



GRAMSCI COMO BASE PARA ESTUDAR A RELAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA EM INTELLECTUAIS

Rodrigo Santaella Gonçalves¹

Resumo

A hipótese central do texto é que a produção teórica de Antonio Gramsci pode contribuir bastante, do ponto de vista metodológico, para pesquisas relacionadas à compreensão da relação entre teoria e prática em intelectuais. Partindo de uma sistematização da forma como Gramsci trata a unidade entre teoria e prática, demonstramos como o marxista sardo defende a identidade entre filosofia, história e política. Argumentamos que essa identidade pode ser utilizada como premissa para o estudo dos intelectuais, o que implica estudar suas ideias constantemente articuladas com o contexto histórico no qual está inserido, mas também com suas atividades propriamente políticas. As três coisas são, na verdade, uma só. Por fim, traçamos uma hipótese geral que relaciona contextos de crise e transição com condições mais favoráveis para a fusão entre teoria e prática nos intelectuais.

Palavras-chave: Gramsci, Teoria e Prática, Intelectuais.

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (2010), Mestre em Ciência Política pela Universidade de Campinas (2013) e Doutor em Ciência Políticas pela Universidade de São Paulo. Professor do Instituto Federal do Ceará desde 2013 e membro permanente do programa de pós-graduação em Políticas Públicas na Universidade Estadual do Ceará. Pesquisador na área da história do pensamento político, com publicações principalmente relacionadas ao pensamento político brasileiro e ao pensamento político latino-americano (particularmente o boliviano) e à relação entre teoria e prática em intelectuais.

Abstract

The central hypothesis of the text is that Antonio Gramsci's theoretical production can contribute greatly, from a methodological point of view, to researches related to the understanding of the relationship between theory and practice in intellectuals. Starting from a systematization of the way Gramsci treats the unity between theory and practice, we demonstrate how the Sardinian Marxist defends the identity between philosophy, history, and politics. We argue that this identity can be used as a premise for the study of intellectuals, which implies studying their ideas constantly articulated with the historical context in which they are inserted, but also with their properly political activities. Finally, we draw a general hypothesis that relates crisis and transition contexts with more favorable conditions for the fusion of theory and practice in intellectuals.

Keywords: Gramsci, Theory and Practice, Intellectuals.

Introdução

A discussão aqui apresentada está relacionada às contribuições do pensamento de Antonio Gramsci para pensar teórica e metodologicamente pesquisas acerca da relação entre teoria e prática em intelectuais marxistas.

O texto será dividido em duas partes, uma em que se discute a unidade teoria e prática como devir histórico, em que introduzimos a discussão e argumentamos a importância de estudar os intelectuais, e outra em que discutimos a identidade entre filosofia, história e política como premissa para estudar os intelectuais, e a partir disso argumentamos a importância de analisar – para compreender o papel e as condições para a fusão entre teoria e prática – o estágio em que se encontra a disputa de hegemonias na sociedade. Seguindo esse caminho, demonstramos que Gramsci argumenta que os momentos de transição e crise parecem ser mais propensos para uma fusão entre teoria e prática.

Unidade teoria-prática como devir histórico

Por ser uma questão que preocupou toda concepção do mundo e toda filosofia, segundo Gramsci afirmava no *Caderno 11* de seus *Cadernos do Cárcere*, “deve-se pesquisar, analisar e criticar as diversas formas nas quais se apresentou na história das

ideias, o conceito de unidade entre teoria e prática” (GRAMSCI, 2001, p.199). No interior do marxismo, a tradição de pensamento que por muito tempo foi hegemônica teve como uma de suas principais características uma relação entre teoria e prática bastante problemática, em geral subordinando completamente a produção de “teoria” à justificação de uma prática política orientada para a manutenção de um determinado regime ou, por outro lado, considerando a teoria – o próprio marxismo – como podendo ser independente da correlação de forças na sociedade e, portanto, da dinâmica prática desta. Uma tende ao reducionismo sociológico e outra nada mais é do que a síntese do marxismo com o positivismo.

Na virada do século XIX para o século XX, quando o positivismo era soberano no campo das ciências sociais, exerceu grande influência sobre o marxismo. No âmbito da Segunda Internacional, tendo Bernstein e Kautsky – apesar das inúmeras diferenças entre eles – como representantes importantes, se construíram sínteses problemáticas entre as duas perspectivas. O marxismo passava a aparecer na argumentação desses autores como a ciência universal, superior em qualquer tempo histórico e ocasião a qualquer outra perspectiva: no âmbito do marxismo estaria toda ciência possível, e fora dele restaria apenas ideologia. Essa interpretação positivista, que concebe o marxismo como única maneira de acessar de forma verdadeira e objetiva a realidade, tira-o das reflexões do próprio materialismo histórico dialético, colocando-o como independente da luta de classes, dos interesses das frações de classe, ou de qualquer outro elemento do contexto no qual está inserido. Além disso, a defesa de uma ciência objetiva, independente dos valores que a guiam, é incoerente com o próprio materialismo histórico dialético, que se quer necessariamente transformador da realidade (cf. LÖWY, 2000a).

De outra parte está a redução do marxismo a um sistema mecânico de interpretação da realidade social, simplificado e pouco dinâmico. Talvez o principal exemplo dessa tendência tenha sido o livro “A Teoria do Materialismo Histórico - Manual Popular de Sociologia Marxista”, publicado em 1921 por Nikolai Bukharin (1974), com o intuito de ser um manual popular de marxismo. Não é à toa, portanto, que algumas das reflexões metodológicas norteadoras de uma pesquisa que busca dar conta de explicitar aspectos da relação teoria e prática em uma produção intelectual marxista (pelo menos em parte de sua trajetória) sejam buscadas principalmente nas críticas do marxismo de vertente historicista feitas à empreitada de Bukharin.

O filósofo húngaro Georg Lukács, apesar de louvar a iniciativa de Bukharin, critica fortemente vários aspectos de seu livro, afirmando que por muitas vezes simplifica os problemas fundamentais do marxismo e torna-os mais difíceis de compreender, que cai em um economicismo mecanicista, e sobretudo que trata o marxismo como se fosse similar às ciências naturais (cf. LUKÁCS, 1974). Ao tratar da forma como Bukharin acredita na capacidade de previsão quase total do marxismo com relação aos fenômenos sociais, afirma Lukács:

A inclinação de Bukharin pelas ciências naturais fez com que esquecesse que nosso conhecimento das direções ou tendências, diferente das previsões estatísticas, não é um resultado da diferença entre o que efetivamente sabemos e o que é se há de saber, mas sim a *diferença objetiva e qualitativa no próprio objeto* (LUKÁCS, 1974, p. 50).

Antonio Gramsci (2001, p.121), em suas observações e notas críticas sobre a tentativa do marxista russo, segue a mesma linha ao afirmar que só é possível prever cientificamente a luta, mas não os momentos concretos dela. No entanto, o sardo é mais duro na crítica, e questiona a própria iniciativa de Bukharin.

É possível escrever um livro elementar, um manual, um “ensaio popular” de uma doutrina que ainda está na sua fase da discussão, da polêmica, da elaboração? Um manual popular só pode ser concebido como a exposição formalmente dogmática, estilisticamente fechada, cientificamente serena, de um determinado assunto; só pode ser uma introdução ao estudo científico, jamais a exposição de pesquisas científicas originais; deve ser destinado aos jovens ou a um público que, do ponto de vista da disciplina científica, está nas condições preliminares da idade juvenil e que, por isso, tem imediatamente a necessidade de “certezas”, de opiniões que se apresentem como verídicas e indiscutíveis, pelo menos formalmente. Se uma determinada doutrina ainda não atingiu esta fase “clássica” do seu desenvolvimento, qualquer tentativa de “manualizá-la” deve fracassar necessariamente, sua sistematização lógica é apenas aparente e ilusória; tratar-se-á não de um manual, mas ao contrário, como é o caso do Ensaio, de uma mecânica justaposição de elementos desconexos, que permanecem inexoravelmente desconexos e desligados, não obstante o verniz unitário fornecido pelo seu tratamento literário (GRAMSCI, 2001, p.142).

Os argumentos de Lukács e Gramsci ao manual de Bukharin são o mote para as reflexões sobre o papel e o significado da ortodoxia no marxismo, levadas à cabo por Alvaro Bianchi (2013). O autor brasileiro argumenta que as críticas de Lukács e Gramsci ajudam a evidenciar algumas fraturas importantes estabelecidas no interior do pensamento marxista: a fratura entre filosofia, história e política; entre materialismo histórico e materialismo dialético; entre estrutura e superestrutura; e, por fim, entre teoria e prática (cf. Idem, p.123-124). Sobre a fratura entre teoria e prática, que ora nos interessa, afirma o autor, a partir de Gramsci, que

(...) implica na afirmação do predomínio de um termo sobre outro. Tem-se, então, ou o teorismo, a afirmação de um reduto para o livre arbítrio que não

só retira à teoria sua possibilidade de afirmar-se como força material, como é, de fato, uma sujeição à realidade presente; ou o praticismo, expressão de uma fase econômico-corporativa onde a possibilidade de passagem da estrutura às superestruturas complexas é afastada, ou seja, onde a condição de subalternidade política e intelectual é aceita (BIANCHI, 2013, p.124).

Essas formulações não significam que haja uma prática sem teoria ou uma teoria sem prática, mas o *predomínio* de um momento sobre o outro do processo, que demonstra uma atitude seja de sujeição tácita à realidade como ela é, ou de reconhecimento da subalternidade política e intelectual. Essa fratura entre teoria e prática que pode ser vista no interior de determinadas tradições de pensamento, sendo Bukharin um dos exemplos no campo do marxismo, perpassa também a ação concreta dos homens e mulheres em sociedade. Não se trata apenas de um problema de história das ideias ou da conexão entre grandes doutrinas de pensamento com projetos políticos concretos, mas de uma questão presente no cotidiano de cada um e cada uma na vida em sociedade e especialmente na ação política. Lembremos que para Gramsci todos os seres humanos podem ser considerados intelectuais, na medida em que exercem funções intelectuais, pensam, reproduzem a cultura do senso comum, etc., ainda que nem todos tenham na sociedade a função social de intelectual (cf. GRAMSCI, 2006, p.18) Neste sentido, o italiano se pergunta no *Caderno 14* de onde vem a inquietude dos homens, que gera a ação sem reflexão, “cega”, por um lado, e o imobilismo, por outro. O marxista sardo encontra a resposta justamente na falta de unidade entre teoria e prática, que gera um duplo tipo de hipocrisia: age-se implicitamente baseado em uma teoria que não se quer explicitar, e se explicita uma teoria que não tem correspondência na prática (cf. GRAMSCI, 1999, p.146).

No *Caderno 11*, em outro desenvolvimento da mesma discussão, o autor afirma que o homem ativo da massa age praticamente mas sem necessariamente ter a consciência clara de sua atuação, que sempre carrega consigo uma concepção de mundo na medida em que o transforma, ou atua tendo uma consciência teórica contraditória com sua consciência prática, o que gera a contradição e o impasse explicitados no texto do *Caderno 14*: o homem ativo da massa pode até ter uma dupla consciência, uma implícita na sua ação transformadora, e outra explícita e acolhida acriticamente de outros grupos sociais, e essa contrariedade pode produzir a passividade, a imobilidade política (cf. Idem, 2001). O problema, portanto, é individual e coletivo, e é exatamente na fusão entre essas duas esferas, quando o individual se percebe coletivo, que Gramsci começa a encontrar pistas para sua superação, para a constituição da unidade entre teoria e prática, que não

pode ser entendida como um dado mecânico. Como explicitado na nota IV ao §12 do *Caderno 11*:

A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade teoria e prática não é um dado de fato mecânico, mas um dever 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 (GRAMSCI, 2001, p.103-104).

Percebemos a partir da discussão apresentada até aqui que o problema da relação entre teoria e prática permeia tanto a questão mais geral da relação da produção do conhecimento científico – qualquer que seja ele – com a dinâmica da luta de classes na sociedade, quanto a relação entre consciência e concepção de mundo e agir prático de cada um dos homens e mulheres que atuam nela. A reflexão sobre o problema da unidade entre teoria e prática pode, então, ser um caminho interessante para perceber as relações dialéticas entre consciência e ação, ciência e política.

Na esteira da formulação sobre a compreensão crítica de si mesmo como primeiro passo para a unidade entre teoria e prática, e da importância do desenvolvimento político do conceito de hegemonia, Gramsci traz à tona novamente a questão dos intelectuais, agora colocando de forma direta a sua importância. Afirma que nos desenvolvimentos mais recentes – provavelmente referindo-se a Bukharin – da filosofia da práxis, na discussão sobre a relação entre teoria e prática o mecanicismo prevalecera, sendo a teoria encarada como complemento ou acessório da prática.

Parece justo que também esse problema deva ser colocado historicamente, isto é, como um aspecto da questão política dos intelectuais. Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se “distingue” e não se torna independente “para si” sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica (GRAMSCI, 2001, p.104).

A questão dos intelectuais não é, então, de interesse meramente sociológico, mas sim eminentemente política, e a conformação de grupos intelectuais uma questão estratégica (cf. BIANCHI, 2008, p.74). O fundamental é o contato entre filosofia superior e senso comum, entre os intelectuais dos mais altos graus e as massas dos simples: trata-se de criar uma filosofia que por ser ligada à vida prática, tenha possibilidade ampla de

difusão e possa tornar-se um senso comum renovado e com coerência e rigor. Neste sentido, é importante entender que quando Gramsci afirma todos os seres humanos como intelectuais seu objetivo não é diluir a filosofia no senso comum: existe uma diferença clara, pois a filosofia, produzida por aqueles intelectuais “dos mais altos graus”, tem um papel importante a cumprir com relação ao senso comum, em uma perspectiva de transformação da sociedade:

Uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E portanto, antes de tudo, como crítica ao “senso comum” (...); e posteriormente como crítica da filosofia dos intelectuais, que deu origem à história da filosofia e que, enquanto individual (...) pode ser considerada como “culminâncias” de progresso do senso comum, pelo menos do senso comum dos estratos mais cultos da sociedade e, através desses, também do senso comum popular (GRAMSCI, 2001, p.101).

Aí reside também a importância dos intelectuais produtores dessa filosofia. A disputa entre grandes sistemas filosóficos, principalmente no que diz respeito aos seus grandes expoentes, é parte importante da luta entre hegemonias, daí também o ímpeto de Gramsci em enfrentar dedicadamente Benedetto Croce, a principal figura do revisionismo na Itália (cf. BIANCHI, 2008, p.111). A filosofia da práxis busca o contato entre intelectuais e “simples” para conduzir as massas a uma concepção de mundo superior, formar um bloco intelectual e moral que torne politicamente possível o progresso intelectual das massas, e não apenas de pequenos grupos individuais (cf. GRAMSCI, 2001, p.103). Assim, a “vitória” dessa filosofia sobre outros sistemas filosóficos, e seu contato direto com o senso comum são necessários para a construção de um novo consenso e na imposição de uma hegemonia dos setores subalternos da sociedade.

O que media a importante relação entre intelectuais e senso comum, e entre intelectuais orgânicos e tradicionais é a política: os partidos políticos garantem a soldagem entre intelectuais orgânicos e tradicionais, fundamental para a disputa do senso comum, e são a forma que alguns grupos sociais têm de elaborar sua própria camada de intelectuais orgânicos, que se formam diretamente no campo filosófico e político, e não no campo da técnica produtiva (cf. GRAMSCI, 2001, p.101; 2006, p.24).

Na medida em que percebemos que os intelectuais cumprem função importante na sociedade do ponto de vista da disputa política e encarnam de forma explícita em sua própria função a questão da unidade consciente entre teoria e prática, são uma das alternativas de objeto de estudo mais interessantes para abordar o problema.

Identidade entre Filosofia, História e Política: uma premissa para analisar os intelectuais

Na busca por encontrar elementos que contribuam com a elucidação da nossa problemática mais geral sobre a relação teoria-prática nos intelectuais estudados, é preciso refletir sobre o que exatamente queremos estudar deste objeto e sobre como fazê-lo. A chave para dar conta deste desafio de pesquisa é enfrentar outra das fraturas que se estabeleceram no interior do marxismo, entre filosofia, história e política (cf. BIANCHI, 2013, p.123). Quanto a isso, nossa concepção tanto acerca do marxismo quanto da história das ideias em geral está em sintonia com a percepção da continuidade e da relação constante de inter-determinação existentes entre filosofia, história e política.

Uma das necessidades prementes para um estudo de história do pensamento político da perspectiva aqui proposta é construir uma forma de analisar o objeto que evite os riscos de autonomizar as ideias com relação à dinâmica mais geral da sociedade, seja ela política ou econômica, ou pinçar os intelectuais de seus contextos. Por isso, um de nossos pressupostos metodológicos é o de buscar aplicar o materialismo histórico “continuamente a si mesmo”, como descrevia Lukács em “História e Consciência de Classe” (2003, p.54). Isso significa, além de escolher e localizar nosso objeto de forma coerente com a perspectiva do materialismo histórico, também construir a problemática e as hipóteses da pesquisa a partir daí, e com a consciência de que ambos se encontram delimitados ideologicamente. Em suma, podemos orientar-nos pela interpretação de Marx que oferece Löwy acerca da questão:

Não é senão por uma análise sócio-histórica, em termos de classes sociais, que se pode compreender a evolução de uma ciência social (...), seus avanços ou seus recuos do ponto de vista científico. A história da ciência não pode ser separada da história em geral, da história da luta de classes em particular (LÖWY, 2000b, p.105).

Neste sentido, tampouco a história dos intelectuais que desenvolvem essa ciência social, seja qual for a problemática que guie o pesquisador, pode ser construída sem dar conta da “história em geral” e da “história da luta de classes em particular”. Da mesma maneira que seria um equívoco fazer história (da ciência, ou de qualquer coisa) sem considerar o contexto político e a história da luta de classes, fazer filosofia (ou qualquer tipo de ciência social) sem dar conta da história torna-se um exercício vão.

Destacada da teoria da história e da política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da práxis, é precisamente a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história (GRAMSCI, 2001, p.144).

A noção de identidade entre história, filosofia e política proposta por Gramsci, “permite ir além das obras de um ou de vários autores destacados e encontrar o nexos que aproxima pensamento e política, ou seja, investigar em que medida um autor ou uma obra são parte dos conflitos políticos em um dado contexto histórico” (BIANCHI, 2012, p.9). Poder-se-ia afirmar que ainda que haja uma relação intrínseca entre história e filosofia, e que seja necessário ao sujeito político conhecê-la, a ação política propriamente dita não deveria preocupar-se demasiado com essa relação, na medida em que se orienta a objetivos práticos e muitas vezes imediatos. Aqui, o parágrafo 16 do *Caderno 13* é de suma importância para compreender exatamente como buscamos nos aproximar de nosso objeto. Nele, Gramsci discute contra o “excessivo realismo político”, que afirmaria que o homem de Estado – o político – só deve atuar no âmbito da realidade efetiva, sem preocupar-se com o “dever ser”, e que neste sentido caberia distinguir entre o diplomata e o político, e entre o *cientista da política* e o *político em ato*: o diplomata e o cientista devem mover-se apenas na realidade efetiva, o “ser”, sem preocupar-se com filosofia ou qualquer coisa do gênero. As palavras de Gramsci sobre Maquiavel servem de exemplo para a construção da problemática acerca da história do pensamento político e dos intelectuais, principalmente considerando a questão da unidade entre teoria e prática:

Mas Maquiavel não é um mero cientista; ele é um homem de partido, de paixões poderosas, um político em ato, que pretende criar novas relações de força e, por isso, não pode deixar de se ocupar com o “dever ser”, não entendido evidentemente em sentido moralista. A questão, portanto, não deve ser posta nestes termos, é mais complexa: ou seja, trata-se de ver se o “dever ser” é um ato arbitrário ou necessário, é vontade concreta ou veleidade, desejo, miragem. O político em ato é um criador, um suscitador, mas não cria a partir do nada nem se move na vazia agitação de seus desejos e sonhos. Toma como base a realidade efetiva: mas o que é esta realidade efetiva? Será algo estático e imóvel, ou, ao contrário, uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio? Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e atuantes, baseando-se naquela determinada força que se considera progressista, fortalecendo-a para fazê-la triunfar, significa continuar movendo-se no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la (ou contribuir para isso). Portanto, o “dever ser” é algo concreto, ou melhor, somente ele é interpretação realista e historicista da realidade, somente ele é história em ato e filosofia em ato, somente ele é política (GRAMSCI, 2000, p.35).

Aqui há uma síntese muito importante: Gramsci busca demonstrar como em Maquiavel teoria e prática se relacionam e se fundem. A ação política coerente pressupõe a teoria, e neste sentido o homem de Estado precisa de uma filosofia, o político precisa da ciência. Enquanto o mero cientista se contenta com o “ser” – a realidade efetiva vista de forma limitada – o homem de Estado parte do “ser” percebido científica e

historicamente para buscar o “dever ser” construído filosoficamente, e por isso movimenta a ciência ao mesmo tempo em que se movimenta politicamente, num processo de construção de unidade – de fusão – entre teoria e prática. Somente o “dever ser” *como vontade concreta* que conecta filosofia, história e política é a interpretação realista e historicista da realidade, porque localiza o presente num contexto mais amplo, que é história, momento, e conjunto de possibilidades.

A realidade efetiva não é estática nem imóvel, mas sim uma relação de forças em contínuo movimento. É neste contexto que faz sentido aplicar a “vontade à criação de um novo equilíbrio de forças baseando-se naquelas que se considera progressistas e fortalecendo-as para fazê-las triunfar”. Gramsci demonstra que quando esse processo é construído, continua-se movendo no terreno da realidade: há uma fusão entre “ser” e “dever ser”. Aqui é que o “dever ser” se torna algo concreto e, mais do que isso, é ele a interpretação realista e historicista da realidade. Neste ponto da discussão abre-se um debate importante, também do ponto de vista epistemológico e da sociologia do conhecimento. Neste sentido, cabe uma breve digressão para trazermos algumas questões que podem vir a ser importantes na análise de nosso objeto. Quais seriam os critérios para determinar quais forças se considera progressista, ou em quais forças se aposta para contribuir com a superação da realidade efetiva? Como determinar se o “dever ser” que pode potencializar a análise é um ato arbitrário ou realmente a interpretação realista e historicista da realidade, para usar os termos de Gramsci?

Michael Löwy se aproxima dessa discussão em seu livro *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, e encontra uma resposta que para nós é bastante satisfatória a partir das discussões do marxismo historicista, sobretudo do próprio Gramsci, de Lukács e Lucien Goldmann. O primeiro elemento importante a ser considerado é que a estrutura categorial de um intelectual é sempre um fato social, e está relacionada aos seus interesses de classe: portanto, é uma perspectiva que sempre terá limites e depende de onde esse intelectual se localiza na estrutura da sociedade (cf. LÖWY, 2000b, p.138). O conhecimento produzido e a visão de mundo de um intelectual são, então, sempre relativos à sua posição de classe.

Para Goldmann (1979), cada classe social tem uma “consciência possível”, um limite de possibilidades através do qual pode se aproximar da verdade, mas estas consciências possíveis das diferentes classes sociais não estão num mesmo plano, pois algumas permitem uma maior compreensão da realidade do que outras. Como demonstra

Löwy (2000b, p.142), essa é a hipótese chave da sociologia diferencial do conhecimento de Goldmann, e é fundamental para escapar do impasse relativista gerado pela constatação de que todo conhecimento está relacionado ao contexto social no qual está inserido o intelectual. O que está implícito na passagem citada anteriormente de Gramsci – e explicitado em vários outros momentos de sua obra – é que a perspectiva do “dever ser” que potencializa a análise da realidade e funde história, filosofia e política é justamente aquela que parte do ponto de vista das classes subalternas. Com efeito, a classe revolucionária em uma sociedade é sempre, da perspectiva marxista, aquela que tem maiores condições objetivas de conhecer a verdade. Mais do que isso, no caso específico do proletariado, por suas peculiaridades como classe – especialmente ter no âmago de seus interesses a superação da própria sociedade de classes, e precisar da verdade para conseguir isso, enquanto a burguesia mesmo em sua fase revolucionária teria precisado omitir certas verdades – essa possibilidade é ainda mais ampla (cf. Idem, p. 207). Neste sentido, o intelectual que busca ter condições de compreender efetivamente a realidade, fundir “ser” e “dever ser”, deve buscar partir dessa perspectiva do proletariado – ou dos setores subalternos – que proporciona maiores condições para isso.

Entretanto, como constatar objetivamente a percepção de Löwy – assim como de Goldmann, Gramsci e Lukács – de que a consciência possível do proletariado, por ser a classe universal, é a que tem melhores condições de atingir maior objetividade? Löwy, também aqui com Goldmann, diz que é impossível demonstrar cientificamente isso, porque essa percepção é fundamentalmente baseada numa *aposta*, numa espécie de *fé* no papel histórico a ser cumprido pelo proletariado.

Esta aposta marxista sobre o futuro histórico, esta *fé* no papel revolucionário socialista do proletariado, esta *docta spes* (termo de Ernst Bloch que Goldmann retoma por sua conta) não podem ser invalidadas por este ou aquele julgamento de fato: nada sobre o plano das proposições no indicativo permite afirmar o caráter válido ou não desta aposta inicial. Em nossa opinião, um dos maiores méritos de Goldmann na história do pensamento marxista e uma das suas contribuições mais originais é esta idéia ousada e "heterodoxa" de uma aposta sobre o futuro como fundamento último da *Weltanschauung* marxista; uma aposta que implica uma análise das possibilidades objetivas existentes na realidade social, mas que é, em última análise, irreduzível a uma demonstração puramente factual (LÖWY, 2000b, p.144).

O privilégio cognitivo do proletariado não é, portanto, totalmente demonstrável cientificamente. Em alguma medida ele pode ser deduzido das condições objetivas e estruturais que ocupa o proletariado na sociedade, mas ele só verdadeiramente aceitável como pressuposto para aqueles que já tomaram o ponto de vista do proletariado como seus, já fizeram uma opção política baseada numa aposta racional sobre seu papel

histórico. Essa percepção contém um “núcleo irreduzível de fé, ou de aposta histórica sobre o papel emancipador do proletariado, sobre sua vocação universal e redentora” (cf. *Idem*, p. 209).

Löwy utiliza uma metáfora topológica, das “paisagens da verdade”, para tentar explicar melhor seu ponto de vista sobre as possibilidades do conhecimento. Sempre que um pintor vai pintar uma paisagem, ele está posicionado em algum ponto específico de observação: esse ponto pode ser mais alto, proporcionando uma visão mais ampla e total, ou mais baixo, limitando a perspectiva (cf. LÖWY, 2000b, p. 212). Esses lugares se referem a posições de classe, mas mesmo dentro dessas classes há especificidades e outras questões que importam na forma como se pinta a paisagem (raça, gênero, a especificidade de exercer a função de intelectual, o talento pessoal e a capacidade do observador, entre outras). O que o lugar na paisagem oferece é um conjunto de possibilidades, não garante que quem está no lugar mais alto se aproximará mais da verdade do que quem está mais abaixo. Por exemplo, alguém que chegasse ao limite de suas possibilidades em um patamar inferior poderia se aproximar mais da verdade do que quem está num patamar superior, mas, por quaisquer motivos, tenha uma visão distorcida da realidade.

Löwy utiliza essa metáfora porque, segundo ele, ela é capaz de mostrar vários aspectos importantes para a discussão sobre as possibilidades do conhecimento e sua relação com as classes sociais: primeiro, não existe visão de paisagem que não esteja situada em um observatório determinado, ou seja, não há conhecimento independente do contexto social; depois, a síntese ou média entre as várias visões não significa um ponto de vista privilegiado; que os limites não dependem da boa ou má vontade do expectador, mas sim de onde ele está localizado; que esse “pintor”, o intelectual, pode passar de um mirante a outro, mas seu horizonte de visibilidade sempre dependerá de onde ele se encontra em um momento determinado; e que o mirante oferece apenas possibilidades objetivas, não é garantia nenhuma de que o pintor apreenderá bem a realidade e pintará um bom quadro (cf. LÖWY, 2000b, p. 212).

Como observamos a partir de Gramsci, para compreender o papel dos intelectuais é preciso considerá-los de acordo com o lugar que ocupam dentro dos grupos sociais em pugna na sociedade. Com a metáfora da paisagem, Löwy agrega a essa discussão a importância desse lugar social ocupado pelo intelectual para a compreensão de suas próprias possibilidades de produção de conhecimento e de compreensão da realidade. Mas agrega que é também possível que o intelectual passe “de um mirante a outro”, ou

seja, que mesmo tendo sua origem relacionada a um grupo social, pode ao longo de sua trajetória optar por efetivamente se localizar em outro grupo e, assim, e pensar a partir da perspectiva deste grupo. Se isto é correto, e se estamos no campo da filosofia da práxis que se coloca ao lado das classes subalternas, um dos elementos fundamentais do critério que dá concretude ao “dever ser”, que amplia as condições para a percepção da realidade, é a *aposta racional* por parte deste intelectual nessas classes subalternas e em seu papel histórico.

Essa aposta, muito mais política do que científica, possibilita a opção pelo proletariado ou pelas classes subalternas como perspectiva de mundo e, portanto, a aplicação da “vontade à criação de um novo equilíbrio de forças existentes e atuantes, baseando-se naquela determinada força que se considera progressista” e fortalecendo-a para fazê-la triunfar, que significa justamente continuar a mover-se no terreno da realidade efetiva, mas de forma a dominá-la e superá-la. Assim, é a opção pela aposta política nas classes subalternas como pressuposto que permite a conexão total entre filosofia, história e política. Estar no patamar mais elevado de observação da paisagem significa ter condições objetivas de apreender a realidade de forma mais concreta, conectando história geral, momento específico e conjunto de possibilidades; filosofia, história e política; “ser” e “dever ser”.

É no encontro entre pensamento – entendido aqui como a filosofia, o “dever ser” ou como história, o “ser” – projeto – compreendido como a política – e o contexto histórico, que deve estar inserido o objetivo principal de uma pesquisa orientada pelas reflexões acima expostas: encontrar o nexos que aproxima pensamento e política nos intelectuais estudados, explicitando a partir desse nexos a relação existente entre pensamento, projeto e prática política em cada um deles, na busca de compreender como se estabelece a relação entre teoria e prática nesses intelectuais, e assim contribuir para as reflexões mais gerais sobre as possibilidades de unidade entre teoria e prática no contexto intelectual e político dos intelectuais estudados.

Considerações finais: em busca de uma hipótese geral

Dada a ideia de identidade entre filosofia, história e política, deve procurar-se o nexos buscado no contexto no qual os intelectuais estão inseridos. Na medida em se percebe a unidade entre teoria e prática como um devir histórico e a “compreensão crítica

de si mesmo” relacionada diretamente à percepção de si inserido numa luta de hegemonias, começa a desenhar-se a possibilidade de construção de uma hipótese mais geral acerca da relação entre teoria e prática nos intelectuais.

A identificação entre teoria e prática é um ato crítico, pelo que a prática se demonstra racional e necessária ou a teoria realista e racional. Eis porque o problema da identidade entre teoria e prática se coloca *especialmente em certos momentos históricos chamados de transição, ou seja de mais rápido movimento transformativo*, quando realmente as forças práticas desencadeadas exigem ser justificadas para ser mais eficientes e expansivas, ou se multiplicam os programas teóricos que exigem ser também eles justificados realisticamente ao passo que demonstrem ser assimiláveis pelos movimentos práticos que só assim se tornam mais práticos e reais (GRAMSCI, 1973, p.198, grifo nosso).

Aqui, fica muito claro que do ponto de vista do marxista sardo, o problema da identidade entre teoria e prática é um dever histórico precisamente no sentido de que está diretamente vinculado ao momento histórico, à luta de classes, e se coloca especialmente em momentos de transição, de mais rápido movimento transformativo.

Gramsci afirma no *Caderno 11* que atividades intelectuais determinadas correspondem respectivamente à fase econômico-corporativa, à fase da luta pela hegemonia na sociedade civil e à fase estatal, sendo que “na fase da luta pela hegemonia, desenvolve-se a ciência política; na fase estatal, todas as superestruturas devem desenvolver-se, sob pena de dissolução do Estado” (GRAMSCI, 2001, p. 210). O marxista sardo desenvolve então uma reflexão no sentido de associar a fase estatal à necessidade de uma produção teórica mais orgânica. Para ele, a partir do momento em que um grupo subalterno se tornar autônomo e hegemônico, suscitando um novo tipo de Estado, nascerá concretamente a exigência de se construir uma nova ordem intelectual e moral, e por isso de elaborar os conceitos mais universais (cf. Idem, p. 225). Por outro lado, há momentos em que existe uma cisão clara entre teoria e prática, nos quais o aspecto prático ganha proeminência ao teórico de forma mecânica, e isso mostra que se está atravessando uma fase histórica econômico-corporativa, na qual se transforma quantitativamente a estrutura e a superestrutura adequada ainda está em vias de surgir, mas não organicamente formada (cf. Idem, p.105).

Mas quando o subalterno se torna dirigente e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanicismo revela-se num certo ponto como perigo iminente; opera-se, então, uma revisão de todo o modo de pensar, já que ocorreu uma modificação no modo social de ser. Os limites e o domínio da “força das coisas” se restringiram. Por que? Porque no fundo, se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não o é mais: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista; se ontem era irresponsável, já que era “resistente” a uma vontade estranha, hoje sente-se responsável já que não é mais resistente, mas sim agente e necessariamente ativo e empreendedor (GRAMSCI, 2001, p.106).

Assim, Gramsci parece indicar que nos momentos econômico-corporativos as condições para a unidade entre teoria e prática são menos adequadas, já que essa problemática se coloca em momentos especiais, de transição, de transformação rápida, de crise, de disputa de hegemonias². O autor italiano vai além disso, e afirma que no momento estatal, dada a necessidade de construir uma nova ordem intelectual e moral, a fusão teoria e prática se torna mais necessária e mais possível.

Vale a pena discorrer acerca das consequências metodológicas dessa abordagem teórica. A forma de conceber a relação consciente entre teoria e prática como um dever histórico e a percepção de que filosofia, história e política são constante e inteiramente relacionadas são premissas também metodológicas³. A identidade entre filosofia, política e história deve traduzir-se na constatação de que obra e contexto relacionam-se e influenciam-se mutuamente, com a mediação da política, mas também que obra e política se relacionam e influenciam com a mediação do contexto, e que contexto e política se relacionam e influenciam também com a mediação da obra, em intelectuais.

Na medida em que a política é uma atividade prática, a teoria política está relacionada praticamente com o contexto sócio-histórico no qual está inserida. Assim, a gênese de uma teoria política está sempre relacionada com uma posição particular assumida diante dos conflitos da época, o que toma a forma de recomendações sociopolíticas que atendem mais aos interesses de alguns grupos do que de outros (cf. WOOD, 1978, p. 345). A única maneira de situar completamente um autor em seu contexto é entendendo a política, a economia, a divisão de classes, a estrutura social, o sistema prevalecente de status, a conexão entre este sistema e as classes e a relação de tudo isso com o Estado (cf. Idem, p. 348). Obviamente, é impossível dar conta de todas

² Vale trazer algumas reflexões de René Zavaleta Mercado, marxista boliviano que, discutindo a sociedade boliviana na década de 1980 e sua história, a caracteriza como *abigarrada*, com vários modos de produção e tempos históricos convivendo mutuamente, sem que nenhum consiga funcionar como articulador dos demais – problemática trabalhada também por diversos outros autores latino-americanos pensando suas realidades nacionais, com terminologias e nuances diferentes. A partir daí, Zavaleta argumenta que os momentos de crise social são aqueles que condensam essa unidade patética do diverso, e exatamente por isso podem servir como método de análise interessante para o autoconhecimento de sociedades como a boliviana (cf. ZAVALETA MERCADO, 1983, p.19). Neste sentido, se expandimos a ideia zavaletiana para outras sociedades – ainda que menos *abigarradas* –, colocando as reflexões de Zavaleta ao lado das de Gramsci, poderíamos argumentar que os momentos de crise e de disputa mais intensa de hegemonias proporcionam condições mais propensas para a unidade entre teoria e prática, e por sua vez para o autoconhecimento das sociedades. Esses momentos proporcionam condições para o autoconhecimento, por um lado, mas também para a experimentação política.

³ Nesse sentido, a abordagem historicista que propomos aqui é distinta daquela proposta por Quentin Skinner nos termos elencados por Femia (1981). Se para Skinner o que importava eram as intenções originais dos autores, para nós importa estabelecer a relação de influência mútua entre texto e contexto, mas também perceber o que é possível extrair dessas relações para reflexões contemporâneas, e para uma problemática que segue pertinente no âmbito do marxismo.

as relações e de todo o contexto, e neste sentido a reconstrução do contexto que interessa de fato à pesquisa deve surgir das próprias obras estudadas:

A reconstrução do contexto político deve nascer do próprio texto que se quer estudar, na relação deste com os acontecimentos de seu presente e com o conjunto de obras que conformam seu presente intelectual. Isso implica ir além das grandes obras. Exige reconstruir os debates na imprensa, examinar a correspondência privada, explorar uma literatura “menor” em seu alcance e em suas intenções originais, mas ainda assim extremamente significativa para a reconstrução desse contexto político-intelectual (BIANCHI, 2012, p. 9).

Se passado e presente estão conectados, cada evento histórico e cada momento não pode ser tratado de forma isolada. Neste sentido, seguimos a linha argumentativa de Femia quando o autor afirma que

The historian must, unavoidably, pursue analogies, make comparisons, identify regularities, and use general concepts. If all historical events are sui generis, then we cannot write history; we can only pile up documents (FEMIA, 1981, p.127).

Além disso, podemos entender, como faz Femia seguindo Croce a partir de Gramsci, que toda história é história contemporânea, no sentido de que é sempre guiada por interesses contemporâneos (cf. FEMIA, 1981, p.115). Assim, compreendemos que de uma forma ou de outra as ideias do passado são atualizadas, transformadas, traduzidas para os contextos contemporâneos. Dessa mesma maneira, o marxismo, como uma vertente de pensamento forjada na Europa do século XIX e para pensar a realidade do capitalismo naquele momento, teve de ser adaptado, traduzido, “nacionalizado” para analisar as realidades latino-americanas dos séculos XX e XXI de forma não mecanicista. Nesse sentido, compreender esse processo de ‘nacionalização do marxismo’ é fundamental para investigar intelectuais marxistas inseridos num contexto diferente do europeu.

REFERÊNCIAS

- BIANCHI, Alvaro. *O Laboratório de Gramsci. Filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- _____. *Ciência Política / Ciência e Política. Ensaio sobre o pensamento político nos Estados Unidos e Itália*. Tese de Livre Docência. Campinas: UNICAMP, 2012.
- _____. *Arqueomarxismo. Comentários sobre o pensamento socialista*. São Paulo: Alameda, 2013.
- BUKHARIN, Nicolai. *Teoría del Materialismo Histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- FEMIA, Joseph V. “An Historicist Critique of “Revisionist” Methods for Studying the History of Ideas”. In: *Theory and history*, Vol.20, n.2, 1981, pp.113-134.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e Filosofia – O que é a sociologia?* São Paulo: Difel, 1979.

GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci. Tomo 5*. México: Editora Era, 1999.

_____. *Cadernos do Cárcere: Volume 3 - Notas sobre o Estado e a Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. *Cadernos do Cárcere: Volume 1 - Introdução ao Estudo da Filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Cadernos do Cárcere: Volume 2 – Os intelectuais. O Princípio Educativo. Jornalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÖWY, Michael. “Por um marxismo crítico”. In: *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, pp.58-67, 2000a;

_____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. São Paulo: Cortez, 2000b.

LUKÁCS, György. “Tecnologia y relaciones sociales”. In: *Teoría del Materialismo Histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1974.

_____. *História e Consciência de Classe. Estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ZAVALETA MERCADO, René. “Las Masas en Noviembre”. In: ZAVALETA MERCADO (comp.). *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI, 1983, p.11-59.

Recebido em 10 de outubro de 2019

Aprovado em 15 de novembro de 2019

Editado em 15 de dezembro de 2019