de acordo com as exigências dessa civilização: "Trata-se, portanto, de uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes), e essa luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano"⁸².

(82) Idem, p. 170

2. Essa redução historicista da metafísica não responde plenamente, porém, às perguntas colocadas acima. Pois, com ela, não se entende ainda a supranaturalidade - que vai além da simples transcendência - atribuída a Deus, à alma etc... Elucida-se a filosofia-metafísica, que está em jogo no caso do problema da realidade do mundo exterior. Mas não, ou só parcialmente, a filosofia-religião. Como explicar esta e, simultaneamente, negar sua pretensão de constituir a filosofia legítima? Um esboço de explicação pode ser encontrada na teoria gramsciana do organismo social.

Os organismos coletivos, "constituídos de indivíduos singulares", são plenamente inteligíveis a partir das ações desses indivíduos e das suas interações. Embora Gramsci lance mão, às vezes, da expressão "consciência coletiva", é certo que não hipostasia essa noção à maneira de Durkheim. A consciência coletiva de um grupo nada mais é do que a consciência, mais ou menos homogênea conforme os casos, que os elementos desse grupo tomam das suas interações mútuas. No entanto a atuação do grupo só fica transparente para seus membros na medida em que participam efetivamente da sua vida. Em termos sartrianos diríamos que o grupo há de ser, senão um "grupo em fusão", pelo menos um grupo cuja institucionalização, com a definição de funções de direção e de execução, é apenas nascente. Pois só então, quando os indivíduos "se entregam e aceitam ativamente uma hierarquia e uma direção determinada"⁸³, é que o grupo se reduz àquelas interações. Quando, pelo contrário, eles se alheiam da vida do grupo - ou inversamente, poderíamos acrescentar, quando estão inseridos numa sociedade ou numa época em que a participação a essa vida fica ainda fora de cogitação - não podem deixar de pensar o organismo coletivo como uma entidade estranha. E, por isso mesmo, "este organismo não existe mais de fato, transforma-se num fantasma do intelecto, num fetiche"⁸⁴. Gramsci não conclui, mas

(83) MAQ., p. 177

(84) Ibidem

é legítimo admitir que esses fetiches são os próprios deuses, ou o princípio de possibilidade deles. A transcendência tem sua origem no mistério, na opacidade de que se reveste um grupo - e, particular uma sociedade global - aos olhos dos seus membros. É a própria sociedade hipostasiada e, neste particular, Gramsci estaria de acordo com Durkheim, com a diferença de que, para o último, tal projeção é normal, sadia (até, pelo menos, que o progresso das Luzes mostre aos indivíduos que não adoram senão a majestade e imponência da sua própria sociedade, apenas encoberta por um véu mitológico), ao passo que, para o primeiro, como para Sartre, é meio patológica, uma vez que é sinônima de inércia social e de ruptura ou inexistência da relação comunitária. Sobretudo, o que mais interessa aqui, a filosofia-religião não possui a semi-autenticidade da filosofia-metafísica. Uma vez submetida à "redução sociológica", e não apenas à redução historicista, nada sobra dela que possa apontar para problemas filosóficos legítimos.

Tradicionalistas: 3. Falta, porém, ainda um elo. Por que, nas sociedades modernas, os fetiches viram de fato deuses, ao passo que, nas sociedades modernas, eles dão ensejo, apenas, ao culto da personalidade, à mitificação de certos personagens que encarnam a unidade da sociedade para além da atomização dos indivíduos? Aqui também temos alguns elementos de resposta em Gramsci. As suas referências insistentes ao caráter "crassamente materialista" da religião popular permitem vislumbrar que a ignorância das massas, sobre o pano de fundo dos dois fatores acima, é o que dá o fecho final ao processo de criação dos deuses. Existe um aspecto iluminista em Gramsci, em que pese sua relutância em admitir um progresso filosófico. A ausência ou a ambiguidade desse progresso, decorrente do fato de que cada filosofia equaciona os problemas de uma época específica, não impede que as luzes, os conhecimentos de todo o tipo aumentem e se difundam, que seja cada vez mais difícil contar fábulas aos homens. De forma que, se a constituição de fetiches "é comum a uma série de organismos, ao Estado, à Nação, aos partidos políticos etc..."⁸⁵, e flores

(85) Ibidem

ce ainda hoje, não é menos verdade que é mais fácil encontrar os deuses nas sociedades tradicionais do passado. Mas esse "resíduo da transcendência católica e dos velhos regimes partênialistas" pode ser também encontrado lá onde subsiste, juntos, o abismo entre governantes e governados e a ignorância das massas. Sobre tudo quando esses dois aspectos são artificialmente reforçados pela atuação de uma instância política superior. O que continua ocorrendo na Igreja, "pois, pelo menos na Itália, a atividade secular do Centro Vaticano para esmagar os mínimos traços de democracia interna e de intervenção dos fiéis na atividade religiosa foi plenamente vitoriosa, tornando-se uma segunda natureza do fiel"⁸⁶.

Mas, mesmo admitindo a eliminação ou a "redução", conforme os casos, dos objetos tradicionais da filosofia, será que devemos limitar seu horizonte ao momento histórico presente? Não haverá necessidade, ao menos, de um outro objeto, a história tomada em conjunto? Sim e não. Sim, na medida em que toda filosofia, e não apenas o historicismo, deve levar em conta implicitamente, para interpretar e estruturar o presente coletivo, o passado de que se origina e o futuro para que tende. A atualidade não pode ser vista senão "como síntese do passado, de todas as gerações passadas, que se projeta no futuro"⁸⁷. Não, no sentido de que essa referência ao passado e ao futuro não implica na constituição de um objeto transcendental do tipo "História". Uma coisa é situar um momento histórico dentro dos seus arredores que, no limite, podem incluir o passado remoto, mas apenas como pano de fundo no sentido da Gestalt Theorie, ou como fonte das tendências presentes. E outra coisa é totalizar a história à maneira das filosofias do Progresso ou de acordo com o figurino hegeliano. Gramsci só admite o primeiro procedimento.

Sem dúvida, se existisse o objeto "História", a compreensão teórica e prática do presente não poderia fazer abstra

(86) Ibidem

(87) IOC, p. 130/131

ção dele. Pois essa existência significaria que qualquer momento histórico deveria ser considerado seja como uma etapa na "Marcha do Progresso" seja como um "imediato" hegeliano, que o "automovimento do conceito" dissolveria. Em ambas as perspectivas esse momento não teria dentro de si mesmo o princípio fundamental da sua inteligibilidade. E também não o teria nas civilizações, passadas ou contemporâneas, a que está mais diretamente ligado, pois estas, por sua vez, remeteriam, enquanto "etapas" ou "imediatos", para outros momentos, e assim por diante. Nessas condições sô a história total, como conjunto orientado pela Idéia de Progresso (seja qual for a maneira de concebê-lo) ou por uma dialética imanente, poderia ser o objeto verdadeiro da filosofia, mesmo que seu objeto aparente ou imediato fosse circunscrito pelo presente. Este não passaria de um ponto de partida para a reflexão filosófica, que teria de alcançar uma "lei de desenvolvimento".

Mas Gramsci recusa precisamente qualquer lei desse gênero. A "filosofia da praxis" elimina toda hipótese que submeteria a história à "História". Ela é "a concepção historicista da realidade, que se libertou de todo resíduo de transcendência e de teologia". E ainda: "A filosofia da praxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história"⁸⁸. Essa eliminação de toda e qualquer transcendência aparece de modo nítido na crítica que Gramsci dirige à maneira como Croce concebe a relação entre tese, antítese e síntese da história.

Não que Gramsci neg^Ue, propriamente, o "rítmo ternário" tese/antítese/síntese. Mas este não pode ser confundido com uma "lei", uma vez que não se pode dizer, nem a priori nem mesmo a posteriori, o que "deve" ser conservado do passado - a "tese" - na "antítese" e na "síntese" que se elaboram no presente:

"De fato, por que a conservação deve ser precisamente aquela determinada conservação, aquele determinado elemento do

(88) CDH, p. 221

passado? E por que será 'irracionalista' e 'antihistoricista' se não se conservar precisamente aquele determinado elemento? Na realidade, se é verdade que o progresso é dialética de conservação e inovação, e a inovação conserva o passado ao superá-lo, é igualmente verdade que o passado é uma coisa complexa, um conjunto de vivo e morto, no qual a escolha não pode ser feita arbitrariamente, a priori, por um indivíduo ou por uma corrente política? "Aquilo que será conservado do passado no processo dialético ... resultará do próprio processo"⁸⁹.

Gramsci visa, aqui, a pretensão de Croce de fixar limites à transformação histórica, sob o pretexto de que, transgredindo esses limites e não integrando boa dose de conservação à inovação, a história se automutilaria, perderia substância. Mas, ao denunciar esse "historicismo para moderados e reformistas", que é tão somente "o reflexo de uma tendência prático-política, uma ideologia no sentido pejorativo"⁹⁰, ele afasta ao mesmo tempo o próprio conceito de lei histórica. Pelo menos, nesse trecho, o de lei de desenvolvimento histórico. Pois veremos a diante que Gramsci recusa também a idéia de que a história seria submetida a leis funcionais, no sentido do empirismo lógico.

Voltamos, portanto, à conclusão ^{de} que a filosofia tem por objeto central, senão exclusivo, o presente coletivo. Pelo menos só teve até o momento. Pois o desenvolvimento da "filosofia da praxis" modifica um pouco esse panorama. Como foi sugerido na introdução, a medida que essa filosofia conscientiza sua própria historicidade, ela passa a refletir também sobre a historicidade em geral e as categorias que a definem. No entanto essa reflexão não pode ser assimilado ao Saber Absoluto hegeliano. Não totaliza a história num sistema. Constitui tão somente um instrumental para tornar mais inteligível qualquer época, considerada em si mesma, vendo-a não como uma etapa ou um momento dialético dentro da "História Universal", mas como algo que foi "o"

(89) Idem, p. 251

(90) Ibidem

presente. Sabemos, aliás, que esse instrumental é utilizado por Gramsci sobretudo para compreender a história contemporânea, em bora nós o utilizemos sobretudo para compreender a relação geral entre filosofia e história.

CAPITULO II

AS AMBIGUIDADES DA INFRA-ESTRUTURA

Mas por que, afinal, o papel constituinte atribuído por Gramsci à filosofia? Por que ela não é vista, à maneira corrente, como uma instância apenas reflexiva - quando muito reflexiva e estimulante - em relação à economia, à política, à ética, à arte etc...? Por que "cria" a superestrutura social? A resposta a essas indagações tem algo a ver, de toda evidência, com a natureza da infra-estrutura social. Se a infra-estrutura "secretasse" as superestruturas, ou, pelo menos, tornasse altamente provável o surgimento de tais ou quais superestruturas, a filosofia não desempenharia, por definição, o papel central que lhe atribui Gramsci. Ela ficaria, como as outras superestruturas, estreitamente subordinadas à infra-estrutura. Inversamente, o fato de que a filosofia ocupa um lugar central na construção de Gramsci significa que a infra-estrutura não está "preenchida" da superestrutura.

Mas por que será assim? Apenas porque a evolução das forças produtivas não obedece a um determinismo rígido e auto-suficiente. Rígido no sentido de que cada etapa do desenvolvimento dessas forças produziria mecanicamente a seguinte. Autosuficiente, no sentido de que esse desenvolvimento se autosustentaria, não dependendo de outra instância, subjacente. Pois, se existisse esse determinismo ao mesmo tempo inflexível e básico, o surgimento e a expansão das outras instâncias sociais só poderiam constituir um "reflexo" dele. A começar pelas relações de produção, cuja transformação seguiria passo a passo - apesar de algumas resistências e defasagens - a das forças produtivas, apesar da proclamação marxista, de uma "interação dialética" entre forças produtivas e relações de produção, ou entre a esfera econômica, tomada em conjunto, e as outras instâncias sociais.

Numa tal perspectiva, a filosofia, a ideologia, a cultura de modo geral desempenhariam, quando muito, um papel de "cimento social", como querem os althusserianos. Seja porque reforçariam, nos períodos de estabilidade social, a articulação "já dada" dessas instâncias, ou a legitimidade das atividades e instituições características de cada uma delas. Seja porque, nos períodos de transição, teriam o papel de estimulante ou acelerador de uma mudança já inscrita nas coisas. Na base de um determinismo social global, comandado pelas transformações da infraestrutura tecnológica-econômica, a filosofia e a ideologia limitariam-se a identificar as linhas mestras da história e a suscitar uma mobilização em torno da sua efetivação que, de qualquer modo, se daria mais cedo mais tarde. Poderiam ser muito importantes, mas a sua intervenção, mesmo que decisiva, não "faria" a história. Em todo caso não a fariam com peso igual à tecnologia, à economia ou à política.

Nossa primeira tarefa será, portanto, mostrar que as forças produtivas não podem gerar as relações de produção e, no seu rastro, as superestruturas políticas, jurídicas, éticas etc... No entanto as forças produtivas não deixam de constituir para Gramsci a infra-estrutura da sociedade: não admitisse pelo menos isso, a referência do seu pensamento ao marxismo acabaria perdendo qualquer sentido. Nessa perspectiva, aliás, a própria dualidade infra-estrutura/superestrutura se tornaria inconsistente. Daí a proposta de Gramsci: a aparente contradição entre o caráter não determinante da infra-estrutura e seu caráter infra-estrutural só pode ser superada se encaramos as forças produtivas, senão como a causa das superestruturas, como o motivo a partir do qual estas são elaboradas. O desenvolvimento das forças produtivas coloca, para qualquer sociedade ou época, problemas a que tem de responder prioritariamente, e é na premência desses problemas que reside o caráter infra-estrutural daquelas forças. Finalmente, tentaremos estabelecer que a filosofia, e só ela, pode ser o mestre artesão dessa construção.

Proporemos então quatro teses:

1. As forças produtivas não "determinam" o desenvolvimento das relações de produção, nem, através delas, o desenvolvimento das superestruturas;
2. As forças produtivas apenas "motivam" o desenvolvimento das superestruturas;
3. Não existe, fora das forças produtivas, nenhum outro elemento - nem as próprias relações de produção nem os interesses sócio-econômicos - capaz de determinar o desenvolvimento da superestrutura. Pelo contrário esses elementos devem ser vistos como parte da superestrutura, ou como algo intermediário entre a infra e a superestrutura;
4. O princípio da elaboração da superestrutura sô pode ser a filosofia, que constitui, como foi sugerido, a "superestrutura das superestruturas", a "forma das formas" do mundo social.

x

x x

Gramsci sempre recusou qualquer forma de economicismo, ou mais exatamente de "tecnologismo", que fizesse das forças produtivas "a" causa das outras instâncias sociais, relações de produção incluídas. Desde o período de L'Ordine Nuovo até os últimos textos dos Cadernos do Cárcere ele não se cansa de denunciar o "primarismo" desse tecnologismo, fruto, segundo ele, de uma contaminação do pensamento marxista pelo positivismo burguês, particularmente influente na Itália da virada do século.

No entanto é possível discernir uma evolução. Os textos de L'Ordine Nuovo enfatizam a existência, nas sociedades industriais avançadas, de uma correspondência biunívoca entre o estágio alcançado em determinado momento pelas forças produtivas e uma certa forma de ordem social. Mesmo quando essa correspondência não chega a se concretizar - devido a ausência de um determinismo histórico comandado pela infra-estrutura - ela não deixa de constituir uma exigência, uma norma: ela "deveria" se

verificar. Ao passo que os Cadernos mostram que as forças produtivas, em determinado momento da sua evolução, não apontam para nenhuma ordem social definida, mas para orientações gerais. Por exemplo para a necessidade, por parte de qualquer sociedade moderna, de dar ênfase à racionalização dos processos de produção e de promover superestruturas adequadas a essa racionalização. Ou, ainda para uma "família" de ordens alternativas (como, hoje, o neo-capitalismo, o fascismo e o socialismo), entre as quais a escolha só pode se fazer a partir de critérios e de impulsos exteriores à esfera das forças produtivas. Em outras palavras, para o Gramsci dos Cadernos, as forças produtivas mantêm uma relação ambígua com a superestrutura. Analisando essas forças não se pode determinar de modo unívoco qual a superestrutura que se entrosa, ou deveria se entrosar, com elas.

Vejamos as duas etapas dessa evolução:

1. A rejeição do tecnologismo, em L'Ordine Nuovo, se fundamenta em dois tipos de argumentos:

a) Nem sempre a transformação social se dá a partir de um amadurecimento prévio da base econômica¹. Não se deve, por exemplo, afirmar o surgimento de uma ordem socialista depende de um desenvolvimento prévio de uma ordem burguesa, de que ela constituiria a transformação dialética. E que, em consequência, a tarefa imediata dos socialistas seria contribuir para o surgimento ou a consolidação da ordem burguesa lá onde está ainda incipiente ou dúbia - como era o caso na Rússia de antes da I Guerra Mundial. Os que raciocinavam assim, nos anos 20, só podiam chegar à seguinte conclusão face à revolução russa: "Lenin é um utópico, os infelizes proletários russos vivem em pela ilusão óptica, e o que os espera implacavelmente é um despertar terrível"². Mas Gramsci procura mostrar que era Lenin que estava com

(1) Não se pode dizer que "as constituições políticas estão dependentes necessariamente da estrutura econômica, das formas de produção e de troca", Ant., p. 46

(2) *Lenin, p. 10*

a razão, a não esperar - nem trabalhar para - o amadurecimento e a decomposição ulterior de uma revolução burguesa na Rússia, como recomenda o figurino marxista quando entendido mecanicamente. Pois "todo fenômeno histórico é um indivíduo; o desenvolvimento de cada um pelo ritmo da liberdade e... o processo deve se estudar de um modo intrínseco aos acontecimentos russos, e não de um ponto de vista genérico e abstrato"³.

Sem dúvida a causalidade econômica não foi alheia aos acontecimentos russos. Pois a "necessidade capitalista" arrastou para uma guerra moderna um país atrasadíssimo:

"Rússia em guerra era realmente o país da Utopia: com homens da época das invenções bárbaras o Estado acreditou que ia poder levar a cabo uma guerra de técnica, de organização, de resistência espiritual, atividade somente possível para uma humanidade cuja coesão cerebral e física se devia à fábrica e à máquina. A guerra era a utopia, e a Rússia czarista e patriarcal se desintegrou, ao ficar submetida à altíssima tensão dos esforços que se tinha imposto, ou lhe tinha imposto o eficaz inimigo"⁴.

Mas, como se vê, o fator tecnológico desempenhou um papel fundamental não pela sua presença mas pela sua ausência. A guerra não foi o catalisador de uma revolução que já estaria inscrita nas coisas, pelo controle de fato que os proletários teriam alcançado previamente sobre um aparelho produtivo desenvolvido. A guerra e seus desastres mostraram ao contrário que o problema fundamental que devia enfrentar a sociedade russa era o desenvolvimento insuficiente das forças produtivas. O problema "filosófico" que se colocava ao marxismo não era a atualização, no âmbito político, jurídico etc..., de uma plenitude já presente a nível tecnológico-econômico, mas a superação da carência maciça que imperava neste nível.

b) Mesmo quando a transformação das superestruturas se dá em virtude de uma transformação a nível das forças produti-

(3) Idem, p. 47

(4) Idem, p. 47/48

vas, ela não se realiza, mecanicamente, em virtude da pressão destas.

Sem dúvida, para o Gramsci de L'Ordine Nuovo, a situação dos países desenvolvidos da Europa Ocidental e a dos Estados Unidos é radicalmente diversa da situação russa. Pois, aí, a própria organização da produção industrial, nos setores de ponta (as usinas Fiat de Turin, por exemplo) prefigura a sociedade socialista. De um lado os patrões e o Estado se tornam irrelevantes, se se avaliar seu papel efetivo no processo de produção⁵. Viraram meros parasitas. Quanto aos engenheiros e técnicos, passaram de fato, em relação aos operários, de dirigentes ou capacidades onipoderosas a simples orientadores, a medida em que ia reduzindo-se o hiato de saber ou de capacidade organizativa entre os dois estratos⁶. Logo toda a dominação que continuam eventualmente exercendo sobre os operários não é de essência técnica mas puramente política. Já não se justifica essa dominação e sua superação está exigida pela nova realidade industrial. De outro lado, nesses mesmos setores industriais, toda atividade se torna estreitamente solidária das outras, ao mesmo tempo que,

(5) Idem, p. 69/70 - Gramsci procura mostrar que o poder das "capitães da indústria" se transferiu para o Estado. Primeiro as suas funções "se deslocaram da fábrica individual para o sistema de fábricas possuídas por uma mesma firma". Depois, da firma para um "sistema de bancos". E, finalmente, deste para o Estado, uma vez que, com a I Guerra Mundial, ele passou a assumir o controle total da produção e da circulação das mercadorias. O antigo empresário se transforma então em "mero agente de polícia" do Estado, sem funções econômicas reais. Quanto ao "Estado burguês dos burocratas incompetentes e irrevocáveis", tampouco tem uma função efetiva, limitando-se a aumentar "morbosamente o número dos que não produzem, superando todos os limites que pode aguentar a potencialidade do aparelho de produção". Em suma, pelo menos dentro da indústria tecnologicamente mais avançada, a responsabilidade deste aparelho está integralmente a cargo dos agentes diretos da produção.

(6) Idem, p. 68: O operário "se inseriu numa unidade elementar, a equipe de seção, e tem sentido que as inovações técnicas introduzidas na equipe mecânica alteraram suas relações com o técnico: o operário necessita hoje muito menos do que antes do técnico, do mestre de ofício, e tem adquirido, por isso, uma autonomia superior e pode se autodisciplinar".

juntas, elas dispensam a intervenção de terceiros. Isso é verdadeiro, primeiro, nos limites da empresa, onde os agentes realmente envolvidos no processo de produção chegam a formar um verdadeiro "bloco produtivo", autônomo de direito senão de fato em relação às potências financeiras e políticas. Nessas condições não se poderia dizer que a revolução comunista é simplesmente "o reconhecimento de fatos econômicos que ela mesma revela"⁷? Que ela está por assim dizer enbutida dentro da ordem capitalista? Não é isso que Gramsci sugere ao afirmar que os conselhos de fábrica, no Turin dos anos 20, já constituem o embrião, a primeira célula do Estado operário⁸? A diferença do partido e do sindicato, que são instituições voluntárias, o conselho de fábrica parece imposto pela própria natureza da indústria moderna, fluir naturalmente dela: ao tomar conta da empresa, não efetuam os operários uma simples passagem do implícito para o explícito, controlando aberta e quase oficialmente o que já controlavam de fato?

Sim e não. Sim, na medida em que Gramsci, naquela época, pensa que a ordem proletária está prefigurada dentro da produção burguesa e da decomposição da ordem burguesa. A nova ordem é apenas a conclusão desse duplo fato. Não, porque essa conclusão não é o suficiente para efetuar a passagem de fato da ordem burguesa para a ordem socialista. É que, fora da fábrica, existe também o mundo. E, para transformar o mundo, o Gramsci dos anos 20 apela, em termos nitidamente voluntaristas, para os sacrifícios e o heroísmo do homem comunista e para a capacidade que teria o Partido de multiplicar os exemplos⁹ desse homem. Ele oscila, portanto, entre a visão da fábrica como totalidade autossuficiente que prefigura a sociedade de amanhã, e a constatação dos inúmeros obstáculos - inerentes à complexidade da Sociedade

(7) Idem, p. 66

(8) Idem, ps. 89/90: "O Conselho de Fábrica tem de constituir-se sobre a base da organização por indústria; tem de representar para a classe operária o modelo da sociedade comunista".

Civil dos países desenvolvidos do Ocidente - que dificultam a a tualização generalizada do modelo autogestionário. E como, naque la tempo, ainda falta uma reflexão sobre as condições, elas tam bêm complexas, que permitiriam abalar as "trincheiras" das or- dem capitalista madura, a queda no voluntarismo e na glorifica- ção do papel ativista das minorias é quase inevitável. Parece em todo caso evidente que o microcosmo da indústria automobilísti- ca turinense não pode constituir mais do que uma maquete ou uma vitrina da sociedade comunista do futuro. E não o começo efeti- vo dessa sociedade, a partir do impulso das forças produtivas. Sabemos, tão somente, que existe uma correspondência racional en- tre determinado estágio dessas forças e determinada ordem so- cial. E não uma correspondência causal, que faria da segunda o efeito da primeira.

2. Mas, depois do período de L'Ordine Nuovo, Gramsci coloca em dúvida a própria correspondência racional. Não parece mais disposto a admitir que a ordem social se ache prefigurada, senão produzida, pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelo nível que alcança em cada etapa. Por que essa mudança? Dois elementos intervieram:

a) Não é mais possível, depois do advento do fascismo e da reviravolta radical das expectativas sociais e políticas que ele suscitou, acreditar em soluções inscritas na organização da produção. Soluções cuja "necessidade imanente" se trataria, de modo espinozista, de conscientizar para, em seguida, promovê- las ou não, dependendo da intensidade da vontade coletiva. Dora- vante as coisas vão se apresentar de modo mais complexo. Se o projeto socialista fracassou, não só na Itália como na Europa desenvolvida em conjunto, não é ou não é apenas porque teriam faltado consciência, vontade e organização do lado progressista. Mas porque o fator tecnológico, apesar do desenvolvimento e da maturidade que tinha atingido em certos setores, não apontava de per si - ou pelo menos não apontava de modo claro, inequívoco - para o surgimento de uma ordem socialista. E, retrospectivamen- te, Gramsci, vai concluir que nunca esse fator foi "prenhe" de

uma ordem social qualquer.

b) Pois, retomando o mesmo exemplo, o "bloco produtivo" característico da empresa industrial moderna, pode ser enaltecido tanto pelo socialismo como pelo capitalismo "dinâmico", estilo norte-americano⁹, ou pelo próprio corporativismo fascista¹⁰. Afinal todas essas tendências estão de acordo, em que pesem suas divergências quanto à ordem social global, para condenar as instituições e grupos sociais que parasitam o "bloco" e para exigir que ele se desenvolva de acordo com sua lógica própria. Comungam no repúdio aos "produtores de poupança"¹¹, às burocracias públicas inoperantes e custosas e ao papel de mero rentista cada vez mais assumido pelo capitalismo tradicional. E na vontade de encontrar na empresa, libertada das peias externas, o essencial dos recursos destinado a seu próprio desenvolvimento. O que significa que não existe a correspondência biunívoca que admitia L'Ordine Nuovo, entre determinado estágio das forças produtivas e determinada ordem social. Forças produtivas idênticas podem, pelo menos em tese, se enquadrar e se desenvolver dentro de ordens sociais diferentes¹². E, no que diz respeito ao presente, tudo se passa como se Gramsci descobrisse o conceito

(9) Capitalismo retratado em "Americanismo e Fordismo", in Maquiavel, A Política e o Estado Moderno, ps. 375/475. 1/13

(10) Ou, ao menos, pelos elementos oriundos do anarco-sindicalismo e que foram fortemente influenciados por G. Sorel. Caso de Ugo Spirito, discípulo de Gentile, em cujo pensamento coexistiam a exaltação da autosuficiência das forças produtivas e o culto do Estado "em si e para si".

(11) Por "produtores de poupança" Gramsci entende sobretudo a pequena burguesia rural do Mezzogiorno, que, ao explorar em condições subhumanas seus arrendatários, "produzia" uma poupança que era raramente aplicada em atividades produtivas (e sim em títulos da dívida pública, ou simplesmente entesourada). Por outro lado, essa exploração obstava a expansão do mercado interno, logo a expansão das forças produtivas.

(12) Na verdade haveria algumas diferenças, embora menores, nas forças produtivas, conforme estejam integradas nesta ou naquela ordem. Diferenças em parte reais e em parte ideológicas. Por exemplo o capitalismo "dinâmico" e o fascismo não podem deixar de valorizar a figura do engenheiro, por oposição ao operário, que

de "sociedade industrial", sociedade relativamente indiferente à diversidade dos regimes políticos e mesmo das estruturas sociais com que coexiste. Em suma parece que a tecnologia e a organização do trabalho não podem, hoje, ser muito diferentes aqui e acolá. Logo as forças produtivas não são, enquanto tais, comprometidas com determinada ordem social. Apenas rejeitam certas ordens, por estas pertencerem ao passado¹³ - como, no caso, a ordem feudal ou o capitalismo tradicional. Variações sobre a ba

valoriza o socialismo. E também o americano-fordismo enfatiza o caráter de quase máquina a que deve ser reduzido o operário. Mas é de notar que Gramsci, afinal, não contesta este último aspecto. O que ele propõe não é um "humanismo do trabalho" - à diferença de uma certa tradição marxista, ou hegeliano-marxista, representada por pensadores como o jovem Marx (em parte), Alexandre Kojève ou Henri Lefebvre. Mas um humanismo "fora do trabalho": o homem deve se realizar na comunicação social, na solidriedade, na arte etc... embora a tarefa prioritária continue sendo o equacionamento dos problemas referentes à infra-estrutura ou relacionados com ela. É possível, inclusive, se realizar nas brechas oferecidas pelo próprio trabalho, quando este, por ser automatizado, permite que se pense em outra coisa que não ele: "quando o processo de adaptação se completou, verificou-se então que o cérebro do operário, em vez de mumificar-se, alcançou um estado de liberdade completa. São o gesto físico mecanizou-se inteiramente; a memória do ofício, reduzido a gestos simples repetidos em ritmo intenso, 'aninhou-se' nos feixes musculares e nervosos e deixou o cérebro livre para outras ocupações" (Maq., p. 405). Ora, tudo isso está se tornando possível, como mostra o texto que acabamos de citar, graças ao aumento maciço da produtividade industrial, ela própria resultado do emprego sistemático de métodos como o taylorismo. Gramsci não se opõe de modo algum a essas novas formas de organização do trabalho: desde os tempos de L'Ordine Nuovo, diz ele, "os operários foram os portadores das novas e mais modernas exigências industriais" (Maq., p. 387). O que não pode aceitar não é o taylorismo em si, mas o fato de que seja imposto. Assim a preocupação do fordismo de "conservar, fora do trabalho, um determinado equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador, premido pelas exigências do novo método de produção" é odiosa, mas só na medida em que resulta de uma manipulação "exterior e mecânica". Pois o mesmo equilíbrio "poderá se tornar interno se for proposto pelo trabalhador, e não imposto de fora; se for proposto por uma nova sociedade, com meios apropriados e originais" (Maq., p. 397).

(13) Assim mesmo essa rejeição não é sempre categórica: que teria dito Gramsci da coexistência, no Japão atual, de estruturas sociais ainda semi-feudais e do desenvolvimento das forças produtivas o mais pujante do mundo?

se constituída pela sociedade industrial são sempre possíveis.

Quando muito, se atentarmos exclusivamente para o desenvolvimento das forças produtivas, podemos admitir que a ordem socialista seja "preferível", na medida em que a redistribuição da renda que estimula deve, em princípio, incentivar a maximização do rendimento do aparelho produtivo existente e acelerar sua renovação tecnológica. Também pode-se pretender que a apropriação coletiva dos meios de produção deve favorecer sua utilização racional, evitar os desperdícios devidos à concorrência de senfreada etc... Mas tudo isso, além de ser controvertido, não implica numa diferença de natureza, e sim apenas de grau, entre socialismo, capitalismo "dinâmico" e fascismo, quando os cotejamos à luz, ^{sem mais,} do conceito de organização ou de tecnologia "avançada". ^{sem mais,} Sob outros critérios, é possível uma hierarquia nítida entre essas ordens, e é isso que se propõe justamente a fazer a filosofia, sem prejuízo da ênfase que coloca sobre o desenvolvimento das forças produtivas.

O que traz uma consequência capital, que reencontraremos adiante, ao analisar os fundamentos da impotência das forças produtivas em gerar a ordem social em conjunto. Se existe uma ambiguidade objetiva, no caminho que leva das primeiras às segundas, essa ambiguidade deve repercutir na subjetividade dos agentes diretamente envolvidos nas atividades produtivas. Não podem se sentir impelidos, a não ser que já estejam engajados num processo de mobilização coletiva, a escolher esta mais do que forma de ordem social. A nível da sua atividade técnico-econômica podem ter apenas preferências, aliás reversíveis. E não a certeza que deveria adquirir sua consciência de classe, se a história - a reboque das forças produtivas - os arrastasse irresistivelmente numa direção inequívoca. Essa "social indecision", como se diria hoje, não mais depende - ou não depende basicamente -, como parecia no período de L'Ordine Nuovo, do esmagamento desses agentes pelas tarefas repetitivas, pelo "embrutecimento". Mas, sobretudo, do fato de que a "boa" escolha não está inscrita na esfera técnica, pronta, como se houvesse tão somente de

colhê-la. Ao contrário do que postula o positivismo tecnológico - seja ele marxista, liberal ou fascista -, não há, imanes a determinado modo de produção, ou ao estágio atualmente alcançado pelas forças produtivas, razões técnicas decisivas, independentemente de outros critérios, de endossar esta e não aquela ordem social.

Mas por que, aos olhos de Gramsci, as forças produtivas não podem gerar uma ordem social - relações de produção mais superestruturas propriamente ditas - que lhes seja adequada? Por que não existe nem ~~uma~~ correspondência biunívoca entre determinado estágio das forças produtivas e determinadas superestruturas?

Para responder à primeira pergunta, fixemos inicialmente ¹⁴ as condições que permitiriam à infra-estrutura desempenhar um papel causal determinante em relação à superestrutura:

a) Para que as forças produtivas pudessem gerar as superestruturas, a primeira condição seria que elas existissem "antes" dessas superestruturas. A relação causal implica uma anterioridade da causa em relação ao efeito;

b) A segunda condição seria que essas forças produtivas obedecessem a um rigoroso determinismo interno, pelo qual o desenvolvimento de cada estágio alcançado por essas forças suscitaria necessariamente o surgimento do estágio seguinte, e assim por diante;

c) A terceira condição seria que, em cada etapa, o desenvolvimento das forças produtivas exigisse para se efetivar a presença de determinadas relações de produção. Não são essas relações seriam adequadas, funcionais, para um certo estágio das forças produtivas, como, na sua ausência, o desenvolvimento das forças produtivas se tornaria impossível.

Reunidas as duas últimas condições podemos então perceber que o determinismo rígido (a 2.^a condição) inerente à evo-

(14) sob a nossa responsabilidade, uma vez que Gramsci não procura explicitar essas condições, embora, acreditamos, as aplique de fato.

lução das forças produtivas forçaria o advento de relações de produção que lhes fossem adequadas. Pois esse determinismo, ao implicar "de qualquer jeito" o desenvolvimento das forças produtivas, acarretaria também, em cada etapa, o surgimento das relações de produção imprescindíveis (de acordo com a 3.^a condição).

Ora Gramsci resolve praticamente o problema de ante mão: recusa a primeira condição. Seja qual for a maneira exata de entender as forças produtivas, não admite que elas possam ser constatadas, ou mesmo concebidas, antes ou fora da sua inserção nas relações de produção e nas superestruturas, no seio de uma totalidade "sempre já dada". As forças produtivas estão sempre integradas à ordem que elas deveriam, em tese, explicar.

As forças produtivas são de dois tipos: forças naturais e forças técnicas (tecnologia mais formas de organização do trabalho). Mostremos que, para Gramsci, as primeiras só atuam en quanto integradas às segundas. E que estas, por sua vez, são inseparáveis das relações de produção e das superestruturas:

1. Para que as forças naturais pudessem explicar não só a superestruturura social mas un fenômeno social qualquer, elas deveriam por definição poder ser concebidas independentemente da sociedade e como anterior a ela. Essa independência existe de fato quando a matéria é entendida "no significado que resulta das ciências naturais (física, química, mecânica etc...)"¹⁵. Mas essa matéria em si é irrelevante para a compreensão da sociedade. A questão da causalidade exercida, ou não, pela matéria sobre a sociedade só pode se colocar quando a matéria é vista como "elemento econômico produtivo"¹⁶. O marxismo está certo quando

"não estuda uma máquina para conhecer e estabelecer a estrutura atômica do material, as propriedades físico-químico-mecânicas dos seus componentes naturais ... mas enquanto é um momento das forças materiais de produção"¹⁷.

(15) CDH, p. 190

(16) Idem, p. 191

(17) Idem, p. 190

2. Ora, deste ponto de vista, torna-se logo evidente que a matéria "não deve ser considerada como tal, mas como social e historicamente organizada pela produção"¹⁸. Pois falar das forças materiais de produção é falar de matéria "enquanto é objeto de propriedade de determinadas forças sociais, enquanto expressa uma relação social e esta corresponde a um determinado período histórico"¹⁹. Isso significa que, longe de a sociedade e suas superestruturas serem explicáveis pela matéria, esta só se transforma em força produtiva na medida em que é trabalhada pelo homem, dentro de um contexto constituído por determinadas relações de produção, por um sistema jurídica ao menos esboçado etc... A matéria como elemento de produção - a única que nos interessa aqui - presupõe a sociedade.

3. Não haverá, todavia, meio de salvar o materialismo vulgar? Não é verdade, por exemplo, que cada vez que surge uma nova fonte energética (o petróleo por exemplo), mudam as relações entre as potências e, aos poucos, a própria feição da civilização, os sistemas jurídicos, financeiros, políticos? Sem dúvida. Mas, de um lado, o aproveitamento dessa nova energia se faz dentro e pela mediação de um determinado conjunto de superestruturas. Tem de existir uma vontade econômica ou política, organizações capazes de concretizar essa vontade etc... E, por outro lado, a descoberta, a transformação e o transporte dos novos recursos energéticos e por definição inconcebível fora de um determinado estágio tecnológico. Ora essa tecnologia é, ela também, um fenômeno social.

4. A ordem segundo a qual as forças naturais são descobertas ou aproveitadas, longe de se traduzir uma evolução paralela da realidade social e das suas superestruturas, reflete portanto essa evolução. Nessas condições, a própria idéia de que a natureza é a infra-estrutura da sociedade deve ser proposta com cautela. Claro, não pode haver sociedade nem desenvolvimen-

(18) Idem, p. 191

(19) Ibidem

to da sociedade onde inexistem recursos naturais. E também toda descoberta importante de recursos naturais, mesmo que pressuponha uma sociedade capaz de fazê-la e de aproveitá-la, não pode deixar de ter consequências para a evolução dessa sociedade e das suas relações com outras. Mas, como esse processo todo se desenrola afinal, dentro da sociedade, a natureza não possui o mínimo de independência que permitira encará-la como o princípio da dinâmica social, e, menos ainda, como o princípio das superestruturas e da sua transformação.

Isso posto, não há dúvida que o elemento tecnológico que incorpora as forças naturais é por sua vez inseparável de outros - como as relações de produção, mas também as estruturas jurídicas da propriedade -, no seio de um complexo que Gramsci chama de "forças materiais de produção". As forças produtivas em conjunto são, portanto, imediatamente "apropriadas", e isso sugere que, se elas são orientadas e desenvolvidas desta ou daquela maneira por seus donos, esse aproveitamento não decorre - ou não decorre por uma correspondência biunívoca - da sua natureza intrínseca.

No entanto o fato de que as forças materiais de produção não podem ser detectadas fora ou antes das suas conexões com as relações de produção e com as superestruturas jurídicas e políticas talvez não elimine sua prioridade ontológica. Não poderia ser que as relações de produção, embora sempre presentes desde o primeiro momento no seio das forças materiais, fossem suscitadas e impostas por estas? Não haveria prioridade cronológica das forças produtivas, mas prioridade lógica pois elas não deixariam de constituir a razão de ser originária das relações de produção e, através delas, das superestruturas propriamente ditas.

Precisamos portanto, considerando as forças produtivas em si mesmas, mostrar que não faz sentido ver nelas "a" causa, o ponto de partida, a base do edifício social, embora não seja excluído de antemão que seu desenvolvimento suscita problemas que motivem, ulteriormente, uma redefinição das relações de produção

e das superestruturas. Para tanto devemos analisar as críticas que Gramsci dirige a um certo economismo positivista, encarnado ideal-típicamente na Itália pelo filósofo dileitante Achille Loria, mas também presente em certas correntes marxistas, como ficou manifesto no "Ensaio Popular" de sociologia de Bukharin²⁰.

Gramsci mostra que Loria deturpou o prefácio à Crítica da Economia Política, ao substituir a expressão "formas materiais de produção" empregada por Marx pela expressão "instrumento técnico"²¹. A finalidade dessa substituição é evidente: trata-se de eliminar a imprecisão da primeira expressão, que não exclui forçosamente a presença do elemento humano como componente das forças produtivas. Mas Gramsci enfatiza os paradoxos em que incide essa interpretação:

"partindo desse modo barroco de pensar surge toda uma série de questões barrocas: por exemplo, as bibliotecas são estrutura ou superestrutura? E os laboratórios dos cientistas?". Pois, se Loria e Bukharin estivessem com a razão, o desenvolvimento da própria ciência deveria, pelo fato de ela constar entre as superestruturas, se explicar pelo desenvolvimento da técnica. Mas então, como entender o caso da matemática pura, da álgebra? Em tese, "não tendo instrumentos próprios, ela não poderia se desenvolver"²². Na verdade uma ciência pode se desenvol-

(20) O título exato desta obra é A Teoria do Materialismo Histórico - Manual Popular de Sociologia Marxista.

(21) Loria reescreve do seguinte modo o célebre trecho desse prefácio: "A um determinado estágio do instrumento produtivo corresponde, e sobre ele se erige, um determinado sistema de produção e, portanto, de relações econômicas, que posteriormente origina todo o modo de ser da sociedade. Mas a evolução incessante dos métodos produtivos gera, cedo ou tarde, uma metamorfose radical do instrumento técnico, a qual torna intolerável aquele sistema de produção e de economia, que se fundava sobre o estágio anterior da técnica. Então, a forma econômica, envelhecida é destruída mediante uma revolução social, sendo substituída por uma forma econômica superior, correspondente à nova fase do instrumento produtivo" (Citado por Gramsci, em CDH, p. 184).

(22) CDH, p. 185

ver, pelo menos durante um certo tempo, sem instrumentos sofisticados: "na ciência geológica não se emprega outro instrumento além do martelo, e os progressos técnicos do martelo não são certamente comparáveis aos progressos da geologia. Se é possível reduzir, de acordo com o "Ensaio Popular", a história da ciência à história dos seus instrumentos particulares, como será possível uma história da geologia?"²³.

Longe de o desenvolvimento do instrumento técnico ser a causa do desenvolvimento da ciência, (ou de outra superestrutura), devemos ver nêle uma "superestrutura da superestrutura". Pois certas superestruturas como a ciência, a literatura, a religião, a política etc ... possuem uma "estrutura material". Mas essa estrutura não deixa de constituir um prolongamento da superestrutura correspondente, nesse sentido de que seu desenvolvimento não é imanente a seu "caráter material particular". Ao contrário, "o pensamento científico cria os instrumentos científicos, é uma superestrutura que cria os instrumentos científicos; a música é uma superestrutura que cria os instrumentos musicais. Logicamente, e também cronologicamente, temos: estrutura social. - superestrutura - estrutura material da superestrutura"²⁴.

x

x x

A recusa de um determinismo imanente às forças produtivas - determinismo que repercutiria através de toda a estru-

(23) Idem, p. 184

(24) QC, volume I, ps. 433/434 - A "estrutura social" que é o ponto de partida dessa sequência não deve, evidentemente, ser entendida como "instrumento técnico". Pois, se fosse o caso, a crítica de Gramsci ao tecnologismo de Loria ou de Bukharin não teria sentido. Mas, ao que parece, como constituída pelas relações de produção. Na verdade esse trecho é ambíguo, e o que nêle importa é sobretudo a preocupação de minorar a causalidade do fator tecnológico, quando o isolamos por abstração, sobre o desenvolvimento da sociedade.

tura social -, e a idéia, correlata, de uma integração das forças produtivas à totalidade formada pelas relações de produção e pelas superestruturas, suscitam todavia um problema: como entender, nessa perspectiva, que possa surgir uma contradição entre forças produtivas e relações de produção? Pois Gramsci não nega o que é o ABC do marxismo: em cada época o ponto de partida do desenvolvimento histórico, senão o motor desse desenvolvimento, é constituído pelo descompasso crescente entre as forças produtivas emergentes e as relações de produção vigentes. Mas como fundamentar a possibilidade desse descompasso, se as forças produtivas, relações de produção e superestruturas coexistem no seio de uma mesma totalidade? Não é um modelo funcionalista, integracionista, excluindo qualquer contradição - e admitindo, quando muito, o isolamento relativo de certas "partes" e sua disfuncionalidade em relação ao todo - que convém para descrever essa realidade "holística"?

Na verdade a possibilidade de um descompasso entre forças produtivas e relações de produção só se tornaria problemática se, invertendo a posição tradicional do marxismo, Gramsci visse nas relações de produção o princípio exclusivo do desenvolvimento das forças produtivas. Pois, neste caso, isto sim, não se entenderia muito bem como estas últimas poderiam se "rebelar" contra seu princípio. Principalmente se admitirmos, como parece ser correto, uma diferença entre a noção marxista e a noção hegeliana de dialética. Se a dialética marxista não tem como fundamento um "automovimento do conceito", não se vê a possibilidade de um desdobramento interno pelo qual as forças produtivas, oriundas das relações de produção, poderiam se voltar contra elas.

É a dificuldade em que esbarra a posição de um Balibar, por exemplo: ao fazer das relações de produção a mola propulsora exclusiva das forças de produção, ele torna ininteligível a possibilidade, para as segundas, de escapar do controle das primeiras e de motivar o surgimento de novas relações de produção. E, por isso mesmo, ele acaba eliminando a "rebeldia" das forças

5540/BC

produtivas. No fundo, para Balibar, inexistente a contradição entre relações de produção vigentes e forças produtivas emergentes. Senão vejamos:

1. "Todo modo de produção se caracteriza fundamentalmente pela natureza das relações de produção" e "Todo modo de produção se caracteriza pelas transformações tendenciais que sofrem as forças produtivas existentes sob o efeito de relações de produção determinadas"²⁵.

2. Isso quer dizer que as novas relações de produção não nascem da necessidade de responder à emergência das forças produtivas, cujo desenvolvimento seria impossível ou difícil no seio das relações de produção vigentes. Mas, ao contrário, que certos grupos conseguem, através de uma pressão política ou ideológica, impor novas relações de produção para enquadrar as forças produtivas existentes, com o intuito de melhor explorar (= extrair mais-valia) essas forças, que não são necessariamente ligadas a uma tecnologia revolucionária. O que desmente - e aqui coincidiremos com Balibar - a tese corrente, segundo a qual "cada modo de produção corresponde a um tipo invariável de forças produtivas, ou mesmo a uma lista finita de técnicas"²⁶. Vários modos de produção podem, pelo menos em parte, utilizar as mesmas forças produtivas.

3. Sem dúvida essa exploração mais intensa acarreta por sua vez, com o correr do tempo, uma transformação qualitativa das forças produtivas. Mas essa transformação é uma consequência e não a causa da transformação das relações de produção. Quando muito, pode-se admitir que o surgimento de novas relações de produção não é possível a qualquer estágio de desenvolvimento das forças produtivas (e da produtividade do trabalho). O que parece significar, em particular, que o "aparecimento da relação de produção capitalista" só se tornou possível num estágio de desen

(25) Cinq Essais sur le Matérialisme Historique, Librairie François Maspero, 1974, ps. 118/119.

(26) Op. cit., p. 119

volvimento relativamente avançado das forças produtivas medievais. Mas Balibar acrescenta imediatamente: "o desenvolvimento da produtividade que resulta do capitalismo é incomensurável com o desenvolvimento que, outrora, o tornou ele próprio possível"²⁷. A dinâmica econômica pertence decididamente às relações de produção, e estas não podem ser postas em xeque por novas forças produtivas, e sim por novas relações de produção. A dialética histórica se desenrola a nível das relações de produção, reforçadas pela ~~super~~ superestrutura política, jurídica e ideológica.

Mas a contradição entre forças produtivas e relações de produção talvez seja mais compatível com o tipo de totalidade social que Gramsci tem em vista. Pois essa totalidade não é concebida em termos funcionalistas²⁸. Diz-se, apenas, que é impossível imaginar as forças produtivas fora da sua inserção num conjunto complexo, constituído pelas relações de produção e pelas superestruturas. Mas isso não significa necessariamente que, dentro desse todo, as partes se definam exclusivamente por suas mútuas relações. O ponto de vista de Gramsci não é gestaltista. O que ele diz sobre as conexões entre forças de produção e relações de produção mais se aproxima do que vimos a propósito das relações entre ciência e filosofia. A impossibilidade, para a ciência, de se desenvolver fora da sua interação a determinada filosofia, não significa que ela não possa "mudar" de filosofia. Pode ser, também, que as forças produtivas sejam impotentes para se desenvolver por conta própria e, portanto, não podem gerar as relações de produção - pelo contrário, estão "desde sempre" dependentes das relações de produção - e que, no entanto, tenham impulso suficiente para, no seio da sua conexão com determinadas relações de produção, manifestar certo inconformismo. Sem dúvida essa discrepância não vai até permitir às forças produtivas levar de roldão as relações de produção vigentes. Nem mesmo podem trazer no seu bojo uma idéia clara e unívoca das relações de produção que poderiam substituir as atuais: ao admi

(27) Op. cit., p. 183

(28) Apesar de vários aspectos funcionalistas existentes em Gramsci, como veremos adiante.

tir essas teses voltaríamos implicitamente à posição que já afastamos, isto é, à idéia de uma primazia ontológica das forças produtivas. Mas essa discrepância pode ser o suficiente para criar uma tensão, que vai se constituir no "problema mor" a que toda sociedade deve atender prioritariamente.

Essa hipótese parece tanto mais plausível que convém incluir nas forças produtivas um elemento que, até o momento, passamos sob silêncio: os agentes diretamente engrenados no processo produtivo. Num sentido amplo podemos ver neles um aspecto das forças produtivas, e são eles - e não, evidentemente, a tecnologia e as máquinas em si - que vão ser responsáveis pela "inquietação" que pode eventualmente aparecer a nível dessas forças.

Aparece, em primeiro lugar, a idéia de uma sabedoria, implícita no mais das vezes, que seria imanente à atuação desses agentes, embora recoberta superficialmente por outros elementos:

"O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma consciência teórica da sua ação, que, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, inclusive, que sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com seu agir. É quase impossível dizer que ele tem duas consciências teóricas ...: uma, implícita na sua ação, e que o une a todos seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente ^{ex} implícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica"²⁹.

Por sua vez essa "intuição-ação" que brota do manuseio da matéria logo implica, como sugere a citação, uma solidariedade básica entre os agentes que participam do mesmo processo produtivo. Reencontramos a idéia de "bloco produtivo", herdada do período de L'Ordine Nuovo, embora sem as ilações políticas imediatas que Gramsci, então, extraia dela: um novo tipo de sociedade não é imanente ao "bloco produtivo", mas, todavia, ele é suficientemente presente à consciência dos participantes para que

(29) CDH., p. 20

sintam o que eventualmente opõe o seu universo comum ao mundo lá fora - padrões, Estado etc...

Tem-se, então, elementos que configuram o que chamaremos de "pre-Bom Senso", cuja importância estratégica aparecerá adiante, quando se tratar de entender a passagem do Senso Comum para o Bom Senso. Sem as "ilhas", diluídas no Senso Comum ou meio recobertas por ele, que representam as verdades intelectuais e morais do "pré-Bom Senso", não existiriam os alicerces em que pudesse ancorar a pedagogia que se propõe a desenvolver o Bom Senso.

No entanto esses elementos todos não permitem, em si mesmos, que os agentes ultrapassem o nível econômico-corporativo. Não apenas porque, ^{além} de "cansados" e com pouco lazer para pensar, ~~eles~~ estão quase imersos na "matéria", ligados a situações concretas e específicas - enquanto não intervenham outros fatores, políticos e ideológicos, introduzidos de fora. Mas sobretudo porque a imbricação estreita das relações de produção vigentes e das forças produtivas, ao mesmo tempo que assegura o desenvolvimento destas, impede que vão numa direção que apontaria de modo inequívoco para novas relações de produção. A pressão das relações vigentes - sob a forma de orientações, controles, retificações de rumo que impõem à produção - é suficiente para que nunca a situação atual possa ser vista como condenada, fadada a uma separação mais ou menos próxima. Não apenas na cabeça dos agentes, mas de modo objetivo, para uma indeterminação essencial sobre os rumos que devem seguir as relações de produção e, no seu rastro, a sociedade em conjunto: mudar ou não mudar e, se mudar, de que modo, exatamente? Não se pode, se ficarmos na consideração exclusiva do nível das forças produtivas, e mesmo incluindo nelas os agentes que as operam, entender a possibilidade da transformação social. O que se entende, tão somente, é que haja neste nível inconformismo, pressão, agitação. Pressões frequentemente contraditórias, na medida em que esboços de orientação numa certa direção são anulados por outros esboços, também plausíveis face à indeterminação, objetiva e subjetiva, da

infra-estrutura.

Em síntese a autonomia relativa das forças produtivas é o suficiente para que, frente a um descompasso entre a ordem vigente e a pujança das novas forças produtivas, os agentes que as operam desejem mudar a sociedade. Mas essa autonomia não dá acesso, de modo inequívoco, à formulação de uma nova ordem. Há, nessas condições, de apelar para outras instâncias.

Uma última observação, porém. Excluindo-se definitivamente um determinismo imanente às forças produtivas, não haveria lugar para outro tipo de determinismo social básico? Não é algo desse gênero que Gramsci evoca, quando fala, repetidas vezes, da "necessidade" a que estão presos os atores sociais no início de cada período histórico, ou, ainda, quando pertencem a grupos dominados, ou, finalmente, quando são crianças (e, neste caso, ninguém escapa da "necessidade")? Em que consiste essa "necessidade", que se trata de transformar em "liberdade"?

É fácil ver que a "necessidade" se confunde com a impotência em que se encontram momentaneamente essas várias categorias. Impotência que pode decorrer, conforme os casos, seja da "indecisão social" que acabamos de analisar, seja da imersão do indivíduo ou do grupo no Senso Comum. Nessas várias situações os agentes não estão submetidos a uma causalidade do tipo "Se A, então B". Seus atos não estão suscitados por uma força, alheia ou íntima. Apenas, eles não podem por enquanto escapar de certos grilhões. Não são empurrados para frente, como bolas de sinuca. Mas, pelo contrário, ~~eles~~ não podem ir para frente. A "necessidade", nesse sentido, é concebida não como uma força, mas, antes, como um cárcere, um limite imposto à ação. Não temos um determinismo, mas várias modalidades de cegueira social.

É evidente que essa cegueira não pode ser a causa de seja o que for, relações de produção ou superestruturas. Pelo contrário ela constitui mais um problema, entre os ^{problemas} que deve responder o surgimento destas, *superestruturas*

x
x x

Se as relações de produção não são determinadas pelas forças produtivas, de onde se originam? Afastemos logo a idéia de que o problema não faria sentido, em virtude da co-presença de todas as estruturas sociais. Sem dúvida não podemos pensar uma dessas estruturas independentemente das suas conexões com as outras, como mostrou o exemplo das forças produtivas. Mas essa co-presença significa apenas que as forças produtivas nunca andam "soltas", livres de quaisquer relações de produção ou outras superestruturas. Apesar do descompasso eventual entre forças pro dutivas emergentes e relações de produção vigentes, as primeiras continuam integradas às segundas até que se firmem, e se oficia lizem, as novas relações de produção. Mas, por isso mesmo, o sur gimento dessas últimas há de ser explicado.

Uma primeira hipótese seria que as relações de produ ção são impostas pela força material de que dispõem certos grupos. É a tese dos que afirmam a primazia da "relação política" sobre as relações econômicas, como o filósofo Dühring criticado por Engels. Essa tese não nega forçosamente - à diferença do que afirma Engels no Anti-Dühring - que o objetivo da relação políti ca de dominação seja econômico. Afinal, mesmo para Dühring não é através de uma luta hegeliana de "puro prestígio" que Robinson submete Sexta-Feira, mas para pô-lo a trabalhar e extrair de-le uma mais-valia. São que a relação de dominação não seria dita da pelas forças produtivas, mas, fossem quais fossem estas forças, tra zida pela força pura. E seria o caso, mas ainda, das modalidades de distribuição do produto social. Pois Dühring insiste menos sobre a arbitrariedade das relações de produção em rela- ção às forças produtivas do que sobre a arbitrariedade das moda lida des de repartição. Por exemplo, mesmo que as relações de produção e as forças produtivas formassem, no modo de produção capitalista, um bloco indissolúvel, isso não impediria que a re- partição do produto fosse contingente, dependendo em cada caso das relações de força política entre as sociedades ou os grupos

sociais. Não é, em resumo, a tese atual da social democracia, quando afirma que, mesmo que se mantenha por muito tempo o modo de produção capitalista, a distribuição do produto social poderá ser cada vez mais igualitária, de acordo com a força crescente dos grupos outrora dominados?

Gramsci não poderia aceitar essa tese. A força não pode impor quaisquer relações de produção em qualquer circunstância. Nem mesmo, sendo dado um conjunto de forças produtivas e de relações de produção, decretar a seu bel prazer as modalidades de distribuição do produto. Os problemas suscitados pela discrepância entre as forças produtivas emergentes e as relações de produção vigentes, excluem de antemão certas soluções.

Mas tampouco pode-se voltar à posição de Engels. Para este, lembremos, a "relação política" entre Robinson e Sexta-Feira não é autosuficiente. Não só tem um objetivo econômico como só interessa, para Robinson, na medida em que ele já dispõe de forças produtivas capazes de aproveitar utilmente o trabalho de Sexta-Feira. Se essas forças fossem tão reduzidas que Sexta-Feira pudesse apenas reproduzir sua própria existência através da sua utilização, não valeria a pena escravizá-lo. Seria mais adequado matá-lo ou comê-lo³⁰. O que determina a integração de Sexta-Feira no mundo de Robinson é o fato de que o primeiro pode fazer com que o segundo produza uma mais-valia. Logo, para Engels, mesmo que tenha havido uma violência inaugural nas relações entre os dois polos, é o elemento econômico - ou, mais precisamente, tecnológico-econômico - que comanda em última instância esse processo todo.

Ora, sabemos que essa conclusão está excluída por Gramsci. Duas ou mais soluções são sempre possíveis, face a determinado estágio das forças produtivas. Inclusive não se pode afastar a manutenção indefinita da ordem vigente. Pelo menos se olharmos unicamente para o nível tecnológico-econômico, fazendo abstração dos fatores políticos e ideológicos que podem precipi

(30) Neste caso a solução seria, na perspectiva de Engels, desinteressar-se de Sexta-Feira e deixar que ele fosse morto ou comido pelos seus semelhantes.

tar a superação dessa ordem. Neste nível é possível, talvez, bloquear indefinidamente uma evolução - o que significa exatamente que essa evolução não está inscrita nas coisas. Consideremos por exemplo o caso da "lei tendencial da queda do lucro", cujo efeito, segundo certa ortodoxia, seria levar implacavelmente à liquidação da ordem capitalista. Gramsci, ao contrário, enfatiza:

a) Que as inovações de natureza taylorista ou fordista podem prolongar por muito tempo a vida desta ordem:

"Com cada uma destas inovações, o industrial passa de um período de custos crescentes (isto é, de queda da taxa de lucro) para um período de custos decrescentes, na medida em que goza um monopólio de iniciativa que pode durar muito tempo (relativamente)"³¹.

b) Que, apesar de "uma série de crises, cada uma das quais recoloca os mesmos problemas relativos aos custos crescentes"

"O ciclo pode repetir-se até o momento em que: 1) não se tenha atingido o limite extremo de resistência do material; 2) não se tenha atingido o limite na introdução de novas máquinas automáticas, isto é, a relação última entre homens e máquinas; 3) não se tenha atingido o limite de saturação da industrialização mundial, levando-se em conta a taxa do aumento da população (que, por outro lado, declina com o aumento da industrialização) e da produção para renovar os bens de consumo e os bens de produção"³².

Nessas condições a posição de Gramsci tem de ser intermediária entre a de Dühring e a de Engels. A força material, a violência aberta ou disfarçada, não podem desempenhar na história um papel inteiramente substantivo ou inteiramente adjetivo.

(31) CDH., p. 245

(32) CDH., p. 246

Mas entre substantivo e adjetivo. Ou melhor, conforme os casos, mais substantivo do que adjetivo, ou inversamente. A força terá um papel mais substantivo nas situações em que uma ordem social é possível, sem todavia ser a mais provável. Caso, acreditamos, do advento do fascismo na Itália na perspectiva de Gramsci. Pois é certo, de um lado, que ele não considera o fascismo como uma excrescência meramente artificial, como o resultado de um putsch, e por isso mesmo fadado a um desaparecimento rápido. Salienta, inclusive, os aspectos "modernos" do fascismo, como os esforços no sentido de criar um movimento nacional-popular, coisa que até o momento nunca teria existido na Itália, ou como as tentativas da ala esquerda do fascismo para valorizar a noção de "bloco produtivo", como vimos, ou para combater a nova aliança entre o Estado e o catolicismo, consubstanciada na Concordata de 1929. Mas, de outro lado, é evidente o caráter brutal do regime fascista, e a maneira como Mussolini misturou a demagogia e o temor para aliciar as massas. Não será que a força, no caso, vem preencher o hiato que separa uma ordem histórica simplesmente possível de uma ordem ao mesmo tempo mais provável e mais racional? O que significa que, em se tratando da implantação dessa segunda ordem, a força deverá ter um papel muito mais adjetivo do que substantivo.

Se é assim, o surgimento de determinadas relações de produção nunca pode ser atribuído inteiramente a força e, nos casos de maior peso histórico, a força teve um papel apenas assesório. Voltamos pois, ao ponto de partida: de onde vêm, basicamente, as relações de produção?

Uma segunda hipótese consistiria em ver nelas a expressão de certos interesses. Mas essa tese esbarra logo numa dificuldade: de onde vêm esses interesses? No caso de eles se originarem numa natureza humana, como isso poderia ser compatível com o historicismo de Gramsci? E, se eles devem ser encarados como tendo uma natureza histórica, como não ver neles uma emanação da infra-estrutura tecnológica, e não voltar assim a posições que afastamos?

A recusa de uma natureza humana permanente, por parte de Gramsci, é coisa pacífica. No entanto ela parece a primeira vista contradizer a existência de leis econômicas e sociológicas. A presença dessas leis não comprova que existem motivações ou interesses humanos permanentes? Pois, para formular leis funcionais do gênero "cada vez que determinado tipo de ator social se encontra face a determinada situação, ela reage (ou há probabilidade para que ele reaja) de determinada maneira", não é necessário que lidemos com uma natureza humana constante ou relativamente constante através da história?

A resposta de Gramsci comporta três aspectos:

a) Há, de fato regularidades sociais, mas essas constâncias são características de uma época. Em cada época surgem certos tipos de regularidades, e não outros. Elas não remetem portanto para uma natureza humana imutável.

b) Essas regularidades são possíveis porque os homens de determinada época compartilham de um mesmo universo de valores, e o grau da sua probabilidade é proporcional à intensidade da sua participação. O que significa que as "leis" econômicas e sociológicas não são uma questão de tudo ou nada, mas que elas podem ser mais ou menos aleatórias ou seguras conforme o amadurecimento da época. A medida que cresce o consenso em torno de certos valores, a probabilidade das "leis" aumenta.

c) Não existem, portanto, leis que seriam inerentes à existência da própria sociedade, da sociedade em geral. Nem mesmo, aliás, leis que seriam inerentes à determinada sociedade, se por isso se entender regularidades que seriam independentes do consenso dos indivíduos e se imporiam a eles de fora. Quando muito, no caso de a impregnação dos indivíduos por valores comuns ser ainda fraca, ou nos momentos de declínio histórico acentuado, o comportamento desses indivíduos se torna errático. Tende, então, a se enquadrar em leis estatísticas. No limite o homem é regido pela "lei dos grandes números". Mas estes são casos patológicos, ou meio patológicos.

Consideremos, para ilustrar esses três pontos, o exemplo das "leis do mercado", enfatizadas pela economia liberal. Elas afirmam a existência de correlações constantes entre certos eventos (quantidade de mercadorias a venda, preços iniciais etc...) e certas reações (retração da oferta ou da demanda, compras maciças etc...). Estaríamos de volta a Hume? Uma leitura mais atenta revela que estamos mais perto de Weber. Pois o que Gramsci quer estabelecer é uma conexão de sentido entre determinadas situações e as respostas dos atores sociais. Se esses atores reagem sempre do mesmo modo, e do mesmo modo que outros atores, é porque todos entendem do mesmo modo o sentido dessas situações. Não tem motivos para agir diferentemente em casos semelhantes. Todavia essa reação idêntica não é a expressão de uma natureza humana, nem de um peso da infra-estrutura que se faria sentir de modo igual em todos, mas de uma exposição comum aos mesmos valores. Os que não sofreram essa exposição, ou que não captaram seu sentido, ficam fora da "lei". Quando, ao contrário, a apreensão do seu significado se generaliza, tem-se o que Gramsci chama de "mercado determinado". Ele permite a cada um, baseado nas expectativas que todos nutrem em relação a todos, suscitar a partir do seu próprio comportamento reações alheias que parecem brotar do primeiro com uma quase automaticidade. Pode parecer que o mundo humano se transformou em mundo físico: "tem-se um desenvolvimento que se pode chamar de automático e que pode ser considerado como expressão de certas leis determináveis e isoláveis com o método das ciências exatas"³³. Mas não se deve esquecer que esse automatismo coincide com o máximo de racionalidade e de liberdade para todos os agentes, que lidam agora com um mundo ordenado e previsível, e não mais com um mundo caótico e arbitrário:

"Em cada momento existe uma escolha livre, que ocorre segundo certas linhas diretoras idênticas para a grande massa de indivíduos ou vontades singulares, na medida em que estas se tornaram homogêneas em um determinado clima ético-político"³⁴.

(33) CDH, p. 317

(34) Ibidem

Ficamos longe, portanto, da idéia de natureza humana, ou mesmo da idéia de leis da natureza social. Na verdade, no extremo oposto. E, por isso, "é possível que a palavra racionalidade termine por ser empregada para o automatismo nas operações humanas, enquanto automatismo voltará a indicar o movimento das máquinas"³⁵. Mesmo porque, para Gramsci como para Weber, a união perfeita do automatismo, da racionalidade e da liberdade deve ser entendida como um limite, um tipo ideal, ou melhor, como algo intermediário entre um tipo ideal - que, para Weber é apenas um instrumento metodológico - e um ideal de comportamento, uma norma de conduta.

Se é assim, devemos renunciar a explicar as relações de produção por interesses oriundos de uma natureza humana. E tudo sugere que essas relações, do mesmo modo que as regularidades sociais, devem ter algo a ver com os valores que informam uma época. Antes, porém, de chegar a essa conclusão, afastemos a idéia de que as relações de produção poderiam se originar nos interesses dos agentes "engrenados" nas forças produtivas.

Devemos reconhecer que, se o desenvolvimento das forças produtivas suscita conhecimentos (o "pré-Bom Senso) e atitudes nos agentes que operam diretamente essas forças, ele não pode deixar de despertar também interesses e estes podem pressionar no sentido de uma mudança da situação atual. São que não se pode dizer que esses interesses exigem determinadas relações de produção, e, menos ainda, determinadas superestruturas políticas ou jurídicas. Longe de poder estruturar seja o que for, eles devem, eles próprios, ser estruturados. Não podem por conta própria, devido à cegueira que caracteriza a esfera produtiva considerada em si, ultrapassar o âmbito econômico-corporativo. O que devemos admitir, apenas, é que esses interesses "apelam", embora de modo confuso, para novas relações de produção e novas superestruturas. Que constituem o primeiro elo ou o catalizador da transformação social, particularmente quando se trata de grupos que,

(35) Ibidem

como a burguesia no fim da Idade Média, têm uma vocação potencial para assumir o comando do processo produtivo. Reencontraremos esse ponto de partida, ao buscar o porquê da filosofia.

x

x x

Se as relações de produção não podem se explicar nem a partir de uma natureza humana nem a partir de interesses ligados à evolução das forças produtivas, não poderiam ~~eles~~ se originar nos valores que evocamos acima?

Desta vez a resposta é positiva. Pois esses valores, ao mesmo tempo que asseguram a coesão de uma época, inspiram orientações e normas sobre o que deve ser a propriedade dos meios de produção e a repartição do produto social. Determinam, por exemplo, na economia capitalista, a redução do "justo preço" das mercadorias ao preço do mercado ou a transformação da força de trabalho em simples mercadoria entre outras. Mas, por sua vez, qual será a origem desses valores, senão a filosofia da época, já que eles não podem por definição³⁶ ser a expressão nem de uma natureza humana nem de um determinismo das forças produtivas? Eles são a própria filosofia, ou sua expressão imediata. Constituem a armadura da superestrutura "subjetiva", e, no seu rastro, é toda a superestrutura, "objetiva" e "subjetiva", que depende da filosofia.

Assim as relações de produção não se explicam de baixo para cima, mas de cima para baixo, a partir da filosofia de uma época. O que significa, no fundo, que para Gramsci as relações de produção fazem parte da superestrutura. A infra-estrutura é essencialmente de natureza "natural/tecnológica". É constituída pelas forças produtivas, embora estas não "produzam" a sociedade, e todo o resto é superestrutura. A mesma observação

(36) Pois o mesmo raciocínio que serviu para mostrar que as relações de produção não podem ser deduzidas de uma natureza humana ou da evolução das forças produtivas poderia ser feito a propósito dos valores que estruturam e unificam uma época.

se aplica aos interesses dos grupos sociais, quando ultrapassam o nível econômico-corporativo, diretamente ligado ao estágio atual das forças produtivas.

Naturalmente a constituição das relações de produção e das superestruturas de uma época sob a orientação da sua filosofia não se realiza sem contestação, uma vez que essa filosofia não é dada em bloco no início de cada período histórico, mas tem de se formular e de se firmar através de antagonismos e compromissos. Daí, durante muito tempo, a possibilidade de várias propostas filosóficas, como ficou manifesto no caso da época atual, com a competição entre socialismo, neo-capitalismo e fascismo. Mas, na longa duração, a ordem que geralmente triunfa é a que introduz a maior racionalidade, por permitir um maior desenvolvimento de todas as potencialidades da época, e não apenas das potencialidades produtivas. Apesar da prioridade reconhecida à maximização dessas potencialidades, é difícil uma escolha racional ^{nessa} a seu nível, já que, nêle, várias opções podem apresentar uma racionalidade aproximativamente igual. A verdadeira racionalidade histórica é para Gramsci extra-econômica, ou melhor, supra-econômica, e considera o fator econômico como sendo apenas primus inter pares.

SEGUNDA PARTE

FILOSOFIA E POLÍTICA

CAPÍTULO III

O PORQUÊ DA FILOSOFIA

Mas, afinal, por que a filosofia e por que os filósofos? Não basta responder: para ajudar as sociedades a superar suas contradições e explorar suas potencialidades. Pois essa resposta funcionalista esbarra numa objeção liminar: será pelo simples fato de que uma atividade ou uma instituição é útil à sociedade que ela vai automaticamente se realizar? Ao admitir isso não estaremos caindo num providencialismo grosseiro, postulando uma harmonia preestabelecida entre as necessidades da sociedade e os itens capazes de satisfazê-las?

Os teóricos do funcionalismo - Um Parsons ou um Malinowski¹ - têm resposta pronta para esse tipo de objeção. Enfatizam três pontos:

1. a manutenção ou o desenvolvimento de "todo social" exigem que certas funções sejam preenchidas. Por exemplo, na classificação de Parsons, uma função econômica da "adaptação ao meio ambiente", ou uma função política de "consecução dos objetivos". A função filosófica no sentido de Gramsci seria também uma delas. O desempenho dessas funções corresponde, portanto, a um interesse geral e, reciprocamente, só se pode falar em interesse geral quando existem funções desse gênero².

(1) Notadamente em The Social System de Parsons, e em Antropology de Malinowski. Para todas as questões referentes ao funcionalismo, e ~~as~~ seus vários matizes teóricos, ver também R.K. Merton, Sociologia-Teoria e Estrutura, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1968

(2) Quando o funcionalismo fala em "funções sociais", ele não se interessa, portanto, pelo que é funcional - ou tido como funcional - para um grupo limitado, uma classe social por exemplo. É a razão, simetricamente, pela qual o marxismo - de modo geral, pois vamos ver que a posição de Gramsci é sensivelmente diferente - não pode ser considerado como uma variedade de funcionalismo, embora enfatize incansavelmente a funcionalidade e a instrumentalidade das ideologias, das instituições etc... para determinadas classes.

2. assim sendo, contanto que uma sociedade não tenha entrado num processo de decadência irreversível, haverá meios de preencher essas funções. Pode ser que elas sejam desempenhadas de modo minimal: o funcionalismo não está necessariamente comprometido com a visão da sociedade como totalidade harmoniosa, em que todas as funções seriam "otimizadas". Mas elas não poderão deixar de ser satisfeitas de algum modo, direta ou indiretamente, às claras ou às escondidas. Pois, do contrário, a sociedade deixaria de existir. E ela não pode deixar de existir, enquanto estiver "sadia".

3. Sem dúvida outros fatores desempenham ^{um} papel causal, além do papel central exercido pelo conceito da própria função a atualizar. Por exemplo haverá indivíduos ou grupos que, conscientemente ou não, se transformarão em "servidores do universal". Pouco importa que persigam, ou imaginem perseguir, fins particularistas. Ou, ainda, surgirão circunstâncias favoráveis, felizes acasos. Mas esses fatores coadjuvantes devem ser encarados:

a) como mais ou menos casuais, na medida em que podem ser substituídos uns pelos outros. Por exemplo "homens sábios" poderão substituir "circunstâncias favoráveis", ou inversamente.

b) como simples "cavalos", no sentido umbandista, da função, ou, mais exatamente, do conceito ou da "Idéia" dessa função. Pois é a função que "recruta" e "mobiliza" esses fatores, e que "orienta" seu desempenho. A causa final tem, portanto, primazia sobre as causas eficientes.

Como se situaria Gramsci em relação a esses três pontos? Encamparia o primeiro e rejeitaria os dois outros.

A primeira afirmação pode causar espécie. Não há incompatibilidade radical entre os paradigmas marxista e funcionalista? Face à perspectiva "holística" do funcionalismo, à sua

visão da sociedade como um todo³, o marxismo enfatiza não apenas o caráter irredutível da divisão da sociedade em classes como seu papel determinante de princípio da dinâmica social. Essa divisão, na verdade, define a sociedade, todas as sociedades desde o desaparecimento da sociedade gentilícia, e só pode ser superada com o advento da ordem comunista⁴.

Não há como negar essas diferenças, mas acreditamos que elas não invalidam a possibilidade de certa compatibilidade entre o marxismo de Gramsci e o funcionalismo, no tocante ao primeiro princípio invocado por este. Pois, ao enfatizar o papel estruturador desempenhado pela filosofia em relação às outras superestruturas - incluindo nestas os próprios interesses dos grupos sociais, e mesmo os do grupo dirigente - Gramsci dificilmente pode deixar de lhe atribuir uma função social global, isto é, exercida em prol da sociedade como um todo. E, como essa globalidade repercute por definição nas outras esferas, a economia, a política e a cultura devem também comportar funções do mesmo gênero. Antes, porém, de explicitar esse ponto, e para melhor determinar seu alcance e seus limites, analisemos a recusa das outras propostas funcionalistas. Da segunda, já que a terceira não passa de um corolário dela. Podemos distinguir dois aspectos:

(3) Apesar do reconhecimento de que há conflitos e que nem todos os conflitos são saudáveis. Pois o funcionalismo postula, como acabamos de ver, que o "ponto de vista do todo" acaba triunfando. Não pode haver, para ele, o que parece óbvio para o marxismo: ou seja, conflitos sociais ao mesmo tempo inexpiáveis e duráveis - conflitos que, apesar de sua gravidade, levam tempo para gerar uma revolução. O funcionalismo admite apenas dois tipos de conflito. De um lado o conflito conjuntural, por definição superável. De outro lado, o conflito contínuo, mas que faz parte das "regras do jogo". Este último contribuiria para a criatividade do sistema social, sob a forma de uma competição econômica ou política estimulante. Presuporia, portanto, um acordo global e implícito dos contendores tanto sobre inevitabilidade como sobre sua legitimidade. Haveria um "reconhecimento hegeliano" mútuo desses contendores uns pelos outros, como dizem que existe entre entidades empresariais e sindicatos nas social-democracias. Inversamente, se o conflito é inexpiável, ele não pode ter longa duração: a rachadura tem de aparecer logo e a sociedade só pode explodir.

(4) Ver em particular Engels, As Origens da Família, da Propriedade Privada e do Estado.

1. A noção de causa final, além de ser completamente alheia a Gramsci, se chocaria com a sua concepção do agente, individual ou coletivo, como pivô da dinâmica social. As mesmas razões invocadas contra um marxismo de inspiração estruturalista (Althusser, Bourdieu) podem ser opostas ao funcionalismo radical: o ator social, mesmo quando ainda preso aos "grilhões da necessidade" nunca pode ser visto como um personagem "em terceira pessoa", ou seja, como o "suporte" ou o "instrumento" de um outro plano de realidade. Embora ele se manifeste sobre a base de determinadas condições - ou melhor, em resposta a essas condições, a começar pelas condições tecnológico-econômicas -, a causalidade histórica, a produção de efeitos no campo social - é dele, inteiramente. E, por essa razão, as únicas causas que Gramsci admite são "eficientes" e não "finais", se bem que o comportamento humano seja finalizado, isto é, obedeça a "intencões", "propósitos", "motivações" etc... O que está recusado não é a finalidade da ação, mas a tese segundo a qual esta surgiria para executar certas tarefas, elas próprias determinadas pela "Idéia", no sentido de Platão, de uma função social a preencher, de um interesse geral a satisfazer. Ao passo que propósitos e motivações, embora orientados pela visão de um futuro, de algo inexistente a concretizar, constituem forças desde já presentes. O que tem uma consequência importante, no que diz respeito à maneira de conceber as relações entre motivação e função: nosso problema não é mais - como e para o funcionalismo puro - determinar como motivações ou propósitos podem servir funções de interesse geral, mas como podem visar, mesmo que não seja sempre de modo direto e explícito, a realização de atividades ou a implantação de instituições consoantes com essas funções.

2. Por outro lado transformar o interesse geral em entidade metafísica - pairando sobre a sociedade como a "consciência coletiva" de certos sociologismos e exigindo dela, ou de certos "cavalos", sua encarnação - significaria que esse interesse pode ser diferente, ou mesmo antagônico, dos interesses concretos dos agentes sociais, tais como estão experimentados,

vividos por eles. Não sã haveria um hiato entre o interesse geral e as reivindicações de determinados grupos, o que parece inevitável em qualquer sociedade, pelo menos em qualquer sociedade de classes. Mas aquele poderia destoar de todos os interesses particulares ou grupais, aprofundando-se assim a separação ^{distinta} ~~distinta~~ que Rousseau estabelece entre a "vontade geral" e a "vontade de todos". Ora, como qualquer marxista, Gramsci se recusaria certamente a admitir interesses que não tenham suas raízes nas aspirações de fato dos grupos sociais, se bem que essas aspirações devam ser educadas pelas filosofia, redefinidas por ela. Um interesse geral que não atendesse a elas, ou a maioria delas, seria uma mera ficção. Ou melhor um artefato forjado pelos grupos dominantes, no sentido de dar uma legitimação, uma universalidade ilusória a seus interesses particulares.

O interesse geral deve portanto se identificar, senão com o "interesse de todos", pelo menos com o "interesse de muitos". Claro, no início de um processo histórico, não pode existir essa convergência. Mas também, nesse começo, ainda não se pode falar de um interesse geral, a não ser de modo potencial ou embrionário. O interesse geral de uma coisa qualquer - sistema econômico, instituição política ou jurídica, atividade filosófica - sã passa a existir quando existe um interesse concreto, de todos ou de muitos, por essa coisa. E esse interesse, longe de constituir um ponto de partida, é o resultado de uma construção progressiva, complexa e aleatória, que se efetiva a través da superação parcial das "contradições-distinções" entre os grupos susceptíveis de pertencer a um mesmo conjunto hegemônico.

Ora, se é assim, deve-se também renunciar a um segundo tipo de explicação: a colocação em órbita da função filosófica - e, através dela, das outras funções sociais - não pode decorrer de uma pressão que seria exercida pela sociedade em conjunto. Sem dúvida, nessa nova perspectiva, fala-se de exigências concretas, e não mais de exigências metafísicas, como era o caso com o funcionalismo puro. Mas precisamente, no início de um período histórico, fica ausente o interesse geral que

poderia suscitar e promover tais exigências. Nem se pode alegar que todos, ou quase todos, têm como interesse comum o de escapar dos "grilhões da necessidade", da cegueira ou da incerteza em que estão mergulhados em relação à sua própria história. E que só a filosofia pode responder a essas exigências, fornecer uma bússola. Pois os "grilhões da necessidade" estão percebidos de modo diferente pelas várias categorias sociais. Podemos presumir, de acordo com as declarações de Gramsci sobre o "amorfismo" originário das massas, que estas não têm, de início, muita queixa com o caráter errático ou caótico do seu destino, mas, tão somente, buscam alívios imediatos à sua miséria. Todos estão nas trevas, mas o interesse em sair delas é extremamente diverso. Em se tratando das camadas mais deserdadas, esse interesse só existe aos olhos de um observador exterior, capaz de enunciar o que "convém" a essas camadas, qual seria seu interesse "objetivo". É só aos poucos que, talvez, esse interesse poderá se tornar também subjetivo, ser vivido por seus portadores e, junto com outros interesses, integrar-se num interesse geral no sentido indicado acima. Em outras palavras: o interesse geral, se o entendemos como o interesse concreto de todos (ou de muitos) e não como um princípio metafísico, é o produto do desenvolvimento do empreendimento filosófico, e não a mola propulsora da sua "decolagem".

Onde, porém, situar a origem da filosofia? Se a função filosófica é incapaz de promover sua própria atualização - e se, por outro lado, essa atualização não pode ser atribuída a uma necessidade e a um impulso que seriam experimentados pela sociedade em conjunto -, só nos resta buscar o princípio do seu surgimento do lado de agentes específicos. Ou seja, do lado de grupos ou indivíduos que, seja em virtude de sua situação ou dos seus interesses particulares, estariam orientados para o universal. Mas como entender esse paradoxo? Como o particular poderia desembocar no universal? Por acaso? Por um "ardil da Razão Histórica"? Sabemos, porém, que Gramsci vê nos agentes sociais não apenas a causa eficiente como a causa suficiente da dinâmica histórica. Logo deve existir uma articulação inteligí

vel, perceptível, entre o particular e o universal: os agentes devem poder, a partir da singularidade dos seus interesses ou da sua situação, buscar o universal, mesmo que seja inicialmente de modo confuso, e não apenas encontrá-lo ou produzi-lo de modo involuntário, graças a uma harmonia preestabelecida que passaria por cima da sua cabeça.

Uma primeira maneira de entender essa conexão nos é fornecida pela "teoria das elites". De acordo com suas inúmeras variantes, haveria em quase toda a sociedade indivíduos ou minorias que fariam do "serviço do universal" sua razão de ser particular, sua profissão. Esses elementos teriam, por vocação ou pelo fato de pertencerem a uma certa tradição cultural, uma capacidade de despreendimento que lhes permitiria alcançar uma visão ao mesmo tempo sintética e objetiva - filosófica portanto - da sua sociedade. Tal orientação seria muitas vezes reforçada pelo fato de eles desfrutarem de uma posição favorável em termos de riqueza e/ou de lazer. Elites cultas, ricas e ociosas não podem ter interesses "econômico-corporativos" mesquinhos. Assim sendo elas não teriam apenas a faculdade de ascender à filosofia como a vontade concreta de impulsionar seu desenvolvimento. Não é assim que Oliveira Vianna vê as elites sociais e políticas do Império, e que enaltece sua identificação com os imperativos da "política objetiva"?

Não será, então, que os intelectuais "tradicionais" no sentido de Gramsci se encontram nessa situação? São em parte:

1. Realmente, são "disponíveis". Pois, em tese pelo menos, eles não têm uma ligação originária com os grupos economicamente ativos (se essa ligação existisse, ou quando existe, seriam ou são intelectuais "orgânicos"). Essa disponibilidade se combina, por outro lado, com a formação ampla que muitos deles receberam: na medida em que não têm de realizar tarefas imediatistas podem cultivar conhecimentos, senão "gratuitos", desprovidos de uma conexão evidente com eventuais aplicações. Claro, isso não quer dizer que todos vão se tornar filósofos no sentido que Gramsci dá a esse termo. Podem ser dominados pelo espí-

rito de casta e/ou pelas peculiaridades da sua formação, encas-
telando-se numa torre de marfim e enfatizando tão somente os
temas religiosos, metafísicos etc... sugeridos ou impostos pe-
lo quadro institucional da sua atividade, ou, ainda, formar ao
lado da "antifilosofia", como os intelectuais tradicionais ita-
lianos durante muito tempo: longe de contribuirem para a com-
preensão filosófica dos sucessivos momentos da história do seu
país, ajudaram muitas vezes, enquanto doutrinários católicos ou
liberais, a bloquear os caminhos dessa compreensão. Mas enfim
há sempre a possibilidade - em qualquer época - de que certos
intelectuais tradicionais escolham uma opção política e filoso-
ficamente progressista. Essa possibilidade não é um feliz
acaso, está inscrita no conceito de intelectual tradicional.

2. No entanto, mesmo quando ocorre essa opção, o in-
tellectual não tem por si mesmo, ou essencialmente por si mesmo
como acreditava Oliveira Vianna, a capacidade de "fazer" a his-
tória, como seria o caso se as massas, devido à sua ignorância
ou à sua atomização, não passassem de um barro dútil. Para Gramsci,
e apesar de suas referências à "inércia" das massas, as idéias,
ainda que verdadeiras, não têm o poder de se encarnar direta-
mente, ou com a mediação exclusiva do Príncipe e dos seus conse-
lheiros. Não dispensam a participação ativa de uma base mais
ampla. Ou seja, o interesse de um grupo (ou talvez vários) eco-
nômica e socialmente significativo, uma vez que excluimos que
essa base poderia ser constituída pela sociedade em conjunto.

3. Mais ainda, as idéias dos intelectuais tradicio-
nais devem ir ao encontro das necessidades preexistentes desse
grupo, mesmo que, por sua vez, contribuam para redefini-las e
ampliar os horizontes dos agentes sociais. Os intelectuais tra-
dicionais têm de ser "chamados", pelo menos de modo difuso. É
só na aparência que eles possuem a iniciativa da mudança social
e política.

Temos, portanto, de detectar qual é, em qualquer é-
poca, o tipo de grupo ao mesmo tempo desejoso e capaz de apelar
para a filosofia. Como um grupo que não se define especificamen-

te pela sua relação com o universal, a diferença daqueles "servidores do universal", pode todavia desejar essa promoção? O que esse grupo está procurando, exatamente, ao se interessar pela filosofia? Ele não pode, por definição, ter uma idéia nítida das vantagens que vai auferir, uma vez que está situado "fora" da filosofia e que esta, aliás, ainda não existe ou existe de modo embrionário - ela será criada, elaborada, a medida que crescerem as "demandas" oriundas da esfera política.

Diremos que um grupo "montante", no ponto de partida do processo, só pode desejar uma coisa muito simples: algo como uma "dica" para se orientar dentro do momento histórico, a fim de maximizar sua posição. É a procura desse algo ainda bastante geral e indefinido que vem a tona com o surgimento dos intelectuais "orgânicos" do grupo, com a formação mais nítida e a sistematização das reivindicações corporativas e o esboço de um projeto de sociedade ainda extremamente sociocêntrico, que visa sobretudo a obtenção de medidas institucionais capazes de reforçar a posição relativa do grupo no seio da coletividade.

No entanto as coisas mudam aos poucos. Gramsci esclarece pouco a dinâmica do processo, evocando apenas a interação triangular entre o grupo, seus intelectuais orgânicos, e os intelectuais tradicionais que importa de fora. Mas, a partir da idéia dessa interação, podemos construir um modelo, a base de feed-back positivo, do "crescimento da filosofia" num grupo qualquer. Primeiro, o nível filosófico já alcançado na etapa inicial do processo contribui para uma redefinição das perspectivas e aspirações do grupo. Por sua vez essas novas aspirações apelam para "mais" filosofia e é neste nível que a intervenção dos intelectuais tradicionais, começa a se fazer sentir. Tal intervenção, e a colaboração que se estabelece entre as duas categorias de intelectuais, suscitam um novo alargamento do horizonte, e assim por diante. A medida que o grupo e seus intelectuais atingem um novo patamar filosófico, eles adquirem - no rastro de uma compreensão mais abrangente do momento histórico - uma compreensão menos imediatista dos seus próprios inte-

resses e, no rastro dela, uma compreensão maior das aspirações de outros grupos como da maneira de compatibilizá-las com as suas. Tudo isso numa perspectiva dinâmica: não se trata apenas de constatar quais são, agora, as aspirações de uns e outros, mas de intuir o que elas poderiam vir a ser se os participantes da constelação hegemônica explorassem em comum tais ou quais potencialidades, franqueadas pelo desenvolvimento da filosofia.

É no decorrer dessa gênese da filosofia que se estabelece a hegemonia de um grupo sobre outros e que se firma, inclusive, seu propósito de hegemonia - já que, inicialmente, ele pretendia tão somente "subir". Pois o grupo de maior atividade, aquele que melhor cria ou capta a "informação" filosófica, vem conseguindo duas coisas. De um lado, ao contribuir para a solução dos problemas da época e aumentar assim as potencialidades dos outros grupos, ele realiza um consenso em torno da sua atuação. De outro lado cresce o seu poder - como poder organizador, e não apenas político no sentido estreito -, em decorrência da multiplicidade e da complexidade das tarefas que assume. Através do seu acesso privilegiado à filosofia esse grupo se torna central, e nisso reside sua hegemonia, ao mesmo tempo em termos de autoridade junto a outros grupos e de orientação ou direção das operações que asseguram o desenvolvimento da nova civilização.

No limite o grupo hegemônico chegaria a entender que o seu maior interesse consiste a explicitar todas as potencialidades do momento histórico, isto é, a se identificar com a filosofia. Pois, a partir dessa visão ampla, ele perceberia que a liderança do processo de desenvolvimento dessas potencialidades constitui uma vantagem autosuficiente, sem que tenha a acrescentar a isso vantagens mesquinhas, resultados de uma exploração intensiva dos grupos aliados ou subalternos.

Ao longo desse processo crescem simultaneamente a filosofia e o porquê da filosofia, isto é, o interesse do grupo hegemônico pela filosofia. O porquê da filosofia se torna mais rico a medida que se desenvolve a própria filosofia, uma vez

que as razões de se interessar por ela se aprofundam em função das etapas que ela já percorreu. O que sugere uma concepção nova das relações entre verdade e poder. A aspiração ao poder, por parte do grupo atual ou potencialmente hegemônico, não exclui a preocupação pela verdade, isto é, por uma compreensão teórica/prática objetivo do presente coletivo. Verdade e poder são se repelem mutuamente quando o poder é cobiçado como um bem em si, como objetivo de uma apropriação privatista - demarche que caracteriza os grupos que não têm condições, ou perderam condições, para exercer uma liderança hegemônica. Quando, ao contrário, existem essas condições, é possível afirmar que a cada acréscimo de verdade corresponde um acréscimo de poder. A hegemonia - a hegemonia progressista - é precisamente a síntese da verdade e do poder. É o poder revestido de filosofia, ou melhor - já que essa fórmula poderia deixar a impressão que a verdade permanece exterior ao poder, como seu mero instrumento -, "a hegemonia é a filosofia realizada". E ainda: "A hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, sua real dialética" ⁴.

O alargamento progressivo do conhecimento político e dos interesses de certos grupos coincide, portanto, com a elaboração progressiva da filosofia. Devemos, porém, evitar um equívoco. O movimento espiral que vai da política à filosofia, retorna à política etc... não constitui forçosamente um diálogo harmonioso entre os dois polos. Pelo contrário sugerimos na introdução que existe uma tensão entre a "filosofização da política" e a "politização da filosofia". Daí a possibilidade de uma estagnação e mesmo de retrocessos filosóficos. Embora cumulativo, o processo de constituição circular, recíproco, da filosofia e da hegemonia não é nem automático nem irreversível.

Em quase todo movimento histórico encontram-se os que, sem ser necessariamente utopistas, procuram, à luz de uma compreensão mais abrangente do momento histórico, aumentar a "informação", a "neguentropia" - econômica, política e cultural -

(4) CDH, p. 94

que essa época é capaz de absorver. De outro lado, porém, os "realistas" tentam sempre reduzir não só a abertura do campo histórico como o desenvolvimento da própria filosofia, que permite essa abertura. Eles lançam mão da filosofia, mas pretendem limitar esse apelo ao que é estreitamente indispensável para assegurar a hegemonia de um grupo sobre outros e para evitar que essa hegemonia resvale para a dominação mera e simples. Por miopia, ou por medo de perder o controle sobre os elementos populares que ficariam beneficiados com a expansão de certas potencialidades, tendem aos poucos a se compor filosófica e politicamente com os grupos que queriam a princípio alijar da cena política. Gramsci salienta muitas vezes como o liberalismo perdeu o ímpeto na Itália - já no tempo do Risorgimento e mais ainda a partir da I Guerra -, chegando a aceitar alianças com as forças sociais conservadoras, como a Igreja (Concordata de 1929) e, finalmente, com o próprio fascismo. Dessas aproximações nem escaparam os grandes intelectuais, a começar por Benedetto Croce. O resultado foi uma perda de "poder filosófico" dos liberais, devido, em particular, à fraqueza da sua resistência ao resurgimento da influência católica na escola primária e secundária.

Mas o essencial é o fato de que o desenvolvimento da filosofia, e, com ela, a redefinição dos interesses dos vários grupos progressistas não esbarram em nenhum limite a priori - que seria constituído, precisamente, por esses próprios interesses, se eles tivessem, em cada momento, uma definição inequívoca. Definição que se trataria apenas, para um grupo e seus intelectuais, de explicitar para alcançar o máximo de consciência de classe possível, de acordo com o esquema lukacsiano. Se não é assim e se, pelo contrário, como foi mostrado nos capítulos anteriores, é a definição dos interesses que depende da expansão da filosofia, não podemos aquilatar esta em função apenas do nível que alcança em determinado momento. Nessas condições pode-se considerar o movimento espiral de crescimento da filosofia como algo intermediário entre uma realidade fatural, que se

ria igualmente presente em qualquer contexto, e uma idéia reguladora no sentido de Kant. Ou seja, a idéia de uma tarefa infinita, inesgotável, e que constituiria mais um princípio de orientação e um impulso para a ação do que um objetivo que ela poderia concretamente alcançar. O desenvolvimento da filosofia, tal como o entende Gramsci, não pode ser visto à luz de tal "Idéia": a filosofia é capaz de uma implementação substancial. Mas é verdade também que, na fase ascendente de uma época, ela tem sempre capacidade para superar seu estágio atual.

x

x x

Essa concepção do porquê da filosofia, com as consequências que traz no tocante às relações entre verdade e poder, "informação" e "energia", filosofia e interesses sociais etc., nos permite afastar duas outras interpretações, antagônicas, desse porquê. Interpretações que podem encontrar ambas, à primeira vista, acolhida em textos de Gramsci.

A primeira vê a filosofia como uma atividade teórica autofundamentada, embora precise de uma "complementação" prática. A segunda reduz a filosofia a uma variante da ideologia, no sentido corrente, ao atribuir-lhe uma função de ocultação das contradições sociais, a serviço dos grupos dominantes. No primeiro caso a atividade filosófica é considerada como um fim em si. No segundo, como um simples meio destinado a iludir a sociedade em conjunto (ou apenas os grupos subalternos), através da elaboração de figuras míticas, como a "União Nacional" ou a "Paz Social".

A tese idealista é sugerida pelos trechos que, evocando as Teses sobre Feuerbach, parecem afirmar simultaneamente o caráter originário da filosofia e a necessidade, para ela, de não ficar fechada sobre si, de se desdobrar numa atividade prática. De um lado a filosofia não se desenvolveria para atender a estímulos concretos. Ou, pelo menos, esse aspecto seria se-

cundário. Ela nasceria de uma curiosidade genuína em relação ao mundo, mais especificamente em relação ao mundo sócio-político, que constituiria assim o objeto intencional, embora não a causa da filosofia. De outro lado essa curiosidade intelectual se prolongaria numa prática, de acordo com o que ^{sujeito a} ~~parecem~~ ^{afirmar} as Teses Sobre Feuerbach⁵ : haveria de dar uma solução aos problemas do mundo, mas não porque - ou não essencialmente porque - o mundo o exigiria, e sim porque "não há verdadeira teoria sem prática, e reciprocamente"⁶ . O conceito de teoria "chamaria" o de prática. A verdade da teoria, da filosofia em particular, dependeria da sua "encarnação". Essa "conexão inteligível" entre teoria e prática remeteria por sua vez ao conceito de "homem total", das obras de juventude de Marx: o homem autêntico, não mutilado, deve ser ao mesmo tempo intelectual e manual, teórico e prático. O filósofo atuaria sobre o mundo, através de propostas e comportamentos destinados a transformá-lo, mas para alcançar sua própria plenitude, ou a plenitude da teoria.

Seguindo esse fio condutor, seria em virtude da união entre teoria e prática que se realizariam as várias etapas da praticização da filosofia que distinguimos no Capítulo I. Haveria quase que uma "procissão" plotiniana a partir do núcleo teórico constituído pela compreensão sintética do momento histórico presente, ou melhor, pelo aspecto propriamente intelectual dessa compreensão. Primeiro essa visão se desdobraria numa "prática imanente", constituída pela criação, pela invenção das superestruturas. Segundo, o conjunto teórico-prático assim gerado se "encarnaria" por sua vez na mente coletiva, chegando-se à constituição do Bom Senso. Este resultaria, portanto, de uma "necessidade inteligível", em vez de se apresentar como um ins

(5) Já evocamos essas teses no Capítulo I, ao explicitar o caráter prático da filosofia: "a filosofia deve se tornar política, para continuar a ser filosofia" (CDH, p.84). O que está agora em discussão é o fundamento desse aspecto prático: será que ele decorre de uma exigência teórica? Ou, como sugerimos, que ele remete às solicitações de uma outra prática, a prática política no sentido usual?

(6) CDH, p. 229

trumento, por importante que seja, a serviço do grupo candidato à hegemonia. Seria um fim em si. Finalmente a "procissão" de sembocharia na luta concreta pela implantação ou modificação das superestruturas, sob a inspiração da filosofia, e graças à força que ela adquire pela sua transformação em Bom Senso.

Não é uma tal "procissão" que Engels sugere, ao ver no proletariado e no movimento operário alemão o "herdeiro legítimo" da filosofia clássica alemã: "Como deve ser entendida a afirmação de que o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã? Não quereria Marx indicar a função histórica da sua filosofia, transformada em teoria de uma classe que se transformaria em Estado?"⁷. De Hegel a Marx, de Marx à constituição do movimento operário, dessa constituição à tomada do poder pelo proletariado, a passagem da teoria à prática se faria de modo contínuo.

Ao longo dessa "procissão" a filosofia se tornaria cada vez mais política. Mas essa "politização" seria uma autopolitização, que teria de substituir ou "refazer" a política concreta. Esta serviria, tão somente, de ocasião, catalizador ou ponto de aplicação de uma série de operações que teriam dentro de si mesmas sua lei de produção. Na verdade essas operações seriam políticas sobretudo pelo fato de serem voltadas para a prática, de manifestarem, por parte do filósofo ou da coletividade, um projeto de "engajamento", que testemunharia menos a preocupação de resolver certos problemas do que a de decidir, a propósito deles, a "autenticidade" das suas reflexões teóricas.

Mas essa interpretação é incompatível tanto com o materialismo como com o historicismo de Gramsci. Sem dúvida ela não conduz forçosamente a um idealismo de tipo hegeliano-croceano, à idéia de uma "realização progressiva do Espírito através da História": o que é afirmado, apenas, é a primazia da teoria sobre a prática, seu caráter de "momento" primeiro, embora incompleto, de qualquer processo social - seja ele encadeado, ou não, com outros processos no seio de uma "história universal". O má

(7) Idem, p. 93

ximo, porém, que pode conceder Gramsci se situa aquêm: o Espírito, ou seja, a superestrutura, sô é autônomo enquanto formula respostas originais às solicitações da matéria, constituída pelas forças de produção. Por outro lado o historicismo não pode se coadunar com o reconhecimento da uma curiosidade filosófica originária, que remeteria por definição à idéia de uma natureza humana intemporal.⁸

É possível, no entanto, integrar uma perspectiva política esboçada acima os trechos que parecem à primeira vista acenar para uma concepção metafísica da teoria e das suas relações com a prática. Na verdade eles não implicam uma igualdade metafísica entre teoria e prática, nem a "necessidade inteligível", para a primeira, de se completar na prática. O polo prático é elemento motor de qualquer processo histórico. Apenas ele tem necessidade, para se orientar e desenvolver, de uma teoria que não se reduza, nem a um revestimento apologética ou mobilizador da ação nem a um mero instrumento técnico da sua realização. A teoria, nessas condições, não pode ser encarada como um simples meio: é um meio-fim. É tão importante como a prática - daí a aparência de autonomia que ela tem na obra de Gramsci. É essencial sem ser determinante, já que, ao mesmo tempo, não tem a iniciativa das operações - não é o princípio causal do desenvolvimento histórico - e, todavia, é indispensável para que a ação levante vôo e não se perca, por exemplo, nos meandros das reivindicações econômico-corporativas. Através da

(8) Existe, é verdade, uma variante da tese que apresentamos. Essa variante coloca num pé de igualdade teoria e prática, o que permite que se comece tanto pela prática como pela teoria: "a identificação da teoria e da prática é um ato crítico, pelo qual se demonstra que a prática é racional e necessária, ou que a teoria é realista e racional" (GDH, p.51/52). Mas a diferença entre essa variante e a anterior é, no fundo, ínfima. Pois o essencial não é a primazia da teoria sobre a prática, ou vice-versa, mas a idéia de que os dois polos devem se unir, simplesmente porque são teoria e prática, e não em virtude de solicitações que emanariam dos atores imersos no campo político. Se cada polo é visto como "aspirando" a seu entrosamento com o outro no seio de uma "dialética dos distintos", a própria prática se torna metafísica. Permanecemos no idealismo.

"boa" teoria, da filosofia adequada de uma época, opera-se uma redefinição dos parâmetros da ação, embora sob o impulso da própria ação.

Deve-se, inclusive, ir adiante. A partir de um certo nível de desenvolvimento a filosofia adquire uma eficiência quase causal, no sentido de que ela pode fazer propostas que não decorrem, a não ser de modo remoto, das solicitações do grupo hegemônico. Ao se institucionalizar, ao se tornar fonte regular de informações para esse grupo, ela chega às vészes a se adiantar às suas necessidades. Tanto faz, então, que a mudança histórica comece, ou pareça começar, por um impulso prático ou por um impulso teórico:

"Se se coloca o problema de identificar teoria e prática, coloca-se neste sentido: de construir sobre uma determinada prática uma teoria, a qual, coincidindo e identificando-se com os elementos decisivos da própria prática, acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, isto é, elevando-se à máxima potência; ou então, dada uma certa posição teórica, no sentido de organizar o elemento prático indispensável para que esta teoria seja colocada em ação" ⁹ .

Formulada nesses termos, a rejeição da interpretação idealista implica a rejeição correlativa da interpretação puramente instrumental da filosofia e do seu surgimento, embora essa interpretação também seja a primeira vista encontrada, em Gramsci.

De acordo com essa perspectiva o desenvolvimento da filosofia, até se firmar a hegemonia do proletariado, enfrentaria limites estruturais. Pois as clivagens entre as classes sociais, inclusive as que compõem ou compõem a constelação hegemônica, impossibilitariam uma tomada de consciência adequada do momento histórico. Por se identificar, parcial ou totalmente, com um dos lados das contradições que definem esse momento, qual

(9) Idem, p. 51

quer classe teria delas, forçosamente, uma visão deformante. Ou não as veria, ou as consideraria como superficiais, ou, quando as perceberia com certa objetividade, procuraria reprimir o oponente pela violência ou mascarar-las ideologicamente. As filosofias premarxistas eram "voltadas para a conciliação de interesses opostos"¹⁰, não em termos reais, é claro, mas místicos e ilusórios já que não passava pela cabeça dos seus arautos que o polo antagônico pudesse ter alguma dignidade. É por isso que, até o momento, "cada sistema filosófico, tomado em si mesmo, não foi a expressão dessas contradições, já tal expressão só poderá ser dada pelo conjunto dos sistemas em luta entre si"¹¹.

Só a "filosofia da praxis", acrescenta Gramsci, escapa dessa unilateralidade. Ela chega a ser, simultaneamente, um dos polos das contradições e a "teoria de tais contradições"¹². É que o proletariado, portador privilegiado dessa filosofia, é mais apto do que qualquer outra classe do passado ou do presente para tornar transparentes essas relações sociais¹³. É para querer torná-las mais transparentes. Pois não tem nada a esconder, não possuindo nenhum privilégio, nenhuma propriedade

(10) Idem, p. 270

(11) Idem, p. 114

(12) Idem, p. 270

(13) Gramsci não considera que certos tipos de relações sociais sejam por natureza mais, ou menos, transparentes do que outros para seus portadores. Em se tratando, por exemplo, das relações que definem o modo de produção capitalista, ele não admite que sejam mais inteligíveis a seus portadores do que o foram as relações que definem o modo de produção feudal, a diferença de Lukacs que invoca o fato de o universo capitalista ser menos fragmentado, com partes mais interdependentes - o que facilitaria em tese uma visão sintética do todo. Mas também, a diferença dos althusserianos, ele não enfatiza as "ilusões de circulação" das mercadorias, que seriam próprias desse universo, e que fariam com que o agente econômico se atribuísse uma causalidade eminente quanto ao funcionamento do sistema econômico, ao passo que é "mera engrenagem" dele. Todos os modos de produção, e em consequência todos os tipos de sociedade, são em si mesmos igualmente transparentes, ou igualmente misteriosos. O que os torna eventualmente inteligíveis, e desigualmente inte-

a defender. Em se tratando, em particular, das contradições sociais, pode-se constatar que:

a) se é verdade que o proletariado, pela sua posição no modo de posição capitalista, está situado de um lado dessas contradições, é verdade também que essa posição é provisória: a diferença das outras classes sociais "montantes" que se sucederam ao longo da história, o proletariado não tem interesse em permanecer ele mesmo, mesmo que fosse possível melhorar sua situação enquanto proletariado. Ele quer, pelo contrário, contribuir para a construção de uma sociedade em que não haja mais nem proletariado nem burguesia, nem classes quaisquer. Isto é, uma sociedade efetiva e não miticamente não contraditória.

b) o proletariado, nessas condições, longe de desejar esconder as contradições atuais, tem todo interesse em torná-las manifestas e analisá-las objetivamente, para melhor e mais rapidamente superá-las. A "filosofia da praxis", ao contrário das filosofias do passado, "não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade" ¹⁴. Ou melhor, para resolvê-las, ela propõe a mudança da sociedade.

Que pensar dessa oposição drástica entre a "filosofia da praxis" e as filosofias do passado? Sem dúvida Gramsci vê o marxismo com a única filosofia, em toda a história, que se mostre capaz de efetuar plenamente a superação das contradições da sua época. No entanto a depreciação das outras filosofias, a

ligíveis, é a situação de certos agentes - situação favorável que pode se apresentar em certos modos de produção, e não, ou menos, em outros. É assim, vamos ver, que a situação do proletariado no seio do modo de produção capitalista permite que ele alcance uma visão ao mesmo tempo global e objetiva da sociedade capitalista (Lukacs mencionava também esse aspecto, mas o subordinava ao primeiro, à autotransparência do modo de produção capitalista como tal). Por outro lado Gramsci enfatiza a importância dos grandes agrupamentos, que estimulariam o diálogo e a crítica da ordem existente. Ora esses agrupamentos, embora possam ser encontrados em muitos contextos e estejam presentes na origem de qualquer revolução, caracterizam eminentemente o modo de produção capitalista, devido, principalmente, às concentrações humanas existentes nas fábricas.

(14) CDH, p. 270

maneira de vê-las como maciçamente situadas de um lado das con tradições que enfrentam, tudo isso constitui uma dessas ênfases excêntricas evocadas na Introdução. Embora essa visão não possa ser descartada em nome de um "verdadeiro" Gramsci, ela não se enquadra no que chamamos de "linha de maior probabilidade" do seu pensamento. Esta se define pela idéia, insistentemente proclamada, de que um consenso, parcial mas não meramente ideo lógico, é possível em qualquer sociedade entre os grupos vivos dessa sociedade, ou seja, entre os grupos que não foram margina-lizados com a eliminação da velha ordem ou que não desempe-nham - como é o caso dos escravos - um papel meramente instru-mental na nova. Por essa razão inclinamo-nos a ver no hiato ra dical que Gramsci parece às vezes introduzir entre as filoso-fias pre-marxistas ou não marxistas e o marxismo uma atitude sobretudo polêmica, circunstancial como as que ele aponta, e perdoa, no próprio marxismo, obrigado, como qualquer filosofia, a simplificar e radicalizar em virtude das necessidades da lu-ta política. O status filosófico privilegiado reconhecido ao marxismo é coisa pacífica, mas não permite que seja erguido um apartahaid entre ele e as outras "filosofias de uma época", pe lo menos quando assumimos uma atitude reflexiva, distanciada das contingências da ação imediata.

x

x x

Chegamos, em síntese, a uma explicação "político-fun-cionalista" do surgimento e do desenvolvimento da filosofia. Ex plicação política, no sentido de que o "primeiro motor" desse surgimento é constituído pelas pressões de forças políticas, pe las aspirações e energias de determinado grupo. Rejeita-se des-te modo um dos postulados do funcionalismo integral. Mas a ex-plicação é também, em parte, funcionalista na medida em que ad-mite que as motivações particularistas desse grupo podem efe-tuar, aos poucos, sua "aufhebung", o que permite à filosofia se tornar cada vez mais abrangente e, até certo ponto, responsável por seu próprio desenvolvimento. Tudo se passa, então, como se

esse desenvolvimento decorresse da importância que a "função filosófica" assume para a sociedade em conjunto, e não apenas para o grupo hegemônico.

Mas o funcionalismo de Gramsci comporta outro aspecto ainda. O resultado do desenvolvimento da filosofia é a colocação em órbita de funções sociais ou de interesse geral, embora de modo muito variável e desigual conforme os contextos históricos. Pois o que vale para a "função filosófica" vale também para as funções econômicas, políticas, culturais: se a filosofia - como "forma das formas" do mundo social - não é senão a indicação, o desenho de operações a efetuar nas outras esferas desse mundo, a objetividade e a largueza de visão de que faz eventualmente prova se traduz por definição em instituições econômicas, políticas e culturais capazes de assegurar a muitos uma participação social real, embora não forçosamente igualitária (há grupos mais favorecidos do que outros) e variável conforme as áreas.

Neste ponto existe um hiato grande entre a posição de Gramsci e a generalidade do pensamento marxista. Para este a noção de interesse geral só pode ser ideológica. Como enfatiza Engels em As Origens da Família, da Propriedade Privada e do Estado, depois do desaparecimento da sociedade gentílica, e até que surja a sociedade sem classes, não pode haver um interesse geral efetivo ou funções exercidas em prol do todo social. A não ser, evidentemente, o interesse em conter os antagonismos de classes dentro de certos limites para que a sociedade não exploda. Mas sabemos, sempre de acordo com Engels, que nem esse interesse - que se expressa no desenvolvimento da "função Estado" - é igual em todos: é mais importante para os grupos dominantes do que para os grupos dominados bloquear os conflitos.

Quando muito o marxismo tradicional se disporia a admitir interesses gerais "marginais". Isto é, que não dizem respeito ao núcleo da ordem coletiva e às regras fundamentais de alocação dos bens sociais, mas surgem face a certas circunstâncias ou, ainda, concernem apenas à periferia dessa ordem. Nes-

ses vários casos o interesse geral se traduz por um denominador comum a várias classes (às vezes a todas):

a) quando se luta contra uma ordem social decadente existe um denominador - bastante rico - comum às classes progressistas: o interesse em derrubar essa ordem. Mas esse denominador, embora possa dar ensejo a uma intensa coparticipação revolucionária, é incapaz de fundamentar uma nova ordem. Pelo contrário ele define a medida que se cristaliza essa ordem, sob o impulso e em proveito maciço da nova classe dirigente.

b) há também circunstâncias em que uma aliança tática entre classes se torna possível. Essa aliança pode por exemplo, quando é necessário aliciar momentaneamente grupos subalternos, facilitar uma modificação provisória e limitada das regras de repartição do excedente econômico. Um certo reformismo se torna possível, e pode, inclusive, durar muito tempo, como no caso das social-democracias europeias. Sem que isso mude os parâmetros da ordem vigente.

c) Finalmente, o fato de pertencer a uma sociedade forte ou fraca, desenvolvida ou subdesenvolvida etc... cria, para os que se enquadram nesta ou naquela categoria, um denominador comum que, dependendo das circunstâncias (em particular da acentuação dos contrastes entre países ricos e pobres), pode suscitar reflexos de defesa, projetos de auto-afirmação nacional ou, simplesmente, satisfação ou insatisfação pelo fato de desfrutarem em comum uma situação favorável ou desfavorável.

Mas Gramsci, precisamente, vai muito além do reconhecimento desses interesses gerais marginais. Na medida em que, sob a orientação da filosofia, certas contradições são superadas - as que chamamos de "distinções-contradições" - e certas potencialidades são exploradas em comum, chega-se à definição de interesses gerais que dizem respeito à própria substância da ordem social. Sem dúvida afastamos a idéia de que o interesse geral poderia pairar num céu metafísico, procurando modelar de cima para baixo os interesses particulares - individuais ou grupis -, ou esperando deles uma "redenção", uma "sublimação". A

rigor, para Gramsci, s^o existem os interesses particulares. Apenas, essas particularidades podem se unir e, a medida que cresce o car^ãter org^ãnico da uni^ão, cada interesse particular, sem deixar de ser ele pr^oprio, se "generaliza" cada vez mais.

No mais baixo grau temos t^ão somente uma converg^ência conjuntural de interesses, como no caso b) evocado acima. Cada interesse permanece como est^ã. N^ão procura se redefinir pelo di^ãlogo com outros interesses, e admite apenas as concess^ões que se fa^çam indispens^ãveis para alcan^çar objetivos definidos previamente, ou, na pior das hip^oteses, para evitar maiores perdas. O tipo ideal dessa converg^ência é constitu^ído pelas alian^ças que surgem quando, por qualquer raz^ão, escasseia a possibilidade de "abrir" novas potencialidades hist^oricas e se trata t^ão somente de efetuar o rateio dos bens existentes, de acordo com a for^ça relativa de cada grupo. Assiste-se, ent^ão, a uma perda da hegemonia por parte do grupo dirigente, que se torna apenas dominante e é cada vez mais contestado por outros grupos. É esse tipo de combina^ço que, a partir do fim da I Guerra Mundial, teria predominado na pol^ítica francesa: "o aparelho hegem^onico se divide e o exerc^ício da hegemonia se torna dif^ícil e aleat^orio" (Maq, p. 116). Verifica-se uma multiplica^ço dos partidos e das fac^çoes dentro de cada partido, na medida em que cada setor ou subsetor se preocupa em aumentar suas possibilidades de press^ão ou barganha num jogo de soma zero. Da^í a instabilidade pol^ítica, a queda incessante dos minist^érios: "cada fra^çoes de partido ... recorre a todos os meios para assumir sua dire^çoes ... , da mesma forma que no Parlamento o partido pensa que deve ser o único a formar o g^overno para salvar o pa^ís, ou, pelo menos, pretende, para apoiar o governo, participar dele o mais amplamente poss^ível" (Maq, p. 117). Da^í tamb^ém as "negocia^çoes cavilosas e minuciosas" ... que acompanham esse tipo de alian^ças: "todo o organismo pol^ítico est^ã corrompido pelo esfacelamento da fun^çoes hegem^onica" (ibidem).

Num grau superior alcan^ça-se uma identidade real entre os interesses de diferentes grupos. N^ão se trata desta vez de praticar concess^ões m^utuas - mas de explorar em comum, potencialidades, tanto econ^omicas como pol^íticas ou culturais, que eram at^é o momento

ignoradas ou subaproveitadas. Os interesses, e a identidade entre eles, nascem ou se desenvolvem em função da visão dessas potencialidades, e é por essa razão que o objetivo fundamental é a própria exploração, e não a preocupação em repartir lucros, embora - numa sociedade de classes - os interesses de várias categorias de participantes não possam ter nem intensidade igual nem probabilidade igual de uma remuneração igual.

Num terceiro grau os interesses não são apenas idênticos quanto a seu conteúdo e orientação, mas igual em todos. No segundo estágio todos têm interesse, por exemplo, no desenvolvimento de certas instituições políticas ou jurídicas, mas esse interesse não é forçosamente igual em todos: é evidente que é maior nos poderosos, na medida em que o uso que eles fazem dessas instituições, ou a participação que têm na sua implantação, são maiores. Ao passo que, no terceiro estágio, todos pensam e agem uníssono. É o que ocorre, em particular, em relação ao interesse por uma história "aberta", rica de potencialidades. Esse interesse é, ou pode ser, igual em todos, já que a abertura na história, embora aproveite de modo diferente e desigual aos vários grupos, constitui o bem por excelência, a condição fundamental da existência de um jogo social de soma não zero.

Mas como entender, afinal, essas diferenças entre o marxismo corrente e o marxismo de Gramsci? Apesar de conceberem de modo diverso as relações entre infra e superestrutura, não compartilham eles os mesmos pressupostos básicos? O divisor das águas reside no significado emprestado, aqui e lá, ao excedente econômico.

O marxismo corrente não enfatiza, apenas, o caráter infra-estrutural do modo de produção (ou da instância econômica do modo de produção), mas o caráter essencialmente instrumental, pelo menos até o advento da sociedade sem classes, da política, do direito, da ideologia, talvez da própria arte. Nessas condições só pode ser considerado como bem real o excedente econômico, que a política, o direito ou a ideologia têm por função proteger ou mascarar, sem terem, eles próprios, uma

densidade intrínseca. Daí resultam duas consequências capitais:

1. O excedente econômico sendo o único bem real, só pode se praticar um jogo social de soma zero: o que está alocado a um grupo ou a um indivíduo tem por definição de ser subtraído de outros;

2. Os grupos dominantes, por estarem melhor armados - econômica, política, jurídica e militarmente - para apropriar esse excedente, a luta de classes é a essência da sociedade de classes. Não pode haver superação dessa luta, em nenhum momento, a não ser, como vimos, de modo superficial, provisório ou meramente ideológico. Mesmo quando o excedente é repartido com certa "justiça" - por exemplo numa ordem social-democrata -, a luta permanece latente, uma vez que os grupos dominantes não podem admitir de bom grado esses "sacrifícios".

Ao contrário Gramsci introduz, explícita e implicitamente, diversas modalidades de jogo social de soma não zero:

1. Mesmo que a luta pela apropriação do excedente econômico constitua um jogo de soma zero, a multiplicação dos empregos - das oportunidades econômicas de modo geral - representa, em particular no quadro capitalista, uma melhoria absoluta. É isso que evidenciam, no caso italiano, as sugestões de Gramsci relativas a uma reforma agrária, ou ao pacto burguesia/operariado/camposinato que poderia ter surgido nos anos 1900.

2. Sobretudo outros bens - estes, por essência, não sujeitos ou só parcialmente sujeitos a um jogo de soma zero - vêm se acrescentar à multiplicação das oportunidades econômicas. Trata-se, por exemplo, da existência de uma história coletiva aberta. Ou, ainda, da "reforma intelectual e moral" das grandes massas, pela difusão da filosofia - difusão que, veremos, se confunde com a constituição do Bom Senso. Pois conceituamos acima a filosofia como não sendo um simples meio mas um "meio-fim" em relação aos interesses, principalmente econômicos, de que se origina mas de redefine. Alcançar a filosofia, possuir a filosofia, constitui portanto um bem em si mesmo. E, no rastro desse

bem vêm outros, como a participação cultural ou política que a filosofia impulsiona e orienta.

Apesar do seu caráter de bem infra-estrutural, básico, o excedente econômico não é senão um bem real entre outros. Paralelamente, a luta de classes não pode ser senão um dos princípios da dinâmica social. Sem que Gramsci caia na "ideologia da conciliação", é visível que, para ele, essa dinâmica resulta da tensão entre um "princípio de oposição" (a luta de classes, essencialmente em torno da apropriação do excedente econômico) e de um "princípio de identificação" (a possibilidade de acesso de todos, ou de muitos, a jogos de soma não zero). É a partir dessa tensão que se torna mais inteligível a noção de "distinção-contradição" entre os interesses dos grupos da constelação hegemônica. A "distinção-contradição" não é apenas uma contradição menor, mas uma identificação parcial.

x

x x

Uma última pergunta cabe, todavia: se há uma geração recíproca da filosofia e dos interesses sociais, por que esse movimento espiral, além de não ir até o infinito, entra a partir de um certo momento em declínio? Os obstáculos de fato já assinalados explicam o enrijecimento das posições dos atores dirigentes, a cristalização dos seus interesses em determinado patamar, que não esgota nem as potencialidades das filosofias nem as da sua época. Mas não explicam, ou pouco explicam, a decadência. Para torná-la inteligível não temos de voltar à idéia clássica, e que afastamos, de uma contradição inconciliável e com desfecho marcado entre forças de produção emergentes e relações de produção vigentes? E, por sua vez, essa contradição não implica numa contradição paralela entre os componentes da constelação hegemônica, na medida em que uns (o grupo dirigente) desejariam eternizar essas relações, ao passo que outros - ou parte dos outros, os grupos diretamente engrenados nas forças produtivas emergentes - estariam voltadas para o futuro?

Não. Mais uma vez, não há contradição social inconciliável, pelo menos não há contradição que sua base econômica tornaria inconciliável, as instâncias política, jurídica, etc., tendo, então, de romper o impasse a qualquer custo. O que se verifica, tão somente, é a dificuldade crescente dos grupos dirigentes em desenvolver e coordenar um jogo de soma não zero quando as relações de produção vigentes, embora possam durar ainda muito tempo e não apenas graças ao uso da força, deixam de ser as mais adequadas para explorar as potencialidades de toda a ordem social ligadas direta ou indiretamente à expansão de novas forças produtivas. Nesse campo, e face à investida dos grupos portadores da nova filosofia em gestação, o jogo de soma zero (praticado por sua vez em benefício crescente ou exclusivo dos grupos no poder) tende a substituir o jogo de soma não zero, a dominação a substituir a direção, a força o consenso. Ficando bem entendido que isso não passa de uma tendência, uma vez que os grupos dirigentes não são radicalmente incapazes de operar as novas forças. Podem redefinir sua tática e mesmo sua estratégia, senão o conteúdo básico das relações de produção. O reino da força física pura, a dominação pura, não passam de um limite, difícil de atingir. O que significa também que é difícil uma ordem social morrer da sua própria morte, na hora "exata" ¹⁵. Sucumbe sob o assalto de forças melhor "informadas"

(15) Pode-se falar também da "reabertura" provisória de uma ordem social que parecia ter esgotado suas potencialidades. É o que teria ocorrido na Itália, na virada do século. O jogo social e político tinha sido, até então, bloqueado pela aliança monolítica entre burguesia do Norte e latifúndio do Sul, excludente do operariado do Norte e do campesinato do Sul. Essa aliança, por sua vez, mantinha uma relação de causalidade recíproca com um capitalismo acanhado, que parecia coisa definitiva. Com um novo surto de desenvolvimento capitalista (em grande parte induzido de fora), duas possibilidades novas e ambas objetivas vão se desenhar, como Gramsci mostra em Alguns Temas da Questão Meridional: "Ao iniciar-se o novo século, a classe dominante inaugurou uma nova política de alianças de classes, de blocos políticos de classe, isto é, de democracia burguesa. Teve que escolher: ou uma democracia rural, quer dizer, uma aliança com os camponeses meridionais, uma política de liberdade alfandegária, de sufrágio universal, de descentralização administrativa e de baixos preços nos produtos industriais; ou um bloco industrial capitalístico-operário, sem sufrágio universal, a favor do protecionismo alfandegário, da manutenção da centralização administrativa (expressão do domínio burguês sobre os camponeses), de uma política reformista em relação aos salários e à liberdade sindical" (QM, p. 31).

filosoficamente e melhor organizadas politicamente.

x
x x

Se o porquê da filosofia deve ser buscado nas aspirações e energias do futuro grupo hegemônico, isso não nos indica ainda a relação que os indivíduos que compõem este grupo devem manter com a filosofia. Será que a maioria desses indivíduos deve seguir mais ou menos passivamente uma elite, isto é, ficar excluída da apropriação ativa da filosofia, senão dos seus benefícios? Será essa exclusão desejável e/ou inevitável, em virtude da complexidade da filosofia? Ou, pelo contrário, devem as massas "ingressar" na filosofia? E, se a resposta for positiva, qual deve ser por sua vez a situação filosófica dos grupos aliados ou subalternos, e da massa dos seus membros?

Não há dúvida quanto à opção de Gramsci: a filosofia deve se espalhar através do corpo social. Mas por que essa disseminação? Já rejeitamos a idéia de que ela poderia se verificar em virtude de uma exigência ela própria filosófica, isto é, imamente ao conceito de filosofia. Tudo sugere que ela responde a uma necessidade prática, a de assegurar ou aprofundar o impacto histórico da filosofia. É esse pressentimento que vai confirmar a análise do "Bom Senso".

Mas uma tal resposta suscita de antemão um problema. Falamos de "massas". Deve-se entender por isso, tão somente, o conjunto dos membros de cada classe? Ou há uma diferença entre classe e massa? E, se essa diferença existe - num sentido desfavorável à massa -, como poderiam as massas como tais captar a filosofia?

Pois, a não ser numa perspectiva populista, a massa é geralmente vista como forma de desagregação, de "amorfismo" social. Esta idéia está presente tanto nos autores que vêem na massa uma realidade substancial, um "ser", como nos que a encaram como um estado, uma modalidade de comportamento que em de-

terminadas circunstâncias, pode caracterizar a classe¹⁶. Qual será a posição de Gramsci, neste particular? Ele nunca elaborou o conceito de massa. Parece no entanto plausível admitir que as massas são ao mesmo tempo distintas das classes e capazes, assim mesmo, de um desenvolvimento filosófico.

Por duas razões. Primeiro a distinção entre classe e massa não é absoluta: de início, pelo menos, não existe "a" massa, mas as massas das diversas classes. A massa, em qualquer classe - em qualquer grupo, de modo geral -, é constituída por

(16) A primeira perspectiva é encontrada na "teoria das elites". Segundo ela a massa é uma realidade substancial, ao mesmo tempo caótica e ameaçadora, embora possa haver eventualmente uma renovação das elites a partir da massa (e portanto uma "circulação das elites", no sentido de Pareto). A massa é o grupo imenso formado por tudo que não é elite. O populismo mantém essa dicotomia substancial, apenas invertendo os valores: a massa, de rebotalho e contraponto negativo das elites, passa à categoria de "povo" - ou mesmo de "sujeito da história", para um populismo mais refinado estilo ISEB -, substituindo assim as classes, vistas frequentemente como elementos perturbadores e capazes de romper ou retardar a unidade popular.

Para a segunda perspectiva inexiste um amorfismo originário das massas. O que pode se verificar é uma "amorfização" de certas classes (por exemplo a pequena burguesia aos olhos de Francisco C. Weffort - ver "As raízes do populismo em São Paulo", Revista Civilização Brasileira, nº 2, Rio de Janeiro, 1965) ou de qualquer classe (para Hélio Jaguaribe - ver "Que é adermismo?", Cadernos do Nosso Tempo, IBESP, Rio de Janeiro, nº 2, 1954), quando, por uma ou outra razão, a classe se torna marginal, desprovida de iniciativa histórica e, por isso, incapaz de organizar racionalmente sua ação política. Dentro dessa perspectiva existe uma diferença importante entre Jaguaribe e Weffort. O primeiro parece acreditar que o processo de massificação das classes resulta na sua dissolução efetiva ("Historicamente as massas são o produto final da espoliação de classe") e na sua "proletarização" provisória ou definitiva (e, quando esta última ocorre, a massa se torna para Jaguaribe o que ela é para a "teoria das elites"). Ao passo que o segundo vê a massificação como um "acobertamento" da situação de classe, que subsiste de baixo dessa capa que, por isso mesmo, é uma aparência, embora não seja uma mera ilusão (seria o que Leibniz chamava de "aparência bem fundamentada"). Mas, para ambos, como, aliás, para a concepção "ontológica" da massa, esta é sempre algo negativo. Seria portanto incapaz de praticar a filosofia, entendida no sentido de Gramsci.

todos quanto vivem mergulhados no Senso Comum, embora já possam estar a caminho da filosofia. Segundo, e por essa razão, a massa não pode ser vista nem como uma realidade substancial: não sendo o Senso Comum, veremos, um atributo ontológico, mas uma situação, um estado de coisas, ele pode por definição ser superado. Somando esses dois aspectos, podemos concluir que, se uma classe é atual ou potencialmente progressista - e, por isso, tem necessidade e possibilidade, mesmo que não seja hegemônica, de "ingressar" na filosofia -, essa participação poderá e deverá também incluir a "sua" massa.

Não há dúvida, porém, que tal participação não é coisa pacífica. Não são em virtude da rigidez do Senso Comum, que será analisada adiante. Mas porque essa rigidez tende a nivelar as massas das diferentes classes, misturando virtualmente progressistas como elementos conservadores, inclusive no que diz respeito à representação dos seus respectivos interesses. De forma que essa confluência tende a produzir "a" massa, como conjunto infra-classista amorfo, ao qual se contrapõem "os" intelectuais. Confusão que não deixa de ter seu lado positivo. Pois, se ela facilita a impregnação da massa pelos aparelhos ideológicos dos grupos conservadores, quando estes são ainda dominantes, ela contribui, no caso da ascensão de uma nova hegemonia, para inclinar a favor destes elementos que sua situação de classe deveria normalmente manter do outro lado. Em ambos os casos surge o esboço do "povo", noção que, ao que parece, não está evocada por Gramsci com vistas a objetivos políticos imediatos, mas encarada como realidade "semi substancial". É esse esboço, principalmente, que vai se constituir no destinatário da filosofia, embora a conexão subjacente entre classe e massa exija que certas classes se convençam previamente que é interessante para elas "ingressar" na filosofia. Esse interesse, que vai ser o pivô do desenvolvimento do Bom Senso, torna por sua vez o ingresso dos elementos de massa ligados a essas classes mais provável do que o ingresso de outros elementos, sem todavia excluir estes, em virtude do nivelamento geral da massa.

CAPÍTULO IV

BOM SENSO, HEGEMONIA E MOVIMENTOS NACIONAL-POPULARES

O "Bom Senso", para Gramsci, é a própria filosofia, quando esta satisfaz a dupla condição de ser verdadeira - ou orientada para o verdadeiro - e compartilhada por muitos, pelas "massas". É a verdade tornada ideologia "orgânica", "concepção do mundo que se exprime implicitamente na arte, no Direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas"¹. O Bom Senso não constitui, portanto, uma disposição genérica, inscrita numa Natureza Humana. Uma faculdade. Sem dúvida ela pressupõe a inteligência dos filósofos, de todos os homens na medida em que todos podem se tornar filósofos. E a inteligência, ela, pode ser encarada em parte como uma disposição genérica. Mas não passa de um suporte do Bom Senso. Mesmo porque se deve também levar em conta o caráter comunitário, e não apenas comum, deste. O Bom Senso é participação coletiva na filosofia. E, por isso, é o fundamento do consenso social, pelo menos quando uma civilização está numa fase ascendente ou ainda não entrou em declínio.

Irradiação e testemunho da filosofia verdadeira, o Bom Senso possui as características dessa filosofia:

1. É sempre o Bom Senso de uma época. Sobre não ser uma faculdade, tampouco é intemporal. Houve tantos "Bom Senso" quantas épocas ou civilizações que se sucederam. O que, já sabemos, não deve nos levar ao relativismo cético. A verdade do Bom Senso, como a da filosofia de que participa, reside na efetividade da compreensão-estruturação do momento histórico presente.

2. É único, para determinada época. Essa unicidade, é claro, não é algo imediato. Sedimenta aos poucos, através de

(1) CDH, p. 16

conflitos e compromissos com outras tendências filosóficas que pretendem se constituir em pivô do novo Bom Senso, ou impedir que se desenvolva. No entanto, se a estruturação da época sob o impulso de uma filosofia tiver êxito, não pode existir por definição mais do que um Bom Senso, embora possa comportar matices segundo os ambientes em que se enraiza. Veremos, inclusive, que a pedagogia do Bom Senso, se bem que unitária, deve ser "modulada" de acordo com esses ambientes.

3. Finalmente o Bom Senso possui uma coerência interna, distinta da coerência externa e formal das ideologias decadentes. O Bom Senso, diríamos em termos de Malebranche, "tem movimento para ir além", para assimilar novas verdades, e estimular sua descoberta ou produção.

Sob os aspectos 2 e 3 ele se contrapõe ao Senso Comum. Este é diverso não só através do tempo como do espaço: existem tantos "Senso Comum" quantas classes sociais, regiões, e, no limite, bairros. O Senso Comum pertence à ordem do particular, do "folclore". E, mesmo no seio de determinado grupo, ele consiste num aglomerado de opiniões sem conexão orgânica, incapazes de se prestarem uma inteligibilidade mútua e que, por isso, se apresentam como dogmas avulsos. É que, além de não constituir uma faculdade - e, nisso, se parece com o Bom Senso - ele tem múltiplas origens possíveis, todas contingentes. Depende do passado de cada grupo, das influências que sofreu, da maneira como foram ou estão absorvidas essas influências, do grau de incompreensão com que os grupos dominados recebem as mensagens culturais emanadas dos grupos dominantes, do propósito destes a difundirem essas mensagens etc... A unidade aparente do Senso Comum, quando intervém sob a pressão dos aparelhos ideológicos dominantes, é sempre artificial e superficial.

Devemos, no entanto, interpretar corretamente a transformação da filosofia em Bom Senso. Este espelha aquela, mas isso não significa que a filosofia, já desenvolvida, "baixaria" em seguida na mente coletiva. A filosofia progride passo a passo, em função dos desdobramentos dos problemas da época, das resis-

tências do Senso Comum da atuação antagônica dos aparelhos ideológicos e repressivos dominantes. E, sobretudo, do próprio estágio alcançado anteriormente pelo Bom Senso, que pode suscitar uma "demanda" suplementar da filosofia. A tal ponto que se pode ter a ilusão que a filosofia é o desenvolvimento do Bom Senso, a teorização das suas intuições espontâneas:

"Suscitam-se problemas de conhecimento que, além da forma prática de solução, encontrarão mais cedo ou mais tarde, a forma teórica pela obra de especialistas após ter encontrado imediatamente a forma ingênua do senso comum popular, isto é, dos agentes práticos das transformações históricas"².

Na verdade esse senso comum popular - leiamos "Bom Senso", pois se trata nessa citação da parte sadia do Senso Comum, a que é capaz de captar os problemas do momento histórico - precede tão somente a filosofia desenvolvida e não toda e qualquer filosofia. Pelo que vimos nos capítulos anteriores, uma invenção filosófica é requerida para pensar e estruturar o momento histórico. E os avanços do Bom Senso estão condicionados pelos avanços da filosofia. São que a filosofia primeira, a que emerge dos limbos do Senso Comum preexistente e que somente aos poucos chega a se contrapor a ele, não é obra dos filósofos profissionais, mas de intelectuais mais diretamente ligados à prática. Médicos ou causídicos, por exemplo, como foi muitas vezes o caso.

Convém, portanto, reconhecer simultaneamente a interdependência dialética entre filosofia e Bom Senso, e a primazia da primeira. O intercâmbio incessante entre os dois polos, e entre eles e as outras superestruturas, nos impede de ver no Bom Senso uma simples "aplicação" da filosofia, mas não anula a anterioridade cronológica e lógica e cronológica desta. Mesmo, aliás, que, cronologicamente, a filosofia surgisse logo como Bom Senso, compartilhada por todos, ela não seria, aos olhos de Gramsci, coletiva em sua essência, como o é por exemplo para Durkheim. Pois, antes de ser o produto ou a expressão de um cer

(2) Idem, p. 22

to clima social, ela consiste, repitamos, numa "organização da cultura". Longe de a sociedade e a consciência coletiva circunscreverem o espaço da reflexão filosófica, é a partir da abertura desse espaço que a sociedade progride, através da criação de novas superestruturas e, por meio destas, do desenvolvimento da infra-estrutura. É que uma nova consciência coletiva - o Bom Senso, precisamente - se torna possível. É a filosofia que torna inteligível o Bom Senso, e não o contrário, apesar de não haver uma passagem linear da primeira para a segundo.

Mas por que surge o Bom Senso? Afastemos a idéia de que ele poderia resultar de uma irradiação espontânea e gratuita da filosofia. Ele nasce e se desenvolve para preencher uma função. Essa função, inclusive, é concebida por Gramsci em termos de uma exigência quase ética: "deve-se" difundir a filosofia de uma época, transformá-la em Bom Senso.

Esse caráter imperativo foi entendido, ao menos intuitivamente, pelos luteranos e calvinistas, e, mais ainda, pelos homens da Revolução Francesa: "A França... obteve uma grande reforma popular no século XVIII, com o iluminismo, o voltaireanismo, a Enciclopédia...; tratou-se, na realidade, de uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, mais completa do que a luterana alemã, já que envolveu também as grandes massas camponesas... e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica, representada pela vinculação nacional e patriótica"³. Inversamente Gramsci verbera os humanistas renascentistas e, na atualidade, Benedetto Croce, por ter limitado a difusão das idéias filosóficas a círculos eruditos ou a certas classes sociais. Este segundo caso foi o de Croce, cujo liberalismo hegeliano impregnou de modo difuso os grupos conservadores e as classes médias italianas, mas que "não 'foi ao povo', não quis se tornar um elemento nacional (como também não o foram os homens do Renascimento, ao contrário dos luteranos e calvinistas), não quis criar um exército de discípulos que... pu-

(3) Idem, p. 107

desse popularizar sua filosofia, buscando transformá-la em elemento educativo desde as escolas elementares e, conseqüentemente educativo para o simples operário e camponês, isto é, para o simples homem do povo"⁴.

Os textos de Gramsci, ambíguos ou contraditórios, sugerem várias maneiras possíveis de entender a função do Bom Senso.

Não poderia ele preencher uma função interna à própria filosofia? De fato a racionalidade de uma filosofia fica atestada, justamente, pela sua própria transformação em Bom Senso, "pelo fato de ser ela acolhida, e acolhida permanentemente, por um grande número"⁵. E, ainda: "A adesão ou não adesão das massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade dos modos de pensar. As construções arbitrarias são mais ou menos rapidamente eliminadas pela competição histórica... ao passo que as construções que compreendem as exigências de um período histórico complexo e orgânico terminam sempre impondo-se e prevalendo"⁶. Convém, porém, dissipar dois equívocos.

Em primeiro lugar, não devemos pensar que a finalidade do Bom Senso é "provar" a filosofia correspondente. Que seu porquê é epistemológico. Nessa perspectiva, a filosofia teria uma função prática (orientar a ação coletiva), mas o Bom Senso, ele, não teria - ou só teria em parte - a mesma motivação, pois se destinaria sobretudo a provar que uma filosofia é verdadeira. Que ela revela objetivamente as potencialidades do momento histórico, e que é proveitoso, então, utilizá-la na luta social e política. Em outras palavras: o Bom Senso não seria em si essencialmente político, mas, ao conferir a verdade de uma "hipótese" filosófica, ele daria o sinal verde para tirar dessa filosofia ilações práticas. Desempenharia em relação à filosofia o

(4) Idem, p. 257

(5) Idem, p. 33

(6) Idem, p. 28

mesmo papel que a experimentação em relação à hipótese científica⁷.

Mas a intenção de provar uma filosofia está ausente da constituição do Bom Senso, como mostra uma leitura mais atenta de Gramsci. A "prova" é um resultado, não um objetivo. Inclusive porque os atores históricos não esperam o resultado dessa prova - a difusão efetiva de uma filosofia - para atuar de acordo com esta. Não são, num primeiro momento, teóricos, para, só depois, tirar consequências práticas. O próprio desenvolvimento do Bom Senso já constitui uma ação. E mesmo, para Gramsci, a ação fundamental, a pedra angular de toda grande mudança histórica.

Em segundo lugar devemos interpretar corretamente o fato de que uma filosofia está provada pelo seu êxito em se transformar em Bom Senso. A posição de Gramsci dista do banal pragmatismo. A substância da verdade de uma idéia qualquer não reside no seu êxito, seja no âmbito da opinião ou das práticas que essa idéia inspira. Apenas, em se tratando das filosofias, o êxito da sua difusão, a maneira como realizam progressivamente a unidade cultural de determinado campo histórico, relevam sua verdade. Pois, se uma concepção do mundo conseguiu quebrar na longa duração, a "granítica e fanática solidez das crenças populares, que tem a mesma energia das forças materiais"⁸, é que merecia vencer. Não somente em virtude dos sacrifícios ou do romantismo dos seus adeptos, mas porque constitui a tomada de consciência adequada de uma época. É nesses termos que deve ser visto o reforço que o desenvolvimento do Bom Senso traz para uma filosofia: a medida que esse desenvolvimento prossegue, torna-

(7) O que, a primeira vista, poderia apoiar essa interpretação é a concepção gramsciana do papel dos partidos políticos no mundo moderno. Eles são vistos como "experimentadores" históricos das novas concepções do mundo (CDH, p.22): o recrutamento e a seleção dos adeptos, as facilidades e dificuldades que encontra sua penetração etc... não poderiam ser, então, vistos como "testes" destinados a comprovar essas concepções?

(8) Idem, p. 114

se cada vez mais evidente, para os agentes do processo histórico, que "estamos na verdade". Por sua vez essa interiorização da verdade torna a filosofia cada vez mais abrangente, no âmbito teórico, e operacional no campo prático. O êxito da sua difusão não esgota sua verdade, mas constitui ao contrário o ponto de partida de seu aprofundamento.

O porquê do Bom Senso não residiria, então, no fato de que a filosofia, como a ciência, comporta uma exigência imanente de universalidade? Se toda filosofia aspira em tese a alcançar o reconhecimento universal, não será que o desenvolvimento do Bom Senso se destina a efetivar esse reconhecimento - dentro, é claro, dos limites de uma época ou de uma sociedade nacional, já que até o momento a sociedade universal não passa de um horizonte? Não. Pois, mesmo dentro desses limites, inexistem em geral por parte dos filósofos qualquer esforço no sentido de transformar a universalidade de direito em universalidade de fato. Por que, então, Gramsci exige uma universalidade atual e considera que, pelo menos a partir do alvorecer dos tempos modernos, essa universalidade deveria ter sido sistematicamente buscada?

A maneira como Gramsci encara a imperatividade da constituição do Bom Senso sugere que devemos buscar de outro lado o porquê dessa constituição. Ou seja, do lado das necessidades da própria sociedade de que a filosofia procura ser a compreensão teórica/prática. Mas aqui também, devemos evitar certos malentendidos.

Não basta invocar o caráter social e político do objeto da filosofia e o interesse que, nessa qualidade, ele deveria em princípio suscitar em todos, por concernir a todos. Pois esse aspecto, quando está formulado em termos gerais, não passa em si mesmo de uma condição da difusão da filosofia. É claro que, se esta se resumisse por exemplo à lógica ou à epistemologia, dificilmente se poderia exigir do filósofo de "ir ao povo". Mas o fato de que a filosofia tem um conteúdo sócio-político - é voltada, inclusive, para a transformação sócio-política - não é suficiente por si só para fundamentar o imperativo categórico da

sua difusão. Ou mesmo para suscitar uma forte propensão a efetuar essa difusão. A facilita apenas.

Também não satisfaz a afirmação, encontrada em Gramsci, de que "todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pela homem coletivo", e, por isso, "pressupõe a obtenção de uma unidade sócio-cultural pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, como fins heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sobre a base de uma idêntica e comum concepção do mundo"⁹. É que o caráter coletivo da ação histórica não implica em si mesmo que todos seus participantes sejam "filósofos". Podem ser escravos, súditos, manipulados física ou ideologicamente. Gramsci o admite, aliás, ao desenvolver o conceito de "revolução passiva": revolução operada de cima para baixo, por elites progressistas (as "autocracias modernizantes" da ciência política atual), com o entusiasmo passivo, a adesão resignada ou a indiferença da maioria - cuja presença, todavia, é indispensável como mão-de-obra do empreendimento histórico. Esse conceito não se aplica, apenas, a situações remotas do passado, mas caracteriza grande parte da história moderna na Itália, desde o Risorgimento - o processo de unificação do país sob a égide da monarquia piemontesa - até o fascismo.

Resta uma solução. É que a transformação da filosofia em Bom Senso seja indispensável para a expansão de cada nova ordem social. Mas há duas maneiras profundamente diferentes de entender essa necessidade.

Para a maioria dos comentadores de Gramsci a difusão de uma filosofia se explica sobretudo pela utilidade política, no sentido restrito, dessa "ideologização". Numa situação revolucionária, ou de mudança social acentuada, a compreensão filosófica do momento histórico assegura o consenso em torno de um grupo já hegemônico, ou candidato à hegemonia, e aumenta a eficiência operacional de cada participante, pela interiorização das orientações da ação. É, inclusive, essa interiorização, e

(9) Idem, p. 36/37

não a simples efervescência revolucionária, que constitui o princípio e o núcleo do consenso. Outra razão de importância do Bom Senso nesse tipo de situação é que os grupos que promovem a mudança não estão por definição no poder ou nos seus arredores, a diferença do que ocorre nas "revoluções passivas", geralmente desencadeadas a partir do próprio poder ou por elites alternativas. É necessário, então, compensar a ausência ou insuficiência da força material pela coesão em torno de objetivos claramente concebidos por todos, à luz da sua racionalidade histórica.

Esse significado político do Bom Senso é inquestionável. Mas, se houvesse só isso, não se entenderia o peso excepcional que Gramsci confere ao Bom Senso em situações que já não são mais revolucionárias, mas representam a consolidação, o desenvolvimento ou o aproveitamento de uma mudança ocorrida anteriormente. Um outro elemento intervem: se o Bom Senso se expande é sobretudo porque é necessário para "criar novos e mais elevados tipos de civilização", e adequar "a moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do desenvolvimento continuado do aparelho econômico de produção"^{9Bis}. E, acrescentaríamos, às necessidades de qualquer dimensão do desenvolvimento. Numa palavra: é indispensável criar "novos tipos de humanidade" e o Bom Senso vai ser o pivô dessa criação.

Por que será assim? Para melhor entender esse ponto, voltemos à concepção gramsciana da superestrutura "subjetiva". Se é verdade que essa superestrutura - valores, normas, atitudes, aptidões - não constitui um subproduto ou um reflexo passivo da superestrutura "objetiva", sua instauração tem de ser feita de modo proposital, voluntário. E, com esses valores, ou seu núcleo, exigem pela sua própria natureza que sejam "compreendidos" pelos agentes que os veiculam, o meio fundamental dessa promoção só pode ser a filosofia da qual se originam. Ou melhor, a filosofia enquanto difundida pelas massas, isto é, o Bom Senso. Essa difusão, além de se dirigir a todos ou quase todos, deve por definição concernir aos diversos aspectos - éticos, jurídicos, artísticos

etc... da superestrutura "subjéitiva", e não apenas no aspecto política.

O Bom Senso é indispensável, portanto, para que o maior número possível de pessoas percebam, ao menos nas grandes linhas, o fundamento de certos valores e comportamentos requeridos não só para a colocação em órbita de uma nova civilização, mas para operá-la no dia a dia. Claro, a importância dessa função é proporcional à complexidade da civilização. Há contextos em que o caráter rudimentar das motivações e aptidões exigidas do maior número permite que sejam suscitadas na base de uma mistura de coação e de adestramento. Nesse caso o problema do Bom Senso nem se coloca. Assim mesmo a presença do Bom Senso na história é muito maior do que seria se ele se limitasse a incentivar disposições de natureza estreitamente política.

O Bom Senso, ele mesmo superestrutura "subjéitiva", é a chave da compreensão/aquisição das outras disposições do mesmo gênero. Por isso ele deve ser considerado como um fim em si mesmo, ou um meio-fim. É ao mesmo tempo condição da reforma intelectual e moral, e peça fundamental dela.

É precisamente essa ênfase dada por Gramsci ao Bom Senso que permite falar de uma dimensão cultural a sua obra. Dimensão que está sendo destacada de modo crescente por vários analistas, em particular Umberto Cerroni¹⁰, mas que não tem sido objeto, até o momento, de um tratamento sistemático. O conceito gramsciano de cultura não está apreendido na sua plenitude, devido à ausência de uma referência explícita ao Bom Senso. Conforme os comentadores, a cultura segundo Gramsci é vista de três maneiras diferentes. Seja como cultura no sentido usual e restrito, isto é, como sendo de natureza sobretudo literária e artística. Seja como idêntica a própria política, na medida em que esta não se reduz à perseguição de objetivos imediatos e alarga seus

(10) Ver em particular, "Universidade+Política" in Política e História em Gramsci (publicação do Instituto Gramsci), Editora Civilização Brasileira, 1978, onde o autor pretende explicitar a dimensão cultural e o universalismo do projeto histórico burguês, dentro da perspectiva gramsciana.

horizontes sob o impulso do grupo hegemônico. Seja, de modo ainda mais amplo, como visão, vigente numa sociedade ou época, dos fins últimos do homem ou das relações desejáveis entre os homens e entre eles e a natureza. E, de fato, toda cultura sempre comporta, aos olhos de Gramsci, esses três aspectos, em proporções variáveis. Mas o aspecto essencial é a identificação entre cultura e superestrutura. Mais especificamente, entre cultura e superestrutura "subjetiva". Superestrutura "subjetiva" centrada em torno do seu princípio, o Bom Senso, já que a superestrutura "subjetiva" deve por definição ser compartilhada por muitos, se não por todos. E essa dimensão cultural não pode ser confundida com sua faceta política.

O que levou muitos comentadores a uma hiperpolitização do Bom Senso gramsciano, e da obra de Gramsci em geral, são os numerosos trechos em que analisa os momentos de crise do sistema político. Pois, nesses momentos, é verdade que o Bom Senso do grupo revolucionário hegemônico e dos seus aliados se concentra na avaliação das condições de ruptura do sistema, e que esse enfoque privilegiado é um elemento decisivo do êxito. Mas a evocação dos momentos de crise não deve fazer esquecer que eles se inserem entre dois períodos de maturação de um processo histórico que consiste, antes e depois da conquista do poder, na colocação em órbita de uma nova civilização ou cultura. Mesmo na crise, aliás, essa cultura em gestação desempenha um papel importante, como pano de fundo de transformação política. Primeiro, porque é a ordem cultural que dá seu significado à ação política - do contrário ela se degradaria, ou se degrada quando é o caso, em simples luta, cega e particularista, pelo poder. Segundo, todas as motivações culturais acumuladas antes da crise vêm reforçar o peso da mobilização e das energias propriamente políticas. Antes, durante, e depois da crise, o consenso das massas a uma hegemonia progressista, a legitimidade que lhe atribuem, não decorrem, apenas, da cultura cívica ou da inteligência política que têm do momento histórico, mas também da sua identificação cultural global com a nova hegemonia.

Observemos ainda que parte das considerações acima pode se aplicar também às "revoluções passivas". Pois o propósito delas é sobretudo proibir às massas a inteligência política do momento histórico, na medida em que o seu desenvolvimento poderia apontar para a potencialidade concreta de uma participação popular maior. No restante, pode ser até útil às elites modernizantes que as massas captem o significado desse momento, para que possa desenvolver disposições intelectuais e morais acima do rudimentar, em particular na área econômica. Certa dose de Bom Senso é, portanto, desejável. Mas é difícil limitar a alguns aspectos a expansão do Bom Senso, isolar o cultural do político. De duas uma. Ou essa expansão faz estourar os limites prefixados, e a "revolução passiva" cede o lugar a uma hegemonia progressista, podendo inclusive se converter, ela própria, nessa hegemonia. Ou então os limites prevalecem, mas, mesmo na área cultural, o Bom Senso fica podado, mesquinho, aquém das suas possibilidades. E a hegemonia que impulsiona esse Bom Senso só pode ser, por sua vez, uma hegemonia capenga. Razão pela qual Gramsci não inclui a "revolução passiva" na hegemonia propriamente dita.

x

x x

Até o momento raciocinamos como se as exigências de uma época determinassem por si só o surgimento do Bom Senso. Mas já sabemos que, em si, as "exigências da nova sociedade" não mandam nada, não impulsionam nada. Sustentar o contrário seria cair no funcionalismo ingênuo denunciado por Durkheim em *As Regras do Método Sociológico*: ou seja, admitir que a função desempenhada por um fenômeno social é suficiente para suscitar sua existência. Temos, para explicar o desenvolvimento do Bom Senso, de buscar causas eficientes. Estas só podem residir nas motivações concretas de determinados grupos.

A primeira dessas causas se confunde com o fator que explica o surgimento da própria filosofia. Se o Bom Senso se desenvolve, é sob o impulso de grupos que têm interesse tanto no desenvolvimento da filosofia em si como na sua irradiação na men

te coletiva. Se isso é verdade até nas revoluções passivas, é mais evidente ainda quando se trata de revoluções "ativas", como as que promoveram as burguesias inglesa e francesa. A segunda, em particular, procurou incentivar através da educação popular a divulgação dos valores, virtudes, interesses e aptidões indispensáveis para a expansão da nova civilização com que se identificava. Mas essa explicação é insuficiente: por que outros elementos aceitam a filosofia de uma época - ou melhor, a filosofia que se torna filosofia dessa época graças à combinação dos seus méritos intrínsecos e da aceitação coletiva?

Convém separar duas questões, que Gramsci confunde constantemente, embora tenha recursos para resolver cada uma delas. O porquê do ingresso da criança no Bom Senso deve ser distinguido das motivações que levam um grupo em conjunto a aderir à filosofia proposta pelo grupo candidato à hegemonia.

No tocante ao primeiro ponto, o porquê é na verdade um como. A criança, mesmo quando revela motivações positivas ou negativas em relação à escola, fonte primeira da constituição do Bom Senso, não vai à escola nem pode recusá-la em virtude dessas motivações. É obrigada a ir, sob a imposição de uma "coerção estatal", ou que pretendeu em determinado momento encarnar a coerção estatal, mesmo que seja finalmente eliminada por uma outra coerção, consoante com a filosofia definitiva da época. Além disso a criança sofre outras coações, como a de "ficar cinco, oito horas sentada" ou de se dobrar à "repetição mecânica de atos disciplinados e metódicos". Pois "como um estudioso de quarenta anos seria capaz de passar dezesseis horas seguidas numa mesa de trabalho se, desde menino, não tivesse assumido, por meio da coação física, os hábitos psicofísicos apropriados?"¹¹. Essa imposição não significa, em absoluto, que a educação se reduza a um adestramento: quando, pelo menos, corresponde àquela filosofia ela implica uma pedagogia ativa, uma interação entre educador e educando. Simplesmente, Gramsci procura mostrar que a integração da criança à filosofia, pela mediação da escola, é uma o

(11) IOC, p. 133

peração excluída da esfera do consenso.

Ao passo que a entrada de um grupo na filosofia supõe uma adesão, mesmo que implícita. Como isso será possível? A resposta foi esboçada no capítulo anterior. Um grupo hegemônico, embora não seja de modo inato o servidor do universal, pode chegar, em parte, a se tornar tal na medida em que incorpora a informação filosófica à sua ação. E, quando é assim, dá maior espaço aos interesses dos grupos que compõem ou comporão com ele a constelação hegemônica. Daí, em contrapartida, a aceitação por parte desses grupos da filosofia do grupo hegemônico - ou que vai se tornar hegemônico a partir dessa aceitação. O próprio fato de que eles percebem que seus interesses são suscetíveis da redefinição e ampliação significa, aliás, que eles já estão dentro da filosofia. Têm, pelo menos, o sentimento confuso, a intuição de que a história está "aberta", e que essa abertura poderá ainda aumentar se, precisamente, eles também se tornarem filósofos. Estão numa maneira de "pré-Bom Senso", e prontos, agora, a receber a educação do grupo dirigente, através da influência exercida pelos intelectuais deste sobre os intelectuais dos grupos aliados e subalternos.

Precisemos melhor as vantagens que os grupos dirigidos, ou dirigíveis, intuem na assimilação, por eles próprios, da filosofia proposta pelo grupo dirigente. Podemos distinguir três categorias de vantagens¹²:

a) a assimilação constitui, em primeiro lugar, a contrapartida do jogo de soma não zero praticado por esse grupo, à luz da filosofia, e um "encorajamento" para que ele continue na mesma direção. Sob esse mesmo aspecto, temos uma troca de bons serviços entre os grupos da constelação hegemônica;

b) ao ingressar no Bom Senso o grupo aliado ou subal-

(12) Se bem que Gramsci não tente desagregar e analisar essas vantagens. Limita-se a observar que a participação coletiva na filosofia não resulta de uma manipulação ideológica dos grupos dominantes e permite o acesso dos participantes a bens reais, a começar pela própria "reforma intelectual e moral".

terno entrevê a possibilidade de, captando os valores, intres - ses, aptidões etc.. da nova civilização, subir dentro da hierarquide papêis ou cargos que ela permite ou incentiva - seja de modo genérico ou para tal ou qual categoria de agente. Trata-se em suma, assimilando a filosofia da época, de se alojar do melhor modo possível dentro dos "nichos" que ela oferece, atual ou futuramente. Sob esse aspecto o acesso ao Bom Senso facilita a acomodação dos agentes dentro da nova ordem, sem que sejam questionados os parâmetros dessa ordem;

c) Finalmente os grupos dirigidos, ou certos deles, podem vislumbrar que, ao ter acesso na filosofia, poderão modificar em proveito próprio as regras de repartição dos bens - desde os bens materiais até os papêis sociais - ligados à nova ordem. Ou, ao contrário, se unir com outros grupos em torno do grupo hegemônico, no sentido de maximizar as potencialidades históricas em proveito de todos: é esse projeto que constitui o pivô dos novimentos nacional-populares.

Mas, se é assim, o Bom Senso não pode se expandir, ou se expandir igualmente, em qualquer contexto histórico. Sem dúvida não existe em Gramsci nenhum esforço teórico no sentido de diferenciar os tipos de civilização segundo as possibilidades ou obstáculos que apresentam para essa expansão. Porém os exemplos que ele invoca para mostrar seja o significado do Bom Senso, seja sua efetividade em certos momentos históricos, permitem vislumbrar que a difusão da filosofia só é concebível - ou plenamente concebível - em dois tipos de situação.

Numa sociedade ao mesmo tempo igualitária e muito desenvolvida, todos teriam um interesse igual em estimular em todos o surgimento de um Bom Senso que seria indispensável tanto para a expansão de uma tecnologia complexa como para o enriquecimento das relações humanas - enriquecimento permitido, justamente, por uma libertação de todos em relação às tarefas mais alienantes. Bastaria, então, que todos se conscientizassem dessa necessidade coletiva. O que implicaria apenas uma tarefa pedagógica e não, também, política. Haveria - ou haverã, uma vez

que, para Gramsci, essa utopia indica um caminho concreto - a passagem, desta vez integral, da "necessidade à liberdade". A força que impulsionaria a constituição do Bom Senso residiria no interesse de todos, e tenderia então a se confundir com uma exigência da própria filosofia.

Num segundo tipo de sociedade o Bom Senso se torna, simultaneamente, necessário, difícil e possível até certo ponto. Essas sociedades apresentam o duplo caráter a) de ter alcançado certa complexidade, em termos de divisão do trabalho, de diferenciação das classes, de desenvolvimento de modo genérico e b) de não possuir uma rigidez estrutural, de direito ou de fato, capaz de impedir qualquer mobilidade vertical entre as classes. Em outras palavras reina um mínimo de igualdade, atual ou potencial, funcionando como denominador comum subjacente às desigualdades.

É dizer que o desenvolvimento do Bom Senso parece se ter limitado, até o momento, às cidades da antiguidade e a Roma e, por outro lado, às sociedades capitalistas, ou ingressando no capitalismo, como as comunas italianas¹³. Pois elas precisaram dele para conseguir a adesão popular a seu princípio de desenvolvimento (projeto marítimo-colonial de Atenas, projeto imperial territorial de Roma, projeto mercantilista inglês ou holandês e

(13) Isso não quer dizer que podemos falar de uma era ou época capitalista como tal. Uma época se define (ver ps. 34/35, a cima) pela conjunção de três períodos: preparação que pode durar séculos, de uma crise "orgânica"; essa própria crise, quando é exitosa, isto é, quando desemboca numa transformação global da ordem social; expansão de uma nova ordem, até que esta seja ameaçada, de modo incisivo senão sempre catastrófico, por uma outra "concepção do mundo". Deste ponto de vista parece que, aos olhos de Gramsci, a história do capitalismo recobre pelo menos três épocas diferentes. A primeira iria da decomposição do mundo feudal e da emergência das comunas italianas, das cidades comerciais da Alemanha etc... até os pródromos da Revolução Francesa, tendo sua crise orgânica bem sucedida com a reforma, que permite (entre outras coisas) uma aceleração do desenvolvimento capitalista. Os polos motores dessa transformação seriam, principalmente, a Inglaterra e a Holanda. Uma segunda época medearia dos prenúncios da Revolução Francesa até os prenúncios da Revolução proletária mundial. A tônica dessa época seria menos o desenvolvimento econômico do que o advento de uma civilização "liberal/esta-

depois industrialista inglês, projeto liberal-igualitário francês e ao mesmo tempo colonial da França) como para superar ou limitar as "distinções-contradições" entre suas classes. O paradigma dessas sociedades é evidentemente a sociedade burguesa. Pois presenciamos nela um descompasso. De um lado a dinâmica tecnológica, embora não provoque uma mudança automática nas outras esferas sociais, solicita a redefinição e a adaptação contínua da sociedade em conjunto. Precisa-se, então, de uma assimilação coletiva da filosofia, em virtude da diversidade e da transformação incessante das tarefas sociais de toda a natureza. Mais ainda: trata-se de propiciar a todos os sentimento da complexidade do mundo em que são chamados a atuar, dos direitos e deveres que isso acarreta etc... De outro lado, porém, as desigualdades, combinadas com o particularismo crescente dos grupos e indivíduos poderiam, na ausência de motivações de sentido contrário, fazer com que pouca gente se sentisse estimulada a assumir os papéis que o momento necessita. Lem-se, portanto, de "inventar" o Bom Senso, de difundir a filosofia.

É essa invenção, poderíamos acrescentar indo além dos textos de Gramsci, se tornou possível graças a diversas modalidades de jogo social de soma não zero. Modalidades que não tive

tal/cultural", como frisa O Risorgimento: é a idade do "liberalismo como concepção geral da vida e como nova forma de civilização cultural/estatal, e não somente do liberalismo aspecto 'nacional' do liberalismo" (R., p. 64). A instância política-ideológica é agora privilegiada, com a associação estreita que o ideário revolucionário estabelece entre a liberdade e igualdade. O polo motor passa a ser a França. Finalmente, desde os meados do século XIX (as épocas se acavalam), temos uma época comunista em formação - época que já teve uma crise orgânica (os acontecimentos que se seguiram à I Guerra Mundial, na Rússia, na Alemanha, na Itália etc...) mas essa crise, vitoriosa apenas na Rússia, não foi em conjunto exitosa, como Gramsci acaba reconhecendo nos Cadernos do Cárcere, após o advento do fascismo.

Tal periodização parecerá absurda a muitos, na medida em que retira a hegemonia mundial da Inglaterra no próprio momento (século XIX) em que o poder econômico, político e mesmo cultural inglês parece no apogeu. Mas também essa periodização nunca foi sistematizada por Gramsci. Procuramos apenas sugerí-la, a partir das indicações contidas, principalmente, em O Risorgimento e Passado e Presente.

ram oportunidade de descobrir ou forjar outras sociedades que, talvez em parte por essa razão, se cristalizaram em torno de sistemas político-econômico-religiosos (o sistema de castas por exemplo) ciosos de repartir de modo definitivo, e dentro de um jogo de soma não zero, a escassez de toda a ordem gerada a partir da escassez econômica. Ao passo que as sociedades acima praticaram um jogo de soma não zero em dois planos. De um lado se beneficiaram como potencialidades de exploração de outros povos, não sō regulares (estas, outros impérios as tiveram) como crescentes: extensão contínua, quantitativa e qualitativa (maiores tributos ou encargos militares impostos aos "aliados"), da Liga Marítima organizada por Atenas; saque metódico de um império que cresceu de modo constante durante séculos (Roma); desenvolvimento dos grandes impérios coloniais, a partir do século XVI, acompanhado da volta da escravidão e da introdução de diversas formas de servidão, de modalidades de intercâmbio comercial desigual etc... De outro lado, e na base dessa exploração, houve possibilidade de criar - para uma minoria, está certo, mas que não se reduzia a uma oligarquia numericamente insignificante e comportava em todos os casos acima várias classes sociais - modalidades originais de participação política e cultural. Modalidades ao mesmo tempo requeridas pela diversidade das classes, para que nessa diversidade não se transformasse em oposição irreduzível; e permitidas pelo poder ou pelo lazer do cidadão face ao não-cidadão dentro da cidade, ou ao bárbaro lá fora. A tudo isso pode-se somar, nos últimos séculos, as potencialidades inerentes ao desenvolvimento do próprio capitalismo, isto é, em parte independentes da exploração de outros povos.

Em contrapartida parece difícil discernir a possibilidade do Bom Senso, ou da sua expansão, em dois tipos de sociedade:

1. Numa sociedade primitiva, simultaneamente igualitária e sem princípio interno de desenvolvimento, o problema do Bom Senso nem se coloca. Pois, nesse tipo de sociedade - "sem história", como se queria outrora, ou preocupada em bloquear sua própria história como pensa Levi-Strauss -, não há nem conflitos

a resolver nem futuro a inventar. Ou, se quisermos, o único problema é impedir o surgimento do conflito ou do futuro. E, para isso, o apego à tradição basta, quando não intervêm perturbações de origem externa. Por outro lado é a tradição que define o espírito e o conteúdo da religião, da economia, etc... E a tradição não pode ser vista como uma maneira de filosofia inconsciente ou adormecida, já que ela não surge, como a filosofia, para resolver problemas, mas é anterior a qualquer problema e procura abafa-lo no nascedouro.

2. Numa sociedade caracterizada por um desenvolvimento fraco e uma desigualdade rígida - caso dos grandes impérios da Ásia ou da América e da sociedade feudal -, é possível que o segundo aspecto seja em parte uma resposta ao primeiro, ao mesmo tempo que o reforça. Nessas condições podemos falar de uma filosofia do Egito antigo ou do Império Inca, como solução dada ao problema da alocação dos bens sociais numa situação de escassez. A filosofia, neste caso, não seria princípio de orientação da coletividade face a um futuro incerto ou indeterminado, mas princípio da repartição, em particular do excedente econômico produzido internamente pela coletividade - excedente, vimos, que só pode dar ensejo a um jogo de soma não zero. Mas, se é assim, a difusão dessa filosofia, além do círculo restrito das elites, é quase autocontraditória: sua divulgação seria fator de revolta e não de consenso. Logo tais sociedades só podem repousar sobre uma mistura de adestramento, para assegurar a execução das tarefas rotineiras, e de força, transfigurada ou não pelo mito, com princípio da reprodução das relações sociais. É o que Gramsci sugere, quando sublinha que, até os tempos modernos, a força predominou a história.

x

x x

A constituição do Bom Senso, sob o impulso do grupo hegemônico, representa por sua vez a condição fundamental do desenvolvimento dessa hegemonia e do desenvolvimento dos movimentos nacional-populares. Esses dois desenvolvimentos são duas

facetas de um mesmo processo. No entanto o primeiro interessa sobretudo, por definição, ao grupo hegemônico. Ao passo que o segundo deve ser visto, sobretudo, como uma autoafirmação do "povo", da "nação". O que implica a possibilidade de uma certa tensão entre as duas vertentes. O núcleo hegemônico, pelo menos nos estágios iniciais da sua impregnação filosófica, procura reduzir o consenso a uma lealdade incondicional, embora deseje que esta seja mais ou menos livre. Ora, essa incondicionalidade, no limite, destruiria a própria possibilidade de um movimento nacional-popular, que postula a autonomia relativa dos seus participantes. Inversamente, embora qualquer movimento nacional-popular tenha um núcleo hegemônico, a contestação e, no limite, a anulação dessa hegemonia está sempre no horizonte, em virtude da própria liberdade inerente ao consenso.

É evidente que hegemonia e movimento nacional-popular nunca têm um peso rigorosamente igual, e que, conforme o tipo de civilização, ou de sociedade dentro da civilização, ou de conjuntura, um dos dois polos tende a sobrepujar o outro. Até o momento o polo de maior peso foi geralmente a hegemonia, que passou a predominar após períodos mais ou menos intensos de efervescência nacional-popular.

A contribuição do Bom Senso à consolidação da hegemonia parece se dar de várias maneiras. Primeiro, pelo simples fato de que o acesso ao Bom Senso acarreta uma adaptação coletiva às exigências éticas ou técnicas da nova civilização. Através da elaboração do Bom Senso o homem comum acaba encampando muitos valores que, mesmo quando correspondem ao interesse de todos, interessam mais particularmente ao grupo dirigente. Segundo, essa adaptação tende por sua vez a favorecer o consenso em torno desse grupo, em detrimento da coação que ele exerce também. A coação tende, então, a se transformar - como viu Perry Anderson na sua análise da conexão entre os dois aspectos (não são justapostos, mas entrosados) - em poder de reserva, que só intervém em última instância, em particular nas democracias liberais ou nas so

cial-democracias ¹⁴. Terceiro, o grupo hegemônico desenvolve ou reforça suas posições de mando - econômico, político e cultural - ao longo desse processo. Quarto, é ele que orienta e controla o sistema educacional, chave da edificação do Bom Senso.

Desde, porém, que o Bom Senso se mostre sobretudo atento ao futuro da coletividade, às potencialidades de uma civilização mais do que às etapas que ela já percorreu, é natural que, sem deixar de ser a condição da hegemonia e do consenso, ele se torne instrumento de assenhoreamento da coletividade sobre seu próprio destino. Se todos, embora em grau diverso, entendem a filosofia, todos sentem que podem participar de uma história "aberta". E, se o pressentimento dessa participação é, como vimos, uma das condições do ingresso dos grupos subalternos no Bom Senso, a expansão deste último transforma por sua vez o pressentimento em percepção mais ajuda das vantagens que podem resultar do aprofundamento de determinadas potencialidades históricas, para alguns desses grupos ou para todos. No primeiro caso o desenvolvimento do Bom Senso pode, de modo aparentemente paradoxal, se transformar num fator de luta de classe, apesar do conformismo global em torno dos valores cardeais. No segundo prevalece o sentimento de que uma história está igualmente aberta a todos, embora a alocação dos bens econômicos, políticos e culturais possa continuar desigual, por um tempo indeterminado. O interesse por essa abertura passa então a constituir o maior interesse geral. Isto é, o maior interesse de todos e de cada um. É sobre essa base que surge um movimento nacional-popular.

Assim sendo é normal que esse tipo de movimento cresça ou recrudesça quando obstáculos internos ou externos ameacem a abertura da história, ou ainda, no caso das guerras de independência, impediram até o momento que ela se concretizasse de fato. É indispensável que ele procure maximizar as poten

(14) Anderson, P. - Sur Gramsci, Capítulo I, "As metamorfoses da hegemonia" (mais especificamente, o item intitulado "A natureza do poder de classe da burguesia").

cialidades do momento histórico. Essa maximização, por sua vez, depende do grau de consciência que grupos e indivíduos têm da abertura da história, e, dentro dela, da unidade, da força e da direção do movimento nacional-popular. Como desenvolver ou consolidar essa consciência?

Sem ser alheio ao espírito geral da pedagogia constitutiva do Bom Senso - pedagogia voltada principalmente para a inserção do cidadão no universo dos novos valores e o reforço da hegemonia -, a percepção do caráter aberto da história é sobretudo estimulada pelo desenvolvimento e pela difusão da arte e da literatura popular. Esta última, em particular, reforça num povo o sentimento da sua capacidade em superar a velha ordem e instaurar uma ordem nova. É nessa medida que existe por parte de todo povo uma busca, consciente ou não, de uma literatura "literatura aderente às suas necessidades mais profundas e elementares"¹⁵.

Mas por que a literatura e a arte? Por que não a filosofia? Afinal, o que se trata de fortalecer nas massas - o sentimento da unidade, das forças e da direção do movimento nacional-popular - não é um dos temas, e dos maiores, da filosofia de uma época? A resposta de Gramsci seria que as massas não podem, pelo menos inicialmente, compreender uma situação e suas potencialidades senão de uma maneira "sensível", através de imagens. E é a essa exigência que se adequa a arte, embora procure levantar o nível intelectual e as aspirações do povo: "uma idéia não é eficaz se não for expressa, de alguma maneira, artisticamente, isto é, particularmente"¹⁶. O povo é "materialista" - voltaremos nesse ponto - e nenhuma pedagogia, escolar ou política, pode ignorar esse materialismo. Deve procurar redimi-lo de dentro, isto é, utilizá-lo para conseguir sua própria superação. Nesses termos a arte e a literatura podem ser encaradas como modalidades da filosofia, ou pelo menos, como uma das condições - fundamental - do acesso à filosofia. Não é por essa razão que uma civilização incipiente tem sua expressão

(15) LVN, p. 92

(16) IOC, p. 87

primordial na literatura? Progride, inclusive, graças a ela:

"toda civilização, enquanto realmente nova, ainda que reprimida, combatida, obstaculizada de todos os modos, expressou-se precisamente antes na literatura que na vida estatal, ou melhor, sua expressão literária foi o modo de criar as condições intelectuais e morais para a expressão legislativa e estatal" ¹⁷.

No entanto isso não nos indica ainda de que modo devem atuar o artista e o escritor. Como se deve entrosar a preocupação ético-política, imanente à filosofia, e a intenção propriamente estética? Gramsci critica duas concepções opostas, simétricas, da atividade artística.

Contesta, em primeiro lugar, o objetivismo naturalista. Este descreve o povo, não se dirige a ele. Mantém as distâncias: "o povo do campo é visto com 'distanciamento', como 'natureza' sentimentalmente estranha ao escritor, como espetáculo" ¹⁸. Inclusive, no caso do verismo italiano, a preocupação dominante é "descrever a 'bestialidade' da chamada natureza humana", ou então se voltar "para a vida provinciana e regional, para o que era a Itália real em contraste com a Itália 'moderna' oficial" ¹⁹. Orientações diametralmente opostas às de uma literatura nacional-popular:

"Para os intelectuais de tendência verista, a preocupação dominante não foi (como na França) estabelecer um contato com as massas populares já 'nacionalizadas' em sentido unitário, mas de fornecer os elementos que revelavam não estar ainda unificada a Itália real" ²⁰.

Longe de contribuir para a formação de uma consciência unitária, o escritor verista se detem na evocação exclusiva dos aspectos, como o atraso das massas ou a rachadura da cultura i

(17) LVN, p. 87

(18) Idem, p. 158

(19) Idem, p. 16

(20) Idem, p. 16

taliana entre os regionalismos, que podem dificultar ou tornar ilusória essa formação. Não que esses aspectos devam ser ignorados ou minimizados, em nome da exaltação ufanista de uma unidade italiana já dada, e que teria sempre existido, como prolongamento natural da unidade do Império Romano²¹. Mas, para Gramsci, uma das funções da literatura e da arte é apontar para a superação daquela fragmentação.

O que não significa - e desta vez vem a condenação de Gramsci à arte didática e moralisante - que a tarefa do escritor ou do artista seja mostrar, no exemplo em apreço, a excelência da unidade italiana e traçar explicitamente, a partir da colocação deste fim, os deveres dos italianos ou de tal categoria social, como a burguesia ou o proletariado. Os personagens e as situações de um romance não devem servir de meras ilustrações para uma tese que se poderia formular independentemente deles. Pois a natureza da arte implica a indissolubilidade do conceito e da imagem, a impossibilidade de pensar o primeiro fora da sua "presentificação" no segundo. O que exclui que "uma obra seja bela por causa do seu conteúdo moral e político, e não o seja pela sua forma na qual o conteúdo abstrato fundiu-se e identificou-se"²². Se a arte é ou pode ser educativa, não é, portanto, "enquanto arte educativa, porque neste caso ela não é nada e o nada não pode educar", mas "enquanto arte"²³.

Entre os dois limites opostos do objetivismo e do didatismo a posição de Gramsci comporta assim dois aspectos. Admite com o didatismo que a obra, literária principalmente, deve orientar seu leitor numa certa direção. Mas, de outro lado, isso não deve ser feito através de um discurso exterior aos personagens e situações. O artista deve, tão somente mostrar que os personagens vão de fato numa certa direção. Ele os deixa viver.

(21) Em relação à Itália, "não existe - na história da cultura nacional - continuidade e unidade. A afirmação de uma continuidade e unidade é apenas retórica, ou tem valor de mera propaganda sugestiva" (idem p. 91).

(22) Idem, p. 11

(23) Idem, p. 10

O romancista autêntico é aquele que consegue estabelecer um contato direto com o público popular, ao expor temas que refletem para esse público sua própria unidade, incipiente ou já amadurecida, e os problemas em que esbarra. Face, por exemplo, a uma situação de opressão coletiva, ele nos induz a pensar que essa situação não tem saída dentro das estruturas sociais vigentes, mas que uma solução existe. O romancista nacional-popular nos convida, então, para a superação dessa situação, à diferença do romancista verista, para quem ela se fecha sobre si mesma, não apontando para futuro nenhum.

Mas ele não têm, além disso, de indicar os fins a serem perseguidos, os meios a empregar, os direitos e deveres de cada um. A tomada de consciência de tudo isso, se se realizar, tem de brotar da leitura, do acompanhamento da narração que sempre evoca realidades concretas, portanto imagens. Em suma o que o leitor deve e pode realizar - e com ele o próprio artista, que não era forçosamente consciente de todas as implicações éticas e políticas da sua obra - é uma passagem da intuição para o conceito. A intuição das imagens deve preceder o conceito dos fins desejáveis, ou mais exatamente a formulação desse conceito, em vez de se constituir na sua mera ilustração. É o que Gramsci quer sugerir, ao contrapor o artista e o político. Este aponta diretamente para a finalidade da ação coletiva. Projeta-se, e projeta a coletividade, para o futuro. Ao passo que o artista, mergulhado na criação e na evocação das imagens, vive no presente e só depois de algum tempo - e o público com ele - percebe que esse presente deve ser desenvolvido ou modificado de tal ou qual maneira:

"Para o político qualquer imagem 'fixada' a priori é reacionária: o político considera todo o movimento em seu devenir. O artista, pelo contrário, deve possuir imagens 'fixadas' articuladas em sua forma definitiva. O político imagina o homem como ele é e, ao mesmo tempo, como deveria ser para alcançar um determinado fim; seu trabalho consiste, precisamente, em fazer com que os homens se movimentem, com que saiam de seu estado presente a fim de se tornarem capazes coletivamente de

alcançar a finalidade proposta, isto é, de se se 'conformarem' à finalidade. O artista representa necessariamente o que existe, num certo momento, de pessoal, de não conformista et.., de um modo realista. Por isso, do ponto de vista do político, o político jamais se contentará com o artista e não poderá fazê-lo: julgará o artista sempre em atraso com relação ao tempo, sempre anacrônico, sempre superado pelo movimento real"²⁴.

Precisando: ao fazer sentir ao povo sua força e sua unidade, atual ou potencial, e sugerir assim - sem pregá-la - uma certa idéia da libertação ou do progresso coletivo, o grande artista nacional-popular (um Victor Hugo, um Tolstói) deixa também entender que os meios dessa transformação estão ao alcance do homem. A libertação deve resultar de um trabalho "de si sobre si" da coletividade, e não de uma intervenção feliz do acaso ou da Providência. A arte autêntica torna o povo próximo de si mesmo, imanente à sua própria transformação, e, ao fazê-lo, atualiza ou multiplica a abertura da história.

Aqui reside a diferença essencial entre essa arte e o romance de folhetim. Este "é um narcótico popular, é um ópio"²⁵. Sem dúvida tem, ou teve, o "imenso mérito" de ir ao povo, ao endossar seus sentimentos de revolta ou esperança face a certas situações. Deste ponto de vista representou um elo fundamental, uma conquista da identidade nacional, para certos povos como o francês. Pois, se o povo sempre prefere as grandes obras da literatura nacional-popular²⁶, na ausência dela, ele valoriza - e tem razão - os romances de folhetim, antes do que as obras "abstratas, cosmopolitas". E, por isso, "ainda que se devesse começar escrevendo 'romances de folhetim' e poesias melodramáticas, sem um período de ida ao povo não há renascimen-

(24) LVN, p. 13

(25) Idem, p. 96

(26) Idem, p. 124: "se o conteúdo popular é expresso por grandes artistas, são estes os preferidos. Recordar minhas afirmações sobre o amor do povo por Shakespeare, pelos clássicos gregos e, modernamente, pelos grandes romancistas russos".

to e não há literatura nacional"²⁷. Mas, ao se espelhar nos personagens e situações do romance de folhetim, o homem do povo se abandona à passividade, porque esse tipo de obra, bastante superficial, não capta a força já alcançada pelo movimento nacional-popular. São vês a força dos opressores e a fraqueza ou as divisões dos oprimidos. De forma que autor e leitor confiam a solução dos problemas, como as injustiças sofridas por parte dos poderosos, a um deus ex máquina. Ou então, a um superhomem como o Conde de Monte Cristo de Alexandre Dumas, com quem se identificam de modo imaginário. O que, tão somente, os "embriaga de exaltação"²⁸.

O importante, nessas condições, é, conservando o que há de positivo na literatura de folhetim, realizar a autosuperação "crítica" desse tipo de literatura. Trata-se, sem menosprezar os sentimentos do povo (ao contrário eles devem ser globalmente endossados), de "reelaborar" esses sentimentos, de retirá-lhes o que comportam de passividade e de expectativa milagreira. O que intuiu perfeitamente Dostoievski, apesar ou em razão do seu gosto pelo romance de folhetim francês:

"É poderoso em Dostoievski o sentimento nacional-popular, isto é a consciência de uma missão dos intelectuais para com o povo, que talvez seja 'objetivamente' constituído por 'humildes', mas que deve ser libertado desta 'humildade', transformado, regenerado"²⁹.

Outro aspecto dessa tarefa crítica é a redução dos sentimentos, experiências e palavras do povo ao que têm de essencial e que, por ser tal, aponta para algum aspecto fundamental do momento histórico, ou permite entrever o caminho que levará

(27) Idem, p. 73 - Não será lícito supor que Gramsci teria reações parecidas, hoje, face a certos fenômenos culturais como a telenovela brasileira? Ou seja: não terá esta um papel ao mesmo tempo positivo e limitado, ao refletir para o povo, e incentivar nele, sua própria unidade, embora de forma passiva, portanto "opiácea"?

(28) Idem, p. 97

(29) Idem, p. 79

ã superação dos seus elementos negativos³⁰. Em síntese a literatura nacional-popular é a consciência do povo. Consciência dinâmica, não contemplativa, porque voltada para o futuro e visando sua construção a partir de uma análise objetiva - sem deixar de ser estética, sensível - da situação presente e, dos seus obstáculos e dos seus recursos.

Mas, se é assim, convém ir mais longe. A literatura popular não é apenas um meio privilegiado, permitindo à coletividade sentir concretamente sua unidade e sua força, e, assim, dilatar essa potência. Ela é também, como a filosofia que a impregna, um "meio-fim", no sentido de que o povo só passa a realmente existir com seu surgimento. Cria-se então, um "bloco intelectual e moral"³¹ entre os intelectuais - os escritores nacional-populares em particular - e o povo, mesmo que a relação entre os seus componentes seja muitas vezes "hierarquizada" e não "igualitária". Antes do surgimento desse bloco o povo é apenas uma virtualidade caótica, ou uma promessa. Quando muito ele procura a si mesmo, buscando, na ausência de literatura nacional-popular autêntica, sucedâneos.

É isso, precisamente, que teria ocorrido na história italiana, Risorgimento incluído. Devido, mais uma vez, à tradição cosmopolita dos intelectuais italianos, eles muito raramente fizeram uma tentativa de aproximação ao povo. Ou o trataram como objeto, à maneira verista. Ou então, de modo paternalista e transcendente:

"No intelectual italiano, a expressão 'humilde' indica uma relação de proteção paterna e divina, o sentimento auto-suficiente de uma indiscutível superioridade própria: uma rela-

(30) "Em Tolstói, é característico que a sabedoria ingênua instintiva do povo, enunciada mesmo através de uma palavra casual, ilumina e determina uma crise no homem culto" (Idem, p. 84). Não se trata, com declarações deste gênero, de ceder ao otimismo populista e à sua valorização acrítica da espontaneidade das massas, mas pelo contrário de mostrar que o romancista deve elaborar algo como o tipo ideal do homem comum e evidenciar o que seria sua reação adequada, no sentido weberiano, face a determinadas circunstâncias. Reação da qual o homem do povo pode, de fato, ser mais ou menos distante.

(31) Idem, p. 106

ção como entre duas raças, uma considerada superior e outra inferior; uma relação como entre adulto e criança na velha pedagogia, ou, pior ainda, uma relação do tipo 'sociedade protetora dos animais' ou tipo exército da salvação anglo-saxão diante dos canibais da Papuasía"³².

Esses intelectuais foram eventualmente nacionalistas. Mas esse nacionalismo literário, do qual D'Annunzio seria o expoente mais típico, não era endereçado ao povo, no sentido de integrá-lo, de participar com ele e para ele da elaboração de uma comunidade que não fosse apenas uma entidade territorial, administrativa ou diplomática. Por isso não passou de uma atitude racionária, que teve sempre por efeito, senão como intenção, o de cristalizar o duplo fosso grupos dirigentes/grupos dirigidos e elites/massas. Não sendo ao mesmo tempo nacional e popular um tal nacionalismo nem chegou a ser nacional, não ultrapassando nessa direção o âmbito da veleidade e do diletantismo. Seus arautos esqueceram invariavelmente que o problema nacional não se coloca "como questão íntima das consciências individuais singulares, que atingiram um determinado nível de nobre desinteresse nacional e de espírito de sacrifício"; mas de "íntima ligação de solidariedade democrática entre intelectuais dirigentes e massas populares"³³. Procuraram em vão compensar por declarações ufanistas sua miséria real, sua falta de alicerce na coletividade.

É nesse contexto que se entende o apelo, na Itália, à literatura nacional-popular de outros povos, a francesa em particular. Existindo uma separação entre público e escritores, "o público busca 'sua' literatura no exterior, pois a sente como mais 'sua' do que a chamada nacional"³⁴. Daí o sucesso italiano de autores como Alexandre Dumas ou Eugène Sue. E também, por essa razão, a falta de uma verdadeira nação italiana, até o momento. A nação exige não apenas um entrosamento relativo en

(32) Idem, p. 79

(33) Idem, p. 144

(34) Idem, p. 93

tre os componentes da constelação hegemônica - é esse ponto que temos frisado até o momento -, como um entrosamento íntimo entre intelectuais e massas. Sobremaneira entre o escritor e seu público. Ora, na Itália, os intelectuais "em relação ao povo, são algo destacado, sôlto no ar, ou seja, uma casta, não uma articulação - com funções orgânicas - do próprio povo"³⁵.

Mas não estaria Gramsci, a partir dessas considerações, deslizando para uma ontologia do "Ser Nacional"? Lançando mão de expressões como "entrosamento íntimo", "articulações orgânicas" etc., não voltaria ele ao nacionalismo vulgar, apenas tirando-lhe algumas excrescências ufanistas? De modo algum. Pois não é possível, na perspectiva que advoga, apresentar a nação como um "princípio espiritual", que constituiria seja a fonte de onde os movimentos nacional-populares tirariam sua força seja o referencial da sua legitimidade. Pelo contrário, a nação deve ser vista como o resultado ou o rastro dos movimentos nacional-populares. Ou melhor, como a forma provisória que assumem em determinado momento.

Essa recusa de toda metafísica nacionalista explica o desgosto de Gramsci pelas explorações direitistas do sentimento nacional. Pois estas, conservadoras ou fascistas, não evocam ou não enfatizam a força do povo, sua unidade, seus esforços para libertar dos "grilhões da necessidade". Mas, tão somente, a idéia de que todos devem se submeter aos "imperativos da Nação", erigidos em valor incondicional, sacrificando-se no altar da "União Nacional". A reificação, a substancialização da nação constitui uma degenerescência do sentimento nacional legítimo, que acompanha, este, a construção passo a passo da coletividade, graças em particular à mediação estética.

Por outro lado convém não esquecer que essa construção desemboca numa construção mais ampla: a da comunidade internacional que define a extensão da época. É bem verdade que a constituição dessa comunidade muitas vezes se faz sozinha, simplesmente porque a mesma compreensão filosófica do momento

(35) Idem, p. 178

histórico está prevalecendo em vários países. É verdade também que essa constituição não pode ser visada como tal e diretamente, num primeiro tempo, e que os atores sociais devem se dedicar em prioridade à solução dos problemas que se colocam dentro do quadro nacional. Mas, primeiro, isso não exclui colaborações entre os grupos que, cada um dentro do seu respectivo contexto nacional, se esforçam por promover soluções parecidas para problemas parecidos. Por outro lado, um movimento nacional-popular autêntico³⁶ tem sempre força, e desejo, para se estender além das fronteiras. No caso específico da Itália Gramsci, depois de ter observado que a tradição cosmopolitista, afinal, não é de todo ruim, mostra que ela facilitaria o alargamento, a internacionalização de um movimento nacional-popular tendo seu princípio de desenvolvimento no "homem-trabalho":

"A expansão italiana só pode ser a do homem-trabalho, e o intelectual que representa o homem-trabalho não é o tradicional, inchado de retórica, de lembranças livrescas do passado. O cosmopolitismo italiano tradicional teria de se transformar num outro, de tipo moderno, ou seja, de assegurar melhores condições de vida ao homem-trabalho italiano, em qualquer parte do mundo em que se encontre. Esse homem não é cidadão do mundo enquanto civis romanus ou enquanto católico, mas como produtor de civilização. Por isso pode-se sustentar que a tradição italiana se prolonga dialeticamente no povo trabalhador e nos seus intelectuais, não no cidadão e no intelectual tradicional. O povo italiano é o que "nacionalmente" está o mais interessado numa forma moderna de cosmopolitismo. Não apenas o operário, mas

(36) Essa autenticidade se manifesta, precisamente, pelo fato de que o movimento não persegue objetivos nacionalistas ou militaristas. Gramsci, aludindo implicitamente ao fascismo, pergunta em O Risorgimento: "O momento político que conduziu à unificação nacional e a formação do Estado italiano deve necessariamente desembocar no nacionalismo e no imperialismo militarista? Pode-se afirmar que esse desabrocho é anacrônico e anti-histórico (isto é, artificial e de pouco alento): isso é realmente contra todas as tradições italianas, romanas primeiro e católicas depois. As tradições são cosmopolitas" (R, p. 90).

o camponês e, sobretudo o camponês meridional"³⁷.

A expressão "nacional-popular" não deve, pois, nos iludir. Aliás, mesmo na fase propriamente nacional dos movimentos nacional-populares, o Bom Senso genuíno - isto é, escoimado das excrescências ideológicas trazidas pelos grupos dominantes - não visa a nação como tal, a não ser quando ele se desenvolve no decorrer de uma guerra de libertação. Não a tem, ou só a tem marginalmente, como "objeto intencional". A constrói, apenas. Mesmo porque a principal oposição não é entre ele e outras nações, mas entre ele e as "forças do passado".

x
x x

Podemos agora voltar ao que chamamos no capítulo I de "dialética da aproximação", seja entre grupos dirigentes e dirigidos, seja entre intelectuais e massas. Pois, através da gênese da filosofia e, mais ainda, do Bom Senso, essa dialética se define para Gramsci como o processo pelo qual uma "forma" e uma "matéria" se entrosam progressivamente, mesmo que não se chegue a uma união perfeita como no caso da obra estética. É, pelo menos, o que se depreende de uma reflexão sobre as situações que Gramsci considera como dialéticas, uma vez que inexiste nele uma reflexão sobre o conceito de dialética. É esse conceito que procuramos, senão "produzir" como diria Althusser, pôr à luz.

(37) R, p. 90/91 - Gramsci, é verdade, acrescenta que esse povo tem sido em muitos países o "exército de reserva dos capitalistas estrangeiros" e "justamente por isso ele deve se inserir na frente moderna de luta para reorganizar o mundo, inclusive o não italiano, que ele contribuiu para criar com seu trabalho". E não há como negar que, neste trecho, seu internacionalismo beira perigosamente o tema nacionalista da "Itália, nação proletária", advogado no fim do século passado pelo publicista Enrico Corradini, e retomado depois pelo Fascismo, com o intuito de legitimar empreendimentos imperialistas, tal como a conquista da Etiópia. Não há dúvida, porém, que o conjunto da sua obra tem um sentido radicalmente oposto.

A condição fundamental para que surja uma relação dialética entre dois polos é que exista entre eles ao mesmo tempo uma certa exterioridade e uma relação de sentido. Os dois polos não devem ser embutidos um dentro do outro: nenhum dos dois deve conter "analiticamente" o outro; tampouco deve haver um "automovimento do conceito", no sentido hegeliano, que faria com que cada se transformaria no outro - no "seu" outro - por um processo puramente endógeno. Mas, por outro lado, os dois polos devem ser afins, potencialmente complementares. A complementaridade por excelência é a da forma e da matéria.

Vale dizer que toda "dialética de aproximação" implica, simultaneamente, relações entre elementos concretos (os grupos sociais, os intelectuais, as massas) e entre categorias da experiência (filosofia e história, infra e superestrutura, necessidade e liberdade etc...). Se houvesse apenas o primeiro aspecto, não haveria dialética - e não há, em muitos casos³⁸ - mas luta cega pelo poder, pela riqueza etc... Se existisse apenas o segundo aspecto, não se poderia falar de processo: a noção de forma é imediatamente correlativa da ^{do} matéria, e reciprocamente. Há processo, e possibilidade de um entrosamento, porque o ponto de partida é constituído por forças distintas e eventualmente opostas, e no entanto voltadas desde a origem, em virtude das relações de sentido entre as categorias, umas para a outras. O que significa que os elementos concretos representam categorias, que existe um acasalamento parcial entre os dois planos: os intelectuais, por exemplo, se situam sobretudo do lado da "forma" (eles "informam" os vários grupos), ao passo que as classes ainda dominadas mas montantes se situam principalmente do lado da "matéria" (elas têm forças, energias, mas tudo isso deve ser instruído, orientado).

Mas por que e como se realiza um entrosamento entre os dois polos? Qual é o motor da dialética? É como vimos: o polo "matéria" necessita do outro, e, ao apelar para ele, ele se

(38) É o caso da luta entre dois povos, quando não implica numa transformação das suas sociedades, mas tão somente uma redistribuição de bens existentes, dentro de um jogo de soma zero.

transforma e o transforma. Pois, através de dois movimentos si métricos, a forma - enquanto informação filosófica, transmitida diretamente ou pela mediação das superestruturas já informadas pela filosofia - ilumina a matéria, constituída pelas aspirações ainda confusas de determinados grupos; e essa informação por sua vez adquire a espessura da matéria, sua energia - ela se transmuta, então, em força política.

É esse duplo movimento que presenciamos quando estudamos a incorporação da filosofia à ação do grupo hegemônico ou candidato à hegemonia: a filosofia se torna atuante ao mesmo tempo que a política se torna filosófica. Mas as coisas são ainda mais nítidas com a constituição do Bom Senso. Pois, neste caso, a filosofia não mais se limita a agir sobre a política, através, por exemplo, da influência eventual dos filósofos junto aos príncipes. Ela se transforma em força coletiva, pelo fato de se constituir um "bloco intelectual-moral" entre os "intelectuais e as massas", os "simplicírios". Bloco esse que, por sua vez, tende a se identificar com o entrosamento entre grupos dirigentes e dirigidos no seio da constelação hegemônica. No limite a filosofia, os intelectuais, os grupos dirigentes, de um lado - e a história, as massas, os grupos dirigidos, de outro lado -, seriam uns para os outros o que a cor ou a pele do corpo são para o esqueleto³⁹. E, de certo modo, pode também se dizer que, hoje, a "filosofia da praxis" tende a ser a forma de que a filosofia materialista é a matéria. Pois, ao enfatizar o peso das superestruturas e da "história ético-política", como forma da experiência coletiva, ela desenvolve uma intuição justa do idealismo e, ao mesmo tempo, ela reconhece a verdade insuperável do materialismo, pelo próprio fato de manter a dualidade da infra e da superestrutura. Idealismo e materialismo deverão, nessas condições, deixam aos poucos de se situar em campos opostos, como era o caso quando cada um deles constituía a

(39) CDH, p. 233: "'a cor da pele' faz 'bloco' com a estrutura anatômica... não se pode pensar em um indivíduo 'despelado' como sendo um 'verdadeiro' indivíduo, mas tampouco pode-se supor que este seja o indivíduo 'desossado' e sem esqueleto".

forma (ou um aspecto da forma) da atuação de grupos sociais antagonicos. E, paralelamente, sua relação está se tornando cada vez mais dialética, na medida em que eles se tornam, assim com as forças a que estão associados, cada vez mais complementares.

Trata-se, é verdade, apenas de tendências, mais ou menos atualizadas conforme as civilizações. Pois, além das múltiplas inércias que se opõem a um entrosamento pleno entre a "pele" e o "esqueleto" do corpo social, não é possível identificar mera e simplesmente os intelectuais com os grupos dirigentes, ou as massas com os grupos dirigidos. Afinal há, ou pode haver, massas no seio dos grupos dirigentes, e intelectuais - os intelectuais "orgânicos" - nos grupos dirigidos. O que suscita algumas dúvidas quanto à natureza dos ocupantes desses lugares que são a forma e a matéria, ou quanto às relações entre os ocupantes se houver vários no mesmo lugar⁴⁰. Assim mesmo, a idéia de que existe para Gramsci uma "forma" e uma "matéria" da história é pouco questionável. Como é pacífica a possibilidade de alguma modalidade de simbiose, senão de fusão, entre ambas.

Mas essa simbiose aristotélica implica, simultaneamente, que a filosofia se esforce no máximo por levantar o nível intelectual e moral das massas (e dos grupos dirigidos), e por não ultrapassar esse nível. É esse aparente paradoxo que vamos analisar a seguir.

(40) A natureza exata da relação entre as duas relações - intelectuais/massas e dirigentes/dirigidos - não parece constituir um problema para Gramsci. E, por isso mesmo, ele não deixa nenhuma indicação que permitiria esboçar um solução para o que, a nosso ver, é problema.

TERCEIRA PARTE

FILOSOFIA E PEDAGOGIA

INTRODUÇÃO

O Bom Senso é o pivô, ao mesmo tempo, da expansão de uma civilização, da hegemonia progressista exercida por determinado grupo, e dos movimentos nacional-populares. Como desenvolvê-lo? A arte e a literatura constituem um meio privilegiado para fortalecer a unidade popular, mas a expansão da civilização e da hegemonia requerem uma educação propriamente dita. Essa educação coloca três problemas:

1. Até onde deve ir o desenvolvimento do Bom Senso? O que se pode exigir, legitimamente, da difusão da filosofia entre as massas?

2. Quais são os obstáculos em que esbarra o desenvolvimento do Bom Senso?

3. Quais são as condições de êxito, as modalidades e os meios desse desenvolvimento?

No tocante à primeira pergunta Gramsci inverte a problemática. Ao invés de indagar quais são os limites filosóficos do Bom Senso, proclama que a filosofia deve permanecer dentro dos limites do Bom Senso. Ou seja: a filosofia é válida, em determinada época, até onde o Bom Senso, devidamente trabalhado e educado, pode ir. Até onde ela pode de fato ser assimilada pelas massas, pelo menos no que diz respeito a seu núcleo. Essa posição não representa uma capitulação face às inércias dos educandos: o educador deve "puxá-los para cima", suscitar incansavelmente uma "neguentropia". Assim mesmo seria ilegítima uma filosofia que não pudesse ser assimilada pelo grande número. Tentaremos mostrar que, para Gramsci, a filosofia deve se manter dentro dos limites do Bom Senso, atual ou possível.

O Obstáculo essencial ao desenvolvimento do Bom Senso - objeto da segunda pergunta - é evidentemente constituído pelo Senso Comum. Não reside nos interesses dos atores sociais. Só seria o caso se esses interesses fossem cristalizados, definidos uma vez por todas. Pois, nessa hipótese, eles não seriam

educáveis: poder-se-ia quando muito explicitá-los, conscientizá-los, não transformá-los para que se adequassem a uma visão mais abrangente das potencialidades históricas. Mas a plasticidade dos interesses sociais significa ao contrário que eles não constituem, em si mesmos, o principal óbice à expansão do Bom Senso. Sem dúvida essa expansão esbarra nos interesses das diversas classes, a começar pelas expectativas imediatistas do grupo que poderá futuramente exercer a hegemonia. Porém essa resistência não provém dos interesses em si, mas dos interesses tais como são vividos e formulados pelo Senso Comum. Nessa segunda etapa se iniciará, portanto, por uma análise do Senso Comum, do qual, até o momento, mal esboçamos a descrição. E buscaremos as fontes em que ele se alimenta, com o intuito de identificar os principais nós da resistência aos "apelos da filosofia".

Finalmente trata-se de entender como, a partir do Senso Comum, e não ignorando-o como faz a tradição idealista, pode se desenvolver o Bom Senso. "A partir do Senso Comum": isto significa que o Senso Comum não deve ser visto pelo educador apenas como um fator negativo, cuja distância em relação ao Bom Senso mede a magnitude da tarefa a realizar. Mas também como um eventual ponto de apoio para sua própria superação. Deve-se detectar as eventuais brechas que pode apresentar para a constituição do Bom Senso, apesar do corte epistemológico entre os dois polos. Pois a decretação desse corte não dispensa a busca das condições e elos que tornam inteligível a passagem de um para outro. Ou, inversamente, a recaída do segundo para o primeiro. A reflexão filosófica e o Bom Senso não podem se proclamar incondicionados ou autocondicionados ainda que, ao se constituírem, se transformem no "Verum Index Sui et Falsi" de Spinoza, portanto em juizes do Senso Comum.

CAPÍTULO 1

A FILOSOFIA NOS LIMITES DO BOM SENSO

Se a filosofia é um empreendimento teórico-prático, visando a estruturação do presente coletivo;

Se, por outro lado, a filosofia deve se difundir nas massas, pelo menos em certas épocas como a atual;

Logo a filosofia não deve se desenvolver além do que pode entender o homem comum, isto é, além do Bom Senso possível.

A segunda premissa não é capaz, por si só, de fundamentar a conclusão. Sem dúvida o capítulo anterior procurou estabelecer que a filosofia deve se difundir amplamente, uma vez que essa irradiação se destina a assegurar a inserção global do homem comum na civilização em gestação ou já consolidada. Mas isso ainda não garante que toda a filosofia deve se transformar em pensamento coletivo, em ideologia. Pois, se a filosofia tivesse outros objetos ou objetivos, além da estruturação da experiência coletiva, não se entenderia:

a) que se pudesse exigir de todos a participação na filosofia toda. A reflexão sobre certos campos não seria vital, significativa para a média dos homens. E essa exigência faria menos sentido ainda se aqueles objetos fossem de difícil entendimento para a grande maioria.

b) que se pudesse, no entanto, desvalorizar e tratar pelo sarcasmo tal reflexão, ainda que praticada por uns poucos. Bastaria, para legitimá-la, que seu objeto tivesse um mínimo de consistência. Que ele não se reduzisse a simples combinações de palavras, ainda que não fosse possível estabelecer um consenso em torno dele.

Se, ao contrário, a filosofia surge - e sempre surgiu, embora sob capa metafísica e até, inicialmente, mitológica - pa

ra estruturar a experiência coletiva, o fato de que ela se esgota nessa finalidade permite depreciar, como especulação vã, tudo que transcende esse âmbito. Principalmente hoje, quando a "filosofia da praxis" tornou consciente a exigência imanente a toda a filosofia. O que implica, além da eliminação dos disfarces metafísicos que encobriam os objetos reais da filosofia, a rejeição da própria metafísica, ainda que dirigida sobre outros objetos e ainda que estes, porventura, possuam um significado intrínseco.

Essa rejeição, em todo caso, se impõe enquanto não se passa, em termos definitivos, da "necessidade" para a "liberdade". Alcançado o reino da liberdade, seria, talvez, legítima uma filosofia que se dirigisse para os mais diversos objetos e objetivos, religiosos, metafísicos, parapsicológicos etc... Não podemos, portanto, excluir que a curiosidade filosófica, liberada da tarefa de superação das contradições históricas, possa eleger futuramente outras preocupações como fundamentais. O idealismo que, até o momento, não passou de uma atitude alienada, poderia então se tornar a filosofia verdadeira. É possível "chegar a afirmar que, enquanto todo sistema da filosofia da praxis pode se tornar caduco num mundo unificado, muitas concepções idealistas (ou, pelo menos, alguns dos seus aspectos), que são utópicas durante o reino da necessidade, poderão se tornar 'verdade' após a passagem da necessidade para a liberdade"¹.

Por enquanto a situação é diferente. O que significa que a atividade filosófica inteira deve, para ganhar ou manter sua legitimidade, se voltar para a análise e a totalização prática do momento histórico, não só contraditório como tendo na esfera econômica a origem senão o princípio da solução dos seus problemas. Nessas condições, a conjunção das premissas de que partimos permite concluir que a filosofia e o Bom Senso devem ter o mesmo conteúdo e que a filosofia deve se desenvolver dentro dos limites do Bom Senso. Pois, se a filosofia e o Bom Sen-

(1) CDH, p. 117

so se dedicam basicamente à mesma tarefa de estruturação da experiência coletiva - e se, além disso, a filosofia deve se desenvolver em Bom Senso - não existe por definição nenhum rincão da filosofia que seja vedado ao Bom Senso. O que significa que toda atividade filosófica que pretenda se separar do Bom Senso, ou, simplesmente, que não tenha condições de ser por ele entendido, não pertence à verdadeira filosofia.

Sem dúvida alguns se dedicam mais especificamente à elaboração do pensamento filosófico, e outros são sobretudo receptores. Mas essa divisão do trabalho não significa que a maioria dos homens deva, ou mesmo possa, limitar-se a uma compreensão do momento histórico que a capacite, tão somente, para a execução de tarefas braçais. Ao passo que, aos futuros dirigentes, seria reservada a inteligência plena desse momento. Pois, se assim fosse - ou melhor, quando é assim, como foi discutido no capítulo anterior - o problema do Bom Senso nem se coloca, ou se coloca muito parcialmente. Se a exigência da instauração do Bom Senso decorre da complexidade de uma civilização, e cresce com essa complexidade, o homem comum, pivô do Bom Senso, tem, e ele próprio, de ser complexo. O que significa que, num tal contexto, a distinção entre funções de direção e execução não é na da definitivo. Cada um pode, em tese, substituir qualquer outro ou ser substituído por qualquer um. Se isso não aconteceu de fato, é devido à pressão de fatores extra-filosóficos. Ou então, ao fato de que o Bom Senso potencial é freado, como no tempo do Risorgimento, por grupos dirigentes inseguros, que não querem ver que seu verdadeiro interesse seria que ele se expandisse.

Podemos agora tirar as consequências dessa identidade de princípio entre Filosofia e Bom Senso:

1. Deve-se, antes de mais nada, evitar a cristalização do fosso entre elites e massas. A temática dos "dois povos" é uma constante do pensamento filosófico e político italiano, de Vico a Croce. Gramsci se insere em parte nessa tradição, na medida em que admite a existência dos dois povos como ponto de partida. Existem os intelectuais e os "simplórios", e estes, já

sabemos, nem implicitamente têm acesso à verdade, a não ser de modo fragmentário e incoerente. Mas, em que pese sua afirmação repetida do caráter "grosseiro" e "inculto" das massas, ele concebe como possível a superação dessa situação, ao menos em parte:

"Uma das maiores debilidades das filosofias immanentistas" - leiamos o humanismo renascentista e, mais perto, o idealismo de Croce e Gentile - "consiste, precisamente, em não terem sabido criar uma unidade ideológica entre o superior e o inferior, entre os 'simplicírios' e os intelectuais"².

Essa "falência" se manifestou de modo particularmente grave no problema escolar, "na medida em que - partindo das filosofias immanentistas - nem mesmo se tentou construir uma concepção que pudesse substituir a religião na educação infantil. Ignorou-se soberbamente os "movimentos culturais de 'ir ao povo', expressos nas universidades populares e instituições similares", sob pretexto dos seus equívocos e ingenuidades. Não se soube vislumbrar que "revelaram, da parte dos 'simplicírios', um sincero entusiasmo e um forte desejo de elevação a uma força superior de cultura e de concepção do mundo"³.

Gramsci, neste particular, não deixa de salientar certa semelhança entre sua posição e a da Igreja Católica, que como as religiões, de modo geral, mas de modo agudo, sente "a necessidade de união doutrinal de toda a massa religiosa":

"A Igreja Romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se transformassem oficialmente duas religiões, a dos intelectuais e a das almas simples... E isto faz ressaltar ainda mais a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstractamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e

(2) Idem, p. 17

(3) Ibidem

simplórios"⁴.

Mas, a Igreja sempre buscou a unidade através de um nivelamento por baixo. Para ela a ruptura na comunidade dos fiéis não podia

"ser eliminada pela elevação dos 'simplórios' ao nível dos intelectuais (A Igreja nem sequer se propõe a essa tarefa...), mas, sim, com uma disciplina férrea sobre os intelectuais, impedindo que eles ultrapassassem certos limites nesta separação, tornando-a catastrófica e irreparável"⁵.

Os artifícios maiores desse nivelamento ou semi-nivelamento foram os jesuítas, que "imprimiram à Igreja um movimento progressivo que tende a satisfazer parcialmente as exigências da ciência e da filosofia, mas com um ritmo tão lento e metódico, que as modificações não são percebidas pela massa dos simplórios"⁶. Solução que, independentemente mesmo da oposição filosófica de Gramsci ao catolicismo, não pode satisfazê-lo em virtude do seu caráter empobrecedor:

"Não se pode confundir a atitude da "filosofia da praxis" com a do catolicismo. Enquanto aquela mantém um contato dinâmico e tende a elevar continuamente novos estratos de massa a uma vida cultural superior, este tende a manter um contato puramente mecânico, uma unidade exterior, baseada notadamente sobre a liturgia e sobre o culto mais vistoso e sugestivo para as grandes massas"⁷.

Pode-se observar, aliás, que, através desse contato mecânico com às massas, a Igreja nem consegue totalmente o consenso, a unidade religiosa que se propõe, uma vez que os intelectuais, mesmo católicos, não podem se automutilar além de um

(4) Idem, p. 16

(5) Idem, p. 19

(6) Idem, p. 17

(7) Idem, p. 108

certo limite. A unidade, nessas condições, é mais "oficial" do que real:

"A religião oficial dos intelectuais procura impedir que se tornem duas religiões distintas, dois estratos estanques, a fim de não se separarem das massas, a fim de não tornar o catolicismo também oficialmente, como já o é realmente, uma ideologia de grupos restritos"⁸.

Essa ruptura de fato motivou, por sua vez, tentativas populares para refazer, de baixo para cima, a unidade entre as massas e a Igreja. Tentativas a que esta reagiu de modo duro, mostrando que não estava preocupada com a unidade efetiva entre os dois polos:

"Muitas das tentativas heréticas foram manifestações de forças populares visando a reformar a Igreja e a aproximá-la do povo, elevando o povo. A Igreja reagiu freqüentemente de uma maneira bastante violenta: criou a Companhia de Jesus, escudou-se nas decisões do Concílio de Trento, ainda que tenha organizado um maravilhoso organismo de seleção "democrática" de seus intelectuais, mas como indivíduos singulares, não como expressão representativa de grupos populares"⁹.

Trata-se, portanto, de realizar para cima a unidade dos "dois povos". É isso, aliás, que sempre almejaram os movimentos autenticamente reformistas, inauguradores de uma nova civilização. Caso, sabemos, do calvinismo e do iluminismo - pelo menos em certas das suas vertentes. Caso, mais ainda, da "filosofia da praxis":

"Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e 'simplicírios', não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade ao nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não ape-

(8) Ibidem

(9) Ibidem

nas de pequenos grupos intelectuais"¹⁰.

2. Não há, porém, como negar que uma fusão completa entre a visão dos intelectuais e a visão das massas, a nível da primeira, seja algo utópico. Ou melhor, essa fusão só pode ser concebida como uma tarefa infinita, uma exigência nunca plenamente satisfeita. Ela indica o ponto para o qual devem convergir os esforços da filosofia, da pedagogia e da política. Deve-se "trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento da massa"¹¹. Mas, se isso pode favorecer a criação de intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos, não é menos verdade que, no maior número, sempre subsiste algo do amorfismo originário. Mesmo porque esse amorfismo corre o perigo constante de ser recriado ou consolidado por múltiplas influências, a começar pela atuação narcotizante dos aparelhos ideológicos dominantes. Nessas condições, "nas massas como tais, a filosofia não pode ser vivida senão como uma fê"¹².

Essa fê, evidentemente, é suscetível de inúmeros graus, de acordo com a presença ou a ausência, o êxito ou o fracasso da pedagogia libertadora. No seu grau mais humilde, ela tende, sem nele cair, para o conhecimento ex auditu de Spinoza. Muitas vezes, o homem do povo "se recorda de ter ouvido alguém expor, longa e corretamente, as razões de sua fê. Ele não se recorda das razões em concreto e não saberia repeti-las, mas sabe que elas existem, já que ele as ouvia expor e ficou convencido delas"¹³. No degrau mais elevado ela deixa de ser fê na razão de outrem e se transforma em fê racional, capaz de analisar argumentos. Fê, todavia, na medida em que o princípio da ação, em vez de ser apreendido diretamente na sua racionalidade intrín-

(10) Idem, p. 20

(11) Idem, p. 27

(12) Idem, p. 26

(13) Idem, p. 26/27

seca, é captado pelos agentes através de um mito ou de uma figura mítica - tal o "Príncipe" segundo Maquiavel ou o "Partido" segundo Gramsci.

Como entender, nessas condições, a identidade entre a filosofia e o Bom Senso? Como pode ela ser mantida através da fé e do mito? Sem prejuízo da obrigação, por parte dos intelectuais, de contribuir incansavelmente para a reforma intelectual e moral das massas, parece que Gramsci aceita, como núcleo racional mínimo, uma percepção clara, por parte do homem comum, da conexão entre os eixos teóricos e as diretrizes ético-políticas da filosofia da época. A "clareza", aqui, tem um sentido quase cartesiano: significa que o homem comum se torna capaz de fundamentar suas atitudes morais e políticas a partir de uma visão sintética do momento histórico em que elas se inserem, mesmo que essa percepção global seja tosca e carregada de ilusões religiosas ou de preconceitos. Se, além disso, ele se torna também capaz de explicitar e detalhar essa visão - e até onde isso se verifique - diremos que as idéias do Bom Senso são também "distintas". No caso do homem que se recorda de ter sido convencido por boas razões de adotar tal ou qual atitude, mas não sabe reproduzir essas razões, pode-se concluir que seu comportamento se situa na fronteira da racionalidade mínima e da irracionalidade.

2. Chegamos agora à consequência mais radical da relação de identidade estabelecida entre filosofia e Bom Senso. Se toda a filosofia deve poder se transformar em Bom Senso - na forma de idéias claras senão sempre distintas -, o que não pode "passar", mesmo com essa ressalva, não é verdadeiramente filosofia. Mas apenas especulação gratuita, esquisitice da "filosofia dos filósofos". Convém todavia evitar dois contrasensos.

Em primeiro lugar não se trata de abaixar as exigências da filosofia até que possa ser assimilada pelo homem comum "dado". Ou seja, no seu estágio intelectual imediato, caracterizado pelo predomínio maciço do Senso Comum. Acabamos de destacar esse ponto, mostrando que a unidade entre os intelectuais e os simplórios não deve ser buscada a qualquer preço. Convém acres-

centar que a crítica ao proselitismo sincrético e ao culto da eficácia não se dirige, apenas, à Igreja. Atinge também o marxismo vulgar, cujo arquétipo, aos olhos de Gramsci, pode ser encontrado no Manual Popular de Sociologia Marxista de N. Bukharin, que é objeto de um ataque contundente em O Materialismo Histórico e a Filosofia de Benedetto Croce. Bukharin é acusado de "capitular diante do Senso Comum e do pensamento vulgar", quando, por exemplo, adota o caminho fácil de zombar do idealismo mais ou menos nos termos da propaganda católica¹⁴. Ou, ainda, quando ignora "o significado da dialética que, de doutrina do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência política, é degradada a uma subespécie de lógica formal, a uma escolástica elementar"¹⁵. Deve-se, portanto, "puxar" a mente do homem comum, ajudá-lo a se desvencilhar do Senso Comum.

Em segundo lugar, não se pode sacrificar toda especulação filosófica. Existe uma especulação legítima, que Gramsci evoca sobretudo no caso do marxismo, mas que certamente pode ser encontrada, embora em grau menor, em qualquer uma das filosofias que, ao longo da história, se mostraram capazes de equacionar e estruturar suas respectivas épocas. Toda filosofia, e não apenas o marxismo, tem uma dupla tarefa: educar as massas, se difundir, mas também elaborar o pensamento da época, sem o qual essa educação não teria princípios nem faria sentido. Sem dúvida, em virtude da identidade entre filosofia e Bom Senso, o que há de nuclear na elaboração deve passar na difusão. Ainda assim a tarefa de elaboração corresponde a uma operação distinta, mesmo que deva se desenvolver em interação com a tarefa de difusão. Esquecer isso, e dar a prioridade à educação, é expor-se a graves perigos teóricos, como aconteceu à própria filosofia da práxis. A tarefa de educar as massas populares, "cuja cultura é medieval",

(14) Idem, p. 159

(15) Ibidem

"absorveu todas as forças não apenas quantitativamente; por razões didáticas a nova filosofia se combinou com uma forma de cultura que era pouco superior à média popular (que era muito baixo), mas absolutamente inadequada para combater as ideologias das classes cultas, ao passo que a nova filosofia na cera precisamente para superar a mais alta manifestação cultural da época, a filosofia clássica alemã, e criar um grupo de intelectuais próprios do novo grupo social ao qual pertencia a concepção do mundo"¹⁶.

Essa citação revela que, além de ser indispensável à elaboração da concepção do mundo adequada à época, a especulação é requerida para refutar as concepções adversas, não a nível dos seus vulgarizadores, mas "em seus expoentes mais representativos e dignos para elevação do pensamento"¹⁷. Essa polêmica de alto nível é, no fundo, um aspecto da elaboração filosófica. É condição fundamental "para manter e reforçar no próprio partido o espírito de distinção e separação"¹⁸. Ou seja, para permitir a autoafirmação consciente de um grupo e da constelação hegemônica de que constitui o pivô.

O que pode suscitar a crença de que a atividade especulativa não é indispensável à filosofia é, em primeiro lugar, o fato de que todo grupo historicamente emergente atravessa inicialmente uma fase econômico-corporativa em que se sente "a unidade hegemônica do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo"¹⁹. Mesmo quando essa fase, por sua vez, se desdobra numa fase superior em que "já se coloca a questão do Estado", a necessidade da filosofia permanece medíocre, uma vez que o grupo em foco visa apenas

(16) Idem, p. 104

(17) Idem, p. 164

(18) Ibidem

(19) Maq., p. 49

"alcançar uma igualdade jurídico-política com os grupos dominantes; reivindica-se o direito de participar da legislação e da administração, e, talvez, de modificá-las, de reformá-las, mas nos quadros fundamentais já existentes"²⁰.

Como, por outro lado, esse caráter embrionário da filosofia significa que o grupo ainda está em grande parte imerso no Senso Comum, entende-se que seus intelectuais procurem vencer no seu próprio terreno a ideologia dominante, frequentemente mancomunada com o "transcendentalismo religioso". É assim que certos intelectuais marxistas adotam na sua pregação o "mais cru e banal materialismo", modalidade do Senso Comum "mantida pela própria religião, a qual, no povo, manifesta-se através da sua expressão trivial e baixa, supersticiosa e fetichista, na qual a matéria tem uma função que não é das menores"²¹.

Mas tudo muda "a partir do momento em que um grupo subalterno torna-se realmente autônomo e hegemônico, criando um novo tipo de Estado". Pois, então,

"nasce concretamente a exigência de construir uma nova ordem intelectual e moral, isto é, um novo tipo de sociedade, e, conseqüentemente, a exigência de elaborar os conceitos mais universais, as mais refinadas e decisivas armas ideológicas ... Desta forma, torna-se possível colocar a luta por uma cultura autônoma. Ou seja, a parte positiva da luta que se manifesta, em forma negativa e polêmica, nos meros 'a' e 'anti' (anticlericalismo, ateísmo etc...)"²².

Finalmente, não se deve esquecer que toda luta política comporta um lado simplificador, quase maniqueísta, que repele a especulação, mas que também não é definitivo nem deve ser levado muito a sério. Esse aspecto é visível, sobretudo, nas primeiras fases da emergência de um grupo, quando ele precisa, pa-

(20) Maq., p. 50

(21) CDH, p. 101

(22) Idem, p. 100

ra se afirmar e adquirir confiança em si mesmo, reduzir o adversário a algo elementar, a uma caricatura:

"Quando, por razões 'políticas', práticas, para tornar um grupo social independente da hegemonia de um outro grupo, fala-se em 'ilusão', como é possível - de boa fé - confundir uma linguagem polêmica com um princípio gnoseológico?"²³.

Foi o que ocorreu até bem pouco com o movimento operário e com sua filosofia, o marxismo. Procuravam, ao reduzir toda e qualquer superestrutura a uma mera "aparência", e um epifenômeno da infra-estrutura, desqualificar as instituições políticas da burguesia, o seu direito, as suas ideologias. Desmascarar sua pretensão a universalidade. O aspecto polêmico e a necessidade de lutar com as mesmas armas contra "concepções dogmáticas populares" se combinavam, então, no sentido de impor ao filósofo o uso de "uma linguagem metafórica, adaptada ao público ao qual se destina"²⁴.

Mas, a medida que uma nova hegemonia vem sendo estruturada, e que a tarefa positiva de elaborar a nova superestrutura se faz mais premente, a denúncia sumária e global do adversário cede o passo a uma atividade filosófica complexa e diferenciada. E o que há de nuclear nessa reflexão deve, dentro das limitações expostas acima, ser difundido entre as massas. Não que possam desaparecer por inteiro as polarizações maniqueístas. Mas, então, os próprios atores sociais se tornam capazes de distinguir entre os estereótipos ou slogans de que lançam mão no fogo da ação e a verdadeira figura do adversário, tal como a conceitua a filosofia autêntica. A sua filosofia, embora continue voltada para a ação, deixa de se identificar com sua paixão política.

A desvalorização da especulação filosófica, se é em muitos casos explicável e até justificável, não exprime, portanto, uma posição de princípio de Gramsci em relação às constru-

(23) Idem, p. 261

(24) Idem, p. 86

ções teóricas, desde que não se cristalizem em sistemas distanciados dos problemas colocados pelo momento histórico, em quistos culturais. Esse distanciamento intervem quando as mudanças da infra-estrutura tornam o grupo até então hegemônico e sua filosofia cada vez mais incapazes de pensar de modo criativo o momento histórico. O espírito do sistema é uma resposta a essa inadequação:

"toda cultura tem seu momento especulativo e religioso, que coincide com o período de completa hegemonia do grupo social do qual é expressão, e talvez coincida precisamente com o momento no qual a hegemonia se desagrega na base, molecularmente, mas o sistema de pensamento, justamente por isso (para reagir à desagregação), aperfeiçoa-se dogmaticamente, torna-se uma 'fê' transcendental: por isso podemos constatar que toda êpoca chamada de decadência... caracteriza-se por um pensamento refinado e altamente 'especulativo'."²⁵

Como sugere esta citação, o sistema e a mã especulação reforçam o "ahistoricismo" da consciência ingênua ou revigoram, na filosofia propriamente dita, um clima pre-hegeliano. Pois, quando a reflexão deixa de ser solicitada por problemas concretos ou, se solicitada, de interagir com eles - captando-os nas suas interrelações e nas suas relações com a praxis humana, que os modifica constantemente -, sua tendência é imaginar a realidade como um "dado", que requer uma explicação situada fore de la. Daí a projeção de entidades transcendentais (Deus, a Provi-dência etc...), ou a transformação em hipóstase, apesar da i-manência do seu conteúdo, de tal ou qual aspecto da experiência concreta. Tal a "História" do próprio Hegel, ou a "Infra-estru-tura Econômica", vista pelo marxismo vulgar como uma força oculta e onipoderosa.

Ao refluir para o mundo de sistemas, a filosofia deixa, paralelamente, de se desenvolver em Bom Senso, em pensar coletivo. Daí o florescimento do particularismo individual: "os sistemas completos e perfeitos são sempre obras de filósofos indi

(25) Idem, p. 56

viduais"²⁶. A preocupação dominante deles não é mais pensar a história in fieri, mas se situar em relação a outros filósofos, afirmar sua originalidade no seio de uma tradição que tende a se autonomizar, a se referir sobretudo a si mesma.

O que visa a crítica gramsciana não é, portanto, a especulação em si, mas a substituição da consideração dos problemas pela edificação dos sistemas. Substituição inevitável quando a filosofia deixa de corresponder à história viva, mas que pode e deve ser evitada quando uma filosofia, mesmo que provisoriamente estagnada, ainda tem recursos para pensar o presente. Foi o que aconteceu com o marxismo, que, logo depois do desaparecimento dos fundadores, degenerou ao enfatizar unilateralmente as tarefas didáticas em detrimento da reflexão, mas que permanece ainda insuperável, na medida em que os problemas captados por Marx - problemas cuja tomada de consciência inaugurou uma nova época - ainda não foram resolvidos. Por isso a "Filosofia da Praxis" há de ser elevada "à altura que ela deve atingir para poder solucionar as tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta propõe, isto é, a criação de uma nova cultura integral, que tenha as características de massa da Reforma Protestante e do iluminismo francês e que tenha as características de classicidade da cultura grega e do renascimento italiano, uma cultura que ... sintetize Robespierre e Kant, a política e a filosofia, em uma unidade dialética intrínseca a um grupo social, não só francês ou alemão, mas europeu e mundial"^{26bis}. É nítida neste trecho a tentativa de Gramsci de conciliar a transformação da filosofia em princípio e núcleo de uma cultura de massa com um aprofundamento, e não um rebaixamento, das suas exigências teóricas.

Feitas, porém, todas essas ressalvas, permanece de pé o fato de que o critério em última instância da legitimidade de uma filosofia é sua aceitação pelo homem comum. O carimbo da popularidade não é suficiente para transformar uma tese em verdade, mas, sem esse carimbo, não há verdade. A educação autêntica tem por missão alargar no máximo a mente do homem médio, mas o que, depois disso, não consegue se incorporar ao Bom Senso é, no mínimo, suspeito. Não podendo ser elemento da reforma intelectual e moral, trata-se, na melhor das hipóteses, de um conteúdo cuja autenticação deve esperar por um amadurecimento ulterior da consciência coletiva. E, na pior das hipóteses, de uma fantasia individual ou relacionada, apenas, com as preocupações bizanti-

(26) Idem, p. 180

(26 bis) Idem, p. 229

nas de alguns especialistas.

Isso significa que o conteúdo da mais alta especulação deve, para ser válido, poder se incorporar às idéias claras do Bom Senso. O que não é fácil, conforme vimos, mesmo que se abra mão, provisoriamente, da "distinção" das idéias. Dai uma tensão entre filosofia e Bom Senso, apesar da interdependência dialética entre as gêneses de ambos. Sua unificação não é imediata nem definitiva. É uma conquista, recomeçada ou continuada a cada instante, e que, a cada instante também, pode ser ameaçada ou desfigurada.

No entanto essa tarefa dispõe de um trunfo capital: a tradutibilidade recíproca das diferentes linguagens - filosófica, política, econômica etc... - de uma época. Tradutibilidade que não exprime a imanência do Espírito hegeliano a cada uma das suas manifestações, mas o fato de que a elaboração das superestruturas, sob a inspiração da filosofia, tem por definição um caráter unitário, cada vez mais evidente a medida que uma época desenvolve suas potencialidades e que são eliminados ou reestruturados os re^qu^íscios do passado. A tradutibilidade garante que, se o conteúdo filosófico de uma época, formulado em determinada linguagem, não for entendido por determinado público - uma nação, uma classe social, os habitantes de uma região etc...-, ele poderá ser exprimido numa outra linguagem, mais afim com esse público.

Ora, deste ponto de vista, Gramsci volta repetidas vezes à idéia, atribuída a Hegel, de uma equivalência entre a "linguagem político-jurídica na França" e a "linguagem filosófica, doutrinária, teórica na Alemanha". Por serem "expressões de civilizações fundamentalmente similares" as culturas nacionais francesa e alemã - e as linguagens em que se consubstancia sua visão do mundo - são idênticas em sua essência:

"Nas primeiras Lições sobre a História da Filosofia, Hegel diz que 'a filosofia de Kant, de Fichte e de Schelling contém a revolução em forma de pensamento', revolução ... na qual

'apenas dois povos tomaram parte, os alemães e os franceses, por mais opostos que sejam entre si, ou, aliás, por causa dessa oposição; desta forma, enquanto na Alemanha o novo princípio 'irrompeu como espírito e conceito', na França ao contrário, ele se explicitou como 'realidade efetiva'"²⁷.

Cada linguagem surge, assim, como uma maneira particular de ter acesso ao universal, apesar do fato de que os possuidores dessas linguagens imaginam frequentemente suas respectivas culturas como "opostas, antagônicas, uma superior à outra"²⁸. As várias linguagens - no exemplo que escolhemos poderíamos acrescentar a linguagem da economia política inglesa - são "formadas sobre atividades características e particulares" a cada cultura, e, nessa base, o conteúdo que elas enunciam pode ser mais facilmente intuído pelos participantes dessa cultura. Mas, ao mesmo tempo, esse conteúdo é universal, dentro dos limites da época. Ele é constituído pela própria civilização que se trata de desenvolver, a partir de problemas e potencialidades que, no caso em foco, era a grosso modo comuns à Inglaterra, Alemanha e França.

Poderíamos talvez dizer que as linguagens que exprimem uma época e, ao mesmo tempo, contribuem para sua estruturação, são algo parecido com o "esquema" kantiano. Permitem a "subsunção", embora sempre aproximativa, do particular de determinado meio social sob o universal de uma filosofia, ou, se quisermos, o desenvolvimento do particular em universal. Mas isso não dispensa a autolimitação que deve se impor a filosofia, a necessidade de reduzir a especulatividade "a seus justos limites"²⁹. A importância e a função "que deve e pode ter a contribuição criadora dos grupos superiores, em ligação com a capacidade orgânica de discussão e desenvolvimento de novos conceitos críticos por parte das camadas intelectualmente subordinadas" implicam que se fixem "limites de liberdade de discussão e propagan-

(27) Idem, p. 83/84

(28) Idem, p. 82

(29) Idem, p. 79

da"³⁰. Sem dúvida essa limitação "não deve ser entendida no sentido administrativo e policial, mas no sentido de autolimitação que os dirigentes põem à sua própria atividade; ou seja; em sentido preciso, trata-se de uma orientação de política cultural". A identidade potencial entre filosofia e Bom Senso, a sua natureza política no sentido amplo, implicam um policiamento interno da filosofia. Deve existir uma constante e fecunda tensão, na prática filosófica, entre o "trabalho de pesquisa de novas verdades" que há de "ser deixado à livre iniciativa dos cientistas individuais, ainda que recolorem continuamente em discussão os próprios princípios que parecem mais essenciais"³¹ e, por outro lado, a busca de uma organicidade filosófica. É aqui não há como negar que, para Gramsci, o policiamento interno da filosofia poderia ser mediatizado institucionalmente:

"não é impossível que as iniciativas individuais possam ser disciplinadas e ordenadas, de maneira que passem pelo crivo de academias ou institutos culturais de natureza diversa, tornando-se públicas tão somente após um processo de seleção"³².

Estaremos a caminho do terrorismo cultural? De modo algum. Simplesmente, a liberdade segundo Gramsci não é a liberdade encarecida pelos liberais, quando enfatizam o caráter estimulante da "diversidade legítima das opiniões", e, de modo geral, as virtudes da competição. Um indivíduo ou um grupo é livre, ou começa a se tornar livre, quando, pela sua contribuição à elaboração da nova superestrutura, sai do "mundo da necessidade". No decorrer desse processo sedimenta o Bom Senso, e, com ele, um novo consenso em torno de certos temas, valores e objetivos. Bom Senso e consenso constituem, portanto, um aspecto da liberdade, e ao mesmo tempo servem de plataforma para seu desenvolvimento ulterior. Entende-se, nessas condições, o empenho de Gramsci em definir as condições da proteção ou do desenvolvimento do confor

(30) Idem, p. 28

(31) Idem, p. 28/29

(32) Idem, p. 29

mismo "sadio". O policiamento da filosofia se destina sobretudo a protegê-la. Vamos agora examinar as condições do seu desenvolvimento, através da educação do Bom Senso e da luta contra o dogmatismo, o materialismo e as incoerências do Senso Comum.

CAPÍTULO VI

DO SENSO COMUM AO BOM SENSO

O Senso Comum consiste, para Gramsci, num complexo de "materialismo", "dogmatismo" e "incoerência". Como entender esses três aspectos, e quais são as conexões entre eles?

"Predominam no Senso Comum, os elementos realistas, materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta"¹. O que define o materialismo: antes de se desenvolver numa atitude filosófica no sentido estreito, ele reside na aderência espontânea e cega aos dados imediatos da sensação. É por isso que o Senso Comum é "ptolomaico, antropomórfico, antropocêntrico"².

Mas não haverá ainda, inerente ao materialismo, um aspecto de superstição? De fato "a concepção materialista é estreitamente ligada a muitas crenças e preconceitos, a quase todas as superstições populares (bruxarias, espíritos etc...)"³. Em outro trecho Gramsci assinala que, embora o materialismo filosófico se coloque como o oposto do espiritualismo, não existe, num nível pré-especulativo, antagonismo entre a atitude materialista e a atitude religiosa. Pois os elementos materialistas da percepção "são supersticiosos, acríticos"⁴. E, reciprocamente, a religião popular é "crassamente materialista"⁵. Convém, no entanto, distinguir entre materialismo e superstição.

Pois a superstição ao mesmo tempo é materialista e vai além do materialismo. Valoriza as aparências: não acredita, por exemplo, na diferença da religião mais elaborada, num sagrado que seria puramente imaterial, espiritual. Mas postula que,

(1) CDH, p. 144

(2) Ibidem

(3) Idem, p. 107

(4) Idem, p. 144

(5) Idem, p. 108

colada a certas aparências, pode existir uma substância divina, misteriosa. A supranaturalidade é incorporada a ossos, relíquias etc..., mas não deixa de ser supranaturalidade. E essa supranaturalidade, por sua vez, remete a uma síntese complexa de fatores⁶ que não tem relação direta com a fê cega nas aparências pela qual definimos o materialismo imediato. O que é plausível em contrapartida é que, se um indivíduo ou uma coletividade são simultaneamente materialistas e crentes, eles façam de uma aparência ou de conjunto de aparências o nicho em que vai se alojar o supranatural. Temos então a superstição. Em outras palavras: toda superstição presuppõe uma atitude materialista, como suporte do supranatural, mas nem todo materialismo, mesmo apenas existencial e não culto, desemboca forçosamente na superstição.

Mas não é, pelo menos, através de uma influência religiosa que o Senso Comum afirma a realidade substancial do mundo exterior? De fato Gramsci salienta que o "Senso Comum afirma a objetividade do real na medida em que a realidade, o mundo, foi criado por um Deus independentemente do homem, antes do homem; ela é, portanto, expressão da concepção mitológica do mundo"⁷. Mas como o "dualismo greco-cristão" poderia ter, de imediato, uma tal influência sobre a mente do homem comum? Aqui também presenciamos a mistura, eventual, do materialismo espontâneo com algo diferente. Esse materialismo não espera o sinal verde de uma religião ou de uma metafísica para ter uma "fê perceptiva", no sentido husserliano, na realidade do mundo. É essa atitude, aliás, que explica a comicidade inerente, aos olhos do materialismo, a qualquer manifestação de idealismo ou de subjetivismo: "O público popular não acredita nem sequer que se possa colocar um tal problema, a saber, se o mundo exterior existe objetivamente. Basta enunciar um problema desta maneira para ouvir uma irrefreável e gargantuesca explosão de hilarida

(6) Ver supra, ps. 77/79

(7) CDH, p. 69

de"⁸. O objetivismo religioso, ou qualquer outra forma de objetivismo culto, sō faz ē reforçar, e possivelmente deformar, a "fē perceptiva", ao substancializar a dualidade do sujeito e do objeto, do "Para-Si" e do "Em-Si".

Podemos também observar, contrariamente a algumas de clarações de Gramsci, que o materialismo espontâneo não tem seu núcleo, sua essência, na afirmação, mesmo que implícita, da realidade do mundo exterior. Se quisermos permanecer fiéis à idéia básica de que o materialismo é crença cega nas aparências, a "fē perceptiva" deve ser interpretada menos como uma parte do conteúdo do materialismo do que como o quadro dentro do qual e le se manifesta. O importante é a própria aparência, e não a realidade subjacente. Ou seja, o fato de que vejo a lua mais perto de mim do que as estrelas e que eu acredito nisso, inicialmente. O que conta, para definir o materialismo do Senso Comum, é menos seu objetivismo latente do que o que poderíamos rotular de "terrenalidade". É esse caráter "ptolomaico", e não, é claro, a própria "fē perceptiva", que deve ser superado pelo desenvolvimento do Bom Senso⁹.

Quanto ao dogmatismo, Gramsci não apresenta dele nenhuma definição precisa. Ficamos apenas sabendo que "pensar dialeticamente vai de encontro ao vulgar Senso Comum, que é dogmático, ávido de certezas peremptórias, tendo a lógica formal como sua expressão"¹⁰. O que parece significar que o dogmatismo reside antes de mais nada na ausência do pensamento dialético, que ele se define por uma negação. Como dialética, no trecho citado, é sinônima de pensamento totalizador - capaz de recolocar um objeto, uma situação ou uma afirmação dentro do

(8) CDH, p. 165

(9) Curiosamente, aliás, a "terrenalidade" materialista do Senso Comum se revela, por uma maneira de projeção, na sua maneira de encarar o materialismo de um indivíduo ou de um povo. Pois, "nos termos do Senso Comum, chama-se de materialismo a tudo que tende a encontrar nessa terra e não no paraíso, a finalidade da vida" (idem, p. 179). É assim que "a América é materialista para o europeu médio, já que o emprego das máquinas e o volume das empresas e dos negócios excede certo limite que o europeu considera justo" (ibidem).

(10) CDH, p. 159

um contexto amplo, de circular entre o todo e as partes -, podemos concluir que é dogmática qualquer afirmação que, mesmo que, eventualmente verdadeira, é inconsciente da totalidade, natural ou histórica, dentro da qual ou em relação à qual essa verdade - seja ela teórica, política ou estética - se torna possível ou necessária. Isto é, o dogmatismo não vê que ela constitui, ou constituiu no passado, uma resposta às solicitações de determinado contexto, e que sua verdade, salvo no caso dos enunciados lógicos ou matemáticos, vale essencialmente para esse contexto, como solução a tal ou qual problema que ele apresenta. O dogmatico é aquele que não percebe a relatividade da verdade ou que, inversamente, como o cético sistemático, questiona por princípio ou recusa admitir essa verdade, por não entender que, uma vez recolocada no seu contexto, ela se torna "absoluta em seu lugar".

Isso posto, temos de concluir que o dogmatismo não se define, essencialmente, pelo arraigamento obstinado de um indivíduo ou de um grupo a afirmações sem prova ou contraprovas. Esta é a concepção comum do dogmatismo: ele é visto como a atitude dos que defendem com obstinação, paixão e até fanatismo posições que, por isso mesmo, eles tornam invulneráveis à crítica. Mas Gramsci, sem negar que esse aspecto de paixão possa existir, o consideraria mais como uma consequência do que como um primeiro motor: as pessoas ou grupos não se tornam impermeáveis à crítica por estarem, previamente, aferrados a certas posições; ao contrário, podem se tornar fanáticos pelo fato de serem impermeáveis à crítica, e isso, por sua vez, se explica pela inconsciência em que se encontram quanto à situação em que surgem suas afirmações. A paixão e, por traz dela, o interesse, não é o princípio do dogmatismo, não é um aspecto auto-suficiente. A não ser, evidentemente, quando se trata do dogmatismo dos grupos dominantes decadentes, que querem manter a qualquer preço certas "verdades" e sua aceitação pelos grupos dominados. Mas, neste caso, pode-se até duvidar que lidemos com o genuíno dogmatismo: presenciemos, antes, uma vontade coletiva ou individual de auto ou heteroengano.

Sem dúvida, sobre esse dogmatismo de primeiro grau, pode-se enxertar um dogmatismo cultivado por elementos de fora. É a eventual paixão que acompanha o dogmatismo se deve, sobretudo, a esses enxertos. Resulta da habilidade com que se consegue mostrar ao agente individual ou coletivo as ameaças que cercam suas tomadas de posição espontâneas. Mas, precisamente, essa atuação de lideranças carismáticas ou de aparelhos ideológicos só pode "pegar" na medida em que explora as linhas de força - crenças, preconceitos, ilusões devidas ao lugar do agente dentro do universo natural ou social - do dogmatismo imediato.

O materialismo pode então ser visto como um caso particular do dogmatismo. O que chamariamos de "dogmatismo da sensação". A adesão cega às aparências, o geocentrismo por exemplo, se deve à inexistência, no sujeito da percepção, de uma perspectiva totalizadora que lhe desvendaria seu lugar no universo. Ou ainda, diremos que o materialismo é o dogmatismo face ao mundo natural, ao passo que o dogmatismo propriamente dito é produto do antihistoricismo, ou do ahistoricismo, da impossibilidade provisória do sujeito de se situar em relação ao mundo histórico que vive ou de situar esse momento em relação à história em conjunto. Ficando bem entendido que essa distinção não é absoluta, uma vez que, para Gramsci, o mundo natural também participa da historicidade humana: não tem a objetividade do em-si mas remete às práticas, não são técnicas ou científicas como políticas, a partir das quais se definem características como o "centro", o "extremo-oriente" etc... e, finalmente, a própria realidade, maior ou menor, dos objetos.¹¹

Finalmente, o Senso Comum tem por "traço fundamental e mais característico" o de "ser uma concepção desagregada, inconsequente, incoerente, adequada à posição social e cultural das multidões, das quais ele é a filosofia"¹². Essa incoerência faz do Senso Comum o "folclore da filosofia" e, "como o folclore

(11) Ver, neste particular, a discussão do Capítulo I, ps.74/76.

(12) CDH, p. 143

re, apresenta-se em inumeráveis formas"¹³. Cada uma delas por sua vez, constituindo uma verdadeira colcha de retalhos. Não é fácil perceber a relação exata que Gramsci procura estabelecer entre filosofia (e Bom Senso), Senso Comum e folclore. Mas parece que, da primeira até o último, verifica-se um enrijecimento progressivo, devido a uma perda de contato crescente com a história viva. O Senso Comum, mesmo quando pega algo da filosofia da época, só tem acesso a "pedaços" que, fora da sua inserção na totalidade, perdem parte ou totalidade da sua inteligibilidade. Tornam-se pensamentos coisificados, esclerosados. E, nessa medida, o Senso Comum já é folclórico (dá a afirmação que ele é o folclore da filosofia). Quanto ao folclore propriamente dito, ele acentua essa tendência: consiste em fragmentos - religiosos, éticos, artísticos, cognitivos, etc - que remetem, quase todos eles, a experiências coletivas passadas.

Assim sendo o parentesco entre folclore e Senso Comum nos permite precisar através da análise do primeiro, como através de uma lente ampliadora, a natureza do segundo. Trata-se de uma "concepção do mundo não somente não elaborada e assimétrica ... como também múltipla: não apenas no sentido de diverso, de justaposto, mas no sentido de estratificado, indo do mais grosseiro ao menos grosseiro, se é que não se deve mesmo falar de um aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam na história"¹⁴.

Mas em que consiste, afinal, essa incoerência? A dualidade dos exemplos apresentados por Gramsci nos inclinaria a distinguir uma incoerência "subhistórica" e uma incoerência "histórica", embora Gramsci, pessoalmente, não procure desagregar a noção global de que lança mão. A primeira diz respeito à mente infantil, relativamente constante através da história, embora as atitudes cognitivas ou éticas que a manifestam sejam diversamente interpretadas, valorizadas ou corrigidas de

(13) Ibidem

(14) LVN, p. 184

acordo com as civilizações. A segunda, ao contrário, é sempre própria de determinada civilização, embora situações parecidas possam surgir em diversos contextos.

A incoerência da mente infantil é a consequência da sua dispersão temporal, do fato de que cada instante tende a ser autosuficiente. A criança, de início, não sabe passar do geral para o particular, e vice-versa. Não sabe intuir numa situação nova a transposição, sob outras aparências ou num outro contexto, de uma situação já experimentada. Ou ver que uma mesma noção é capaz de comportar o mais e o menos, de permanecer idêntica através de toda uma gama de realizações, contanto que haja entre elas uma homogeneidade de base que permita integrá-las numa escala única. Inversamente a criança ainda não sabe como enriquecer ou redefinir uma noção geral a partir das suas realizações particulares. A atomização da temporalidade e a ausência de vai-e-vem entre o geral e o particular se condicionam mutuamente, e, reunidas, transformam o espírito da criança num desfile de impressões e experiências descontínuas, e conflitantes para o observador senão para a própria criança.

Quanto à incoerência histórica, podemos distinguir:

1. A incoerência mental que resulta, para um indivíduo, do fato de pertencer simultaneamente a diferentes grupos ou ambientes antagônicos - ou inicialmente antagônicos, antes da intervenção integradora da filosofia. Chamaremos essa incoerência de horizontal, pois os fatores que a alimentam se situam dentro do presente. Pode acontecer por exemplo que um latifundiário seja também, por sua formação universitária, um intelectual esquerdista.

2. A incoerência que decorre, para um indivíduo ou um grupo, do fato de veicular simultaneamente valores e pensamentos herdados do passado (e que podem não servir para estruturar o presente coletivo) e valores que decorrem de uma interação efetiva entre o grupo ou indivíduo e seu contexto, e permitem portanto agir sobre este último. Chamaremos essa inconsistência de vertical, uma vez que tem seu princípio numa defasagem temporal.

É essa dupla incoerência que Gramsci evoca em Passado e Presente. As contradições

" se manifestam em todo o corpo social com a existência de consciências históricas de grupos (caracterizadas pela existência de estratificações correspondentes a diversas fases do desenvolvimento histórico e pela oposição entre grupos que correspondem a um mesmo nível histórico), e se manifestam nos indivíduos como reflexo de uma tal desagregação "vertical e horizontal"¹⁵.

A incoerência é particularmente acentuada nos indivíduos e grupos subalternos, desprovidos de autonomia histórica:

"Nos grupos subalternos, devido à ausência de autonomia na iniciativa histórica, a desagregação é mais grave, e mais forte a luta para se libertar dos princípios impostos e não propostos e para atingir uma consciência histórica autônoma"¹⁶.

Gramsci quer dizer que os grupos subalternos, mesmo quando não são mera e simplesmente marginalizados, tendem a receber a filosofia de cima para baixo, em particular quando os grupos dominantes deixaram, ou estão deixando, de ser também dirigentes. Nessas condições eles não podem realmente entender a filosofia, ao mesmo tempo porque os grupos dominantes só a liberam por fragmentos (os que interessam a manutenção do seu poder) e porque, mesmo que não fosse assim, a cultura não pode se não constituir um amontoado de pedaços desconexos para quem não participa ativamente da sua elaboração.

Que conclusão tirar dessa análise do Senso Comum? Essencialmente que suas três características não são independentes, justapostas, como podia parecer numa primeira leitura, já que Gramsci se limita a enumerá-las sem tentar descobrir um nexo entre elas. Parece evidente que a chave do Senso Comum reside na sua incoerência, que comanda o resto: as várias formas de

(15) PP, p. 254

(16) Ibidem

dispersão em que ela se consubstancia favorecem, por definição, o materialismo e o dogmatismo tais como os encaramos. Pois eles são antes de mais nada manifestações da perda do sujeito individual ou coletivo numa situação que ele é incapaz de sobrevoar e dominar, porque a vive de modo fragmentário e desconexo. Sem dúvida outros componentes também intervêm: dogmatismo e materialismo são facilitados pela ignorância, por exemplo pela ausência de conhecimentos sobre as verdadeiras distâncias entre os elementos do sistema solar. Mas o fator fundamental do dogmatismo e do materialismo é a ausência ou a insuficiência de conexões entre os elementos da experiência individual ou coletiva, quer por isolamento mútuo desses elementos, quer porque são conflitantes entre si.

Toda estratégia educacional deve, portanto, ter como prioridade a superação da incoerência da mente individual ou coletiva. Superação que deve coincidir com o advento de uma "consciência histórica autônoma", já que toda heteronomia mantém ou reforça a incoerência de vida a outros fatores. Mas "como deve cada um escolher e combinar os elementos para a constituição de uma tal consciência autônoma? Todo elemento "imposto" terá de ser repudiado a priori?"¹⁷. Como Gramsci responde a essas perguntas?

Observemos que a superação da incoerência coincide com a constituição do próprio Bom Senso. Pois ela não pode se reduzir a um trabalho formal, que consistiria tão somente a aplainar as contradições do discurso do aluno. Se a tarefa educacional se limitasse nisso, ela nem daria conta da incoerência "subhistórica". Quanto à incoerência "histórica" ela não pode ser eliminada senão apresentando ao aluno o projeto filosófico da época, ou os pontos cardeais desse projeto, para que eles interiorizem os valores, virtudes etc... que lhe são imanentes. Ora essa apresentação se confunde com a constituição do Bom Senso.

Vale dizer que a educação sadia deve apelar para a

(17) Ibidem

imaginação criadora do mestre e do aluno. Se a filosofia de uma época há de ser inventada - já que ela não está "dada", implicitamente, com a configuração inicial dessa época -, a difusão da filosofia implica uma participação a essa criação, ou pelo menos, uma atitude recriadora. O aluno não pode se alicerçar num saber prêvio, mas, tão somente, nas estruturas mais gerais da inteligência, da memória etc..., e, veremos, em esboços do próprio Bom Senso. Deve-se, então, mesmo que através de simplificações ou de metáforas, fazer-lhe sentir que, face a tal ou qual problema social, ético ou político, uma solução foi forjada: não era arbitrária - já que se propôs a resolver certas contradições, a explorar certas potencialidades -, mas também não estava inscrita nas coisas. Tive de ser imaginada, e não descoberta, e a finalidade precípua da educação é facilitar ao aluno a reprodução íntima, a memorização ativa, da operação filosófica criadora. Pois é à luz dela que se evidencia a necessidade de determinadas qualidades, e não outras, face às tarefas requeridas pela estruturação do momento histórico.

Poderíamos então ter a tentação de concluir que a constituição do Bom Senso é o remédio exclusivo às mazelas do Senso Comum. Ao se desenvolver o Bom Senso eliminaria o Senso Comum, como a luz da Razão dissipa as trevas na perspectiva iluminista. Sem dúvida, para facilitar a eliminação dos "efeitos secundários", materialismo e dogmatismo, outros elementos poderiam intervir: se eu sei por exemplo, graças a um pouco de astronomia, que a lua não se situa a duzentos passos, isso me ajudará a consolidar a "decentração" da minha experiência. Mas o princípio dessa decentração se situaria num outro nível, em particular na coordenação e na reversibilidade que eu estabeleço entre as minhas operações lógicas ou matemáticas - operações que contribuem direta ou indiretamente para a constituição do Bom Senso.

Mas essa tese não se coaduna com a ênfase colocada por Gramsci sobre a necessidade de o educador impor ao aluno, inicialmente, conhecimentos de que ele não penetra nem a razão de ser nem mesmo, às vezes, o significado literal. Por exemplo,

"para ensinar ou intensificar o conhecimento da língua nacional aos jovens não se pode prescindir didaticamente de uma certa rigidez autoritária, peremptória (é preciso dizer assim)"¹⁶. Mesmo numa etapa ulterior do desenvolvimento da criança, quando já se trata de persuadir e não mais de inculcar, não se pode dispensar a repetição incansável de certos raciocínios, ou a rerepresentação, sob diversas facetas, da mesma noção.

O que significa que o Senso Comum tem uma certa inércia, que ele não é apenas a ausência do Bom Senso e que o entendimento pedagógico é mais complexo do que podia parecer a primeira vista. Como explicar essa inércia? A resposta é múltipla.

Primeiro, se é bem verdade que a incoerência, em si mesma, se reduz à ausência de coerência - é um nada, algo impalpável -, o dogmatismo e o materialismo, uma vez instalados graças a ela, constituem, eles, realidade positivas: o sujeito "ptolomaico" timbra em afirmar que o sol gira em torno da terra, simplesmente porque essa idéia, e um conjunto de idéias semelhantes, já estão presentes e formam o todo da sua consciência. Dogmatismo e materialismo tendem, inclusive, a proliferar, porque contaminam qualquer conteúdo novo, o agregam à sua substância, mesmo que a coerência desse aglomerado seja ilusória.

Segundo, estamos sempre partindo do Senso Comum. Ele é por assim dizer a terra natal do pensamento. Não que o Senso Comum seja uma faculdade: igual, neste particular, à filosofia e ao Bom Senso, ele é uma formação histórica, da qual podemos atribuir a estrutura (dogmatismo e materialismo) às limitações diversas, e mais ou menos acentuadas conforme os casos, da percepção sensível ou da consciência social dos agentes; e a matéria, o conteúdo, à diversidade infinita das experiências e influências. É a razão, aliás, pela qual não se pode falar do Senso Comum, mesmo em relação à determinada época, mas de uma multiplicidade de 'Senso Comum'. Mas, apesar da sua historicidade, o Senso Comum "está sempre presente". Ele não é inato, mas

o respiramos, ou secretamos, com as primeiras impressões da infância. O que permitirá, talvez, de considerá-lo como uma "quase faculdade". Mesmo porque não temos de construí-lo, há diferença da filosofia e do Bom Senso: ele se faz dentro de nós sem esforço, por uma sedimentação irresponsável. Em outros termos o Senso Comum - ou melhor este ou aquele Senso Comum - é "dado".

Terceiro, o Senso Comum nem pode ser excluído da filosofia. Pelo contrário, ao enfatizar que "todos são filósofos", Gramsci procura mostrar que o Senso Comum já é filosofia, ao mesmo tempo incipiente e negativa. Pois ele possui a característica eminente da filosofia: opina sobre o "mundo", e não apenas sobre acontecimentos, pelo simples fato de formular juízos de realidade e juízos de valor de caráter geral ("todos devem agir assim, e não assado"). Sem dúvida esses juízos, além de muitas vezes conflitantes entre si, refletem preconceitos¹⁹ dos diversos ambientes de que participa o sujeito, heranças culturais de um passado mais ou menos remoto etc... Mas, tomados em conjunto, eles constituem uma certa organização intelectual e moral da experiência individual e coletiva. Afinal, uma certa "concepção do mundo", embora caótica²⁰.

Quarto, se o Senso Comum é filosofia, e a primeira filosofia, isso implica também que a linguagem de toda a filosofia seja a do Senso Comum, embora deva ser polida. É que, como concepção do mundo básica, o Senso Comum não representa tão so

(19) Ou verdades que viram preconceitos pelo simples fato de ter sido captadas de modo fragmentário, aos pedaços, por um grupo submetido à influência cultural de outro grupo, que as formulou originariamente.

(20) No meio desse caos pode, inclusive, haver verdades avulsas: "nossas afirmações anteriores não significam a inexistência de verdades no senso comum" (CDH, p.147). Apenas essas verdades, que evocamos no Capítulo II (ps. 103/105) e reencontraremos adiante ao mostrar a importância do "pré-Bom Senso", não permitem erigir o Senso Comum em critério do verdadeiro e do falso: "o senso comum é um conceito equívoco, contraditório, multiforme" e "referir-se ao senso comum como prova de verdade é um contra-senso", no qual teriam incidido Croce e Gentile, a pesar do seu desprezo pela mente popular.

mente a matéria sobre a qual se deve trabalhar para alcançar o Bom Senso, mas o interlocutor com que se dialoga durante essa transformação. Do mesmo modo que tivemos de "reduzir" a filosofia dentro dos limites do Bom Senso, convém, portanto, reduzir a linguagem da filosofia e do Bom Senso dentro dos limites da linguagem do Senso Comum. Justifica-se assim o desprezo do Bom Senso "pelas obscuridades e pelas artificiosidades de certas exposições científicas e filosóficas"²¹. Mas não há dúvida, também, que, ao ter a escolha de uma arma fundamental - a linguagem -, na luta entre ele e a filosofia ou o Bom Senso, o Senso Comum dispõe de um trunfo capital. Quando nada, ele pode se dar ao luxo de recusar liminarmente toda e qualquer concepção que comporte alguma dose de obscuridade.

Quinto, não devemos esquecer que o Senso Comum é ao mesmo tempo explorado e consolidado pelos aparelhos ideológicos dominantes, quando se trata para os grupos que os controlam de cristalizar a passividade popular, de bloquear a autonomia histórica que poderia resultar, para as massas, do seu acesso ao Bom Senso. O que importa, nesse caso, é menos incutir um ideário às massas do que impedir-lhes a assimilação em profundidade de qualquer ideário. Para tanto basta polir o Senso Comum, impondo uma coerência formal à sua incoerência real ou polarizando-o em torno de palavras de ordem que o mobilizem pelo simples fato de consoarem com suas linhas de força espontâneas. Gramsci destaca frequentemente a eficácia da Igreja Católica nesse terreno. Utilizando-se do fato de que "as novas convicções das massas populares" - quando revelam um Bom Senso incipiente - "são extremamente débeis"²², a religião "mantém sua comunidade de fiéis ... na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares"²³.

(21) Idem, p. 147

(22) Idem, p. 20

(23) Idem, p. 27

Em síntese pode-se constatar que a existência do Senso Comum representa um obstáculo poderosíssimo ao desenvolvimento do Bom Senso. O Senso Comum "é grosseiramente misoneísta e conservador"²⁴, e é muito difícil "inserir nele uma nova verdade"²⁵. Isso significa que a pedagogia de promoção do Bom Senso deve ter duas vertentes, simultâneas. A primeira cuida, pelo estímulo à imaginação criadora do aluno, de constituir diretamente o Bom Senso. Essa constituição, por sua vez, deveria dissipar a incoerência e, no seu rastro, o dogmatismo e o materialismo do aluno. Mas, precisamente, tal vertente não pode se desenvolver, ou terá um desenvolvimento medíocre, enquanto não estiver superada, ou em vias de superação, a inércia do Senso Comum: o "nós" dos materialismo e dogmatismo bloqueiam ou dificultam a expansão do Bom Senso. Daí a necessidade de outra vertente, cuja função é atacar esses "nós" e desentupir assim o caminho para o Bom Senso. O que permitirá por sua vez reforçar o combate ao dogmatismo e ao materialismo, e assim por diante.

Sem dúvida a medicação antidogmática e antimaterialista não teria o menor efeito - reduzir-se-ia a um mero adestramento - se não se expandisse paralelamente o Bom Senso. Os dois processos se condicionam mutuamente, e não passam na verdade de duas facetas de um mesmo processo. Podem lançar mão, inclusive, dos mesmos instrumentos: a lógica, a matemática, a gramática, a história, a análise da literatura. Convém todavia distingui-las, na medida em que correspondem a duas ênfases, correlatas embora, da atividade pedagógica.

Em que consiste, então, a luta contra o dogmatismo e o materialismo, e como ela se concatena com o outro aspecto? Tudo que acabamos de dizer sugere que se deve lutar no próprio terreno do dogmatismo e do materialismo. Isto é, o educador deve lançar mão do que chamaremos de "bom dogmatismo", introduzindo noções que ele não pode explicitar ou justificar na hora, mas

(24) Idem, p. 147

(25) Mas, quando isso ocorre, "é prova de que tal verdade tem uma grande força de expansividade e evidência" (ibidem). Pois supera crenças que "têm a validade das forças materiais" (Maq.p,37).

que serão, logo em seguida, testadas em relação a situações reais ou fictícias, graças à criatividade do mestre e do discípulo. Essas situações devem se tornar inteligíveis à luz das noções introduzidas e essa inteligibilidade, por sua vez, reverte para as noções. Se digo ao aluno, taxativamente, $1 = 1$, isso "é uma abstração, mas ninguém é levado por isso a pensar que 1 mosca é igual a 1 elefante"²⁶. Pois, de um lado, o uso da noção de igualdade em situações diferentes permite, seja de aprofundar essa diferença (não posso igualar uma mosca e um elefante) seja de estabelecer um princípio de comparação por de baixo das aparências (uma mosca e um elefante podem ser iguais, mas enquanto unidades, e não enquanto mosca e elefante). E, de outro lado, essas operações delimitam aos poucos o significado da noção de igualdade e os limites do seu emprego. Do mesmo modo

"A lógica formal é como a gramática: é assimilada de um modo 'vivo', mesmo que a aprendizagem tenha sido necessariamente esquemática e abstrata ... A relação de tais esquemas educativos com o espírito infantil é sempre ativa e criadora, como ativa e criadora é a relação entre o operário e seus utensílios de trabalho; também um sistema de medição é um conjunto de abstrações, mas é impossível produzir objetos reais sem a medição"²⁷.

Em certos trechos, na verdade bastante sibilinos, Gramsci tenta ir além dessas anotações, e provar que os esquemas lógicos são mais capazes de ser agilizados, de abarcar a complexidade da experiência, do que os esquemas matemáticos. O espírito matemático se caracteriza pela ênfase sobre a noção de igualdade: "a matemática se baseia sobre a série numérica, ou seja, sobre uma série infinita de igualdades ($1 = 1$) que podem ser combinadas de modo infinito"²⁸. O que parece significar que o matemático tem como preocupação dominante a de deduzir igualdades de outras igualdades, ou melhor, da combinação de

(26) IOC, p. 138

(27) Ibidem

(28) PP, p. 231

outras igualdades. E isso não lhe permitiria captar senão relações superficiais entre os objetos - como ocorre em relação à mosca e ao elefante que só podem ser iguais, logo interessantes para o matemático, na medida em que se ignora sua natureza de mosca e elefante. Ao passo que "a lógica formal tende a fazer o mesmo mas apenas até um certo ponto: sua abstração se mantém somente no começo da aprendizagem, na formulação nua e crua dos seus princípios - mas ela atua concretamente no próprio discurso em que se faz a formulação abstrata"²⁹. E, como exemplo dessa atuação concreta, Gramsci assevera que

"nas traduções latino-italianas, ou greco-italianas, não há identidade entre os termos das línguas colocadas em comparação ou, pelo menos, essa identidade que parece existir no começo do estudo (rosa italiana = rosa latina) vai de complicando cada vez mais com o progresso do 'noviciado'. Ou seja, vai se afastando do esquema matemático para chegar a um juízo histórico e estético no qual a expressividade 'única e individualizada' tem prioridade"³⁰.

Que vem fazer a lógica nisso tudo? Provavelmente, Gramsci quer sugerir que o espírito lógico, ao colocar no ponto de partida afirmações do tipo " $A \text{ é } A$ ", em vez de " $1 = 1$ ", deixa relativamente indeterminada a natureza de A . O que permite, quando se sai da abstração dogmática do conceito para dar o que chamaríamos um modelo ou uma interpretação de A , de preencher os dois polos da fórmula " $A \text{ é } A$ " com termos equivalentes, mas não iguais. E a própria apreciação dessa equivalência fica cada vez mais - a medida que o aluno avança dentro da complexidade de determinada cultura e participa da sua elaboração - a cargo de um juízo estético. Mais precisamente, essa equivalência é estabelecida pelo Bom Senso, ao mesmo tempo que contribui para seu desenvolvimento.

O que nos encaminha para outro plano. Pois os exemplos acima mostram sobretudo como pode ser incentivado o Bom Senso "subhistórico", aquele que se consubstancia em noções i-

(29) Ibidem

(30) Ibidem

dônticas ou parecidas em qualquer contexto cultural. Mas podemos estender o mesmo tipo de raciocínio ao Bom Senso "histórico", à compreensão coletiva do momento histórico.

Vejamos por exemplo o que ocorre com a difusão dos conteúdos éticos e cívicos que formam a ossatura da superestrutura "subjetiva" de uma época. Essa difusão coincide com a etapa inicial da constituição do Bom Senso "histórico" e, por isso, convém, já no primeiro grau elementar da escola, "desenvolver notadamente a parte relativa aos 'direitos e deveres', atualmente negligenciada, isto é, as primeiras noções do Estado e da sociedade, como elementos primordiais de uma nova concepção do mundo"³¹. Mas essa concepção "entra em luta contra as concepções determinadas pelos diversos ambientes sociais tradicionais, ou seja, contra as concepções que poderíamos chamar de folclóricas"³². O choque é particularmente sensível para os alunos - a maioria - que não tiveram a sorte, como os alunos oriundos de camadas privilegiadas, de absorver "no 'ar', como se diz, uma grande quantidade de noções e de aptidões que facilitam a carreira escolar propriamente dita"³³. Para esses alunos sobretudo, a instrução moral e cívica só pode ser, na partida, dogmática. O essencial é dar vida às noções que ela outorga, aplicando-as e discutindo-as a propósito de situações concretas e simples, de tal maneira que, aos poucos, as noções parecem "brotar" da situação, ser exigidas por ela, em vez de lhe ser impostas como um revestimento externo: "o problema didático a resolver é o de temperar e fecundar a orientação dogmática que não pode deixar de existir nestes primeiros anos"³⁴.

O ensino do latim é outro em que se verifica a dialética do dogmatismo e da liberdade. Tal ensino é importante - no caso dos italianos, por exemplo - para compreender o passado como passado. Sendo essa compreensão, por sua vez, indispensá-

(31) Idem, p. 122

(32) Ibidem

(33) Ibidem

(34) Ibidem

vel para que possamos compreender nosso presente na sua especificidade, isto é, sem projetar nele, a nossa revelia, nosso passado (vendo, por exemplo, o presente como simples repetição ou continuação do passado); e para que possamos, a partir disso, construir livremente nosso futuro. O que não implica forçosamente a rejeição do passado, mas, quando ocorre a assimilação de certos dos seus elementos, a consciência lúcida dessa assimilação.

Qual é, então, o papel do latim? Ele nos ajuda a nos desvencilhar do passado, a deixar de coincidir com ele - coincidência que o mantém como "complexo", no sentido freudiano, e nos impede de dominá-lo e de compreendê-lo. Pois o primeiro passo, aqui, é tomar um recuo em relação a nossa língua, na medida em que a língua veicula a concepção do mundo de que herdamos, ou melhor, "é" essa concepção³⁵. Ora, para tanto, não podemos - ou, pelo menos, a criança não pode - nos limitar a estudar essa língua, em virtude, e aqui vem um aparente paradoxo, da nossa extrema proximidade em relação a ela. Indo além da letra de Gramsci, proponhamos uma interpretação à Merleau-Ponty: se o mestre me obrigar a transformar minha língua em objeto de estudo (dissecando-a, aprendendo as declinações etc...), e se não se fizer mais do que isso - como acontece no ensino primário e no ensino secundário "moderno" -, o objeto assim conseguido vai me parecer estranho, alheio (mesmo que repitamos que se trata da minha língua), precisamente porque, num primeiro tempo, não consigo relacioná-lo com a minha "língua-sujeito", com a língua que eu "sou" e não "tenho". Por isso preciso, além do estudo direto, praticar uma abordagem indireta da minha língua. Preciso dispor de uma "analogon", no sentido sartriano, de algo que seja ao mesmo tempo próximo e diferente dela. Esse algo íntimo e todavia distante só pode ser encontrado numa língua da qual a nossa se originou: "qualquer análise feita por uma criança não pode ser senão sobre coisas mortas"³⁶.

(35) "a língua deveria ser tratada como uma concepção do mundo, como a expressão de uma concepção do mundo; o aperfeiçoamento técnico da língua ... significa ampliação e aprofundamento da concepção do mundo e da sua história" (10C, p. 183).

(36) 10C, p. 134

Esse "corpo morto", para os italianos, os franceses etc... s̄o pode ser o latim, ou o latim e o grego. Ora, o que h̄a de mais impositivo que o estudo do latim, e de mais mecânico, em primeira instância, do que a aprendizagem das suas declinações e conjugações? Tanto a conveniência do ensino do latim como as regras da sua gramática s̄o apresentadas como dogmas ao aluno. Sem d̄uvida toda gramática   dogmática por definição, mas a transcendência das regras é sentido com maior peso em se tratando de uma língua morta. Pois no caso de uma língua falada, em particular a língua materna, é a própria fala que desempenha um papel vivificador análogo ao das opera es que descrevemos a respeito da lógica ou da matemática. Graças à ela as regras gramáticas perdem uma parte da sua transcendência. O que não ocorre com o latim.

Mas justamente "o latim não é estudado para aprender o latim ... É estudado a fim de que as crianças se habituem... a analisar um corpo histórico que pode ser tratado como um cadáver que continuamente volta à vida"³⁷. E essa volta à vida, por sua vez, comporta dois aspectos. Primeiro, em virtude da continuidade entre Roma e a Itália moderna³⁸, "a vida dos romanos é um mito que, numa certa medida, já interessou   criança e ainda a interessa, de modo que está sempre presente no morto um grande vivo"³⁹. Como o ensino do latim é dado conjuntamente com o da história romana, e como essa história diz respeito aos italianos sem ser sua história, o latim se acha reinserido na

(37) Idem, p. 134

(38)   verdade que em outros trechos, mencionados no capítulo anterior, Gramsci pretende mostrar a ausência de continuidade entre a Roma antiga e a Itália moderna. Há certa contradi o. Ela é atenuada, porém, pelo fato de que, naqueles trechos, Gramsci procura desmistificar um certo ufanismo, que invocava uma continuidade sobretudo política - como se a Itália atual tivesse a incumbência de realizar ou prolongar um destino imperial fixado há mais de dois mil anos atrás. Ao contrário, a continuidade agora é sobretudo cultural, num sentido intermediário entre o sentido restrito à corrente da palavra 'cultura' e o que é geralmente utilizado por Gramsci, para quem a cultura - mais ou menos identificada com a civiliza o - abrange a totalidade da superestrutura de uma época.

(39) Ibidem

existência cotidiana do aluno. Segundo, como o fim não é o conhecimento do próprio latim, mas o da língua materna, "compara-se continuamente o latim e o italiano ... cada palavra é um conceito, uma imagem, que assume nuances diversas nas pessoas, em cada uma das línguas comparadas"⁴⁰. O aluno italiano adquire assim, através do latim, o conhecimento da própria língua, não de modo técnico e objetivante (isso ele faz também, mas por outros meios), mas como conhecimento da "língua-sujeito". Ou seja, como autoconhecimento, já que ele "é" sua língua". O dogmatismo inerente às fases iniciais do ensino do latim se dissolve assim aos poucos, o aluno caminha para a autotransparência.

E, graças à interiorização conjunta do latim, da história antiga e da própria língua, ele alcança a ampla perspectiva histórica que Gramsci considera indispensável ao desenvolvimento da filosofia e do Bom Senso. Por ter estudado a "língua historicamente real" (e não qualquer língua de qualquer passado), "de Enio até Fedro e os cristãos latinos", e percorrido as etapas da civilização romana, "ele submerge na história, adquire uma intuição historicista do mundo e da vida, que se torna uma segunda natureza, quase uma espontaneidade"⁴¹.

Em síntese, na formação das duas partes - subhistórica e histórica - do Bom Senso, o uso de um certo dogmatismo não pode ser evitado. O importante é que ele se torne consciente, e consciente das suas razões. Isso, claro, é particularmente evidente no caso do Bom Senso elementar, subhistórico:

"A respeito do dogmatismo ... nas escolas elementares e médias, deve-se observar que a nova pedagogia quis destruir o dogmatismo precisamente no campo da instrução, da aprendizagem de noções concretas, isto é, precisamente no campo em que um certo dogmatismo é praticamente imprescindível, somente podendo ser reabsorvido no inteiro ciclo do curso escolar (é impossível ensinar a gramática histórica na escola primária e no

(40) Idem, p. 135

(41) Ibidem

ginásio)"⁴².

Mas a elaboração do Bom Senso histórico também não escapa do dogmatismo. Mesmo porque, a razão já apresentada para seu uso - necessidade de lutar no próprio terreno do Senso Comum -, vem acrescentar-se uma outra: mesmo que não existisse o obstáculo do Senso Comum, a difusão da filosofia não poderia, de início, deixar de ser dogmática, uma vez que ela não se baseia no despertar de noções inatas na mente do aluno mas sempre se apresenta - se de fato se trata da filosofia adequada às exigências da nova época - como algo desconcertante, chocante⁴³. E, por isso mesmo, dogmático e recebido, num primeiro tempo, como a manifestação de uma autoridade. Lidamos assim com uma maneira de paradoxo: o dogmatismo não remete apenas ao Senso Comum (no caso do "mau dogmatismo") ou à necessidade de combatê-lo (no caso do "bom dogmatismo"), pois existe um terceiro dogmatismo, decorrente da própria novidade da filosofia da época em relação a tudo que precedeu essa filosofia. Toda filosofia nova é por definição, por pouco que seja, uma imposição. Ela transtorna as consciências. Seu caráter criador se combina assim com as inércias do Senso Comum, e, como essas inércias,

(42) Idem, p. 137

(43) Isso não significa que, em contrapartida, o Bom Senso subhistórico seja radicalmente "ahistórico", intemporal. Se assim fosse haveria uma contradição no historicismo de Gramsci. Lembremos o que foi dito no Capítulo I (ps. 66/69) a respeito da subordinação da ciência, de qualquer ciência, à filosofia da época. Como poderia esse princípio deixar de se aplicar à lógica formal e à matemática, que constituem os instrumentos por excelência da formação do Bom Senso subhistórico - a matemática de modo explícito e a lógica de modo implícito (através por exemplo da consciência que a criança adquire da reversibilidade das suas operações)? Apenas, e essa ressalva é importante, a possibilidade de os conteúdos matemáticos e lógicos passarem de uma "concepção do mundo" para outra, de mudarem de princípio integrador, é maior do que no caso de outros conteúdos científicos, em particular, os que pertencem às ciências humanas. Em síntese, a matemática e a lógica não são nem plenamente históricas nem ahistóricas, mas, justamente, subhistóricas. Ou, se quisermos, "protohistóricas".

exige uma "absorção" progressiva. São que a absorção da criação consiste na sua assimilação, ao passo que a absorção do Senso Comum reside na sua superação. Mas os procedimentos pedagógicos, aqui e lá, não podem ser fundamentalmente diferentes: em ambos os casos a imaginação criadora só pode se exercitar a partir de um "É assim" inicial.

Essas ponderações valem também, ou mais ainda, para a educação política, ou melhor, para a parte política - tanto no sentido restrito como no sentido amplo, que inclui elementos culturais como vimos no Capítulo IV - de toda educação que pretenda ser integral. Pois é através dessa educação que os indivíduos e os grupos aprendem a captar o sentido global do momento histórico e a razão de ser das soluções oferecidas pela filosofia. É através dela que eles têm acesso ao que há de mais histórico na filosofia e no Bom Senso. Ora, o partido político⁴⁴, o "moderno Príncipe", que é o principal responsável por essa educação, enfrenta como a escola a necessidade de manter-se na corda bamba entre o dogmatismo e o apelo à criatividade dos alunos. Muitas vezes, inclusive, tem de acentuar o componente de dogmatismo: lidando com "alunos" adultos, a probabilidade de ele esbarrar num Senso Comum já esclerosado é maior do que no

(44) Não cabe aqui uma análise da noção gramsciana, extremamente rica, de partido político. Lembremos apenas dois pontos cardeais:

1. São pode ser educador um partido "orgânico" ou "fundamental", isto é, que lidera o processo histórico, ou é capaz de liderá-lo um dia. Talvez possamos também incluir nessa categoria os partidos que lideram a oposição à mudança: são fundamentais em virtude da sua própria resistência, exacerbada e sistêmica, à essa mudança.

2. Um partido orgânico não é forçosamente um partido no sentido corrente. Qualquer organização que assume um papel central na mudança histórica, mesmo que seja de modo pouco visível ou indireto, pode transformar-se num partido orgânico. Inclusive quando essa organização nega ou procura minimizar o caráter político da sua atuação: o caso da Igreja Católica no Brasil seria ideal-típico, neste particular.

no caso do mestre-escola⁴⁵.

x

x x

Gramsci filósofo da educação luta portanto em duas frentes. Crítica ao mesmo tempo o "espontaneísmo" pedagógico, cujo paradigma lhe é fornecido pela tradição educacional genebrina; e o autoritarismo encarnado na tradição jesuítica.

1. A passagem do Senso Comum para o Bom Senso não pode ser o resultado de uma maiêutica socrática praticada sobre o Senso Comum e com sua colaboração ativa. Contra o Platão do Menão ou o Rousseau do Emílio - e, no contexto italiano, contra Gentile -, devemos contestar os princípios da pedagogia espontaneísta. Se o Senso Comum não está "presa" do Bom Senso - se a diferença entre eles não é a diferença do em-si e do para-si -, não faz sentido conceber o ato pedagógico como uma simples catalise, que se limitaria a provocar o despertar de um movimento essencialmente endógeno de acesso à verdade, por parte do aluno. Trata-se, ao contrário, de arrancá-lo dos seus eixos, de operar uma conversão. Sem dúvida "a Suíça deu uma grande contribuição à pedagogia moderna (Pestalozzi etc...), graças à tradição genebrina de Rousseau"⁴⁶. Mas deve-se "investigar a origem histórica de alguns princípios da pedagogia moderna"⁴⁷, e portanto questioná-los. Convém sempre ter presente que "as idéias de Rousseau são uma violenta reação contra a escola e métodos pedagógicos dos jesuítas"⁴⁸. Se, como tais, "representam

(45) É a razão pela qual, na ausência de uma preocupação pela outra vertente da educação, os modernos partidos de massas deslizam tão facilmente, com a benção dos seus promotores, para o populismo: "a massa é simplesmente de 'manobra' e é 'conquistada' com pregações morais, estímulos sentimentais, muitos messiânicos de expectativa de idades fabulosas nas quais todas as condições e misérias do presente são automaticamente resolvidas e sanadas" (Maq, p. 24).

(46) IOC, p. 141

(47) Ibidem

(48) Ibidem

um progresso", também não se pode ignorar seu aspecto polêmico e as simplificações ou exageros que implica. Não poderemos, portanto, admitir cegamente

"a escola ativa, ou seja, a colaboração amigável entre professor e aluno; a escola ao ar livre; a necessidade de deixar livre, sob a vigilância mas não sob o controle evidente do professor, o desenvolvimento das faculdades espontâneas do escolar"⁴⁹.

É esse espontaneísmo pedagógico que Gramsci combate incansavelmente, nas Cartas do Cárcere, quando critica sua mulher Giulia, então na Rússia, pela educação que ela dá aos filhos do casal. Giulia, em virtude de uma concepção 'metafísica' "pressupõe que todo um homem em potencial existe na criança e que cabe ajudá-lo sem coerções a desenvolver na criança aquilo que já contém de latente, deixando obrar as forças espontâneas da natureza ou sei lá o que. E, ao contrário, penso que o homem é toda uma formação histórica, obtida com a coerção (entendida não só no sentido brutal e de violência externa)"⁵⁰.

No fundo "esta pedagogia é uma forma confusa de filosofia ligada a uma série de regras empíricas"⁵¹. Regras que, por definição e contra o propósito dos seus idealizadores, não podem deixar de constituir formas de intervenção, já que para Gramsci inexistente um "natural", que haveria tão somente de reencontrar e de libertar das peias dos preconceitos. Não há, em relação ao mundo cultural, nem instinto que se trataria apenas de motivar, nem "reminiscência", sob o estímulo do mestre, de um saber que o aluno já possuiria, implícito e entesourado. Não se pode imaginar "que o cérebro do menino é um nó que o professor ajuda a desembaraçar". Na realidade, "toda geração educa a nova geração", isto é, forma-a ... a "espontaneidade", se analisada, se torna cada vez mais problemática"⁵².

(49) Ibidem

(50) CC, p. 145

(51) IOC, p. 141

(52) Idem, p. 142

Não se deve contrapor o social ao natural, mas o social "adequado" ao social "inadequado". Ou seja, o Bom Senso ao Senso Comum. Renunciar à tarefa de construir o Bom Senso, sob o pretexto de que a educação deve apenas afastar os obstáculos que impedem a manifestação da natureza, é, na verdade, capitular face às inúmeras influências sociais que se acumulam desde os primeiros dias da vida, desde o aprendizado da linguagem, graças ao qual as sensações e imagens "se multiplicam e se tornam complexas". Não podemos esquecer que

"a escola (isto é, a atividade educativa direta) é tão somente um fração da vida do aluno, o qual entra em contato tanto com a sociedade humana quanto com a sociedade rerum, formando-se critérios a partir dessas fontes extraescolares muito mais importantes do que habitualmente se acredita"⁵³.

É bem verdade que, às vezes, Gramsci raciocina como se houvesse uma natureza humana: "a educação é uma luta contra os instintos ligados às funções biológicas elementares, uma luta contra a natureza, a fim de dominá-la e de criar o homem 'atual' à sua época"⁵⁴. Mas a natureza aqui evocada se reduz, como mostra a citação, ao equipamento biopsíquico de base. Não é de modo algum a natureza rica - ao mesmo tempo biológica, psicológica e ética - que enaltece o espontaneísmo pedagógico. É precisamente por essa razão que se trata de formá-la, ao invés de apagar tudo que poderia dificultar seu suave desabrochar. Em suma, Gramsci prega uma luta pedagógica em duas frentes: contra a mente já socializada que se consubstancia no Senso Comum; e contra o que podemos chamar de "natureza", mas a condição de especificar que esse "natural" é apenas o material a partir do qual se constrói a personalidade, e não a própria personalidade, já virtualmente formada, e que esperaria apenas um indutor para passar da potência ao ato. Nas duas frentes a constituição do Bom Senso exige que se supere o "dado", em vez de apenas explicitá-lo ou desenvolvê-lo de acordo com suas características próprias.

(53) Ibidem

(54) Ibidem

2. Mas essa superação tampouco pode ser conseguida por uma catequese puramente dogmática, do gênero utilizado pelos jesuítas, particularmente no Novo Mundo (Paraguai, Brasil).

Sem dúvida a catequese, ao ter como princípio o "é as sim e não assado", tem o mérito de por em relevo que a própria educação progressista tem um caráter de "imposição" e não de "revelação", como quer a maiêutica platônico-genebrina. No entanto a catequese, ao valorizar unilateralmente esse aspecto de imposição da educação, é incompatível com o projeto de promover o Bom Senso. Ela acaba reforçando o Senso Comum existente. O que não é ativamente digerido pelo discípulo só pode ser vivido como outorga de uma autoridade e repetido de modo passivo. E o Bom Senso, por ser a generalização da compreensão filosófica do momento presente, não pode ser desenvolvido por meios que contradigam essa compreensão. Que não utilizem o componente dogmático inerente a toda educação para superar o próprio dogmatismo. A catequese só é admissível quando se destina a transmitir motivações e aptidões elementares.

Gramsci, por essa razão, procura cuidadosamente distinguir a repetição pedagógica, cujo uso ele recomenda, da catequese com que poderia se parecer à primeira vista. Ao estilo mecânico e obsessivamente⁵⁵ repetitivo do ensino da Igreja ou da escola jesuítica, ele contrapõe uma repetição que, tal o "bom dogmatismo" (do qual ela constitui um aspecto), é imediatamente vivificada pela utilização circunstancial e eventualmente polêmica que se faz dela. O paradigma desse tipo de repetição é fornecido pelas "resenhas de imprensa" - aliás, uma modalidade da educação do Bom Senso - dos bons jornais de opinião⁵⁶. Ela

(55) Idem, p. 174

(56) A melhor resenha da imprensa seria, segundo Gramsci, a da Action Française, jornal monarquista de extrema-direita que floresceu entre as duas Guerras Mundiais. Seu redator-chefe, Maurras, soube entender o caráter pedagógico da repetição inteligente: a boa resenha de imprensa "demanda o máximo de responsabilidade política e intelectual e o máximo de capacidade literária e inventiva nos temas, nos títulos etc..., pois as repetições - necessárias - deveriam ser apresentadas com o máximo de variedade formal e exterior" (ibidem).

"serve para reafirmar os próprios pontos de vista, para detalhá-los, para apresentar, contraditoriamente, todas as suas facetas e toda sua casuística. Revela-se o quanto é útil, 'didaticamente', este tipo de 'repetir' de um modo não mecânico e sem pedantismo as próprias opiniões: a repetição adquire um caráter quase 'dramático' e de atualidade, como obrigação de replicar a um adversário"⁵⁷.

Mas não haverá, num ponto pelo menos, certa identidade entre o espírito da catequese e a pedagogia gramsciana? Não receitam ambas, contra o lema "genebrino" de uma espontaneidade ou criatividade que seria mais ou menos igual em todos, a necessidade de "se colocar no próprio campo do senso comum"⁵⁸, sempre diferente, dos alunos? Isso, inclusive, não no sentido de fragmentar a educação, de praticar um apartheid cultural - vimos como a própria Igreja é ciosa de evitar a ruptura entre elite e "simplicios" - mas, ao contrário, de assegurar uma unidade básica dentro da diversidade. Assevera Gramsci, em termos que poderiam ser ratificados pela Igreja: "o mesmo raio luminoso, passando por prismas diversos, dá refrações de luz diversas; se se pretende obter a mesma refração, é necessária toda uma série de retificações nos prismas singulares"⁵⁹. O educador deve usar ardis. Pensar o contrário seria "erro iluminista", compartilhado pela pedagogia espontaneista.

São que, mais uma vez, o parentesco entre os princípios filosófico-pedagógicos da Igreja⁶⁰ e os de Gramsci não passa de um equívoco, ou se reduz a algo superficial⁶⁰. Pois o que conta para a primeira é menos partir do reconhecimento da diversidade para imprimir um cunho realista ao empreendimento pedagógico, do que apor a essa diversidade o carimbo exterior da unidade doutrinária. O importante é que todos se declarem católicos - e, no rastro disso, respeitosos da ordem, dos poderes estabelecidos

(57) Ibidem

(58) Idem, p. 177

(59) Idem, p. 174

(60) Falamos evidentemente da Igreja "pre-conciliar"

etc ... -, pouco se ligando pela modalidade exata da crença de cada um, desde, é claro, que haja certa sinceridade. Ao passo que, para Gramsci, a diversidade é apenas um ponto de partida, no caminho da "elaboração nacional unitária de uma consciência coletiva homogênea"⁶¹. Não se trata de renunciar, de fato senão em tese, "à difusão, por um centro homogêneo, de um modo de pensar e de agir homogêneo"⁶², mas de modular ou "demultiplicar" a realização desse propósito.

Podemos então entender um ponto que não fica elucidado em Gramsci e que, à primeira vista, causa espécie: a aliança de fato que ele observa entre o espontaneísmo e o dogmatismo pedagógico, em certos pensadores como Gentile. Pois o mesmo Gentile, que, junto com os "genebrinos", proclama a necessidade de deixar se expandir livremente as potencialidades da criança, admite a inevitabilidade do ensino religioso (católico no caso da Itália) na escola primária. Modo de pensar "mecânico e racional ... que não é mais do que uma decorrência do conceito de que a 'religião é boa para o povo' (povo = criança = fase primitiva do pensamento à qual corresponde a religião etc...), isto é, trata-se de uma renúncia (tendenciosa) a educar o povo"⁶³. O paradoxo dessa dualidade de atitudes é apenas aparente. É que, se a criança está abandonada a si própria, ela não pode falar senão a linguagem do Senso Comum, que nela sedimenta na idade pré-escolar ou a partir das influências extraescolares. Ora, essa pseudo-espontaneidade está por definição preparada para a recepção acrítica de qualquer conteúdo. E, mais ainda, para a absorção de conteúdos que, na sua própria forma de apresentação, são enunciados dogmaticamente. Nessas condições, não admira que, se o educador não empreender o esforço ao mesmo tempo disciplinador e crítico que leva ao Bom Senso, o ensino religioso lhe pareça o mais adaptado, "naturalmente", à mente da criança. Em nome do espontaneísmo pedagógico pode-se justificar o conformismo religio

(61) IOC, p. 173

(62) Ibidem

(63) Idem, p. 143

so - para certas categorias de alunos, pelo menos, para os do "povo" - e, no seu rastro, o conformismo social e político. Essa cumplicidade secreta entre a pedagogia espontaneísta e a pedagogia autoritária confirma, aos olhos de Gramsci, os contrasensos sobre que descansam as duas posições.

x

x x

Dois problemas, porém, ficam pendentes:

1. Se existe entre Senso Comum e Bom Senso um corte epistemológico, como efetuar o "pulo" do primeiro para o segundo? Lançar mão do "bom dogmatismo" é indispensável mas insuficiente: para que esse dogmatismo possa "pegar" e, logo em seguida, ser reassimilado pela imaginação criadora do aluno, o Bom Senso deve ter, previamente, uma base, uma "âncora" no Senso Comum. Em outras palavras, se o Senso Comum fosse completamente negativo, a pedagogia redentora atolaria nele e o "bom dogmatismo" viraria dogmatismo mero e simples.

2. Como generalizar esse pulo, isto é, fazer com que ele seja efetuado por muitos, no limite por todos, e não por uma pequena elite? Aqui também o "bom dogmatismo" é requerido, mas devemos ir além. Pois, até o momento, colocamos entre parêntesis o contexto político - desta vez no sentido restrito: a situação política - da educação. Se esse contexto fosse sempre favorável, não haveria problema. Mas é frequentemente o contrário que ocorre: na medida em que a promoção da filosofia e do Bom Senso está ligada à gênese de uma nova civilização, ela encontra por definição resistências que não se confundem, apesar das conexões existentes entre elas, com as inércias dos vários meios sociais. A "velha ordem" não opõe apenas sua passividade: ela se opõe ativamente, politicamente, ao Bom Senso, através dos aparelhos ideológicos e repressivos ainda dominantes. Essa resistência pouco prejudica os que, por seu meio social e familiar, têm um acesso quase garantido à filosofia, mas ela pode impedir esse acesso às grandes massas. Portanto bloquear a possibilidade do

Bom Senso, da "coletivização" da filosofia. Como neutralizar ou limitar seu impacto?

No tocante ao primeiro ponto, já sabemos⁶⁴ que pode-se falar num "prē-Bom Senso", que se desenvolve na praxis imediata, técnica e social, do sujeito individual ou coletivo. O que interessa, agora, é a verdade de que é capaz essa praxis. No rastro da ação imediata sobre a matéria e sobre os outros (ou com os outros) surgem idéias adequadas - "claras" senão sempre "distintas" -, na medida em que essas idéias constituem a tomada de consciência das operações efetuadas pelo agente. Tomada de consciência imediata como a própria praxis, isto é, sem deformações nem excrescências. É, esse "prē-Bom Senso" que Gramsci evoca quando se refere ao "valor do que se chama de 'senso comum' ou 'bom senso'", a própria flutuação entre as duas expressões parecendo indicar que o Senso Comum não é, afinal, de todo alheio à verdade. Esse valor reside

"Não apenas no fato de que, ainda que implicitamente, o senso comum empregue o princípio de causalidade, mas no fato muito mais limitado de que, em uma série de juízos, o senso comum indentifique a causa exata, simples e imediata, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudo-profundas, pseudo-científicas etc..."⁶⁵.

A "consciência teórica implícita" é por definição verdadeira, por se defrontar diretamente com o mundo e revelar sem intermediação simbólica seu coeficiente de adversidade ou as oportunidades de transformação que oferece. Sem dúvida, o reconhecimento dessa verdade não permite por si só encampar outras afirmações de Gramsci, de que "a maior parte dos homens são filósofos, na medida em que atua praticamente e nesta sua ação prática (nas linhas diretoras da sua conduta) está contida implicitamente uma concepção do mundo, uma filosofia"⁶⁶: vimos que a constituição de uma filosofia exige mais, que a filosofia de u-

(64) Ver Capítulo II, ps. 103/105; e, neste capítulo, p. 212.

(65) CDH, p. 35

(66) Idem, p. 32

ma época não está contida virtualmente nas linhas de força da praxis imediata, ou na dinâmica da esfera tecnológica, com que ela está relacionada. Assim mesmo podemos entender que o "pré-Bom Senso" constitua a raiz do Bom Senso, seu ponto de inserção no Senso Comum, embora não seu princípio inspirador, que reside na elaboração da própria filosofia. Diríamos ainda que o Bom Senso precisa "entrar em ressonância" com o pré-Bom Senso para poder se expandir. Como, por sua vez, ele impede esse "pré-Bom Senso" de estagnar no nível de uma "consciência técnica", ou "técnico sindical", muito do agrado dos grupos dominantes, que pretendem ao mesmo tempo legitimar essa consciência e fechá-la dentro do âmbito corporativista. Trata-se ao contrário, para a filosofia, de utilizar o pré-Bom Senso para agilizar as noções lógicas, matemáticas, éticas, cívicas etc., logo em seguida à sua recepção dogmática pelo aluno.

Mas como assegurar a expansão coletiva da filosofia face à uma situação política negativa? A "passagem da necessidade à liberdade" não pode ser concebida como o resultado de uma atividade pedagógica fechada em si, e que poderia se desenvolver de modo igual seja qual fosse a natureza do contexto sócio-político. Existe, inclusive, aos olhos de Gramsci, uma reciprocidade entre, de um lado, os projetos políticos de libertação e o aprofundamento das potencialidades históricas, e, de outro lado, os empreendimentos pedagógicos de constituição ou expansão do Bom Senso. Nenhum dos dois polos pode ficar ausente do horizonte do outro, sob o risco de definhar. O que não implica forçosamente uma igualdade ou um paralelismo rígido entre eles, mas um mínimo de interação, variável de acordo com o momento histórico.

De nada adiantaria uma operação exclusivamente pedagógica, pelo menos quando a conjuntura política é hostil ao significado progressista do Bom Senso e quando, paralelamente, o meio social ainda não está muito sensibilizado com os valores da nova civilização. Se, nessa situação, o educador não encontrar um ou outro meio - alusivo ou indireto, e até isso pode se tornar impossível - de manifestar seu inconformismo com a ordem vigente e de sugerir a relação que a filosofia estabelece entre

esses valores e um novo estado da sociedade, a percepção dos valores será neutralizada pela atuação dos aparelhos ideológicos dominantes. Não há dúvida, para Gramsci, que esta situação ocorreu muitas vezes na história. A educação, então, tende a se tornar inócua, ou a se reduzir à aprendizagem de determinadas técnicas, a se transformar em mero adestramento e instrumento de adaptação do aluno a tarefas subalternas.

Inversamente, a transformação revolucionária da sociedade é insuficiente, por si só, para promover o surgimento de um novo Bom Senso. O simples desaparecimento dos aparelhos ideológicos até então dominantes, ou mudanças na sua orientação, não bastam para assegurar a superação do Senso Comum vigente. Mesmo porque o Senso Comum, seja qual for a contribuição de determinados aparelhos ideológicos à formação ou enrijecimento do seu conteúdo, sobrevive em virtude da sua inércia à liquidação desses aparelhos, a não ser que sua transformação tenha sido esboçada no período pre-revolucionário. E, no intervalo que medeia entre o êxito revolucionário e a constituição de um novo Bom Senso a partir do trabalho de novos aparelhos ideológicos, cria-se um vazio para a Revolução. Esta corre o perigo de não passar de uma quartelada, de um putsch, incapaz de durabilidade. Ou, ainda, perde aos poucos o rumo e o ímpeto, encalha. Daí a ênfase de Gramsci sobre a necessidade, para o novo Bom Senso, de começar a se desenvolver antes da tomada do poder. No seio da ordem vigente ele deve crescer sob o impulso de um grupo contra-hegemônico, ao mesmo tempo que reforça essa contra-hegemonia. A preparação de uma revolução não pode relegar para o segundo plano a pedagogia indispensável à constituição de um novo tipo de mentalidade, adequado à época em gestação.

Essa conclusão, é claro, é sobretudo válida para as sociedades "ocidentais", como Gramsci as via nos anos que se seguiram à 1.^a Guerra Mundial⁶⁷. Isto é, para sociedades caracte-

(67) "No ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e em qualquer abalo do Estado 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" (Maq, p. 75).

rizadas por uma sociedade civil complexa e robusta, mesmo quando a lenta metamorfose da direção burguesa em simples dominação - e, paralelamente, a decadência do Bom Senso inicial em Senso Comum - contribuem para sua esclerose progressiva. Nesse tipo de sociedades "a guerra de movimento" - ou seja, as iniciativas fulgurantes para ocupar o poder pela força, sem transformação prévia, por via pedagógica, das atitudes e opiniões da maioria - esbarra na resistência ativa ou passiva da maior parte da população, como demonstrou o fracasso de vários golpes na Alemanha dos anos 20. Por isso, a estratégia indicada é a "guerra de posição", ou de trincheiras, onde o assalto final à ordem vigente é preparado por um longo esforço de solapamento pedagógico-político e pedagógico-escolar das instituições e da sua chave de abóbada, o Senso Comum da época decadente. Esse solapamento, aliás, é geralmente facilitado, nas sociedades "ocidentais", pela existência de liberdades formais - e a liberdade de crítica, na imprensa e mesmo na escola, é uma delas - e pelo fato de que uma grande parte da sociedade civil já se voltou para os novos valores, no caso para uma ou outra modalidade do projeto socialista.

Um grande descompasso entre a vontade de transformação política e o desenvolvimento do Bom Senso só é concebível em situações muito peculiares. Por exemplo nas sociedades "orientais", cuja Rússia pré-revolucionária fornece o protótipo. Pois, neste caso, a sociedade civil é "gelatinosa"⁶⁸, pouco diferenciada. A "guerra de movimento" pode então substituir em parte a "guerra de posição", mesmo porque, na ausência de aparelhos ideológicos desenvolvidos, o peso essencial da dominação descansa nos aparelhos repressivos. O que favorece a atuação de elites revolucionárias audaciosas, e a possibilidade de suscitar uma revolução autêntica a partir do que, na origem, parece não passar de um simples putsch: basta que os aparelhos repressivos sejam derrubados para que a Revolução se torne possível, mesmo que as massas não tenham sido educadas para a transformação da sociedade,

(68) "No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa", *ibidem*.

com exceção de alguns setores. Aqui, até certo ponto, a ação política pode anteceder o desenvolvimento do Bom Senso.

Simetricamente, não é impossível conceber um adiantamento desse desenvolvimento em relação ao solapamento político-ideológico da ordem vigente, cada vez que essa ordem, embora globalmente fechada - diferente, portanto, da ordem burguesa liberal - comporta alguns aspectos progressistas. Aspectos que poderão ser aprofundados no futuro, com o advento de uma nova ordem. Portanto, mesmo neste caso, a política não está ausente no horizonte da pedagogia. Apenas ela não tem forçosamente de ser evocada pelo educador, uma vez que, no tocante a certos pontos, seu esforço renovador não esbarra na hostilidade do contexto de dominação. Ver as coisas sob este ângulo parece em todo caso o único modo de entender a maneira como Gramsci acompanha as discussões pedagógicas que se desenrolavam no seio do movimento fascista, nas décadas de 20 e 30, em torno da "escola unitária de base". Pois pode-se notar que ela observa certas tendências com simpatia, embora estejam ligadas a propostas de política geral diametralmente opostas às suas. E não se pode concluir que adota atitudes de simples prudência, já que critica ferozmente, nos Cadernos do Cárcere, outras tentativas fascistas.

É verdade que, na Itália fascista, as correntes favoráveis à escola unitária de base foram finalmente vencidas. Prevaleceu a tendência de "difundir cada vez mais as escolas profissionais especializadas, das quais o destino do aluno e sua futura atividade são predeterminados"⁶⁹. Foi uma derrota da educação favorável ao Bom Senso, uma vez que este, como princípio de compreensão coletiva do momento histórico, exige uma formação geral e ampla, comum a todos os alunos, e que só uma escola unitária de base poderia propiciar. Mas vislumbra-se que Gramsci não achava impossível a vitória ulterior deste tipo de escola, mesmo, talvez, no quadro fascista: "A crise terá uma solução que, racionalmente, deveria seguir esta linha: escola única inicial de cultura geral, humanista, formativa, que equi-

(69) 10C, p. 118

libre equanimamente o desenvolvimento da capacidade de trabalho manualmente (tecnicamente, industrialmente) e o desenvolvimento das capacidades de trabalho intelectual"⁷⁰.

Mas devemos entender os casos simétricos da Rússia bolchevique (nos primeiros anos da revolução) e da Itália fascista como casos limites. A luta política para a transformação da sociedade pode às vezes se antecipar ao empreendimento pedagógico de constituição do Bom Senso, e reciprocamente, mas isso deve ser corretamente interpretado. Primeiro, trata-se de exceções. Segundo, o caso da Itália parece mais complexo do que o da Rússia. Na Itália a sincronia entre os dois momentos, pedagógico e político, não estava de todo ausente. Só que era colocada entre parêntesis, precisamente porque os aspectos políticos da escola unitária de base, embora favorecendo a longo prazo o advento da sociedade socialista, não colocavam de imediato em cheque o regime fascista, que podia, inclusive, aproveitá-las em parte, por exemplo para rechaçar ou moderar as pretensões católicas. O que não seria forçosamente o caso para um regime conservador tradicional, ou para o que de conservadorismo tradicional comportava o próprio fascismo. Foi, aliás, esse conservadorismo que travou a opção a favor da escola unitária.

x
x x

Vê-se a complexidade do empreendimento pedagógico, na perspectiva de Gramsci. Ela resulta, por uma parte, da dicotomia acentuada estabelecida entre o Senso Comum e o Bom Senso. Por outra parte, da dicotomia acentuada entre a velha e nova ordem social, com todas as suas implicações políticas. E, finalmente, da difícil articulação entre essas duas dicotomias: as instituições culturais (a escola, o partido etc...), diz Gramsci, "devem ser não apenas de 'política cultural', mas de 'technical cultural'"⁷¹ - mas, acrescentaremos, a recíproca também é verdadei

(70) Idem, p. 118

(71) Idem, p. 116

ra. Ou seja, o educador não tem apenas de lutar em duas frentes, mas de articular essas lutas entre si. Integração essa nem sempre possível, ou igualmente possível.

O que nos faz vislumbrar o caráter insustentável de um otimismo pedagógico e político irrestrito. É este ponto que abordaremos em conclusão.

CONCLUSÃO

Tentamos mostrar que a reflexão de Gramsci sobre a política no sentido usual - sobre as condições da conquista e da manutenção do poder - é parte de uma reflexão mais ampla sobre as condições que permitem a emergência e o desenvolvimento de uma nova civilização. No entanto temos de reconhecer o caráter predominante, nos comentadores e leitores de Gramsci, do interesse pela dimensão especificamente política da sua obra. Por isso gostaríamos de evocar em conclusão as posições políticas que parecem de maior afinidade com essa obra, a partir, precisamente, das conexões que estabelece entre civilização e política.

Há poucas dúvidas que Gramsci, hoje, formaria ao lado do "eurocomunismo". E, aliás, sob esse aspecto que é encarado e enaltecido por boa parte da esquerda italiana, das tendências predominantes no P.C.I. a certas frações da democracia cristã e do próprio liberalismo. O peso da sua influência se faz sentir nas respostas, positivas, que essas correntes dão às seguintes perguntas:

1. É possível uma transição não violenta da democracia liberal ao socialismo? Isto é, uma transição que teria seu impulso no crescente interesse de múltiplos segmentos da sociedade civil pelas questões sociais, culturais e políticas, e que, a partir dessa ampla base - multiclassista senão supraclassista - poderia se concretizar com relativa facilidade através de decisões tomadas por via legislativa? Não vão nesse sentido as experiências realizadas em âmbitos como as associações de bairros ou as comunidades eclesiais de base, que testemunham uma retomada do interesse pela democracia direta e pela autogestão?

2. Deve a democracia liberal, em sincronia com esses

movimentos, enveredar desde já pela democracia social¹, para continuar - do seu próprio ponto de vista - sendo democrática? Devem reciprocamente, o Partido Comunista, e as forças de esquerda de modo geral, fortalecer os mecanismos da democracia interna, para mais tarde, uma vez participando do poder, saber praticar um socialismo aberto à discussão e ao controle constante dos governantes pelos governados?

Em suma Gramsci é visto simultaneamente como o patrono do comunismo democrático e como alguém que concita a democracia liberal a efetuar sua autosuperação num sentido socializante. Essa dupla imagem é aceitável. Não representa uma mitificação arbitrária da figura e do pensamento de Gramsci. Basta lembrar que ele combateu o autoritarismo de Bordiga no seio do P.C.I. e que, do outro lado, ele foi amigo e colaborador íntimo do liberal de esquerda Piero Gobetti. No entanto a concepção gramsciana da filosofia, tal como foi desenvolvida neste trabalho, sugere alguns matizes.

A idéia chave é que a filosofia é para Gramsci ao mesmo tempo "externa" e "interna" ao mundo, e que esse estatuto ambíguo faz da sua difusão um empreendimento que não pode ser totalmente democrático, de acordo com a noção comum de democracia. É que essa noção, de modo mais ou menos claro, sempre coloca a existência - ou pelo menos a ficção - da autonomia intelectual e moral do indivíduo como ponto de partida e pivô do processo social legítimo, seja ele existencial, pedagógico ou político. Ora, é essa autonomia que está sendo questionada por Gramsci, quando enfatiza a dissimetria original do mestre e do aluno, no tocante

(1) Questão muito familiar no panorama político italiano e, trata da em particular, por Norberto Bobbio - ver a coletânea O Marxismo e o Estado, Edições Graal, Rio de Janeiro, 1979, organizada por Bobbio. Nessa coletânea destacaremos dois artigos do próprio Bobbio, "Quais as alternativas para a democracia representativa?" e "Qual socialismo", assim como as contribuições de D. Settembrini ("Socialismo marxista e socialismo liberal"), de A. Occhetto ("Sobre o conceito de democracia mista") e P. Ingrao ("Democracia burguesa ou estalinismo? Não: democracia de massa").

ã transmissão da filosofia. Como, por sua vez, a difusão da filosofia no Bom Senso é a condição da politização da filosofia - da sua transformação em energia, em força -, e um aspecto fundamental da própria política, conclui-se que a política, mesmo progressista, não pode prescindir de um componente autoritário, embora se deva incansavelmente procurar superar esse componente. Pois Gramsci é também o filósofo que acredita na possibilidade do consenso dos homens de uma época em torno dos valores dessa época, e esse consenso, para não ser ilusório ou inteiramente manipulado, implica certa igualdade, ou possibilidade de igualização, entre seus participantes. Existe uma tensão constante entre aquele condicionamento e esta exigência.

Para melhor entender essa tensão, voltemos aos aspectos que configuram o caráter "externo/interno" da filosofia em relação ao mundo:

1. Num primeiro sentido, muito geral, a filosofia é "externa/interna" ao mundo por não ser nem algo do mundo nem algo ao lado do mundo. Para Hegel e o hegelianismo italiano a filosofia é "do" mundo: seja por constituir o "Espírito do Mundo", o princípio espiritual imanente à economia, à política, à ética etc... e a seus sucessivos desdobramentos; seja por constituir, na cabeça do filósofo, a consciência totalizante imanente a esse desenvolvimento. Ao contrário, para a tradição reflexiva de tipo francês, a filosofia implica sempre um pulo "fora do mundo". É esse distanciamento que permite uma atitude crítica, quer se trate de questionar as certezas da consciência imediata, ou o alcance que se auto-atribui a demarche científica, ou o sentido de que ficam revestidos para seus portadores os projetos sociais e políticos. De outro lado, e justamente para manter esse distanciamento crítico, a filosofia não pode "entrar no mundo", por exemplo para prescrever à ciência seu objetivo ou sua metodologia, ou para fixar os traços da boa sociedade. Pode apenas, a partir de uma reflexão sobre o projeto científico ou político, destacar as exigências que lhe são imanentes, embora nem sempre presentes à consciência dos seus portadores e, por isso, confun

didadas com outras ilusórias. Cabe então à filosofia contribuir para que os portadores desses projetos percebam o significado e as condições de exercício da sua própria atividade, e, para permanecer fiéis a seu espírito, não desejem coisas impossíveis ou contraditórias.

Ora, constatamos que a posição de Gramsci é outra ainda. A filosofia não pode ser encarada como o "Espírito do Mundo", ou a autoconsciência desse Espírito. Mas, por outro lado, ela procura transformar, esculpir o mundo, fazê-lo à sua imagem e semelhança. Ou melhor, "faire et en faisant se faire", já que não se trata de uma operação de mão única, mas de uma interação dialética. Ao buscar sua união aristotélica com o mundo, a filosofia visa tornar-se um pedaço, uma faceta do mundo, É cada vez mais interna ao mundo, e o mundo a ela, mas a partir de uma exterioridade inicial.

2. Por sua vez o caráter "externo-interno" da filosofia em relação ao mundo se especifica em dois outros aspectos: a filosofia é externa/interna em relação aos interesses e aos conhecimentos dos atores sociais.

No tocante ao primeiro ponto vimos que a filosofia nunca é a simples expressão, ou o instrumento, dos interesses iniciais desses atores. Reestrutura esses interesses, amplia seu escopo, mesmo que seu surgimento se deva à concepção imediatista que os atores têm dos seus interesses, concepção a partir da qual são levados a esperar dos intelectuais que se limitem a formular, melhor do que eles próprios, suas reivindicações "econômico-corporativas". A filosofia, quando em particular os intelectuais "orgânicos" dos grupos profissionais passam a receber a colaboração de intelectuais "tradicionais", se apresenta então como algo externo às expectativas espontâneas dos agentes e só aos poucos essa transcendência pode ser atenuada, pela interiorização coletiva dos estímulos filosóficos. Acontece o mesmo em relação ao aspecto cognitivo: a nova filosofia violenta o saber imediato, imerso no Senso Comum e bloqueado nesse nível pela a-

tuação dos aparelhos ideológicos dominantes. A difusão desse saber é então inseparável do que chamamos de "bom dogmatismo", cuja dissolução, embora facilitada pela intenção pedagógica que orienta sua utilização, é também uma tarefa de longo duração.

Nessas condições a rejeição por Gramsci da noção de maieutica merece ser aprofundada. Ela não significa, apenas, que o aluno escolar ou político não pode ser abandonado à sua "espontaneidade", aliás ilusória, e deve ser guiado, durante algum ou muito tempo. Mas, sobretudo, que, durante todo esse tempo, ele não pode ser considerado - ou sõ pode ser considerado em parte, pelo quarto, pela metade etc..., dependendo do estágio que alcançou - como "sujeito da história". Além de afastar a nostalgia do imediato, devemos também entender que a passagem do imediato - do falso imediato, sobrecarregado pelas determinações do Senso Comum - para a maturidade não pode ser apresentada como um "automovimento do conceito": "Aufhebung" que o educador deveria apenas facilitar, do mesmo modo que o pedagogo "genebrino" se propõe humildemente a desatar os "nós" mentais que impedem a manifestação da espontaneidade do aluno. Em outras palavras o aluno não "é" sujeito, nem imediato nem dialético. Mas, o que é muito diferente, ele é progressivamente "colocado em órbita" como sujeito, a partir da "transcendência/imanência" do educador.

É dentro dessa perspectiva que podemos entender de que maneira e até que ponto Gramsci supera as alternativas clássicas da filosofia política. Ele não pode ser considerado nem como um democrata nem como um autoritário no sentido corrente dos termos.

Gramsci não é um democrata se por isso se entende alguém que, invocando a autonomia radical do cidadão, coloca incondicionalmente duas exigências:

1. Todos devem poder exprimir livremente sua opinião, através dos meios de comunicação, da escolha periódica dos governantes e de eventuais referendos sobre as opções fundamentais

para a coletividade². Qualquer opinião é legítima, desde, pelo menos, que não esteja estreitamente associada a ações visando impedir a livre manifestação de outras opiniões. Existe assim uma "diversidade legítima das opiniões".

2. A opinião verdadeira, politicamente senão sob ou tros critérios, é a que consegue a maioria nas eleições ou num referendo, depois de um debate livre de qualquer condicionamento entre todas as opiniões envolvidas. Sejam quais forem os argumentos - econômicos, técnicos, morais, religiosos - sobre que pretende se fundamentar uma opinião, a sua verdade política decorre em última instância da sua adoção pela maioria. Desde que receba essa sanção uma opinião é transformada em lei e deve ser acatada por todos. Não se lhe pode objetar que outra opinião era melhor em si, mas que o povo, ou certos elementos, não tiveram o saber, o despreendimento ou o discernimento suficiente para "reconhecer" essa superioridade.

A liberdade, nessa perspectiva, é o árbitro supremo do Bem e do Mal político. Num primeiro estágio o engajamento, cons tatado ou presumível, da liberdade individual numa opinião é o bastante para conferir a essa opinião o carimbo da legitimidade. Num segundo estágio, no término do embate entre as liberdades, a verdade - pouco importando que essa verdade seja provisório e vista como tal - se encontra do lado para que se inclina o maior número de liberdades.

São esses postulados que Gramsci contesta. Não admite que todas as opiniões, consideradas na sua pura forma e indepen

(2) Essa ênfase sobre a legitimidade da participação de todos no debate político e nos atos que o concluem, representa a marca específica da democracia liberal, por oposição ao liberalismo "simples" tal como prevaleceu do século XVII até o início do século XX. Para esse liberalismo todas as opiniões legítimas deviam poder se manifestar livremente, mas nem todas as opiniões eram legítimas ou igualmente legítimas, já que a participação eleitoral era submetida a critérios restritivos, referentes à riqueza, à instrução etc... dos cidadãos. Continua assim em alguns países.

dentemente do seu conteúdo, desfrutam uma legitimidade básica, mesmo que sejam defendidas com sinceridade e empenho. Nem que a boa decisão coletiva seja tal em virtude de um critério também formal como sua adoção pela maioria. Certas opiniões e decisões são, intrinsecamente, melhores do que outras: são as que decorrem da participação do indivíduo ou da coletividade na elaboração e no desenvolvimento da filosofia que constitui a compreensão teórica/prática de determinada época. Sem dúvida é importante que essas opiniões verdadeiras sejam compartilhadas pelo maior número possível de pessoas - e, no limite, seria conveniente que todos as adotassem, já que são verdadeiras. Mas, por isso mesmo, a maioria autêntica não pode resultar de fatores aleatórios, imponderáveis, como os gostos e humores de cada um, ou as influências casuais que sofrem. A opinião verdadeira deve se impor em virtude da própria verdade. Não, é claro, como entende o intelectualismo, o spinozismo por exemplo. A verdade não ilumina forçosamente todo homem, mesmo que tenha tomado a decisão de se voltar para ela. Se a filosofia é transcendente ao mundo, aos interesses imediatos dos atores sociais e a seu saber colado ao Senso Comum, a impregnação filosófica da coletividade implica a mediação de uma pedagogia. Mas essa pedagogia, por sua vez, só tem eficácia durável na medida em que veicula o verdadeiro. É, portanto, a presença deste que modifica aos poucos os espíritos e acarreta a formação de uma maioria autêntica. Quando não é assim, não há nenhuma garantia que a opinião maioritária, transformada em lei e dotada de força política, contribua para a gestação da nova história - que pode ao contrário frear ou bloquear.

Não que Gramsci considere inoportuno o debate das opiniões. Salientamos a importância que atribuí ao confronto das posições filosóficas, por estimular cada uma delas a desenvolver todos seus recursos. Mas esse debate não se fundamenta sobre si próprio, não é autosuficiente. Tem interesse apenas na medida em que permite à filosofia verdadeira se firmar progressivamente, com ou sem concessões às outras posições. O que significa que, se o debate deve ser o mais livre possível até que isso ocorra,

é normal, depois, que definhe. Ou melhor, se afunile, restringindo-se a áreas ou aspectos específicos, já que o consenso foi alcançado em torno do essencial. Se a filosofia que sedimentou como a verdade da época continua sendo objeto de ataques, estes so podem ser gratuitos, senão facciosos, enquanto perdurar a capacidade dessa filosofia em captar e processar os problemas da época.

Mas a distância de Gramsci em relação à democracia liberal vai além. Ele criticaria também (a) a idéia de que a vida e a ordem social se fundamentam num contrato, (b) o pouco peso que os partidários da democracia liberal atribuem à informação dos cidadãos e, finalmente, (c) a concepção que têm do Bom Senso.

A utilização da noção de contrato social, por parte da democracia liberal, tem duas finalidades correlativas. Destina-se de um lado a assegurar os direitos da minoria: quem aceitou entrar, ou continuar, na sociedade faz jus, por parte da maioria, a um respeito incondicional da sua pessoa e, da sua liberdade de expressão e da sua possibilidade de participar futuramente de novos pleitos, capazes de transformar a minoria e maioria. Pode-se transigir quanto à inviolabilidade dos bens - e aqui há uma mudança em relação ao velho liberalismo - mas o mínimo que se deve exigir é que o contratante não perca sua identidade e sua igualdade com os outros contratantes no decorrer da execução do contrato. Mas, de outro lado, a minoria tem de admitir sua exclusão momentânea da participação direta no poder: quem aceitou a sociedade, encampou também a condição mínima do seu funcionamento, isto é, a existência de orientações que definam claramente seu destino. E, fora de uma revelação divina - ou de um consenso de todos julgado impossível pela democracia liberal³, mesmo a título de simples idéia reguladora kantiana -, so a maioria, identificada a partir de eleições ou referendos livres, po

(3) Essa unanimidade, caso fosse possível, seria, aliás, contraproducente na perspectiva democrata liberal: é a competição das opiniões que estimula a criatividade social.

de trazer essas orientações.

Mas, além de salientar as dificuldades inerentes à idéia contratualista de uma "ratificação" da sociedade por seus membros - dificuldades sobre que voltaremos adiante -, Gramsci não se disporia a endossar a noção de respeito incondicional dos direitos da minoria. Primeiro porque todo direito, ou toda pretensão ao respeito incondicional do direito, é coisa histórica, portanto relativa. E não se pode objetar que esse relativo foi o absoluto da época burguesa, um componente essencial da filosofia dessa época. Algo que, de acordo com os próprios princípios de Gramsci, teria sido "eterno em seu lugar", para retomar a expressão de Goethe. Pois, mesmo na sociedade burguesa, pelo menos na sua fase áurea, a busca do consenso geral não deixou de estar presente - através, por exemplo das tentativas de universidade popular, do projeto de transformar todos em burgueses. A penas esse projeto era meio contraditório na medida em que, paralelamente, a burguesia, à diferença do proletariado hoje, não queria renunciar a seus privilégios, e sim eternizá-los. Mas o consenso permanece a norma, do Egito antigo até a sociedade comunista. É em relação a ele que se situam, e devem ser apreciadas, as outras formas de convivência política. Quando não se pode consegui-lo de modo integral, surgem formas bastardas, como, precisamente, a "união dentro da dissonância" característica da sociedade burguesa, cujos ideólogos se esforçam "faute de mieux" por valorizar o conflito - certa dose, bem temperada, de conflito - como condição do próprio consenso.

Isso não quer dizer, evidentemente, que Gramsci pregue o enquadramento das minorias políticas, pela força ou pelos artifícios da propaganda. Simplesmente, a divergência política é um fato, que não se pode valorizar como tal. Como não se pode justificar a exclusão da minoria da participação no poder, simplesmente por ser minoria. Nem atribuir uma significação positiva ao fato de que a maioria tem momentaneamente o monopólio do poder, simplesmente por ser maioria. O essencial é que as tendências mais capazes de captar os problemas do momento históri-

co levem finalmente a melhor, através da formulação e da difusão da filosofia adequada a esse momento. Pouco importa que elas estejam, no ponto de partida do processo, numa posição minoritária ou maioritária.

Subjacente a esses raciocínios encontramos a concepção gramsciana da liberdade. Não se trata de sacrificar a liberdade no altar do consenso. É imprescindível, em qualquer contexto, que cada um siga seu caminho existencial e político sem coação, ou com o mínimo de coação. Mas a verdadeira liberdade não se manifesta na possibilidade de emitir qualquer opinião sobre qualquer assunto, porém numa participação ativa na elaboração e implantação da civilização em gestação. Participação que não é solitária, mas comunitária, e que se sabe tal. A liberdade autêntica reside numa libertação coletiva, num arrancar-se dos grilhões da "necessidade", através da gênese contínua de uma nova cultura. Nessa liberdade a forma e o conteúdo se equilibram, ou melhor, se interpenetram. A liberdade é ato, como a "livre escolha" enaltecida pelos democratas comuns; mas esse ato não é propriamente uma escolha, e sim o reconhecimento, cada vez mais responsável, da verdade de determinada orientação, e também esforço por se inserir na criação coletiva proposta por essa orientação.

Deste ponto de vista Gramsci é mais radical do que Rousseau, nas restrições à democracia liberal. Pois Rousseau, a pesar de condenar as "facções" - portanto de condenar antecipadamente o tema da "diversidade legítima das opiniões" -, vê finalmente na liberdade uma pura forma, como os democratas liberais. Sem dúvida a liberdade do indivíduo não consiste numa capacidade de escolha, mas na sua participação, ou melhor, na sua identificação com a Vontade Geral. É na medida em que os cidadãos se mostram unânimes em torno das decisões que interessam à coletividade que se pode falar em Vontade Geral. Mas esta, por sua vez, não tem nenhuma tarefa privilegiada a cumprir. O que importa, antes de mais nada, é a sua própria afirmação, e, em relação a essa autoafirmação, qualquer "assunto", por mais relevante que pareça, não passa de uma ocasião, de um catalisador ou

de um ponto de aplicação. A Vontade Geral e o indivíduo que nela se absorve se limitam a repetir, indefinidamente, que ela é a Vontade Geral, que sua indivisibilidade deve ser preservada contra a atomização das facções etc... A liberdade, tanto a individual como a coletiva, se torna seu próprio fim. O que, dentro de uma perspectiva gramsciana, transforma seu exercício num jogo gratuito, no limite absurdo.

É fácil discernir no formalismo rousseauiano a persistência da preocupação fundamental da filosofia do "contrato social". O que importa sobremaneira, para Rousseau como para os liberais, é que a liberdade possa reproduzir, em cada uma das operações, a forma inerente ao contrato social. Ou melhor, reproduzir o contrato como pura forma que, originariamente, não estipula nada sobre nada, e se limita a criar a sociedade, julgada globalmente preferível ao estado de natureza. Atuar politicamente, nessa perspectiva, é, para os cidadãos, manter-se fiéis às fontes, quer buscando a mesma unanimidade do ato fundador (na variante rousseauiana) ou se contentando com uma maioria (na variante democrata liberal). Em ambos os casos o conteúdo das decisões coletivas não passa de um pormenor contingente.

Pelo contrário a ênfase sobre esse conteúdo é para Gramsci a preocupação dominante, ao mesmo tempo que, alérgico à noção de contrato social, ele flexibiliza, e especifica em cada caso, a exigência de uma igualdade básica entre os elementos que participam da elaboração da nova civilização. Tomado isoladamente esse duplo aspecto teria sem dúvida conotações autoritárias. Convém, porém, recolocá-lo no contexto da concepção gramsciana da liberdade. Assim mesmo é evidente que essa problemática não coincide plenamente com os postulados que parecem comuns aos liberais de tendência socialisante e aos socialistas - ou comunistas - de tendência liberal que evocamos acima. Em graus diferentes embora, uns e outros são visivelmente inspirados pela ideologia do contrato social, pela concepção da liberdade como forma, e forma mais importante do que seu ponto de aplicação. É essa liberdade que se trata de salvar, ou restabelecer, através

de todas as mudanças sociais. Certos democratas liberais, em particular, estão dispostos a aceitar mudanças radicais porque estas, além de lhes parecerem compatíveis com a manutenção dessa liberdade, deveriam favorecer a extensão do seu exercício a novas categorias sociais, até o momento espremidas pela necessidade econômica. A posição dos comunistas é sem dúvida diferente: para eles a revolução social é fim em si, ao menos por enquanto, e não pode ser encarada como meio de fazer triunfar e se generalizar o exercício das liberdades formais. Mas também, sob o impacto de inúmeras críticas, parecem agora inclinados a considerar essas liberdades como relevantes em si, e sua promoção como constituindo um objetivo relativamente autônomo. O que não é, absolutamente, a posição de Gramsci. Isso não significa que ele daria uma resposta negativa às perguntas que colocamos de início. Mas a sua resposta, provavelmente positiva quanto à possibilidade de uma transformação pacífica da sociedade capitalista em sociedade socialista, comportaria nuances quanto ao significado e ao escopo da autonomia do cidadão e da liberdade individual no decorrer desse processo e no seu término. No âmbito teórico, senão a nível da ação política, ele faria apenas meio caminho com as correntes que invocam seu patrocínio.

Em segundo lugar, a discrepância entre Gramsci e a democracia liberal se prende a duas concepções diferentes da informação política. O democrata clássico, embora admita cada vez mais a conveniência de uma informação dos cidadãos ou dos seus representantes antes de qualquer decisão fundamental para a coletividade, não faz da ausência dessa informação um obstáculo de princípio ao funcionamento da democracia. Ou seja, algo capaz de invalidar uma decisão. É preferível que os cidadãos e seus mandatários conheçam detalhadamente os assuntos em pauta. Mas, se tal não é o caso, deve-se quando muito esperar por uma reformulação da decisão e fomentar um novo debate, acompanhado das informações e explicações que estavam ausentes no primeiro.

Por traz da relativa indiferença dos democratas liberais em relação ao problema da informação coletiva podemos des-

cobrir uma dicotomia. De um lado consideram que, mesmo num mundo complexo como o de hoje, as escolhas fundamentais para o destino de uma coletividade são coisas simples, acessíveis a todos. Não é necessário ter uma instrução superior para entender que um estilo de desenvolvimento é, num determinado momento, superior a outro. Ou que a implantação de uma indústria nuclear é nociva ou benéfica. Para esse tipo de problemas a informação é menos relevante do que o uso do Bom Senso - visto este como uma faculdade intemporal e presente em todos - e a honestidade dos indivíduos. De outro lado, inversamente, as questões técnicas exigem saber e competência específica, mas, por isso mesmo, são encaradas como situadas fora da esfera das questões fundamentais para a coletividade. Quando uma lei ou uma decisão envolve elementos técnicos complexos, o sentimento geral é então que esses aspectos devem ser, na medida do possível, excluídos da formulação da lei ou da decisão, e jogados para a esfera das modalidades de aplicação. Temos de duas uma, portanto: ou macro-decisões simples, e que por essa razão devem ser franqueadas a todos, diretamente ou através de mandatários; ou aspectos técnicos de difícil entendimento, mas que, por isso, pertencem à esfera das micro-decisões e devem ser abandonados aos especialistas. Isto é, a elementos de que o próprio legislativo dispõe - e então seu trabalho vai se processar no seio de comissões técnicas, para ser depois simplesmente referendado pelo plenário; ou então, à tecnocracia ou à burocracia do Estado. Nessa ótica a complexidade e o número crescentes das questões técnicas nas sociedades modernas não deve poder prejudicar o exercício da soberania popular, nem minorar a participação dos representantes do povo na escolha das opções fundamentais.

Gramsci recusa como mítica ou patológica uma tal dicotomia, mesmo nas situações em que, devido a existência de um legislativo e de um executivo bem delineados e teoricamente separados, ela parece ter certa consistência. Pois de duas uma. Ou a divisão dos poderes é mais aparente do que real, e neste caso, é o sinal de que o processo de tomada das decisões interessando

ã coletividade não obedece ao figurino acima. De fato é uma tec nocracia, ou "tecnoburocracia", que governa, sob o respaldo do mito da soberania popular. O "representante do povo", montado na ideologia do "universal em si para si", pode imaginar que mantém firmes as rēdeas do poder, mas ele agita apenas uma forma vazia, cujo conteúdo efetivo é fornecido por elementos que escapam do seu controle. Ou então a divisão dos poderes, entre os que formulam a lei e os que regulamentam sua aplicação, é algo real, mas, neste caso, presenciamos "o resultado da luta entre a sociedade civil e a sociedade política de um determinado período histórico, com certo equilíbrio instável entre as classes"⁴. Tem uma luta entre as aspirações das classes montantes e a resistência dos grupos declinantes, sendo que os primeiros do minam em geral o legislativo, ao passo que os segundos se encastelam na burocracia civil e militar do Estado. O equilíbrio que en tão se verifica permite que a formulação da lei não se reduza a mera ilusão, embora os intelectuais ligados às velhas classes do minantes procurem solapá-la, através, em particular, dos mecanismos de autorecrutamento que asseguram sua constante reprodução. Mas é uma situação que Gramsci, como filósofo do consenso orgânico, considera provisória, quase patológica, se bem que a ideo logia da divisão dos poderes pretenda fundamentá-la em razão e eternizá-la. Na melhor das hipóteses, do ponto de vista dos grupos montantes, só pode se tratar de um expediente tático, no ca minho que leva à unificação consensual da sociedade.

E essa unificação só pode se processar se os intelectuais ligados a esses grupos rejeitam a separação entre a consi deração do universal e a do particular. Tanto ao longo da caminhada que conduz à tomada do poder, como nas fases de consolida ção e expansão, o homem comum, enquanto membro atual ou potencial da constelação hegemônica, deve ter acesso a uma informação qualitativa e quantitativamente razoável, sobre qualquer assunto que o envolva direta ou indiretamente. Sem que haja, é claro

(4) Maq., p. 95

de descer até as últimas minúcias, é essencial que os intelectuais mostrem, em cada circunstância, como a solução dada a um problema particular pode fortalecer um movimento orgânico de longa duração e como, reciprocamente, essa solução só pode ser consistente e durável na medida em que se inspire nos princípios que norteiam aqueles movimentos. Em suma a difusão de uma informação suficientemente pormenorizada constitui um aspecto essencial da constituição do Bom Senso. É condição da expansão da nova civilização, ao mesmo que se destina a quebrar as clivagens que permitem a certos grupos no poder manter o monopólio da informação e, conseqüentemente, facilitam a perpetuação desse poder. É indispensável, também, para evitar o nascimento ulterior de novas clivagens, desta vez entre as massas e seus próprios intelectuais.

Em terceiro lugar, se Gramsci e a democracia liberal valorizam igualmente o Bom Senso, o sentido dessa ênfase é diferente aqui e lá. Para os democratas, o Bom Senso é "a coisa do mundo melhor compartilhada": é justamente essa sabedoria inata e generalizada que permitiria suprir as eventuais deficiências da informação dos cidadãos. Para Gramsci, ao contrário, o Bom Senso não é uma forma vazia, uma faculdade crítica que poderia se aplicar a qualquer conteúdo e que, presente em todos, seria a marca de uma natureza humana. O Bom Senso é uma "forma-conteúdo" ou um "conteúdo formal". Ou seja, uma estrutura de pensamento e, neste título, algo formal e capaz de se aplicar a uma grande variedade de conteúdos e de criticá-los - mas a partir de um conjunto de orientações e valores próprios de uma época. Nessas condições o Bom Senso de uma época não é imediatamente acessível aos homens de outra época, ou mesmo ao homem dessa época, quando inculto e preso ao Senso Comum. E, por isso mesmo, tal Bom Senso deve ser criado em cada um. O indivíduo deve interiorizar sua civilização e, através dessa interiorização, contribuir para sua consolidação ou seu aprofundamento.

Mas, se é assim, os indivíduos ou grupos envolvidos por uma decisão política não podem ser considerados, logo de

entrada e por princípio, como iguais face à tomada dessa decisão. Isso não significa que o acesso às grandes decisões deva ser reservado a uma elite. Mas é inevitável, e legítimo, que, inicialmente (e durante muito tempo, em certos casos), alguns assumam um papel mais relevante na elaboração da decisão, senão no voto que a consagra. Na verdade estes são os formadores da opinião, presentes - e ninguém deve se iludir nesse respeito - tanto nos regimes democráticos como nos autoritários. Numa eleição, por exemplo,

"o que se mede? Mede-se exatamente a eficácia e a capacidade de expansão e de persuasão da opinião de alguns, das minorias ativas, das 'elites', das vanguardas etc... A numeração dos votos é a manifestação final de um longo processo em que a maior influência pertence exatamente 'àqueles que dedicam ao Estado e à Nação as suas melhores forças'"⁵.

Essa profunda dissimetria, que só com o tempo pode ser parcialmente corrigida, entre o educador e o educando acaba de retirar qualquer sentido à idéia de contrato social. Pois o desnível original entre eles exclui qualquer convenção, ainda que implícita. A não ser, é claro, que por "contrato social", se queira dizer que ambos aceitam a vida em sociedade, ou não a colocam em discussão, e admitem que devem colaborar. Mas é evidente que essa aceitação mais ou menos passiva não é a que têm em vista os teóricos do contrato social. O que eles querem é "fundar" a sociedade, isto é, determinar a que condições seu surgimento ou sua continuação podem ser considerados legítimos. Ao passo que, na perspectiva de Gramsci, trata-se apenas de determinar a que condições a sociedade, já pressuposta, pode se desenvolver.

No entanto sabemos que Gramsci combate com igual vigor o autoritarismo nū. Primeiro que tudo porque a verdade de uma época, ou sobre uma época, não existe em si, já cristalizada no céu das idéias e esperando apenas pelo seu reconhecimento. Ela tem de ser elaborada. Daí a importância do debate, das correções

(5) Idem, p. 88

de rumo. Se a verdade existisse em si, tratar-se-ia de descobri-la, e aí alguns, supostamente mais dotados, poderiam invocar um acesso privilegiado a ela. Mas se a verdade resulta de uma elaboração, e se essa elaboração se processa sem garantia metafísica, o único recurso contra a arbitrariedade e o solipsismo reside no controle recíproco que os atores sociais podem exercer uns sobre os outros.

O paradoxo aparente da posição de Gramsci é que, para ele, a verdade de uma época pode ser uma só sem, todavia, existir independentemente dos agentes que a elaboram ou a aceitam. Há uma verdade filosófica para cada época. Mas essa única verdade é inseparável do debate e das oposições, que parecem a primeira vista conduzir a um pluralismo irreduzível. O paradoxo, porém, é apenas aparente. Pois, apesar de livre, a criação coletiva não prossegue às cegas. Tem um farol a norteá-la: é a idéia de uma tarefa a realizar, e que consiste na superação das contradições e no desenvolvimento das potencialidades do momento histórico. Essa tarefa, apesar da imprevisibilidade do seu andamento, não pode comportar uma infinidade de soluções. Só que a boa solução tem de ser construída por um esforço coletivo, em vez de ser revelada ou decretada de modo autoritário.

Por outro lado a constatação de que existem "formadores de opinião" deve ser corretamente interpretada. Não significa que as massas sejam sempre manipuladas como mero objeto, mas apenas o reconhecimento lúcido do descompasso entre os atores sociais. E é evidente que essa dissimetria pode ser utilizada de maneira positiva, no sentido da sua própria correção. É, em cada época, a missão do partido progressista. Gramsci procura mostrar como se inicia a ação desse tipo de partido, "como se desenvolve sua força organizadora e influência social":

"Trata-se de um processo molecular, miudíssimo, de análise externa, capilar, cuja documentação é constituída por uma quantidade incrível de livros, opúsculos, artigos de revistas que se repetem infinitas vezes e que, no seu conjunto gigantesco representam este trabalho do qual nasce uma vontade coletiva

com um determinado grau de homogeneidade, grau que é necessário e suficiente para determinar uma ação coordenada e simultânea no tempo e no espaço geográfico em que o fato se verifica"⁶.

Em síntese a dissimetria dos atores sociais nunca pode ser invocada como argumento para perpetuá-la e para justificar a tutela permanente de uma elite sobre um grupo ou uma sociedade. Ao contrário, como se viu com o exemplo do "bom dogmatismo", deve-se espreitar e aproveitar todos os aspectos pelos quais uma diferença inicial de potencial entre dois polos, com a conseqüente autoridade do mais alto sobre o outro, pode ser acionada no sentido de evitar que essa autoridade se transforme em autoritarismo do seu portador. É desse ponto de vista que Gramsci critica a atitude de um marxista que todavia respeitava muito, Antonio Labriola, cujas teorias sobre educação ele aproxima do elitismo de Croce. Pois, ao ser indagado sobre como ele educaria um papuano, Labriola respondeu: "provisoriamente faria dele um escravo; e esta seria a pedagogia do caso, restanto ver se para seus netos e bisnetos poder-se-ia começar a utilizar algo da nossa pedagogia"⁷. Para o papuano de hoje, portanto, Labriola eterniza a tutela do educador, como Gentile, ao admitir que a religião é "boa para o povo", quer fixá-lo numa fase infantil. De fato ambos renunciam a educar, já que propõem para redimir uma fraqueza, real ou suposta, a manutenção indefinita dessa fraqueza, através do cerceamento da liberdade do seu portador ou pela educação elementar que se pensa lhe ser adequada. A esse sofismo Gramsci contrapõe a atitude dos ingleses quando convocam recrutas entre os povos primitivos, que jamais viram um fuzil moderno: "não instruem estes recrutas no emprego do arco, do boomerang ou da zarabatana, mas precisamente no manejo do fuzil, se bem que as normas de instrução sejam necessariamente adaptadas à 'mentalidade' daquele determinado povo primitivo"⁸.

Sem dúvida, "pode muito bem ocorrer que seja necessário reduzir os papuanos à escravos, para educá-los". Mas "não é

(6) Maq., p. 90

(7) LOC, p. 143

(8) Idem, p. 143

menos necessário que alguém afirme que isto não é necessário se não contingentemente", e, inclusive, "se rebele contra essa necessidade"⁹. O bom escravizador deve se revoltar contra si próprio.

Essa rejeição simultânea dos postulados da democracia liberal e do autoritarismo sugere duas conclusões para o futuro:

1. Mesmo numa sociedade sem classes - em que a "necessidade" (isto é, a necessidade da luta entre classes econômica, social e politicamente desiguais) se tiver transformado em "liberdade" (isto é, a igualdade e a solidariedade dos indivíduos ou dos grupos) -, não haverá possibilidade de eliminar a "transcendência/imanência" do mestre em relação ao discípulo, o "bom dogmatismo", a desigualdade inicial entre os participantes do processo social. Pelo menos enquanto a humanidade não estiver estagnada e continuarem surgindo novas formas de civilização, não será possível evitar uma defasagem inicial, e mais ou menos prolongada, entre as exigências dessas formas e a situação atual dos atores sociais. Ainda que não mais subsistam aparelhos ideológicos ligados a classes economicamente dominantes, as inércias do Senso Comum, a atuação dos aparelhos ideológicos existentes - de qualquer origem e natureza que sejam - e a própria magnitude do hiato entre o velho e o novo se conjugarão no sentido de tornar problemática a decolagem da nova civilização. E, nesse contexto, os elementos que, de entrada, melhor captarem os problemas a que deve responder a civilização em gestação e melhor formularem os princípios que devem norteá-la, sempre reconstituirão sob a sua autoridade a dualidade intelectuais-massas, mesmo que, num segundo tempo, procurem atenuá-la.

(9) Essa revolta é um "fato filosófico-histórico": 1) Porque contribuirá para reduzir o tempo necessário o período da escravidão; 2) porque induzirá os próprios papuanos a refletirem sobre si mesmos, a se autoeducarem, a medida em que se sentirem apoiados por homens de civilização superior; 3) porque apenas esta resistência revela que se está realmente num período superior de civilização e de pensamento (idem, p. 144).

2. Poderã eventualmente renascer, no rastro dessas relações de autoridade, o autoritarismo propriamente dito.

O que, por sua vez, significa que nenhum progresso da democracia, como a eventual passagem da democracia liberal para a democracia socialista, pode ser visto como (a) capaz de tornar totalmente transparentes as relações sociais e (b) capaz de garantir a impossibilidade de um retrocesso. No tocante a esse segundo ponto, e em que pesem as reminiscências em Gramsci do otimismo iluminista, diremos que não é possível "acumular" democracia, pelo menos de modo irreversível. Pode haver progresso no sentido de relações de produção e de modalidades de distribuição do produto coletivo menos dissimétricas, de uma distribuição mais ampla e mais equitativa da informação etc... Mas tudo isso torna apenas mais provável a consolidação da democracia, seja ela liberal ou socialista. E pode ser também parcialmente aniquilado no caso de um retrocesso. Gramsci, decididamente, não é o filósofo nem da evolução social automática nem da evolução social irreversível. Recorreria, antes, ao mito de Sísifo. Temperando-o, porém, pela idéia de que a sociedade sem classes do futuro, se vigorar ou nos momentos em que vigorar, será provavelmente melhor, em conjunto, do que as sociedades do passado e do presente. Em todo o caso, é ela que inspira, como idéia reguladora, mas dotada de "energia" e não apenas "informativa", a política e a pedagogia do presente.

x

x x

A análise do campo político remete, portanto, ao que nos pareceu constituir o tema central do pensamento de Gramsci, embora seja por vèzes ofuscado pela ênfase colocada sobre esse campo. A idéia nuclear, objeto deste trabalho, é que se deve em todos os planos buscar o entrosamento entre a "forma" e a "matéria" da experiência coletiva ou individual¹⁰, mas que o ponto

(10) Pois o indivíduo também deve ser considerado como um bloco de "elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa - objetivos e materiais - com os quais o indivíduo

de partida desse processo sempre implica alguma dissimetria entre os dois polos. Sem dúvida essa dissimetria deve ser corrigida, mas a própria correção não pode ser nem perfeita nem definitiva. É que a relação entre a forma e a matéria nunca pode se apresentar quimicamente pura. Forma e matéria são veiculadas por grupos diferentes, quando não antagônicos. A superestrutura não é apenas a forma da infra-estrutura mas a escolha - filosófica mas impregnada de política - de uma certa modalidade, que pode não ser a mais eficiente ou a mais rica humanamente, de desenvolvimento dessa infra-estrutura. O Bom Senso não é apenas a forma do Senso Comum, mas uma imposição do educador à criança, aos grupos subalternos ou às massas de todos os grupos. E, por tudo isso, a hegemonia nunca é simples direção de um grupo sobre outros - direção que, em tese, seria compatível com uma perfeita simetria dos dois polos, já que existem um em função do outro - mas também dominação, mesmo quando o elemento de coação é reduzido a um mínimo. Nessas condições a dominação não é apenas um limite externo da hegemonia e do consenso, mas algo inscrito, em parte, na sua própria definição.

entra em relação ativa" (CDH, p. 47). Sobre a noção do indivíduo como "bloco histórico", ver Angelo Broccoli, Antonio Gramsci y la Educacion como Hegemonia, Editorial Nueva Imagem, México, 1972.

BIBLIOGRAFIA

Além dos escritos de Gramsci, recenseados no início deste trabalho, foram citadas ou consultadas as seguintes obras¹:

I. Trabalhos sobre Gramsci

1. ALTHUSSER, Louis - "Acerca de Gramsci" e "El marxismo no es un historicismo", in Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para Leer El Capital*, Siglo Veintiuno Editores, 4ª edição, México, 1970.
2. ANDERSON, Perry - *San Gramsci*, Petite Collection Maspero, Paris, 1978.
- *San Le Marxisme Occidental*, Petite Collection Maspero, 1977.
3. BROCCOLI, Angelo - *Antonio Gramsci y la Educación como Hegemonía*, Editorial Nueva Imagem, México, 1977.
4. BUCI-GLUCKSMANN, Christinne - *Gramsci e o Estado*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.
5. CASSANO, Franco (organizador) - *Marxismo e Filosofia in Itália*, Bari, 1973.
6. FIORI, Giuseppe - *La Vie de Antonio Gramsci*, Collection Pluriel, Brodard et Taupin, Paris, 1977.
7. GRUPPI, Luciano - *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*, Graal, Rio de Janeiro, 1978.
8. INSTITUTO GRAMSCI - *Política e História em Gramsci*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1978. Esse livro é constituído pelas Atas do Encontro Internacional de Estudos Gramscianos (Florença, 1977). Contem em particular comunicações de Nicola Badaloni ("Liberdade individual e homem coletivo em Antonio Gramsci") e Umberto Cerroni ("Universalidade + Política", diretamente relacionadas com o tema das relações entre filosofia e política em Gramsci).

(1) Menciona-se apenas as edições efetivamente utilizadas pelo autor deste trabalho.

9. MACCIOCCI, Maria-Antonieta - *A Favor de Gramscí*, Paz e Terra, 1977.
10. PORTELLI, Hugues - *Gramscí y el Bloque Histórico*, Siglo Veintiuno, México, 2ª edição, 1974.
- *Gramscí y la Cuestión Religiosa*, Editorial Laia, Barcelona, 1977.
11. Revista LES TEMPS MODERNES, nº 345, 1975, Paris - *Gramscí*, coletânea de artigos sobre Gramsci. Foram consultados: "L'actualisation de l'Utopie", de D. Grisoni e R. Maggiore; "La théorie gramscienne de l'Etat", de G. Bonomi; "Gramsci et les Élections", de H. Portelli; "L'historicisme de Gramsci face au marxisme contemporain", de N. Badaloni.

II. Outras obras:

1. ALTHUSSER, Louis - *Análise Crítica da Teoria Marxista*, (tradução de Pour Marx), Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1967.
- *Lênine et la Philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Petite Collection Maspero, 1972.
2. ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne - *Para Leer el Capital*, op. cit.
3. BERGSON, Henri - "Le possible et le réel" e "L'intuition philosophique" in *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1970.
4. BOBBIO, Norberto (et. al.) - *O Marxismo e o Estado*, Graal, 1979.
5. BOURDIEU, Pierre et PASSERON, Jean-Claude - *La Reproduction*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970.
6. COHN, Gabriel (organização, introdução e notas de) - *Sociologia: Para Ler os Clássicos*, Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., Rio de Janeiro, 1977.

19. MERLEAU-PONTY, Maurice - *Les Aventures de la Dialectique*, Gallimard, Paris, 1955.
20. MERTON, Robert K. - *Sociologia - Teoria e Estrutura*, Editora Mestre Jou, São Paulo, 1970.
21. PARSONS, Talcott - *The Social System*, Free Press of Glencoe, Illinois, 1951.
22. POULANTZAS, Nikos - *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, François Maspero, Paris, 1968.
- *Fascisme et Dictature*, François Maspero, 1970.
- *L'État, Le Pouvoir et le Socialisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.
23. SARTRE, Jean-Paul - *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, 1960, Paris.
24. SOREL, Georges - *Réflexions Sur la Violence*.
25. WEBER, Max - *Essais Sur la Théorie de la Science*, com introdução de Julien Freund, Plon, Paris, 1965.
26. WEFFORT, Francisco C. - "Raízes sociais do populismo em São Paulo", *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, nº 2, 1965.