

Concepção de mundo e filosofia da práxis nos Cadernos do Cárcere

Tatiana Fonseca

Como citar: FONSECA, T. Concepção de mundo e filosofia da práxis nos Cadernos do Cárcere. *In:* DEL ROIO, M. (org.). **Aspectos de Gramsci**. Marília: Oficina Universitária, 2009. p. 45-56. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-60810-04-8.p45-56>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Concepção de mundo e filosofia da *práxis* nos *Cadernos do cárcere*

Tatiana Fonseca¹

Para se fazer uma rica leitura e obter um entendimento coerente da obra deixada por Antonio Gramsci – de modo particular os seus *Cadernos do cárcere*, uma vez que esses não são definidos nos moldes formais e constituem uma “opera aperta” – é importante se ter em mente não só que o autor italiano “em muitos momentos assumiu polemicamente a linguagem de seus adversários, carregando seus textos de significados alusivos que só são possíveis de serem identificados de forma precisa quando se tem presente a trama geral de seu pensamento”², nem apenas voltar-se para importância do “léxico” de sua obra, mas, entendê-la em sua totalidade. Isso significa dizer que para se compreender profundamente a obra de um autor é necessário contextualizá-la de forma científica (histórica) e filosófica, enquanto expressão ideológica, como um conjunto de idéias que expressa uma determinada “concepção de mundo”, uma *Weltanschauung*, como nos ensinou o próprio Gramsci.

Indicamos que “concepção de mundo” é por antonomásia o que no autor italiano, ou ainda qualquer outro autor, concebe como sociedade, ou seja, como entende essencialmente a reprodução do complexo social, o processo histórico e sua transformação. Por conta disso, acreditamos ser importante nos debruçarmos sobre a concepção de sociedade (civil) gramsciana. Perseguimos esse tema desde nosso mestrado, e assumimos, de antemão, que é a nossa maior intenção, ao continuar a mesma pesquisa agora no doutorado, tentar sanar várias de nossas angustiosas dúvidas.

Sabemos que o pensamento de Gramsci deixou profundas marcas, atuou intensamente sobre a esquerda na Itália (lembramos que Gramsci foi, inclusive, um dos principais fundadores do PCI) e na América Latina, para citarmos dois significativos exemplos. Por isso, a importância de estudar suas idéias, saber se ainda servem de instrumental interpretativo e saber em que medida as mesmas estão presentes, ou não, nas práticas sócio-políticas atuais.

Um outro aspecto de nossa pesquisa, que inevitavelmente fará parte dessa busca “pelo o que Gramsci entende por sociedade”, é procurar compreender se as formas de interpretação dos gramscianos (e gramscistas) correspondem às verdadeiras aspirações e intuítos do velho comunista sardo

¹ Doutoranda em Sociologia no IFCH-Unicamp.

² PAGGI, Leonardo, *Antonio Gramsci e il moderno principe*. Roma: Roma, 1970, p. 13-14.

– se respeitam os avanços, se superam os limites, como sugerem alguns intérpretes. Ou seja, se realmente encontram em Gramsci, por exemplo, uma visão que indica a democracia como via de aperfeiçoamento de nossa sociabilidade.

São diversas as estradas que deveremos trilhar, porém no presente texto, nos delimitaremos em indicar alguns questionamentos ligados diretamente ao método científico-filosófico utilizado por Gramsci, ou o que ele defendia como “filosofia da práxis”, para usarmos uma de suas expressões – base maior para entendermos os primeiros passos dados por nosso autor para a construção de seu conceito de sociedade civil mais propriamente dito.

Mesmo que mínima e incompleta essa discussão procurará suscitar alguns pontos cruciais, ou melhor, interrogações, dúvidas para uma reflexão conjunta dos que procuram estudar Gramsci. Serão, inclusive, bem-vindas as réplicas e os esclarecimentos concernentes às questões colocadas sobre o método científico-filosófico, ou “filosofia da práxis” de Gramsci.

De acordo com a maioria dos grandes estudiosos de Gramsci, é num esforço preocupado em resgatar o pensamento de Marx que o autor dos *Cadernos* aponta o diálogo, a interlocução fluente com a filosofia de Benedetto Croce³ e Giovanni Gentile como um possível caminho para refundação, para retomada adequada da “filosofia da práxis”.

Vale a pena já anunciar que o termo de Gramsci “filosofia da práxis” tão presente nos seus *Cadernos* tem, segundo Frosini⁴, apoiado em Valentino Gerratana⁵, um duplo sentido: significa tanto uma inteira proposta filosófica (ou científico-filosófica), como também aparece muitas vezes enquanto sinônimo de marxismo (o que não exclui o primeiro).

O termo “filosofia da práxis” que Gramsci utiliza nos *Cadernos* é retomado do marxista italiano Antonio Labriola, de modo particular, do seu famoso texto, *La concezione materialista della storia*, escrito no final do século XIX. É também em meio ao combate ao marxismo vulgar, fatalista que Gramsci decide por suprimir dos seus textos do cárcere o termo “materialismo” e substituí-lo por “filosofia da práxis”.

³ Sobrinho de Bertrando Spaventa (1817-1883), introdutor do hegelianismo na Itália, Benedetto Croce não tinha uma impressão positiva das obras de Hegel no início de sua vida acadêmica (e até mesmo quando estudou em Roma). O germe do hegelianismo só chegou ao seu pensamento muito depois, através do marxismo e do materialismo histórico e, auxiliado por Antonio Labriola (1843-1904) e principalmente por meio da amizade com Giovanni Gentile (1875-1944), é que começa a estudar a obra deste autor alemão. Mais tarde, fundará, junto com Gentile, no começo de XX, a Escola neo-idealista italiana. Nota da autora.

⁴ FROSINI, Fábio, Filosofia della praxis. In: Fabio Frosini; LIGUORI, Guido: *Le parole di Gramsci: per un lessico dei Cadernos del carcere*. Roma: Carocci, 2004, p. 93.

⁵ GERRATANA, Valentino. *Gramsci. problemi di método*. I edizione. Roma, Riuniti, 1997.

Nas longas notas de seus *Cadernos*, dedicadas ao então pensamento de B. Croce, Gramsci diz que o autor napolitano, embora se mostre pretensiosamente como uma superação da “filosofia da práxis”, representa, expressa também uma fecunda reação ao “mecanicismo fatalista” proveniente de tais teorias marxistas-positivistas⁶, ligadas em sua maioria a *Segunda Internacional* (1889-1914).

O autor sardo, por um lado, leva em consideração, absorve – ao reutilizar algumas terminações – os aspectos característicos do pensamento de B. Croce; por outro, indica que a filosofia deste último beneficiou-se, na sua própria gênese, da “filosofia da práxis”. Nos diz ainda que o sistema filosófico de Croce merece um longo e dedicado estudo⁷, pois “assim como a filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce é igualmente, em considerável medida, uma retradução para a linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da práxis”⁸.

Gramsci então se dedica a fazer uma crítica relacionada às interpretações dos marxistas positivistas que reduziam tudo de forma mecânica (e fatalista) a estrutura, ou seja, concebiam a estrutura como esfera de determinação automática de todas as manifestações superestruturais, ou ideológicas⁹. Gramsci, nesse ínterim, utiliza a expressão “bloco histórico”, para fazer, digamos assim, uma síntese explicativa para a relação entre essas duas esferas (estrutura e superestrutura) próprias do desenvolvimento histórico. Chama atenção, inclusive, para o importante aspecto de que o complexo superestrutural é “o reflexo do conjunto das relações sociais de produção”. Alguns estudiosos¹⁰ de Gramsci, inclusive, deram tanta importância a essa discussão feita pelo autor dos *Cadernos* que chegaram a indicar o conceito de “bloco histórico” como o conceito chave para entender o seu pensamento. Observemos a seguinte passagem, do *Caderno 8*, relacionada à noção gramsciana de “bloco histórico”:

A estrutura e as superestruturas formam um “bloco histórico”, isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do

⁶ Como exemplo dos representantes desse “marxismo positivista” criticados por Croce e por Gramsci, podemos citar Achile Loria (1857-1943), Nikolai Bukharin (1888-1938), entre outros.

⁷ É conhecida a passagem dos *Cadernos* que diz: “Um trabalho deste gênero, um Anti-Croce que pudesse ter na atmosfera cultural moderna o significado e a importância que teve o *Anti-Düring* para a geração anterior à guerra mundial, mereceria que um inteiro grupo de homens lhe dedicasse dez anos de atividade” (1999, p. 305).

⁸ GRAMSCI, Antonio, *Cadernos do cárcere*. Volume 1: Introdução ao estudo da filosofia de Benedetto Croce. Introdução e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 304.

⁹ É importante lembrarmos aqui a fecunda discussão feita por Gramsci sobre a noção de ideologia. O autor chama atenção para a noção ampla de ideologia e não a reduz apenas a seu sentido restrito, a falsa consciência.

¹⁰ Indicamos como exemplo, PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

conjunto das relações sociais de produção. Disto decorre: só um sistema totalitário de ideologia reflete racionalmente a contradição da estrutura e representa a existência das condições objetivas para a subversão da práxis [...]”¹¹.

Podemos intuir, de forma imediata, que esse seu novo conceito de “bloco histórico” (que Gramsci ao edificá-lo se inspira no teórico sindicalista francês Georges Sorel¹²) é consequência de sua análise frente à obra de Croce e de sua crítica diante do marxismo positivista. É também em meio a essa discussão que Gramsci chama atenção para dois aspectos importantes na filosofia croceana, para se entender, de forma mais ampla, mais profunda, o movimento da história: 1) que há uma revalorização do entendimento da atividade cultural, ou seja, de uma frente cultural necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas; 2) como também, há uma plena valorização da dimensão “ético-política” conjugada a reflexão sobre a passagem da “revolução permanente” para o “momento da hegemonia” (podemos ainda afirmar que esse último conceito será, inclusive, ampliado por Gramsci no processo de construção de seu novo conceito de sociedade civil). Vejamos esse comentário de Gramsci sobre essa dimensão “ético-política” da história de Croce:

[...] o pensamento de Croce deve ser apreciado como valor instrumental e, assim, pode-se dizer que ele atraiu energicamente a atenção para o estudo dos fatos de cultura e de pensamento como elementos de domínio político, para a função dos grandes intelectuais na vida dos Estados, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. A história ético-política, portanto, é um dos cânones de interpretação histórica que se deve sempre ter presente no exame e no aprofundamento do desenvolvimento histórico, se é que se quer fazer história integral e não histórias parciais ou extrínsecas¹³.

Nessa ordem, podemos afirmar que na ótica de Gramsci é importante valorizar o que Croce entendia e indicava como “fatos da cultura”, da dimensão “ético-política” para compreender o desenvolvimento da história. A partir disso, nos explica ainda que é bastante fecunda essa retomada croceana também para uma melhor renovação da “filosofia da práxis”, uma vez que não podemos desmerecer essa função de “intelectual orgânico” (“entendido individualmente ou como grupo social global”), nem muito menos os aspectos culturais como força propulsora, como elemento de organização política, para

¹¹ GRAMSCI, Antonio. 1999, p. 250-251.

¹² Cfr. as seguintes obras de Georges Sorel: *Scritti politici e filosofici*. A cura di Giovanna Cavallari. Piccola Biblioteca Einaudi/Serie Testi, Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino, 1975, *Democrazia e rivoluzione*. Riuniti, Roma, 1973 e *Réflexions sur la violence*. 13. edition. Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière et cie, Paris, 1912.

¹³ GRAMSCI, Antonio. 1999, p. 283.

o momento da hegemonia e do consenso necessário para a formação do um novo “bloco histórico”.

Opondo-se ao “marxismo mecanicista” - e partindo do pressuposto de que se deve levar em consideração a complexificação do capitalismo no início do século XX - Gramsci continua a argumentar que esse problema, da relação entre estrutura e superestrutura, deve ser resolvido e especificado de forma precisa, “para que se possa chegar a uma justa análise das forças que atuam na história de um determinado período e determinar a relação entre elas”.¹⁴

A respeito dessa relação (estrutura x superestrutura), Gramsci concorda com o filósofo napolitano, quando este adverte que Marx não procurou – “sendo um bom leitor de Hegel”¹⁵ – reduzir tudo a “causa última”; ou seja, a superestrutura não tem como “causa última” a estrutura. Contesta também a falta de Croce em não saber ver que na essencialidade da “filosofia da práxis” o termo “aparência”, aplicado às superestruturas, nada mais é do que “o julgamento” de suas manifestações históricas. “A filosofia da práxis é o historicismo absoluto, é a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história”¹⁶.

Ainda seguindo essa discussão, Gramsci nos *Cadernos miscelâneos* coloca essa idéia de forma um pouco diversa. Argumenta, no primeiro momento, que não se deve pensar que é postulado da “filosofia da práxis” apresentar qualquer manifestação da superestrutura como uma expressão imediata, ou meramente aparente da economia (da estrutura) – pois, como exposta acima, devemos sempre historicizar a aparência, ou seja, as manifestações superestruturais. Reforça que esse tratamento mecânico dado a superestrutura é um puro “infantilismo teórico primitivo”, proveniente do “marxismo vulgar”, do “marxismo fatalista”, e deve, por sua vez, ser combatido com o testemunho de Marx¹⁷, “escritor de obras políticas e históricas concretas”. No segundo momento, o autor adverte que a debilidade dessa discussão consiste no aspecto de que as superestruturas não serem concebidas em seu valor universal-político, enquanto “força-coesiva”, mas como algo que diz respeito apenas a determinadas superestruturas (a jurídica, a religiosa, a artística, a política, etc).

Contraopondo-se ao “materialismo metafísico” de Croce - denominação dada por Gramsci a teoria croceana – nosso autor advoga que não é correta a proposição do autor napolitano de que na filosofia da práxis a

¹⁴ GRAMSCI, Antonio, *Cadernos do cárcere*. 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a Política. Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 36

¹⁵ Palavras de Croce, citadas por Gramsci.

¹⁶ GRAMSCI, Antonio. 1999, p. 155.

¹⁷ Gramsci faz referência aqui de modo especial ao *18 brumário* e *A guerra civil em França* de Marx.

“idéia” hegeliana tenha sido substituída pelo conceito de estrutura. Segundo nosso autor, a “idéia hegeliana se resolve tanto na estrutura quanto na superestrutura e toda a maneira de conceber a filosofia foi historicizada, isto é, iniciou-se o nascimento de um novo modo de filosofar, mas concreto e mais histórico do que os precedentes”¹⁸. E será, posteriormente, com Marx que ela (a filosofia, a razão, “a idéia”) se tornou mais concreta, mais coerente e concluída.

Fazendo referência a obra *A Sagrada Família* de Marx e Engels, Gramsci, no *Caderno 10*, associa a crítica feita por esses autores ao materialismo francês do século XVIII a uma forma comprobatória de que a filosofia da práxis não pode ser reduzida a uma teoria da estrutura (como no materialismo vulgar). Argumenta que não há em Hegel, nem muito menos em Marx, uma compreensão estrutural de mundo. A filosofia da práxis é um aperfeiçoamento, uma complexificação do materialismo através da própria filosofia especulativa imiscuído com o humanismo. A filosofia da práxis é, acima de tudo, uma “teoria das superestruturas e da historicidade do real”. Vejamos esses trechos:

Na passagem sobre o materialismo francês do século XVIII (n’*A Sagrada Família*), é indicado com muita propriedade e clareza, a gênese da filosofia da práxis: ela é o materialismo aperfeiçoado pelo trabalho da própria filosofia especulativa e fundido com o humanismo. Com estes aperfeiçoamentos, na verdade, permanece do velho materialismo apenas o realismo filosófico.¹⁹

Diz ainda Gramsci em outro parágrafo:

A filosofia da práxis ‘absorve’ a concepção subjetiva da realidade (o idealismo) na teoria das superestruturas; absorve-o e o explica historicamente, isto é, ‘supera’-o e o reduz a um seu ‘momento’. A teoria das superestruturas é a tradução da concepção subjetiva da realidade em termos de historicismo realista.²⁰

No seu *Caderno 11*, Gramsci, ao fazer referência a importância do pensamento de Hegel, elucida o quanto esse filósofo alemão consegue compreender, através de sua filosofia, as contradições da realidade moderna. Afirma ainda que “em certo sentido a filosofia da práxis é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo”²¹ na medida em que é “a consciência plena das contradições”. O filósofo da práxis (repetimos: “entendido individualmente ou como grupo social global”), por sua vez, não deve apenas compreender as contradições, mas se colocar como elemento de contradição,

¹⁸ GRAMSCI, Antonio. 1999, p. 138.

¹⁹ GRAMSCI, Antonio. 1999, p. 320.

²⁰ Ibidem, p. 315.

²¹ Ibidem, p. 204.

ao mesmo tempo em que deve elevar este “elemento de contradição” em nível de princípio de conhecimento e, principalmente, de ação.

Observemos que Gramsci procura superar, através dessa discussão, por um lado, o idealismo hegeliano-croceano e, por outro, retoma Marx no tocante ao seu argumento de que o filósofo da práxis não deve apenas analisar as contradições e sim se colocar como “elemento de contradição”. Em outras palavras, o filósofo da práxis deve se colocar não só no nível analítico da realidade, ou seja, ter como princípio o conhecimento (ou a autoconsciência) do complexo social contraditório, como ser portador de um princípio ativo sobre a realidade, ou seja, ser dotado de um “espírito de ação”, ação transformadora de mundo.

De acordo com alguns estudiosos da obra gramsciana²² é possível afirmar que essa idéia de “espírito de ação” provém das leituras feitas por Gramsci da obra de Croce e, em parte, do teórico sindicalista francês Georges Sorel, aqui já citado. Nas suas *Breves notas sobre a política de Maquiavel* (no *Caderno 13*), o autor faz menção ao “progresso científico” alcançado pelo autor napolitano sobre os seus estudos sobre Maquiavel, sobre a teoria hegeliana e sobre política. Pontua também que a teoria política croceana – mesmo se encontrando atrelada a uma “dialética dos distintos” ou a um “*circolo della realtà*”²³ que, em última instância, suprime toda real contradição de uma sociedade de classe, ou seja, que nega o papel decisivo das relações de força – avança quando afirma que o “momento prático”, o “momento da ação”²⁴ (ou de um “espírito prático ou de ação”, onde, portanto, se encontra unido a teoria e a prática, ser e pensamento) sobrepõe-se aos demais esferas do complexo social e expressa o próprio desenvolvimento do processo histórico²⁵.

²² Citamos como exemplo: Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*. Gamberetti Editrice, Roma, 1997 e Michele Martelli, *Etica e storia: Croce e Gramsci a confronto*. Edizioni La Città del Sole, Napoli, 2001.

²³ Em relação a noção de “dialética dos distintos”, ou melhor de “*circolo della realtà*”, Cf. CROCE, Benedetto *Filosofia della pratica: economia ed etica*. 8. ed. Bari: Laterza, 1963, p. 204.

²⁴ Essa discussão feita por Croce sobre o pensamento de Hegel, que será analisada com mais vagar em outra ocasião, muito provavelmente, teve como ponto de partida a sua análise sobre a concepção hegeliana de “Espírito absoluto”. É através da plena identidade entre sujeito e objeto que Hegel “supera” as contradições reais do mundo e concebe toda realidade como fruto, em última instância de sua filosofia. Cf. CROCE, Benedetto, *Filosofia della pratica: economia ed etica*. 8. ed. Bari: Laterza, 1963.

²⁵ Croce advogou a necessidade de pensar a relação entre história e vida sob um vínculo de unidade (*l’unità sintética*) e de distinção. Uma vez estabelecida essa unidade, estaria estabelecido o nexo indissolúvel entre a vida e o pensamento. Para Croce, a história é, sobretudo, um ato de pensamento, um ato de vontade, é o “espírito prático” que se sobrepõe. Cf. MOREIRA, Raimundo. *Toda verdadeira história é história contemporânea: a historiografia como passado-presente* na obra de Benedetto Croce. 1999. 120 p. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999, p. 82-114.

Ainda no *Caderno 13*, Gramsci anuncia que na “filosofia da práxis”, não há uma supressão da real contradição de uma sociedade de classe como na teoria croceana, muito pelo contrário. É por meio da “filosofia da práxis”, como já indicamos, que podemos ter a plena consciência da contradição. Porém, na “filosofia da práxis” a distinção certamente não será entre os “momentos do Espírito absoluto” (como na teoria hegeliana, por exemplo), mas entre os “graus das superestruturas”. Complementa o autor que devemos estabelecer a posição dialética da atividade política, ou forças políticas, (“e da ciência a ela correspondente, a ciência política”) através do grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vários grupos sociais que atuam na história.

Nesse sentido, o “espírito absoluto”, a “idéia hegeliana”, segundo Gramsci, como já exposto, “se resolve tanto na estrutura como na superestrutura” e alcança uma objetividade (como sabemos essa objetividade hegeliana é concebida quando ele reconhece uma identidade entre sujeito e objeto, vem daí inclusive, a concepção de “espírito absoluto”²⁶). Seguindo esse percurso, diz Gramsci que Croce, de maneira semelhante a Hegel, vê, através de sua “dialética dos distintos”, a “atividade econômica”, o “fato econômico”, enquanto atividade do espírito distinta, mas não separada das demais atividades espirituais. Desta forma, o “ato de pensamento” em Croce – como também a “idéia”, ou “Espírito absoluto” em Hegel – é o próprio momento de universalização do espírito que se transforma em ética (ou no ideal ético da liberdade burguesa). Já para o autor dos *Cadernos*, esse momento universal transforma-se em hegemonia política, ou ainda, em luta pela unificação cultural do gênero humano (que, porém não deixa de considerar a esfera econômica, como indica, por exemplo, em seu texto *Americanismo e fordismo*) – na medida em que é uma política voluntária e modificadora da sociedade. Observemos essa passagem:

Há, portanto, uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) e esta luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano. O que os idealistas chamam de “espírito” não é um ponto de partida, mas de chegada: o conjunto da superestrutura é um devir rumo à unificação concreta e objetivamente universal, e não um pressuposto unitário, etc.²⁷

Nessa direção, podemos afirmar que é nesse seu constante ataque ao economicismo, e no fecundo diálogo com Croce, que Gramsci adverte que a noção de atividade deve ser concebida enquanto “conjunto das forças materiais” que, por sua vez, “não tem um sentido físico ou metafísico”,

²⁶ Cf. os nossos estudos sobre Hegel, In: OLIVEIRA, T. F. *Hegel, Marx e Gramsci: confluências e divergências do conceito de sociedade civil*. 2003. 133 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista – Unesp, Marília.

²⁷ GRAMSCI, Antonio. 1999, p. 134.

somente “prático-político”. Ao mesmo tempo, adverte que a própria realidade tem uma identidade com a racionalidade “prática-política”. Ou seja, a objetividade existe, tal com em Hegel, quando “o racional e real se identificam”, todavia, complementa Gramsci: [...] “conhecemos a realidade apenas em relação ao homem e, como o homem é um devir histórico, também o conhecimento e a realidade são um devir, também a objetividade é um devir, etc”²⁸. Vejamos ainda esse trecho:

[...] O conjunto das forças materiais de produção [a estrutura] é, ao mesmo tempo, uma cristalização de toda a história passada e a base da história presente e futura, é um documento e, ao mesmo tempo, uma força ativa atual de propulsão. Mas o conceito de atividade destas forças não pode ser confundido, nem mesmo comparado, com a atividade no sentido físico ou metafísico [...].²⁹

Com efeito, Gramsci afirma que havendo essa identidade entre racional e o real, existe também a possibilidade de convertibilidade (ou podemos até dizer, multideterminação) entre as atividades filosóficas, políticas e econômicas que acabam por se tornarem um todo homogêneo e concreto (já que as manifestações superestruturais não podem ser concebidas separadamente, mas como um todo homogêneo coesivo e político, talvez seja também em meio a essa discussão que o autor retoma a expressão soreliana de “bloco”). Ainda a respeito dessa “convertibilidade”, diz o autor:

Se estas três atividades [filosofia, política e economia] são elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de cada elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo [...].³⁰

Em uma de suas belas passagens dos *Cadernos*, Gramsci diz que “os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias”. Complementa o autor que essa proposição deve ser considerada enquanto “valor gnosiológico e não como algo puramente psicológico e moral”; e, nessa ordem, “o princípio teórico-prático da hegemonia política possui também um alcance gnosiológico”³¹. É por isso que para Gramsci o filósofo da práxis deve conceber a realidade das relações humanas de conhecimento como “elemento de hegemonia política”, esse é o processo que une teoria e prática, esse é o caminho para se obter a consciência plena das contradições, ou seja, é o processo da autoconsciência. Nas palavras do autor:

²⁸ GRAMSCI, Antonio, p. 134.

²⁹ Ibidem, p. 161.

³⁰ Ibidem, p. 209-210.

³¹ Ibidem, p. 320.

A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um devir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no sentimento de “distinção”, de “separação”, de independência quase instintiva, e progride até a aquisição real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária [...].³²

A respeito dessa discussão, Gramsci advoga ainda que a filosofia da práxis é uma expressão das próprias contradições históricas – e mais “concluída porque consciente”, além de “coerente e unitária”, como já indicado aqui. No entanto, isto significa também que ela está ligada ainda ao “reino da necessidade” e não ao da “liberdade” (que não existe ainda, porém existe enquanto possibilidade histórica, ou ainda, enquanto utopia). Só com o desaparecimento das contradições sociais, dos antagonismos de classe, é que a filosofia da práxis - e, como consequência, a sociedade política - serão superadas.

Em outras palavras, “isto significa que a utopia não possa ter um valor filosófico, já que ela tem um valor político e toda política é implicitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada”³³, uma vez que precisa ser realizada. A nova *Weltanschauung* criada por Marx - que “inicia intelectualmente uma época histórica que provavelmente durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade regulada”³⁴ - somente poderá acontecer quando a filosofia da práxis realizar-se, efetivar-se, ou melhor, for superada enquanto concepção de mundo, ou seja, enquanto fase transitória do pensamento e da história. Observemos a seguinte passagem do *Caderno 11*:

Que a filosofia da práxis conceba a si mesma de um modo historicista, isto é, como uma fase transitória do pensamento filosófico, esta concepção, além de estar implícita em todo o seu sistema, resulta explicitamente da conhecida tese segundo a qual o desenvolvimento histórico se caracterizará, em determinado ponto, pela passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade. Todas as filosofias (os sistemas filosóficos) que existiram até hoje foram a manifestação das íntimas contradições que dilaceram a sociedade [...].³⁵

Prosseguindo com essa linha de raciocínio, Gramsci refere-se, talvez pela primeira vez na história do marxismo, ao termo “catarse” (o momento

³² GRAMSCI, 1999, p. 103-104.

³³ Ibidem, p. 205.

³⁴ Ibidem, p. 242-243.

³⁵ GRAMSCI, 1999, p. 203-204.

da “grande política”) como o significado dessa passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, superestrutural (ou da vontade, da ação). Isto significa a própria passagem do “objetivo ao subjetivo” ou da “necessidade à liberdade”. Argumenta ainda que é por meio de novas organizações de iniciativas sócio-políticas hegemônicas (os partidos, os sindicatos, etc, que tem a frente os “intelectuais orgânicos”) que são as mediações necessárias para a construção do “novo bloco histórico”. Essas esferas de ação (do “espírito de ação”) são os meios necessários de realização de uma prática revolucionária, de uma ação transformadora de mundo.

Gramsci explica que esse progresso cognitivo da “filosofia da práxis” se deve a herança leniniana da “doutrina e da prática política”. Para o nascimento de um “novo bloco histórico”, ou seja, de uma “sociedade regulada”, de um novo *homo oeconomicus* faz-se necessário um movimento hegemônico que crie uma nova estrutura econômica que ponha fim à sociedade de classe e, conseqüentemente, supere a velha concepção de mundo e funde - e realize a nova *Weltanschauung*, como já expomos.

Nessa ordem, Gramsci chama atenção para o fato de que “o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa para além do progresso político-prático, um grande progresso filosófico”³⁶, já que implica e supõe necessariamente uma “unidade intelectual [entre prática e teoria] e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos”³⁷.

Finalizemos então o presente texto com alguns questionamentos que acreditamos pertinentes:

- 1) Qual é, portanto, o entendimento de Gramsci sobre como se deve conceber a relação entre superestrutura e estrutura que forma o chamado bloco histórico? Em outras palavras, o que Gramsci entende por desenvolvimento histórico, o que nosso autor entende por sociedade? Ficou claro que não devemos conceber a superestrutura como um mero epifenômeno da estrutura. Além do mais, “o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção” e o processo de autoconsciência dessa contradição, dos conflitos da estrutura, só é possível no terreno da ideologia (e essa não um valor psicológico ou moral e sim um valor cognitivo de alcance hegemônico político). Todavia, o que Gramsci quer dizer quando afirma, no primeiro momento, que a noção de aparência aplicada às superestruturas nada mais é do que “o julgamento da historicidade das mesmas”? Por que ele afirma, mais adiante, que a superestrutura deve

³⁶ Ibidem, p. 103-104.

³⁷ Ibidem, p. 103-104.

ser concebida em seu valor universal-político? Ou ainda enquanto “força-coesiva”? Essas proposições gramscianas são confluentes?

- 2) Se há uma confluência, é possível afirmar que, segundo Gramsci, devemos entender a aparência, ou seja, as manifestações superestruturais enquanto movimento da própria história e esta, por sua vez, tem um valor universal-político, ou ainda é dotado de uma força-coesiva de um “movimento de ação” (de uma atividade prático-política) próprio dessa união, desse processo dialético entre a estrutura e a superestrutura que forma o chamado “bloco histórico”?
- 3) Uma vez que a filosofia da práxis “é uma teoria das superestruturas” que não nega o papel decisivo da relação de forças, mas o compreende e também se coloca enquanto elemento de contradição (através da ação, própria dos intelectuais orgânicos voltados para a construção de uma hegemonia, de um novo bloco histórico) - é, realmente, possível dizer que essa é a saída encontrada por Gramsci, para resolver o impasse entre as “teorias idealista” (“do pensamento que funda o mundo”) e das “teorias materialistas vulgares” que defendem a tese de que estrutura determina (mecanicamente), ou funda a superestrutura? E, ainda, é por conta disso que Gramsci reforça o aspecto de que a atividade (força motriz e propulsora da sociedade) não tem um sentido físico (como para os materialistas vulgares), nem um sentido metafísico (como para os idealistas), mas um sentido universal-político?
- 4) Fazendo a pergunta de outra forma, a teoria gramsciana, uma vez que guarda alguns pontos de confluência com a “teoria da ação”, de atividade de Croce e, em parte, do francês Georges Sorel, efetivamente consegue superar a teoria idealista enquanto princípio conceutivo de mundo, no momento em que coloca o movimento da história, portanto, da sociedade enquanto processo de ação universal-política, enquanto movimento de hegemonia?

Os desafios são grandes, uma vez que muitas das tentativas de superação do racionalismo, considerando aqui o idealismo, levou diversos pensadores a cair no irracionalismo inveterado, ou num completo estruturalismo sem muitas folgas para se pensar “as novidades” do nosso atual e complexo mundo pós-moderno. No entanto, de uma coisa estamos certos, não devemos abandonar a visão crítica de mundo e sempre seguir adiante com o que de melhor nos ensinou os grandes intelectuais comunistas - sem, no entanto, reduzirmos a nossa forma de compreensão de mundo a uma cartilha a ser seguida -, mas absorver dos velhos pensadores o que de melhor eles deixaram para uma efetiva superação de uma sociedade de classes.