

**ANTONIO GRAMSCI:**  
*Intelectual e Militante*

19 REFLEXÃO

# REFLEXÃO

**Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC**

**Diretor Responsável:** Côn. Haroldo Niero

**Redação:** Antônio Joaquim Severino e Moacir Gadotti

**Conselho Editorial:** Antônio Joaquim Severino, João Francisco Regis de Moraes, João Carlos Nogueira, Moacir Gadotti, Tarcísio Moura, Francisco de Paula Souza.

**Colaboradores:** Alino Lorenzon, César Augusto Ramos, Constança Marcondes César, Eduardo Chaves, Gabriel L. Santiago, Geraldo Pinheiro Machado, Hilton F. Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Antônio M. Busch, José Benedito A. David, José Luiz Sigrist, José Machado Couto, José Maria F. Braga, Lídia Maria Rodrigo, Maria Soares de Camargo, Maria Teresa P. Cartolano, Newton Aquiles von Zuben, Otaviano J. Pereira, Pedro L. Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma F. de Faria.

**Diagramação e Composição — Supervisão Geral:** Anis Carlos Fares; **Coordenadora:** Celia Regina Fogagnoli; **Equipe:** Ivany Maria Victorino, José Augusto Brasileiro Umbelino e Maria Imaculada Ferraguti Pinto; **Desenhistas:** Alcy Gomes Ribeiro e João Daniel de Araújo.

**Impressão — Subchefe:** Benedito Antonio Gavioli; **Equipe:** Ademilson Batista da Silva, Aírton Roberto Anesi, Douglas Heleno Ciolfi, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola, Ricardo Maçaneiro e Wagner Ramos.

**Auxiliares de Administração:** Regina Delboni, Maria Aparecida Mendoza e Linda Saturi.

A Revista Reflexão aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada uma, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: o nome do autor ( em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas ), o título do documento citado ( grifado ), a cidade, a editora, a data, e o número da página.

**Redação e Administração:** R. Marechal Deodoro, 1099 — Centro  
13100 — Campinas — SP — Tel.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

**Assinatura por dois anos:** Cr\$ 900,00

**Número avulso:** Cr\$ 150,00

## **Distribuição:**

SÃO PAULO — CAPITAL

Cortez Editora & Editora Autores Associados

Rua Ministro de Godoy, 1113 — Tel.: (001) 864-6783

05015 — São Paulo — SP

## **Pontifícia Universidade Católica de Campinas**

**Grão-Chanceler:** D. Gilberto Pereira Lopes

**Magnífico Reitor:** Prof. Dr. Heitor Regina

**Vice-Reitor para Ass. Acadêmicos:** Prof. Dr. Eduardo José Pereira Coelho

**Vice-Reitor para Ass. Administrativos:** Prof. Dr. Antonio José de Pinho

**Capelão-Geral:** Monsenhor Luís Fernandes de Abreu

**Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral:** Prof. Pe. José Antonio Moraes Busch

## SUMÁRIO

Editorial ..... 3

## ARTIGOS:

<b>Sérgio Miceli</b> , Gramsci: ideologia, aparelhos do Estado e intelectuais .....	5
<b>Júlio César Tadeu Barbosa</b> , A filosofia da práxis em Gramsci .....	47
<b>Maria do Carmo Marangoni</b> , A noção de "bloco histórico" .....	53
<b>Betty Antunes de Oliveira</b> , A educação nos escritos de Gramsci .....	58
<b>Zilah Xavier de Almeida</b> , Para uma visão sobre "a filosofia crítica" .....	70
<b>João Francisco Regis de Moraes</b> , Positivismo, repressão e educação .....	79
<b>José Maria de Paiva</b> , Educação e valores .....	91
<b>Luigino Valentini</b> , Questionamentos filosóficos sobre o inconsciente: esboço para uma metafísica de inconsciente .....	100

## COLABORAÇÃO DE ALUNOS:

<b>Carlos Roberto Soares, João Augusto Pezzuto, Márcio Roberto Pereira Tangerino, Pio José Braga</b> , Problemas da terra vistos pela CNBB .....	106
--	-----

## CRÔNICAS:

O Departamento de Filosofia noticia e homenageia.....	129
Simpósio Internacional de Ética .....	129

## NOTAS:

Que Universidade é esta? .....	130
--------------------------------	-----

RESENHAS: ..... 131

## Editorial

### ANTONIO GRAMSCI

Reunimos, neste número, alguns artigos sobre Antonio Gramsci. Qual é o interesse de uma revista de filosofia por esse autor ?

Na verdade, Gramsci não escreveu nenhum tratado de filosofia. Entretanto, revolucionou o próprio conceito de filosofia. A grande divulgação de suas obras no Brasil, nos últimos anos, obriga-nos a tomar parte no debate.

Quem é Antonio Gramsci ?

Antonio Gramsci nasceu em Ales, na Sardenha, aos 22 de janeiro de 1891. Proveniente de uma família da pequena burguesia, conheceu desde cedo a espantosa miséria dos pastores e camponeses sardenhos. Coursou o ginásio no Santo Lissurgiu e o Liceu em Caglari. Aos 17 anos, prestou concurso e obteve uma bolsa de estudos para cursar História, Filosofia e Filologia na Universidade de Turim.

Em 1917, dirigindo o "Avanti" (jornal socialista) em Turim, Gramsci saúda efusivamente a Revolução Russa e critica ferozmente os reformistas.

Funda em 1919 o semanário "Ordine Nuovo" juntamente com Togliatti, seu companheiro de lutas operárias.

Em 1920, Gramsci dirige a greve dos operários de Turim. No ano seguinte, rompe com a ala reformista do Partido Socialista e torna-se um dos fundadores do Partido Comunista. Aí começa a vida atribulada de Gramsci, perseguido pelo fascismo, passando parte da vida na clandestinidade, parte no parlamento, parte no exílio.

O regime fascista italiano só descansou quando o condenou a 20 anos de prisão, em 1928. Morreu depois de 10 anos de prisão.

Deixou volumosa obra que cobre os mais diversos assuntos: política, história, filosofia, educação. Pela sua concepção do marxismo como "filosofia da práxis" é colocado entre os pensadores e militantes que mais fizeram evoluir as idéias de Marx, permanecendo fiel ao núcleo central do pensamento marxista. As **publicações** mais importantes de Gramsci que são os trinta e dois "Cadernos" escritos enquanto esteve na prisão foram posteriormente divididos em 5 volumes:

#### 1º — O Materialismo Histórico e a Filosofia de Benedetto Croce

(traduzido em português com o título: "Concepção Dialética da História")

Neste volume opõe-se à filosofia de Croce e ao materialismo mecanicista e metafísico. Propõe uma concepção de mundo radicalmente

nova, identificando a realidade com o fazer humano e não o fazer abstrato e desencarnado.

Mostra também que o materialismo histórico está longe de excluir o fator moral e político, a influência da superestrutura, das idéias, a importância da frente de batalha cultural.

## 2º — Os intelectuais e a organização da cultura

A tese central deste volume é que os intelectuais não formam um grupo social autônomo, independente: são os porta-vozes de grupos econômicos. Faz cair por terra a concepção de mundo que os intelectuais fazem de si mesmos, reconhecendo-os como “trabalhadores” preenchendo uma função de classe.

## 3º — O Ressurgimento

Gramsci combate aqui as interpretações romanceadas e retóricas da realidade nacional italiana. Mostra que as elites que fizeram a unificação italiana queriam, acima de tudo, impedir o povo de intervir na luta política e de a transformar pela reforma agrária, em luta social, provocando assim uma pura revolução sem revolução ( revolução passiva ).

## 4º — Notas sobre Maquiavel, a Política e o Estado Moderno.

Gramsci, neste volume, concentra sua atenção sobre a luta empreendida pelo partido político do proletariado — O Príncipe Moderno — e sobre a finalidade de estabelecimento do Estado Socialista, provocando o próprio texto uma polêmica contra o economicismo, cooperativismo e anarco-sindicalismo soreliano.

## 5º — Literatura e Vida Nacional

Estão aqui reunidas mais de 150 notas sobre literatura e crítica da vida cultural preocupando-se sobretudo com as relações entre a cultura e a vida do povo.

Gramsci foi essencialmente intelectual e militante. Recolocou a práxis como tema central da filosofia e deu nova dimensão à prática teórica. É o que ele próprio resumiu numa célebre passagem: “o fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato **filosoficamente** mais importante e **original** do que a descoberta, por um “gênio filosófico”, de uma verdade que permanecerá patrimônio de círculos restritos de intelectuais”.

## GRAMSCI: IDEOLOGIA, APARELHOS DO ESTADO E INTELECTUAIS

Sérgio Miceli

Fundação Getúlio Vargas — SP

“Este tinteiro está dentro de mim ou fora de mim?” (gozação citada por A. Gramsci in **Concepção Dialética da História**, p. 168 ).

“(…) Não compreendi (...) a observação que faz sobre os **Fioretti di S. Francesco**. Creio que podem ser muito interessantes, dependendo do ponto de vista em que o leitor se coloca e, ainda, segundo a extensão dos conhecimentos deste sobre a história da cultura da época. Artisticamente são belíssimos, vigorosos, imediatos; exprimem uma fé sincera e um amor infinito por parte de Francisco, que era considerado por muitos como uma nova encarnação de Deus, uma reparação do Cristo. Por isso os **Fioretti** são mais populares nos países protestantes que nos católicos. Historicamente provam que organismo poderoso era, e ainda é, a Igreja Católica. Francisco colocou-se como iniciador de um novo cristianismo, de uma nova religião, provocando enorme entusiasmo como nos primeiros séculos do cristianismo. A Igreja não o perseguiu oficialmente, porque isto teria antecipado dois séculos a reforma, mas o imunizou, dispersou seus discípulos e reduziu a nova religião a uma simples ordem monástica ao seu serviço. Se você lê os **Fioretti** tomando-o como guia na vida, dele não compreende nada. Antes da guerra, Luzzatti publicou no **Corriere della Sera** um **Fioretto** que ele julgava inédito e fazia acompanhar por longa refutação econômico-social, algo de fazer morrer de rir. Mas, hoje, ninguém pode pensar em coisa semelhante: nem mesmo os frades franciscanos, cujos textos normativos da ordem estão completamente transformados e que, de resto, decaíram entre as ordens religiosas face aos jesuítas, aos dominicanos e aos agostinianos, isto é, face aos elementos religiosos que se especializaram na política e na cultura. Francisco foi um cometa no firmamento católico; o fermento de expansão, ao contrário, permaneceu em Domingos ( que deu em Savonarola ) e especialmente em Agostinho, de cuja ordem surgiu primeiro a reforma e o jansenismo mais tarde. S. Francisco não praticou a especulação teológica; procurou realizar praticamente os princípios do Evangelho; seu movimento foi popular enquanto viveu a re-

cordação do fundador, mas já em frei Salimbene de Parma, que viveu uma geração depois, os franciscanos são pintados como gozadores. E não falemos na literatura vulgar: Boccaccio está aí para mostrar como a ordem decaiu na estima pública; todos os frades de Boccaccio são franciscanos (...)” ( trecho de carta endereçada à sua cunhada Tatiana, datada de 10 de março de 1930, in *Cartas do Cárcere*, pp. 153/154 ).

Na linha da tradição marxista de análise das superestruturas, a contribuição de Antonio Gramsci se revela extremamente singular porque resultou não apenas das injunções postas pela prática política, mas também porque se desenvolveu nos marcos históricos da crise do estado liberal burguês, tal como poderia ser percebida por um intelectual fundamentalmente envolvido no contexto italiano. Como se sabe, os textos deixados pelo Líder do Partido Comunista Italiano apresentam um caráter fragmentário, o que se deve às condições em que foram produzidos — Gramsci esteve preso quase onze anos nas prisões fascistas — bem como ao fato de que sua formação intelectual se assemelha bastante à de um autodidata. Por tais razões, os critérios que usou na seleção de documentos, dados, textos e autores citados, a parcimônia com que recorre ao arsenal de maneirismos e estratégias de exposição e argumentação típicos num autor erudito, colocam-se na base das omissões ( refiro-me à omissão e/ou ao desconhecimento de inúmeros pensadores europeus do início do século, como por exemplo, Durkheim, Cassirer e outros ) de que padecem seus escritos e, ao mesmo tempo, de modo paradoxal, propiciam alguns dos requisitos de uma reflexão fecunda. Convém insistir nessas determinações sociais que se fazem sentir no próprio processo de sua produção intelectual, sendo ademais responsáveis pelas tensões, ambigüidades e oscilações observáveis em muitos de seus escritos. Não é outro o prato de que se servem os intermináveis litígios entre seus comentaristas, cada qual reivindicando a seu modo o acerto da leitura teórica que realiza.

Deixando de lado debates tão acalorados como muitas vezes também dispensáveis, é forçoso reconhecer que os textos do pensador marxista italiano contêm elementos conceituais heterodoxos pois, além de encampar à sua maneira muitas das discussões que estavam na ordem do dia no campo intelectual italiano ( como por exemplo, as teorias das elites de Pareto, Mosca e outros )<sup>1</sup>, encontram-se muitas de suas preocupações relegadas à segundo plano no caso de outras correntes marxistas na Europa ( por exemplo, no caso das correntes “economicistas” ), são obrigados a pensar um mesmo referente histórico, a saber, a crise político-ideológica do Estado liberal democrático. Particularmente no caso de Gramsci, a exigência que fez a si mesmo, ou à qual não pôde furtar-se, de pensar a formação social italiana como uma realidade política singular, acabou tornando-se um trunfo não desprezível para quem investiu a fundo na pesquisa

das superestruturas. De um lado, isto lhe permitiu enfrentar sem muitas censuras a problemática da determinação, polêmica canônica da tradição marxista e capaz de emperrar quaisquer debates dispostos a relativizar os dogmas do economicismo. De outro lado, o perfil bastante específico da formação social italiana lhe permitiu inaugurar percursos de análise. A realidade italiana — em especial a partir do período do “Risorgimento”, momento crítico do processo de unificação, até a ascensão do fascismo — não poderia evidentemente ser pensada sem levar em conta um “sistema de trincheiras” tão complexo e com repercussões tão fundas para o sistema político como aquele montado sob a gestão de uma instituição internacionalista ( a Igreja Católica ). Resta saber se as tensões constitutivas de sua obra permitem “no meio do caminho” alguma sinalização teórica passível de subsidiar o exame da categoria dos intelectuais e, conseqüentemente, do complexo de instituições — os aparelhos ideológicos — que propiciam aos primeiros suas condições sociais de existência. Os apontamentos que se seguem terão a preocupação de referir o léxico conceitual de Gramsci a esse exame.

O intuito primeiro desta leitura da obra de Gramsci consiste em examinar os focos relevantes em torno dos quais se organiza sua concepção da **ideologia**, dos **aparelhos ideológicos** e dos **intelectuais** enquanto elementos da realidade de uma determinada formação social no modo de produção capitalista<sup>2</sup>. Para tanto, será preciso estabelecer um trajeto mínimo capaz de assinalar, em termos compreensivos, os principais elementos teóricos com que o autor em questão constrói seu objeto.

Trata-se de uma leitura comprometida desde o início com um ponto de vista particular, muito embora, no caso específico de Gramsci, tal decisão não é tão arbitrária como pode parecer. A problemática das superestruturas constituiu, com certeza, uma das preocupações centrais do pensador italiano.

## I

O principal alvo teórico das críticas de Gramsci seria o que ele mesmo denomina “o elemento determinista, fatalista e mecânico” presente em muitos clássicos do marxismo<sup>3</sup> que teriam insuflado na tradição materialista um “aroma” ideológico que não lhes permite captar o perfil singular da esfera política. Contra isso, pretende revitalizar a ênfase no espírito de “iniciativa na luta” e, sobretudo, no elemento “vontade”. Ao referir-se às diversas orientações intelectuais marcadas pelo **economicismo** — liberalismo, fabianismo, abstencionismo —, ressalta, via de regra, o catastrofismo e a escatologia que lhes são comuns. Critica, por exemplo, os que reduzem o desenvolvimento econômico “à sucessão de modificações técnicas nos instrumentos de trabalho”, ou então, os que acreditam que o desenvolvimento econômico “depende (...) das mudanças num determinado

elemento importante da produção, da descoberta de uma nova matéria-prima, de um novo combustível etc.”<sup>4</sup>. Interessante observar, desde agora, que o vocabulário crítico de que se utiliza para desancorar o que considera desvios teóricos no marxismo, encontra-se inteiramente marcado pela terminologia em voga na esfera religiosa: palavras como ‘deformação’, ‘heresia’, ‘superstição’, constituem recursos corriqueiros em suas invectivas contra os burocratas, os intelectuais e outros.

De outro lado, Gramsci reprova às filosofias não terem sabido criar uma unidade ideológica entre o superior e o inferior — quer dizer, entre os “simplórios” e os intelectuais —, e tal colocação pode-nos servir de uma primeira aproximação do elemento “vontade”. Se essa reprovação é recorrente ao longo de sua obra, isso tem muito a ver com algumas das ilusões etnocêntricas em meio das quais se move. Tomemos, por exemplo, a ilusão da harmonia entre uma cultura erudita, científica, superior ao senso comum, coerente, e uma cultura popular. No limite, tal concepção o levará muito além da ideologia do ‘gênio’ e do ‘dom’ quando caracteriza a filosofia como “atividade de indivíduos singulares particularmente dotados (...)”<sup>5</sup> e assim por diante. No final, subsistem duas constatações: primeiro, enquanto os intelectuais não se tornarem o grupo depositário das demandas por significado exercidas pelas classes populares, podendo então unificar o bloco social e saciar o “sincero entusiasmo” e o “forte desejo de elevação a uma forma superior de cultura e de concepção do mundo” por parte dos “simplórios”, a Igreja deverá subsistir como aparelho político e ideológico capaz de carrear tais demandas oferecendo-lhes uma ética, uma explicação do mundo e da posição dos “simplórios” no mundo; segundo, por estas razões substantivas, não é por acaso que Gramsci tomou a Igreja católica como paradigma organizacional do partido político e de atuação dos intelectuais como “sacerdotes” das classes populares. Neste sentido, consegue perceber os elementos de que os intelectuais carecem a fim de consolidar seu programa e reforçar a organização interna do partido popular: a falta de uma ética sistematizada e de um corpo de agentes com autoridade institucionalizada para transmiti-la aos leigos, a ausência de instâncias internas de aprendizagem formal e a incapacidade de enfrentar as concepções do mundo concorrentes. Como ele mesmo diz acertadamente, “(...) se os intelectuais fossem, organicamente, os intelectuais daquela massa, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam, com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social”<sup>6</sup>. E adiante, suas propostas em favor da formação de uma elite de intelectuais correm junto com a percepção do corpo de sacerdotes como funcionários especializados na celebração do culto e na transmissão concomitante de um *ethos*. Os intelectuais seriam “um estrato de pessoas especializadas na elaboração conceitual e filosófica”<sup>7</sup>. Chega inclusive a dizer que a formação de um corpo de agentes especialmente trei-

nado seria o elemento básico na modificação do “panorama ideológico”, propondo ainda que se estabeleça no interior da elite ( mesmo que seja a do partido ) “uma hierarquização de autoridade e de competência intelectual que pode culminar em um grande filósofo individual”. É claro que está tomando como quadro de referência o campo intelectual tal como se desenvolveu nas formações européias capitalistas e, em especial, o campo intelectual italiano cindido, na sua época, entre a liderança da Igreja e a contralegitimidade leiga sob o comando de Croce. Decorre da mesma concepção a idéia de um partido político entendido como uma seita contando a seu serviço com um corpo de agentes votados ao culto. Afora o fato de ter lido Weber, o que não importa tanto, segundo Gramsci os intelectuais deveriam desempenhar papel semelhante àquele que Weber atribuiu aos profetas, qual seja o de encarnarem por um discurso e por uma conduta radicalmente ‘novos’ as demandas por significado de determinados grupos sociais, no caso os “simplórios”. Fala ademais, em “fidelidade da massa”, em “disciplina”, metáforas que exprimem a representação simbólica que o intelectual profeta assume e empalma.

Por enquanto, como não explica quais os fundamentos sociais em que se apóia a existência e a reprodução dessa categoria, acaba por defini-los como portadores meramente simbólicos de uma “consciência atual, coerente e sistemática, além de vontade precisa e decidida”<sup>8</sup>. Para os fins deste trabalho, importa menos salientar o caráter algo etnocêntrico de muitas de suas formulações que se devem certamente aos ares do momento intelectual em que viveu e, também, à presença poderosa ( nos dois sentidos do termo ) de Croce que aparece em Gramsci, inequivocamente, como uma espécie de modelo do intelectual ‘total’ detentor das tradições da alta cultura que Gramsci gostaria de ver redistribuída — mas, sim, apontar o papel quase mágico que o elemento vontade deve desempenhar a fim de cobrir as brechas que, por acaso, persistam entre os intelectuais e as classes populares, em especial nos casos em que os primeiros apresentem a desvantagem de uma extração social pequeno-burguesa.

No limite, a tendência ‘economicista’, aquela que melhor encarna os princípios do determinismo mecânico que denuncia, teria como corolário ao nível da ação política uma postura fatalista, aproximando-se assim da ética racional e ‘redistributiva’ implementada pela Igreja visando à domesticação dos ‘simplórios’. Até aqui, forcei a mão justamente nas colocações onde Gramsci conceitua as diversas filosofias como “culminâncias de progresso do senso comum, pelo menos do senso comum dos estratos mais cultos da sociedade, e através desses, do senso comum popular”, onde entende que a Igreja não se propõe à reconciliação entre os de baixo — “os simplórios” — e os de cima — os intelectuais — porque reconhece tal impossibilidade ou porque não lhe interessa do ponto de vista de seus inte-

resses políticos<sup>9</sup>. Na verdade, o que ele caracteriza como ruptura na comunidade dos 'fiéis' corresponde, na verdade, a demandas sociais diferenciadas que emanam das diversas categorias sociais que compõem o público da Igreja, levando no limite à bifurcação religiosa com uma religião dos "simples" e uma dos "intelectuais"<sup>10</sup>.

Segundo ele, "a posição da filosofia da práxis é antitética a esta posição católica: a filosofia da práxis não busca manter os "simplórios" na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior"<sup>11</sup>. Assim, o voluntarismo como postura básica em Gramsci deixa-se muitas vezes impregnar pelo ranço das classificações científicas mais canhestras — aquelas que estabelecem sem mais um 'continuum' que vai desde o senso comum ( uma espécie de nome vazio que dá à cultura das classes populares ) até às chamadas formas "elevadas" ( a filosofia erudita ) e suas concorrentes menos leigas ( a religião ) — bem como pela idéia populista de um aperfeiçoamento ético, moral, científico e político dos "simplórios" sob a batuta esclarecida de intelectuais abertos à elevação da massa cuja consciência possui um grau inferior de ordenação e compreensão do mundo natural e social. Veremos adiante, que embora Gramsci tenha realizado uma das análises mais lúcidas dos intelectuais da ordem, não chega a mostrar de onde os intelectuais orgânicos derivam sua consciência crítica capaz de fazer com que exerquem o mundo e as necessidades dos "simplórios".

Não obstante, em outras passagens, define o processo de imposição da ideologia dominante em termos de um trajeto de irradiação marcado pelas modalidades de difusão e popularização crescentes e cujo êxito depende, em ampla medida, da autoridade e do reconhecimento de que se fazem acompanhar os produtores e portadores da ideologia dominante. Procura mostrar os diversos sentidos que tal processo pode assumir: "substituição do velho e combinação entre o velho e o novo", o que lhe permite reconhecer a inviabilidade de um discurso político radicalmente novo, na acepção de um discurso 'inaugural'. E a própria cultura popular acaba sendo caracterizada "como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra"<sup>12</sup>. Em outras passagens, capta acertadamente o processo de vulgarização e sedimentação, nos estratos mais baixos, dos novos conhecimentos, atitudes e valores que surgem nos grupos dominantes que os produzem: "O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se de noções científicas e de opiniões filosóficas incorporadas aos costumes (...). O 'senso comum' é o folclore da filosofia e está sempre entre o verdadeiro folclore ( como se entende comumente ) e a filosofia, a ciência, a economia dos especialistas. O 'senso comum' cria o futuro folclore, ou seja, uma fase relativamente rígida dos conhecimentos populares de certo tempo e lugar"<sup>13</sup>. Mas nada disso eli-

mina a vontade enquanto base da filosofia e da história, isto é, como saída em face da postura idealista e da postura mecanicista.

Em sua análise da filosofia de Croce e da possível incorporação de seus pontos fortes ao marxismo, começa por criticar a ótica privilegiada por Croce culminando na proeza de montar uma história da Europa sem tratar da Revolução Francesa e das lutas napoleônicas, e acaba afirmando que Croce prescinde "do momento da luta, do momento no qual se elaboram, se unificam e se ordenam as forças em contraste, do momento no qual um sistema ético-político se dissolve e outro se elabora a ferro e fogo, no qual um sistema de relações sociais se desagrega e decai e outro sistema surge e se afirma"<sup>14</sup>. Justamente o modo pelo qual Gramsci incorpora o modelo de análise histórica croceana propicia não apenas um apanhado dos dilemas teóricos com que defrontava em seu esforço por compatibilizar o marxismo com a tradição intelectual dominante perante a qual se via obrigado a um ajuste de contas no plano teórico, como também possibilita uma apreensão mais sistemática de sua postura voluntarista.

De início, a concepção croceana da história ético-política lhe serve de instrumento teórico e/ou modelo de análise alternativo para enfrentar o economicismo. Serve também de perfilar os cânones empíricos a serem seguidos numa análise histórica concreta. Da ótica que norteia uma história ético-política, extrai a ênfase nos fatos culturais, no papel dos intelectuais na vida social, bem como o conteúdo substantivo da noção de hegemonia. Adota inclusive a tese de que o materialismo histórico deve valer como simples cânone de interpretação histórica, ou seja, redimensiona o peso da instância político-ideológica que, doravante, deverá sofrer uma análise capaz de revalorizá-la ao lado do nível econômico estrutural. Todavia, não poupa Croce por resvalar na história formal que se constrói a partir de um movimento puramente conceitual. Prossegue criticando a "origem puramente livresca e erudita" do conceito croceano de história fazendo uma observação que está a exigir uma leitura cuidadosa: "Aliás, as ideologias serão a "verdadeira" filosofia, já que delas resultaram ser as "vulgarizações" filosóficas que levam as massas à ação concreta, à transformação da realidade"<sup>15</sup>. Afora o inequívoco tom 'totalitário' ( e mesmo sombrio ), designa tanto o peso explicativo que atribui à ideologia, como também aponta seu caráter necessário enquanto ordenação do mundo social que norteia a prática política. Como se sabe, a identificação entre ideologia e filosofia pode conduzir a saídas inesperadas. Antes disso, refere-se à identidade entre história e política no mesmo registro da última citação, qual seja o de que "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, neste sentido ( que, ademais, aparece também em Croce ), a história é sempre história

contemporânea, isto é, política”<sup>16</sup>. Resumindo, o que aparece como ideologia para as massas aparece como filosofia para os intelectuais ( dois modos de aparição que preservam uma identidade mais funda ), embora o saldo final para ambos seja a necessidade de tomar o leme da história a fim de não soçobrar.

A identidade entre filosofia e ideologia pode também resvalar para os descaminhos da relativização, “degradação” que redundará numa nova forma de sociologismo. Entretanto, o historicismo croceano encontra-se embebido na própria história italiana, quer dizer, tem a ver sobretudo com a modalidade mais insistente de mudança no âmbito nacional que surge, nos diversos autores, nomeada de diferentes maneiras — revolução-restauração, “classicidade nacional” ( Carducci ), “revolução passiva” ( Cuoco ), “restaurações progressistas”, revoluções do “homem de Guicciardini” ( De Sanctis ) mas que remetem todas a um mesmo conteúdo substantivo. Vale dizer, todas essas concepções expressam “o fato histórico da ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana, bem como o fato de que o desenvolvimento se verificou como reação das classes dominantes ao subservivismo esporádico, elementar, desorgânico, das massas populares (...) que acolheram uma parte qualquer das exigências de baixo (...) nas quais os dirigentes salvaram sempre o seu ‘particular’”. É, portanto, nesse sentido que se deve entender o historicismo croceano que não passa de reformismo ao propor “como único método de ação política aquele no qual o progresso e o desenvolvimento histórico resultam da dialética da conservação e da inovação”<sup>17</sup>. Para Gramsci seria melhor dizer que o problema não é tanto o da dialética conservação/inovação ( uma vez que o passado é “um conjunto de vivo e morto” ), mas sim **o que** resgatar, a partir **de que** critérios e, sobretudo, **quais os grupos sociais** mais aptos a essa tarefa. De novo, voltamos à fonte primeira, pois cabe ao próprio movimento da história promover e determinar o que, como e quando deve ser resgatado. Esta constitui a única saída possível para despojar o historicismo croceano — onde a escolha do que deve ser conservado do passado está em mãos de cientistas e filósofos — da “grandeza brilhante que lhe é atribuída, como se se tratasse da manifestação de uma ciência objetiva, de um pensamento sereno e imparcial (...) quando, de fato, não passa de uma forma mascarada de “história com desígnio” que preserva como “intocáveis” a forma liberal do Estado “que garante a qualquer força política o direito de movimentar-se e lutar livremente”<sup>18</sup> num esquema de luta em que os golpes são decididos de antemão.

Nessa altura, vem a resposta de Gramsci. Muito embora todo grupo social possua uma tradição e um passado e o considere como o único e total passado, “aquele grupo que, compreendendo e justificando todos estes ‘passados’, souber identificar a linha de desenvolvimento real (...) cometerá ‘menos erros’, identificará mais elementos ‘positivos’ sobre os

quais apoiar-se para criar uma "nova história". Adiante, Gramsci prossegue numa crítica aos descaminhos da postura objetivista<sup>19</sup> e assinala a quem interessa a defesa dos pilares objetivistas: os católicos empenhados em valorizar a ciência positiva e experimental que, no limite, tornam "a natureza e o mundo realidades intangíveis e declaram para todo o sempre o primado do 'ver' sobre o do 'fazer'. Mas de que maneira, afinal, reconciliar a postura objetivista com o idealismo subjetivista a não ser através de uma teoria das superestruturas? Se não considerarmos a estrutura ( refere-se, é claro, à infra-estrutura material ) como uma espécie de 'deus oculto', mas como algo cuja consistência "é objetivamente controlável", não como "algo imóvel e absoluto" mas "como a própria realidade em movimento"<sup>20</sup>, nada mais resta senão dar a palavra à parte das **Teses sobre Feuerbach**<sup>21</sup> onde se enfatiza que a realidade deve necessariamente ser captada enquanto **prática**, de maneira subjetiva. Não é por acaso que Gramsci ( e, mais tarde, outros pensadores marxistas ) recorre às **Teses sobre Feuerbach** quando pretende fundamentar, no próprio marxismo, a noção de **prática** em geral e, de **prática revolucionária**, em particular, em termos de um passo necessário para constituir a atividade política como prática e como teoria ( como ciência política )<sup>22</sup>.

Mas se o próprio Gramsci interpreta as **Teses sobre Feuerbach**, de que maneira alinha sua interpretação sobre o pano de fundo da interpretação croceana? Primeiro, entende que Marx reivindica aí uma filosofia "que produza uma moral adequada, uma vontade atualizadora"<sup>23</sup>, reivindicando a unidade entre teoria e prática com a qual, em última análise, se identifique? Entretanto, o que em Marx aparece como prática, como 'algo subjetivo', Gramsci traduz por vontade, "uma vontade ativa — transformadora do mundo".

Destarte, o programa teórico e prático de Gramsci encontra-se bastante ancorado na leitura que faz do Posfácio de Marx à **Contribuição à Crítica da Economia Política**, dos estudos históricos ( 18 Brumário etc. ), das **Teses sobre Feuerbach**. De início, tal seleção esclarece porque a linguagem conceitual que utiliza encontra-se ainda presa ao par infra-estrutura/superestruturas e à idéia matriz segundo a qual os homens tomam consciência de sua situação material no terreno ideológico, isto é, através das formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e outras. Esclarece, também, a postura que assume diante da tradição materialista: ao invés de privilegiar os trabalhos de Marx que se prestam melhor a uma interpretação economicista, se detém nos estudos concretos onde o âmbito de intervenção disponível e/ou aberto à prática política se mostra mais dilatado, ou então, se inspira em textos de caráter metodológico ( a **Contribuição** ) ou programáticos ( as **Teses** ) onde o que está em jogo é o próprio feitio heurístico de enxergar o real e sinalizar os registros de percepção ( o objetivista e o subjetivista ) que o tornam inteligível e que, no limite, permitem

reconciliar dimensões da realidade que os modelos apressados tudo fazem para isolar. Gramsci se deu conta de que não haveria chance de entender as relações de força sem lhes conceder uma área de manobra em cujo campo se enfrentam as práticas das classes e grupos sociais; e, muito menos, não seria viável nomear tais relações sem captar o legado intelectual e os esquemas de sensibilidade, de ação, de percepção etc. que perfazem a cultura de um grupo enquanto cristalização viva de sua história e de suas chances futuras. Não fosse sua distinção entre uma superestrutura necessária e ideologias arbitrárias, racionalistas — ou como prefere dizer, ‘desejadas’ — que me parece dispensável, a construção de um objeto para a ciência política e o encaminhamento de um método de análise histórica estão quase sempre baseadas nas posições assumidas por Marx nos textos aqui citados.

## II

Nestas condições, salienta a necessidade de um exame teórico aprofundado de dois princípios. Em primeiro lugar, o princípio que distingue no estudo de uma estrutura os movimentos orgânicos e relativamente permanentes dos elementos que podem ser denominados “conjuntura” que se revestem de um caráter mais ocasional e imediato. Esta distinção entre estrutura e conjuntura hoje tão em voga é condição teórica necessária para que se possa afirmar um objeto próprio para a ciência política. Tal sucede porque permite um deslocamento das contradições não resolvidas no plano estrutural para a esfera propriamente política colocando em jogo a direção hegemônica e oferecendo o terreno “ocasional” sobre o qual se organizam as forças antagonistas que, em caso de triunfo, deverão erigir um novo bloco, vale dizer, novas relações de força, novas relações simbólicas e um novo tipo de Estado.

O termo orgânico adquire assim sua acepção rigorosa, isto é, “orgânico” é uma propriedade que caracteriza todo e qualquer elemento da ordem da estrutura, em contraposição ao termo “ocasional”, da ordem da conjuntura. Em conseqüência, uma análise concreta de dada situação histórica deve sempre atingir um equilíbrio explicativo entre o movimento estrutural e o movimento conjuntural para não cair nos erros do “economicismo” ou do “idealismo” ( a palavra de Gramsci é “ideologismo” ). Ao primeiro, corresponde a exaltação de causas mecânicas e, ao segundo, a exaltação do elemento voluntarista. Portanto, o critério metodológico fundamental — o guia da análise — consiste no recurso equilibrado a “movimentos” e fatos orgânicos e a “movimentos” e fatos de conjuntura. Para falar no jargão da moda, o que está em jogo neste ponto não é só a concepção mais geral do relacionamento entre a instância econômica e as instâncias política e ideológica, mas o próprio perfil de determinação e de explicação mais abrangentes de uma formação social concreta. Esta concepção envolve o estatuto que se acaba concedendo aos “movimentos” e fatos de

superestrutura, qual a medida em que é determinada pelo econômico, qual a medida em que o sobredetermina. Segundo Gramsci, não cabe à teoria materialista ( com t maiúsculo ou minúsculo ) resolver tal dilema, trata-se de uma questão a ser enfrentada por cada análise concreta que deve decidir, após o exame de uma situação particular, qual o peso respectivo a ser atribuído à instância econômica e às demais<sup>24</sup>. O saldo, portanto, consiste em duas distinções: a primeira, entre estrutura e superestrutura; a segunda, entre estrutura e conjuntura. Por conseguinte, Gramsci não reduz as relações de força e os aparelhos ideológicos ao nível da conjuntura, pois para além das lutas imediatas, as superestruturas apresentam elementos relativamente permanentes<sup>25</sup>.

A seguir, estabelece os diversos momentos em que elabora o conceito de relações de força. Primeiro, haveria o momento econômico das relações de força: “uma relação de forças estreitamente ligada à estrutura, objetiva, independente da vontade dos homens, passível de mediação exata”, estando ligada ao desenvolvimento das forças materiais de produção que dão origem aos grupamentos sociais, cada um dos quais representa uma função e ocupa uma posição determinada na produção. Este primeiro nível estrutural constitui instrumento de controle para o estudo dos demais níveis, uma vez que abriga as condições e os limites em meio aos quais se torna viável a operação e a transformação dos demais. Segundo, haveria o momento da relação das forças políticas, ou seja, o estágio propriamente político que traduz a passagem da estrutura para a esfera das superestruturas; é o momento da luta pela hegemonia, da transformação das ‘ideologias’ em ‘partidos’, da luta pela liderança e condução do processo, em suma, o momento de instauração de um bloco histórico que envolve, além da unidade dos fins econômicos e políticos, a unidade intelectual e moral. Terceiro, haveria o momento da relação das forças militares.

Se parece tão difícil “agarrar” a obra de Gramsci é porque o ponto de partida que acaso se venha a tomar imprime uma direção teórica cujas implicações são irreversíveis. Em termos mais concretos, se tomamos como ponto de partida a constatação da existência de dirigentes e dirigidos, somos levados a nuclear os demais elementos da obra em torno da concepção de Estado entendido como um complexo de organizações que processam, com base numa autonomia relativa que deriva dos interesses e reivindicações dos próprios grupos de ‘organizadores’, demandas de classes e/ou grupos sociais. Contudo, se tomarmos como elemento unificador os conceitos de **hegemonia** ou **bloco histórico**, somos levados a pensar a instância política em termos do primado das relações entre as classes fundamentais e, conseqüentemente, do circuito de representação que, de um lado, conduz ao aparelho estatal burguês, e de outro, à formação do partido político que contém em germe o projeto de um novo estado. Qualquer caminho adotado não elimina a questão canônica da maior ou menor auto-

nomia de que dispõem as relações de força, sendo que ambos os trajetos exigem que se qualifique o conteúdo, o sentido e os limites de tal autonomia.

Em resumo, queremos dizer o seguinte: Se dada leitura estiver pautada pelo conceito de hegemonia, o foco de análise e o próprio objeto da ciência política se desloca do Estado visto como um complexo organizacional para o âmbito das relações de classe a que correspondem, numa formação social capitalista, dois circuitos de representação: o primeiro nucleado em torno do Estado como um aparato que assume o exercício cotidiano da hegemonia, conceito que se deve entender como a capacidade de determinada classe de dirigir as demais impondo-lhes um conjunto de normas, crenças e valores, em suma uma cultura; todavia, em virtude da impossibilidade de se instaurar uma hegemonia total, configura-se, de algum modo, outro circuito de representação política, justamente aquele que as classes subalternas constituem através do partido e dos intelectuais orgânicos. Tudo se passa como se as classes dominadas fossem ampliando progressivamente um sistema de poder alternativo em cujo âmbito se constituem um partido embrião do futuro Estado, uma categoria de intelectuais que trabalham a seu serviço e, por último, pela infiltração nas "trincheiras" da sociedade civil, quer dizer, pela ampliação de um aparato ideológico-organizacional independente. Nestes termos, a atividade política se desenrola entre as classes fundamentais, isto é, entre a classe que detém a hegemonia e a exerce através do Estado e do controle sobre a sociedade civil, e a classe que aspira à hegemonia contando a seu favor com o partido onde se pode vislumbrar o projeto do Estado futuro.

Não obstante, embora concordemos quanto à parte mais substantiva em que esse tipo de leitura se apóia — quer dizer, em especial o primado das relações de classe no que concerne à inteligibilidade das superestruturas político-ideológicas —, acaba passando ao largo de inúmeras questões fundamentais quando se trata de examinar o papel dos intelectuais e dos aparelhos ideológicos.

Numa passagem bastante controvertida de sua obra, Gramsci diz que o fato bruto em que se assenta a política "é a existência real de governados e governantes, dirigentes e dirigidos" e, mais adiante, prossegue afirmando que a divisão entre governantes e governados "é uma criação da divisão do trabalho, é um fato técnico", muito embora, em última análise, "refira-se a uma divisão de grupos sociais"<sup>26</sup>. Eis, portanto, a divisão do trabalho apontada como processo substantivo e conducente à formação de um circuito das relações de força entre as classes e/ou grupos sociais girando em torno do Estado. Neste estágio histórico, é o próprio processo de dominação política — ou seja, as novas exigências postas ao exercício da hegemonia — que acaba atingindo uma complexidade crescente que se faz acompanhar por uma elevada especialização. Em outros termos,

o novo estágio em que ingressa a divisão do trabalho político e ideológico se fez acompanhar pela montagem de um complexo de **organizações** a que correspondem grupos de agentes profissionais que aí desenvolvem um trabalho específico, os chamados “funcionários da ideologia”. Como diz Gramsci, “não há organização sem intelectuais... Os intelectuais são “organizadores” da vida social na medida em que são partido dirigente de uma massa ativa.”

Em conseqüência, a ciência política é fundamentalmente definida como ciência do Estado que, neste quadro de referência, deve ser entendido como “o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente justifica e mantém não só o seu domínio, mas consegue obter o consentimento ativo dos governados”<sup>27</sup>. Temos aí uma conceituação do Estado cuja ênfase recai, de modo inequívoco, em sua dimensão organizacional e que o enxerga em termos da agência dominante ao nível político por ser o responsável pelo êxito da mobilização das classes de uma formação em torno de um **ethos** que serve à dissimulação do poder das classes dirigentes. O intuito de Gramsci não é outro senão o de sublinhar o papel propriamente ideológico do Estado.

Do ângulo estritamente organizacional, Gramsci efetua algumas distinções cujo caráter é, de início, sobretudo descritivo. Haveria, de um lado, as atividades propriamente estatais (isto é, que aparecem rotuladas como “públicas”): o aparato administrativo, o aparato representativo (legislativo etc.), o aparato repressivo (o sistema judiciário, as forças armadas, a polícia etc.). E de outro, haveria o conjunto de organizações privadas que se desenvolvem no âmbito da sociedade civil: as diversas igrejas, o sistema de ensino, o sistema de informação, os ‘mass media’, as diversas artes etc.

Concebida como atividade autônoma, com princípios e leis diversos daquelas da moral e da religião, muitos poderiam objetar que tais formulações não encontram apoio na vertente clássica do marxismo. Todavia, poder-se-ia argumentar, como faz por exemplo Pizzorno, que o objetivo crucial de Gramsci seria “a produção de novos esquemas para a história política, e não um novo esquema de interpretação da história econômica”<sup>28</sup>. Um problema que se faz insistentemente vivo no correr de suas análises, bem como em suas formulações de caráter mais teórico diz respeito à questão da hegemonia política e intelectual do grupo dirigente.

A noção de bloco histórico pretende dar conta da relação orgânica entre representantes e representados<sup>29</sup>. Tomemos o exemplo do “Risorgimento” analisado por Gramsci. No processo de formação de um novo estado nacional, a arena política abriga a ação de duas forças políticas: o grupo dos moderados a serviço da casa de Savóia liderados por Cavour e o Partido da Ação cujas bases sociais são predominantemente burguesas e não

aristocráticas, tendo à testa Mazzini e Garibaldi. Em virtude do fracasso do Partido da Ação em mobilizar as massas de camponeses, a unidade nacional se consolidou a partir de uma aliança entre a burguesia rural do norte e os grandes proprietários do sul<sup>30</sup>, excluindo a grande maioria da população. Foram estes os limites em que se moveu a industrialização italiana, quer dizer, os limites que assinalam a margem de variação, bem como o ponto de saturação da referida aliança. Assim, os moderados configuram um bloco organicamente ligado à classe de que são os representantes ( no caso, a burguesia rural do Norte ). O partido político de Cavour torna-se o grupo dirigente, aquele em condições de exercer a hegemonia e, portanto, dirigir o Estado perante seus adversários políticos.

O bloco histórico se constitui a partir de uma atividade dirigente capaz de aliar a direção do aparelho governamental ao controle dos aparelhos ideológicos em cujos respectivos campos se exerce o trabalho de dominação. Deve ser tomado como ponto de partida para uma análise que, de início, aborda a realidade histórico-social de uma perspectiva estática por uma decisão metódica e deliberada. Em outras palavras, a intenção é reconstruir uma situação como se estivesse em equilíbrio, resultante de um processo pelo qual vem a se consolidar um circuito de representação política cuja dimensão mais abrangente envolve, de um lado, a **hegemonia**, e de outro lado, a **adesão** das classes subalternas. Visto de outro ângulo, esta reconstrução visa a salientar o perfil **institucional** e **organizacional** que fundamenta a montagem do sistema de meios e aparelhos repressivos e ideológicos capazes de propiciar bases materiais e intelectuais adequadas à integração política e simbólica. Em suma, trata-se de averiguar as condições em meio às quais um sistema de valores impregna as relações de força entre as classes e/ou os grupos sociais.

O chamado “teorema das proporções definidas” pode indicar com propriedade o sentido mais rigoroso do que Gramsci entendia por bloco histórico: “(...) pode-se dizer que cada aglomerado humano tem um princípio ótimo particular de proporções definidas”, ou seja, um ponto ideal de organização. Afirma-se o conteúdo singular de cada situação concreta com o lembrete genérico de que “cada modificação numa parte determina a necessidade de um equilíbrio com o todo”. Num sentido positivo, Gramsci propõe aplicá-lo aos partidos, aos sindicatos, às fábricas, com o intuito de perceber “como cada grupo social tem uma lei de proporções definidas própria, que varia de acordo com o nível de cultura, de independência mental, de espírito de iniciativa e de senso de responsabilidade e disciplina dos seus membros mais atrasados”<sup>31</sup>.

A ruptura da relação de representação ‘natural’ entre os grupos sociais e seus partidos, corresponde ao que Gramsci entende por **crise orgânica**. O que pode ocorrer tanto pela saturação da representação política da

aliança hegemônica como em decorrência de um processo de mobilização das classes subalternas cujas reivindicações se canalizam através de uma organização — o partido político, por exemplo —, que passa a representar seus interesses em face do bloco no poder. As guerras, revoluções, plebiscitos, eleições gerais oferecem ocasiões propícias à eclosão de “momentos de vida intensamente coletiva” quando determinada população se defronta com uma tarefa comum que reclama potencialmente estratégia de ação e de luta. Desta maneira, abre-se a possibilidade de mudanças nas relações entre representantes e representados o que requer a criação de um novo sistema de valores culturais. O sentido mais fundo da noção de crise orgânica diz respeito às alternativas históricas postas por esses momentos de abalo estrutural, obrigando a uma reorganização ou unificação dos grupos dominantes ( ou então, a solução “arbitral” do cesarismo ), a uma mudança no sistema de poder capaz de afetar inclusive a própria base econômica. No segundo caso, sucede a implantação de novas formas históricas, isto é, um novo sistema de representação orgânica e de hegemonia.

Trata-se, em suma, da ruptura do bloco histórico dominante e da criação revolucionária de um novo bloco. De uma perspectiva teórica, a questão relevante refere-se às condições necessárias que tornam possível a eclosão de tal crise. Por enquanto, não importa tanto o paradeiro da crise, quer dizer, segundo Gramsci, tanto pode levar a uma revolução como pode redundar numa reação fundada num processo de rearticulação dos grupos que já detinham o poder. De início, a crise orgânica pode assumir o caráter de uma crise de hegemonia da classe dirigente, um conflito entre representantes e representados, “seja porque a classe dirigente fracassou em algum de seus grandes empreendimentos políticos para o qual havia solicitado ou imposto pela força a adesão das massas ( por exemplo, a guerra ), seja porque grandes massas ( em particular, camponeses e intelectuais de origem pequeno-burguesa ) passaram bruscamente da passividade política a certa atividade e apresentam reivindicações que, embora sem grande unidade, constituem uma revolução”<sup>32</sup>. Assim, a crise orgânica pode assumir o aspecto de crise de autoridade, o que não passa de uma modalidade de crise de hegemonia nos casos em que o processo de ruptura atinge sobretudo o aparelho do Estado e, em especial a posição relativa dos aparelhos ideológicos. O conceito de crise orgânica refere-se ao momento de esvaziamento político e ideológico do bloco, estando em jogo o futuro do sistema de dominação até então vigente.

Pelo fato de insistir muito no caráter ético do Estado tendente a eliminar as divisões internas entre dominados e a criar um organismo social unitário técnico-moral, muitos poderiam, com certo fundamento, aproximar tal concepção da imagem durkheimiana subjacente à teoria do consenso. Mas a unidade cultural, a homogeneidade ética e intelectual que a classe dominante consegue impor através de seus aparelhos ideológicos

“públicos” e “privados” constitui o modo peculiar com que se consolida a hegemonia, ou melhor, a estratégia por excelência com que se dissimula os conflitos entre os grupos sociais. Por conseguinte, neste caso, a idéia de consenso não passa de um efeito ideológico que pode, eventualmente, assumir o perfil de um mito que será tanto mais eficaz quanto maior e mais abrangente se mostrar o processo de hegemonia. O consenso constitui, portanto, uma construção ideológica que se impõe sobre o conjunto de dada formação e, destarte, não pode ser tomado por um conceito aplicável numa análise concreta. Assim, não é de todo descabida a sugestão de Pizzorno de que a imagem do consenso tenha sido incorporada por Gramsci diretamente da fonte ( isto é, Durkheim ) passando pela elaboração soreliana a respeito do mito.

E tal sucede porque “o Estado pede o consenso, mas também ‘educa’ este consenso utilizando as associações políticas e sindicais, que, porém, são organismos privados, deixados à iniciativa particular da classe dirigente”<sup>33</sup>. Via de regra, o Estado oscilaria, portanto, entre uma função predominantemente ‘educadora’ — que pode concretizar-se através dos aparelhos ‘privados’ da sociedade civil — e uma função eminentemente repressiva, que se realiza mediante os aparelhos ‘públicos’. Com isso, Gramsci pretende impedir a identificação de Estado e Governo, ou seja, impedir a confusão entre sociedade civil e sociedade política. Acaba propondo a seguinte definição sintética: “Estado = sociedade política mais sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção”<sup>34</sup>. A intenção de Gramsci é dar conta tanto da dimensão **força** como da dimensão **consenso** cuja combinação corresponde ao exercício ‘normal’ da hegemonia, e cuja presença se verifica em todo o aparato conceitual a que recorre. Aliás, as duas dimensões referidas sofrem um tratamento exaustivo e explícito nos seus escritos, sendo possível assinalar as diversas expressões metafóricas com que surgem: armas versus religião, coerção versus persuasão, política versus moral, violência versus fraude, força versus ideologia, política versus ética e, por que não, força versus sentido. Em consequência, o exercício da hegemonia por parte de uma classe dirigente através do Estado requer, além de uma posição dominante no âmbito das relações de produção, um controle sobre os produtos e bens das superestruturas. Vale dizer, a hegemonia de determinada classe tende a cristalizar e preservar certo tipo de civilização e de cidadão.

Podemos, agora, retomar o foco central da leitura cujo ponto de partida é dado pela constatação de que a existência de dirigentes e dirigidos resulta dos movimentos da divisão do trabalho em seus efeitos no plano da organização política e ideológica. Tal significa que a própria divisão do trabalho político e ideológico passou a exigir um arcabouço institucional complexo — os chamados aparelhos ideológicos — responsável pela gênese dos grupos sociais de “organizadores” ( os intelectuais, as di-

versas burocracias) cujos interesses, reivindicações e obras apresentam caráter específico e irredutível aos interesses das classes fundamentais, pois derivam de uma inserção singular, qual seja o trabalho específico com que contribuem para a manutenção ou para a derrubada das relações de força vigentes. Não se deve entender essas afirmações como querendo privilegiar a dimensão organizacional tão-somente por uma decisão ou um critério metodológico, qualquer que seja. O problema não é tanto a ênfase no elemento 'máquina' mas no fato de que o processo de autonomização de que resultou o sistema político no estado liberal capitalista, deriva de processo histórico substantivo, sendo, ademais, distintos o grau dessa autonomia e, portanto, a eficácia dessa instância político-ideológica.

O que está subjacente às formulações de Gramsci é a concepção de que o processo de autonomização de dada atividade social — como por exemplo, o sistema de ensino — implica um conjunto de elementos que tendem a se mostrar recorrentes sempre que tal fato ocorre. Implica a constituição de corpo próprio de agentes especializados e especialmente treinados para que possam cumprir um trabalho particular. Implica o desenvolvimento e, via de regra, um processo de institucionalização da atividade que passa a ser praticada, gerida e controlada no interior de organizações especialmente votadas a tal fim. Implica um corpo de tradições, de conhecimentos, de representações etc.

Os grupos sociais que se constituem a partir desse novo patamar na divisão do trabalho político-ideológico são os que, segundo Gramsci, "oscilam entre os dois grupos fundamentais (...) e que desempenham papel decisivo nos períodos de crise orgânica, quando o grupo conservador já não tem força para manter sua hegemonia sobre a sociedade e o grupo progressista ainda não pode assumir, em seu próprio nome, essa hegemonia". Refere-se às soluções 'bonapartista' ou 'cesarista' cuja força e eficácia estão associadas ao mandato tampão de estratos sociais intermediários, a meio caminho entre as classes dirigentes tradicionais e as classes subordinadas que aspiram à hegemonia total.

### III

No entender de Gramsci, o moderno príncipe seria o partido político: "um elemento complexo de sociedade no qual já se tenha iniciado a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e fundamentada parcialmente na ação". O partido político seria a organização em condições de empalmar e empolgar a vontade coletiva, sujeito e motor da ação política. Todavia, pelo fato de que o partido constitui uma "nomenclatura de classe", é preciso identificar "o grupo social do qual o partido é expressão e setor mais avançado". Nestes termos, a história de um partido se confunde com a história de determinado grupo social, o partido constitui, na

verdade, uma instituição social que concretiza, no plano propriamente político, a expressão intelectual e moral do vínculo entre representantes e representados.

Apesar de a história do partido correr desde o início paralela à história do grupo social cujas reivindicações, interesses e valores o partido assume e procura implantar sobre todo o conjunto social, também se pode encará-lo de uma perspectiva relativamente autônoma. Neste sentido, a análise recai sobre sua história singular que, por sua vez, depende em ampla medida do grau de eficácia com que ele atualiza seu papel de representar um conjunto determinado de demandas. Em consequência, o partido não deve ser entendido no sentido restrito de uma organização cujo modo de operação se esgota no processo da luta política aberta. A noção de partido em Gramsci é fecunda justamente porque não se prende seja a uma caracterização meramente institucional ou legal, seja a uma definição exclusivamente atenta à dimensão força da atividade política.

Em primeiro lugar, isto significa que a relação orgânica entre representantes e representados pode também localizar-se em outros aparelhos ideológicos que fazem as vezes de 'partidos' ou de frações de 'partidos'. Vale dizer, desempenham, de maneira mais ou menos coesa, de modo mais ou menos fragmentado, algumas das tarefas e funções que um partido 'totalitário' costuma enfeixar. Por exemplo, nesse sentido um determinado jornal pode vir a desempenhar uma função relevante no âmbito da divisão do trabalho de representação política das demandas de uma dada classe. Em consequência, convém ressaltar melhor ambas as perspectivas a que remete a noção de partido. De um lado, seria 'partido' todo e qualquer aparelho ideológico cumprindo alguma tarefa ou função na divisão do trabalho de representação político-ideológica no âmbito de determinado bloco histórico. Em tal acepção todo e qualquer aparelho ideológico operando no sentido de realizar um trabalho de inculcação moral e/ou intelectual, estará destarte desempenhando um papel na atividade global de representação 'partidária'. Mesmo aqueles aparelhos 'privados' aparentemente mais infensos à luta política imediata, devem ser considerados, para todos os efeitos, frações de 'partido'. De outro lado, convém examinar o partido do ponto de vista de sua operação e funcionamento nos momentos de crise orgânica. Nestes casos, o partido tende a unificar seus diversos papéis e a concentrar em mãos de um 'partido' único e centralizado, a direção, o controle e o arbítrio da atividade política de representação classista.

Na primeira acepção, lidamos com blocos históricos relativamente estabilizados, ou seja, dotados de certo tipo de regime político, de certo tipo de Estado e, sobretudo, de determinada modalidade de circuito político de representação. Logo, o peso de uma organização partidária estará, via de regra, referido às dimensões da sociedade política e ao alcance e à escala de operação da sociedade civil. Em outros termos, o peso do par-

tido político vai depender particularmente do estágio de complexidade a que chegou a divisão do trabalho político e ideológico. Neste caso, a atividade partidária encontra-se diretamente ligada tanto ao volume relativo e à extensão das demandas de classe ( o público político ) quanto ao grau de coesão interna das burocracias partidárias e ao grau de homogeneidade de que se reveste o vínculo de expressão e representação que se estabelece entre as bases sociais do partido e sua liderança ( por exemplo, os intelectuais ).

Nos termos referidos pela segunda aceção, a atividade partidária mostra sua verdadeira face de modo mais visível, pois as múltiplas funções de representação encontram-se compactadas no espaço de uma mesma organização, mesmo quando deixa vislumbrar 'intacto' o arcabouço institucional dos aparelhos ideológicos ( caso do nazismo ) sobre os quais o partido totalitário passa a exercer um controle direto. Trata-se dos dois casos centrais de crise orgânica, a saber, a crise de hegemonia ( o caso fascista ) e a crise revolucionária ou de 'mobilização'. Na primeira aceção, é sobretudo o trabalho de inculcação ideológica que, muitas vezes, aparece distribuído pelos inúmeros aparelhos ideológicos.

De um ângulo estritamente organizacional, três grupos de elementos constituem as condições para existência de um partido: a massa de adeptos ( que Gramsci denomina os "homens comuns, médios" ), o 'exército' do partido; o grupo de dirigentes, elemento principal de coesão, sobre o qual recai a tarefa de expressar, na teoria e na prática, as demandas mais ou menos homogêneas de um dado grupo social; e também um grupo de ligação entre os demais que não passa dos 'funcionários' e que só existem a partir de certo estágio de desenvolvimento das condições materiais objetivas. Estes três elementos dariam conta da dimensão 'máquina' do partido. O quarto elemento refere-se à dimensão 'programa', à presença de uma concepção do mundo, ou melhor, de um conjunto de esquemas de percepção, de ação, de sensibilidade, que permitem nomear o mundo a derrubar e, ao mesmo tempo, antecipar simbolicamente o mundo a ser instaurado. Trata-se, portanto, não apenas de um programa puro e simples mas de um discurso simbólico que informa a prática política e que não passa da cristalização do **ethos** da classe ou das classes que o partido representa. Nestas condições, Gramsci atribui ao partido um âmbito de ação muito amplo ao mostrar que suas práticas devem articular-se tanto no plano da força como no plano da ideologia.

É interessante observar aqui nova possibilidade de leitura do elemento vontade já referido. Ao caracterizar o 'programa' como capaz de guiar a previsão — entendida como conhecimento dos elementos do passado e do presente, bem como de sua trajetória — Gramsci identifica tal elemento com a idéia croceana da **paixão** na medida em que "a realidade é o resultado de uma aplicação da vontade humana à sociedade das coisas".

Portanto, eis alguns dos postulados que justificam o privilegiamento que Gramsci concede às superestruturas como o espaço onde se defrontam as classes e/ou os grupos sociais organizadamente dirigidos por **vontades** que se encarnam e se expressam na camada de representantes/militantes. Destarte, poder-se-ia pensar a teoria da vontade em Gramsci de um ângulo menos carregado do jargão expressivo de Croce, qual seja o de identificar os elementos materiais, políticos e simbólicos que informam as possibilidades e condições abertas à eclosão dos movimentos sociais. Neste ponto, cumpre ressaltar que Gramsci insiste muito no fato de que 'o dever ser' não deve ser traduzido num registro moralista, mas sim no sentido prático de **mobilização**, de **arregimentação** dos membros de uma classe social em torno dos ideais que um discurso político ordena e preenche com sentido unitário. E a prática política move-se no campo da realidade objetiva sob a condição de deixar-se revestir por um programa que, de algum modo, consegue nomear tal mundo em bases compreensíveis para seus adeptos que, em última análise, já se encontram convertidos a tal programa porque foram eles mesmos — quer dizer, uma dada classe social — quem o produziu, quem o difunde e quem lhe serve de base social de sustentação<sup>35</sup>.

Outro elemento que deve ser visto mais de perto é a burocracia partidária que se faz a portadora da tradição e da ortodoxia tornando-se por esta via "um corpo solidário, voltado para si e independente da massa". No caso de a relação de representação entre partido e grupo social se mostrar adequada às demandas e interesses do grupo, a modalidade 'normal' no plano da organização partidária seria o centralismo democrático que não é outra coisa senão maneira de temperar os impulsos da base com o comando da cúpula. Nos casos em que não houver tal adequação, sai vitorioso o centralismo burocrático.

Convém ressaltar o fato de que Gramsci não apenas pensa o partido político com base no modelo das instituições religiosas, mas também enxerga o partido como capaz de substituí-las, pois sua finalidade consiste em potenciar as possibilidades de ação e mobilização de suas bases sociais. Afirma que o príncipe "toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma laicização completa de toda a vida e de todas as relações de costume"<sup>36</sup>. A citação é muito esclarecedora pois aponta com precisão de que maneira o **ethos** partidário opera como um divisor de águas em registro leigo, um princípio de arbítrio e controle da realidade, ocupando a região do político que, antes, cabia às organizações atuantes em nome da divindade. Nesse sentido, tomemos os conteúdos que privilegia ao incorporar a noção soreliana do mito: a ideologia política que o partido difunde não é 'fria utopia' nem 'raciocínio doutrinário', mas, sim, "uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva". O caráter mítico da ideologia seria dado

pelo fato de ela servir à produção/difusão de significações ajustadas às demandas de certas forças sociais. Todavia, tal concepção da ideologia como **mito** deve ser entendida nos termos da teoria da vontade, capaz de conferir um sentido e certos fins à luta pelo poder.

Mais ainda, a força do mito não reside tanto nas possibilidades que oferece de nomear o mundo das relações sociais segundo a ética dos dominados ou dos dominantes; o impulso central que o mito propicia é o fato de permitir dotar as organizações dos dominados — seja o sindicato, seja o partido — de bases ‘passionais’ adequadas, isto é, ele informa a ação, dá-lhe uma direção, sentidos. Convém não minimizar o elemento “paixão”, pois nele está contida a dimensão da experiência vivida pelo agente, as representações que desenvolve acerca da ação dos outros ( dos antagonistas, por exemplo ) e de seu grupo, não sendo nada desprezíveis o peso que tais elementos possuem no processo que atualiza e mobiliza a “vontade” do grupo inteiro em seu despertar para as exigências da luta política. Em termos mais amplos, seria de todo inviável desconsiderar em Gramsci a história própria da classe e/ou do grupo social — quer dizer, toda uma cultura — cujas linhas mestras acham-se cristalizadas numa concepção de mundo mais ou menos homogênea que o partido incorpora no processo da luta para torná-la cada vez mais uma base lógico-política em cujo interior se deverá constituir, progressivamente, a tomada de consciência dos interesses de classe. Em suma, a ideologia enquanto mito cumpre o papel inaugural de propor uma ordem nova, um programa, além, é claro, de cumprir também seu papel negativo em relação à ordem social que se pretende superar. Como vemos, para Gramsci, a política constitui sempre um jogo entre, de um lado, a vontade, a espontaneidade, a liberdade ( ou seja, certo grau ou margem de arbítrio e controle por parte da ação política ) e, de outro lado, o determinismo absoluto, o fatalismo, o mecanicismo.

Assim como, segundo Bachelard, a profissão de médico aparece enquanto uma nova força política capaz de dividir, com os sacerdotes, o trabalho institucionalmente organizado de controle social ( o médico às voltas com as mazelas do corpo e o sacerdote votado à saúde do espírito )<sup>37</sup>, o partido aparece como elemento propulsor da vontade, definida ao mesmo tempo como **consciência** e como **fazer** que se põem juntos numa situação histórica concreta. Quer dizer, o objeto específico da ciência política consiste num estudo das condições que permitem a formação de certas vontades coletivas nos diferentes níveis das relações de forças, bem como um estudo dos **modos** de constituição dessa vontade, como por exemplo, as modalidades de identificação do indivíduo com o grupo, o espírito de sacrifício, o ‘esprit de corps’ etc.

Entretanto, Gramsci está tratando de um momento particular do processo de desenvolvimento político, “ao momento posterior àquele em que um fato pode existir e pode não existir, no sentido de que a neces-

sidade de sua existência ainda não se tornou 'peremptória', mas depende em 'grande parte' da existência de pessoas de extraordinário poder volitivo e de extraordinária vontade"<sup>38</sup>. No limite, é claro, o partido deixaria de existir uma vez que, "para o partido que se propõe anular a divisão em classes, a sua perfeição e acabamento consiste em não existir mais, porque já não existem classes e, portanto, a sua expressão"<sup>39</sup>. Nestes termos, o elemento vontade enquanto paixão se reveste do sentido croceano do **drama** que se desenrola entre as diversas forças sociais.

#### IV

"Pode-se observar, em geral, que na civilização moderna todas as atividades práticas se tornaram a tal ponto complexas e as ciências se imbricaram em tal medida com a vida que toda atividade prática tende a criar escolas para seus próprios dirigentes e especialistas e, portanto, tende a formar um grupo de intelectuais especialistas de grau mais elevado, que ensinam nestas escolas. De modo que, junto ao tipo de escola que se poderia chamar de "humanista" e que é o tradicional mais antigo, destinado a desenvolver em cada indivíduo humano a cultura geral ainda indiferenciada, a potência fundamental de pensar e de saber conduzir-se na vida, foi-se criando todo um sistema de escolas particulares de diferentes cursos para ramos profissionais inteiros ou para profissões já especializadas e perfeitamente individualizadas.

(...) A divisão fundamental da escola em clássica e profissional era um esquema racional: a escola profissional para as classes dominadas, a clássica para as classes dominantes e para os intelectuais. O desenvolvimento da base industrial, tanto na cidade como no campo, trouxe uma crescente demanda do novo tipo de intelectual urbano. Junto à escola clássica se desenvolveu a escola técnica ( profissional mas não manual ) o que pôs em discussão o próprio princípio da orientação concreta da cultura geral fundada na tradição greco-romana. Uma vez posta em discussão tal orientação, pode-se dizer que ficou arruinada, pois sua capacidade formativa estava em grande parte baseada no prestígio geral e tradicionalmente indiscutido de determinada forma de civilização (...)

Deve-se ter em mente a tendência em expansão, segundo a qual, toda atividade prática tende a criar sua própria escola especializada, assim como toda atividade intelectual tende a criar para si mesma círculos próprios de cultura, que assumem a função de instituições pós-escolares especializadas em organizar as condições que tornam possível estar à altura dos progressos que se produzem em cada domínio científico.

Também se pode observar, cada vez mais, que os órgãos deliberativos tendem a distinguir sua atividade em dois aspectos "orgânicos": a atividade deliberativa, que lhes é essencial, e a técnico-cultural através da

qual os especialistas examinam previamente e analisam as questões a serem resolvidas. Esta atividade já criou todo o corpo burocrático de uma nova estrutura pois, junto aos ofícios especializados de elementos competentes que preparam o material técnico para os corpos deliberativos, cria-se um segundo corpo de funcionários mais ou menos “voluntários” e desinteressados, selecionados na indústria, nos bancos e nas finanças. Este constitui um dos mecanismos por meio dos quais a burocracia de carreira acabou por controlar os regimes democráticos e os parlamentos; agora o mecanismo vai-se estendendo organicamente e absorve em seu círculo aos grandes especialistas da atividade prática privada e, destarte, controla os regimes e as burocracias. Já que se trata de um desenvolvimento orgânico necessário, e tende a integrar o pessoal especializado na técnica política, com o pessoal especializado nas questões concretas de administração das atividades práticas essenciais das grandes e complexas sociedades nacionais modernas, qualquer tentativa de exorcizar esta tendência de fora só pode produzir prédicas morais e gemidos retóricos” ( trecho extraído de **Los intelectuales y la organización de la cultura**, ed. cit., pp. 111/113 ).

O passo seguinte será uma breve caracterização dos aparelhos ideológicos, locais por excelência de inserção dos intelectuais. Do ponto de vista político, segundo Gramsci, deve-se pensar o sistema moderno de relações de força tendo em mente os seguintes elementos principais: expansão do parlamentarismo, expansão do regime associativo sindical e partidário, a formação de amplas burocracias estatais e ‘privadas’, a ampliação da máquina repressiva do Estado e, de modo geral, a ampliação do conjunto das forças organizadas pelo Estado e particulares a fim de tutelar o domínio econômico, político e simbólico das classes dirigentes. Tais elementos vêm caracterizar o grau de complexidade de que se revestem as superestruturas na sociedade moderna, ou para falar nos termos do autor, o moderno ‘sistema de trincheiras’ em que se move a luta política. As reflexões de Gramsci incluem também os casos de formações sociais com baixa unificação material e ideológica, onde então os aparelhos ideológicos não podem tornar-se ‘trincheiras ou fortaleza’.

Como ele mesmo diz acertadamente, “No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primordial e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e em qualquer abalo do Estado imediatamente descobria-se uma poderosa estrutura da sociedade civil (...) O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado é claro, mas exatamente isto exigia um acurado reconhecimento do caráter nacional”<sup>40</sup>. Por conseguinte, uma caracterização acurada do sistema de trincheiras ( os aparelhos ideológicos ) sob a tutela do Estado constitui um passo crucial da análise política. Primeiro, tal gênero de análise permite uma avaliação mais justa dos principais contendo-

res na arena propriamente política e, segundo, porque propicia o caminho de análise mais fecundo quando se pretende uma qualificação rigorosa do processo político. Concretamente, o tamanho, a complexidade relativa, e o grau de unificação do sistema de trincheiras e do Estado poderá dar conta de outros elementos, como por exemplo, o grau de autonomia relativa dos interesses das diversas burocracias e dos intelectuais, o peso do Estado enquanto esfera de compromisso e acordo 'tático' entre as forças sociais, a importância relativa de certos elementos culturais ligados ao peso e à influência mais ou menos decisiva da vida cultural num dado contexto nacional. Por exemplo, quando se refere à "ausência entre as forças radicais-populares de uma consciência da missão da outra parte", o que lhes impediu ter plena consciência de sua própria missão no processo político do "Risorgimento", tornando-se assim incapacitada para dispor de algum peso no equilíbrio final de forças, acaba por atribuir um peso específico à ideologia como concepção de mundo, como consciência para si. Pois a vontade de um grupo social ou da camada de seus representantes se ordena com base numa concepção do outro, de si mesmo, de suas próprias bases sociais. Na verdade, o sistema de trincheiras — ou seja, o conjunto dos aparelhos ideológicos — constitui o cerne concreto das "atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente justifica e mantém sua dominação", ainda que sob as modalidades 'teatrais' e jurídicas com que se manifesta o princípio de autoridade.

Assim, no âmbito das superestruturas, o Estado atua como instrumento de 'racionalização', de aceleração, privilegiando a expansão de certas condições, de certas atividades, de certos grupos de agentes, de certos hábitos e valores, e de preferência, os mais condizentes com a modalidade de dominação que lhe é mais favorável. Pode-se então compreender a natureza repressiva do direito que confere ao Estado o alibi de poder dotar-se com seus próprios limites quando, na verdade, o Estado pode modificá-lo a qualquer momento em nome de novas exigências sociais que por acaso venham a se interpor ao exercício de sua autoridade.

Os aparelhos ideológicos constituem uma multiplicidade de iniciativas e atividades chamadas 'privadas' que configuram o aparelho de hegemonia política e cultural das classes dominantes. "Só o grupo social que coloca o fim do Estado e de si mesmo como fim a ser alcançado, pode criar um Estado ético, tendente a eliminar as divisões internas de dominados (...) e criar um organismo unitário técnico-moral". Isto significa que o trabalho de assegurar a dominação encontra-se em mãos dos grupos de agentes — os funcionários da ideologia — que derivam suas condições sociais de existência de sua inserção regulada no campo cultural, onde operam enquanto produtores de discursos e significações condizentes com os alvos 'morais' vigentes.

Os aparelhos ideológicos são definidos explicitamente enquanto **meios** através dos quais os grupos dirigentes organizam e inculcam toda uma cultura que se manifesta na atividade econômica, na arte, no direito, em todas as manifestações da vida, quer dizer, que se acha incrustada no plano do cotidiano, das práticas aparentemente mais individuais, fazendo-se presente ademais no **ethos** dos diversos grupos sociais. Nestas condições, o Estado assume um papel "educador", pois tende a instaurar uma ampla rede de instituições com vistas a difundir o sistema de valores que encampa, e para cuja adesão passa a solicitar o consentimento das classes dominadas.

Vale a pena escavar melhor os sentidos da metáfora recorrente em Gramsci segundo a qual a ideologia constitui o 'cimento' que solda o bloco histórico. O sentido mais explícito contido nessa metáfora aponta para a ideologia dominante em termos de um centro de irradiação cujo peso se faz presente até mesmo nos atos, práticas e discursos aparentemente mais insignificantes, incluindo a região inteira do que parece 'natural', ou então, nos termos de Leach, do 'taken for granted'. A esse respeito, é o próprio Gramsci que explicita a questão quando diz que a cultura compreende, sobretudo, "aquelas regras práticas de conduta que os juristas chamam 'juridicamente indiferentes' e, cuja zona, se modifica com os tempos e com a extensão da intervenção estatal na vida dos cidadãos"<sup>41</sup>. Na mesma linha de análise, define a consciência da criança como "o reflexo da fração da sociedade civil em que ela participa, das relações sociais que desenvolve na família (...)", ou seja, é fruto de um complexo de experiências que lhe transmitem, insensivelmente, a posição que deverá reproduzir, o equipamento moral e intelectual disponível em seu grupo, e mais, o estilo de vida que acompanha isso tudo e regula quaisquer de suas práticas.

Em contraposição, "o direito não exprime toda a sociedade (pelo que os violadores do direito seriam seres anti-sociais por natureza, ou débeis mentais), mas a classe dirigente, que "impõe" a toda a sociedade aquelas normas de conduta mais ligadas à sua razão de ser e ao seu desenvolvimento"<sup>42</sup>, ainda que, no estado moderno, a atividade jurídica tenha ampliado sua esfera de jurisdição<sup>43</sup>. E todo o vigor da proposta de Gramsci se mostra em sua caracterização do direito como atividade repressiva seja aquele que "pune", seja o que "premia", pois em ambos os casos, o critério subjacente são os interesses políticos em favor dos quais o Estado atua<sup>44</sup>. Trata-se, em suma, de revelar o fulcro inescapável da produção de significações cujo controle está em mãos dos interesses dominantes.

Logo, além de permitir o cumprimento de funções lógicas — a necessidade de nomear o mundo das coisas e o mundo das relações sociais —, a cultura cumpre funções econômicas e políticas por assegurar a subordinação dos ‘simplicírios’ através do processo de irradiação e difusão dos valores culturais. Poder-se-ia decifrar a metáfora do ‘cimento’ denunciando, por exemplo, seu caráter eventualmente “totalitário”. É claro, tal afirmação seria o momento final de um trajeto de leitura teoricamente comprometido desde o ponto de partida com a idéia de que o avanço da luta de classes tende a desenvolver uma cultura operária cujo princípio divisório ( para usar o termo de Bourdieu ) é distinto daquele com que opera a cultura dominante<sup>45</sup> e, nesse mesmo movimento, tendente a recusar o poder explicativo de quaisquer elementos ou processos históricos que não cabem nas formas do materialismo mais grosseiro. Mas Gramsci jamais pensou os aparelhos ideológicos e os intelectuais sem referi-los de imediato ao contexto das relações de classe. Vale dizer, no interior do bloco histórico, a ideologia como ‘cimento integrador’, embora realize a unidade da maioria ou do conjunto da sociedade, permanece a ideologia da classe dominante; e mais, muito embora possam consentir ou aderir ( não importa tanto o grau com que a força e a repressão contribuem para isso ), ou serem forçadas a fazê-lo, as classes dominadas não se encontram realmente unificadas.

Do ângulo que vimos tratando, não importa tanto o grau com que a força e/ou os aparelhos diretamente repressivos contribuem para a unificação do bloco. Muito antes que os grupos de agentes sociais possam dar conta da dimensão força no processo de dominação, já estiveram sujeitos a um processo demorado e amplo pelo qual lhes foram inculcados os valores, hábitos, crenças, léxicos etc., transmitidos através do aparelho familiar, escolar, religioso, e outros.

Sendo impossível obter uma unificação total, as classes e/ou grupos dominados constituem, via de regra, um elemento potencial de ameaça e desagregação das relações orgânicas no interior do bloco e podem intervir dadas certas circunstâncias. Neste sentido, o Estado oscilaria, em geral, entre um perfil fundamentalmente ‘educador’ — função que cumpre nos períodos de maior estabilização hegemônica — e um perfil eminentemente ‘repressor’ por ocasião das situações de crise orgânica.

Em certa medida, a teoria dos aparelhos ideológicos constitui, na verdade, uma teoria da organização político-ideológica das formações sociais capitalistas modernas, no sentido preciso de que leva em conta as novas exigências sociais ( políticas e simbólicas e organizacionais ) com que teve de se defrontar o exercício da dominação nas mais diversas modalida-

des ( desde as formas mais puras de Estado liberal até as formas mais exacerbadas de 'fascismo' ). Em outros termos, a teoria dos aparelhos ideológicos mostra-se bastante atenta com o novo patamar alcançado pela divisão do trabalho político e ideológico o qual passou a abranger inúmeras outras esferas da vida política que não se inserem de modo imediato e visível no aparelho chamado 'representativo'. Os aparelhos ideológicos são órgãos ou agências de administração, imposição e gestão do conformismo e das **utopias** — desde as mais 'humanistas' até as mais 'técnicas' — propostas pela classe dirigente.

"Em geral, pode-se dizer que a distinção entre o comum dos homens e outros homens mais especificamente legisladores é dada pelo fato de que este segundo grupo não só elabora diretivas que deveriam tornar-se norma de conduta para os outros, mas, ao mesmo tempo, elabora os instrumentos através dos quais as próprias diretivas serão 'impostas' e executadas. O poder legislador máximo deste segundo grupo é exercido pelo pessoal estatal ( funcionários eleitos e de carreira ), que têm à disposição as forças coercitivas legais do Estado. Mas não se diz que também os dirigentes de organismos e organizações 'privados' não dispõem de sanções coercitivas, inclusive a pena de morte. O máximo de capacidade do legislador pode ser deduzido do fato de que à perfeita elaboração das diretivas corresponde uma perfeita predisposição dos organismos de execução e de controle e uma perfeita preparação do consenso 'espontâneo' das massas que devem 'viver' aquelas diretivas, modificando os seus hábitos, a sua vontade e as suas convicções de acordo com estas diretivas e com os objetivos que elas se propõem atingir. Se cada um é legislador no sentido mais amplo do termo, continua a ser legislador mesmo aceitando diretivas de outros. Seguindo-as, faz com que também os outros as sigam; compreendendo o seu espírito, divulga-as, quase que transformando-as em regulamentos de aplicação particular a zonas de vida restrita e individualizada"<sup>46</sup>.

Este trecho dá bem a medida do alcance explicativo ( e por que não, também 'expressivo' no sentido de uma qualificação fecunda ) das propostas de Gramsci para uma teoria das superestruturas e, em especial, introduz um ponto importante que gostaria de desenvolver mais. Tomemos, por exemplo, os trechos em que esboça uma espécie de 'psicologia geral' do 'dirigente'. Apesar de quase sempre estar lidando com atributos genéricos que gostaria de ver presentes na atuação dos homens do partido popular, parece de fato preocupado em poder caracterizar com acerto grupos de homens que partilham uma série de traços comuns por estarem ligados a uma mesma atividade básica, em geral de caráter profissional. Assim, por exemplo, a constatação de que "é possível ser críticos e

homens de ação ao mesmo tempo, de modo que não só um aspecto não enfraqueça o outro, mas, ao contrário, o confirme”, dirige-se sobretudo ao papel dos intelectuais. Quando se refere ao conceito croceano da ‘política-paixão’, observa “que a característica do chefe, como tal, não é certamente a passionalidade, mas o cálculo frio, preciso, objetivamente quase impessoal, das forças em luta e das suas relações”<sup>47</sup>. Volta novamente aos intelectuais quando aborda, de passagem, os usos da ‘ironia’ e do ‘sarcasmo’, atitude característica da separação-compreensão, e tão contraditória nos ‘fundadores da filosofia da práxis’. E mais adiante, desenvolve afinal uma análise muito acurada de certo estilo de trabalho intelectual: “Como sucede sempre, as primeiras manifestações originais do sarcasmo tiveram imitadores e papagaios; o estilo tornou-se uma estilística, uma espécie de mecanismo, uma cifra, um jargão que poderia dar lugar a observações picantes ( por exemplo, quando a palavra “civilização” é sempre acompanhada do adjetivo “pretendida”, é lícito pensar que se acredita na existência de uma “civilização” exemplar, abstrata, ou, pelo menos, que nos comportamos como se acreditássemos nisso; isto é, da mentalidade crítica e historicista passamos à mentalidade utópica )”<sup>48</sup>. E segue por aí sinalizando um conjunto de maneirismos que, no limite, constituem a personalidade e o estilo de trabalho do grupo inteiro de intelectuais, desde aqueles com posições mais autônomas no campo até aqueles reunidos em ‘conventículos’ e igrejinhas. Através dessas citações precárias, queria chamar atenção para as modalidades concretas pelas quais Gramsci detecta o processo de diferenciação no âmbito da divisão do trabalho político de onde se originam todas as categorias dos ‘funcionários da ideologia’.

Neste mesmo sentido, parece agora oportuno examinar mais de perto a dinâmica própria ao funcionamento interno dos aparelhos ideológicos. Por exemplo, em sua análise da Ação Católica procura mostrar que seu aparecimento deveu-se ao declínio da religião católica como concepção totalitária e, em conseqüência, ao enfraquecimento da monopolização que exercia junto às diversas esferas de produção cultural. Gramsci associa os períodos de crise da ortodoxia à fundação de novas organizações e à expansão acelerada dos instrumentos destinados a salvaguardar a tradição gerida pelo corpo de sacerdotes. É muito esclarecedora a comparação que estabelece entre a Ação Católica e a ordem dos terciários franciscanos: “A criação dos terciários é um fato muito interessante de origem e tendência democrático-popular, que ilumina melhor o caráter do franciscanismo como retorno tendencial aos modos de vida e de crença do cristianismo primitivo: comunidade de fiéis, e não só do clero, como vinha ocorrendo cada vez mais (...) As diversas ordens religiosas representam a reação da Igreja ( comunidade dos fiéis ou comunidade do clero ), da cúpula ou da base, contra as desagregações parciais da concepção do mundo ( heresias, cismas etc., e também degenerações das hierarquias”<sup>49</sup>. Ao contrário, “a Ação Católica representa a reação contra a apostasia de amplas massas, imponen-

te, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo (...) Não é mais a Igreja que determina o terreno e os meios de luta; ao contrário, ela deve aceitar o terreno que lhe impõem os adversários ou a indiferença e servir-se de armas tomadas de empréstimo ao arsenal de seus adversários ( a organização política de massa ). A Igreja, portanto, está na defensiva, perdeu a autonomia de movimentos e de iniciativas, não é mais uma força ideológica mundial mas uma força subalterna"<sup>50</sup>.

Está fora de dúvida de que tal processo sucedeu não tanto em decorrência dos avanços na organização política das classes subalternas, mas sim em consequência das novas modalidades de dominação que passaram a exigir, de modo sempre crescente, o cumprimento de funções cada vez mais diferenciadas e complexas no âmbito da divisão do trabalho político e ideológico. Para tanto, foi preciso ampliar os diversos corpos de 'funcionários' cujo trabalho específico deve seu êxito relativo a uma formação prévia altamente especializada, às possibilidades crescentes para esses grupos burocrático-intelectuais de participarem, em medida mais ou menos significativa ( o que vai depender, em cada caso, da extensão do Estado e/ou da sociedade civil e do peso respectivo dessas esferas ), das relações de força prevaletentes. Os recuos a que se viu forçada a Igreja devem-se menos ao processo de conscientização das classes dominadas do que ao movimento histórico recente em que a Igreja foi obrigada, cada vez mais, a abrir mão de "posições integrais e totalitárias no campo da cultura e da política" para, ao fim, tornar-se "partido em oposição a outros partidos, e mais, partido em posição defensiva e conservadora, portanto obrigado a fazer muitas concessões aos adversários para defender-se melhor"<sup>51</sup>.

Enquanto o caso do franciscanismo constitui um movimento inovador — de início, uma heresia — "até que o centro reage energeticamente, desbaratando as forças inovadoras, reabsorvendo os vacilantes e excluindo os refratários", a Ação Católica constitui um movimento de 'restauração' — "de reconduzir as coisas aos limites do Ancien Régime"<sup>52</sup> — que brota de uma estratégia defensiva da Igreja no intuito de preservar sua posição de poder. Este último movimento se origina de uma iniciativa da própria cúpula dirigente da Igreja.

Se, por um lado, "as diversas companhias religiosas são, na realidade, frações absorvidas e disciplinadas como **ordens religiosas**" que, afinal, acabam por revitalizar a Igreja hierárquica, dando-lhe novo alento mediante a reaproximação que conseguem estabelecer com suas bases sociais 'subalternas' e, destarte, facilitando o trabalho de dominação, uma vez que passam a operar com a função específica de domesticar os 'simplórios', movimentos do tipo Ação Católica significam, sobretudo, um empreendimento defensivo visando a resguardar a possibilidade de atuação da Igreja

hierárquica no circuito político-partidário mais amplo que se constitui, progressivamente, no contexto do Estado liberal. E assim como a Igreja teve de desistir do monopólio que exercia sobre os bens culturais e os bens de salvação — cuja produção passa às mãos de grupos de agentes leigos especializados que produzem para um mercado próprio, mais ou menos amplo, e são os detentores, de maneira crescente, de seus próprios instrumentos de produção, de difusão, de suas próprias agências e instituições de aprendizagem, de consagração, e cujo controle sobre suas fontes de recursos ( sejam as classes, as frações de classe, o Estado ) se dá de modo crescentemente autônomo — acabou por reconhecer, de algum modo, a perda relativa de seu poder. A partir de então, assumiu-se, cada vez mais, como um partido cujos antagonistas mais próximos — os ‘liberais’, os ‘socialistas’ — se apóiam em condições materiais de existência bastante semelhantes àquelas do corpo de sacerdotes ( refiro-me à condição geral de assalariados que vivem todas as categorias de ‘funcionários da ideologia’ )<sup>53</sup>. Logo, nesse movimento defensivo, a Igreja mostra sua verdadeira face, qual seja a de uma burocracia qualquer que fortaleceu seu poder próprio e, com isso, as possibilidades de criar uma rede de instituições que dividiram entre si as tarefas do culto, da formação dos agentes profissionais ( os sacerdotes ), da administração do patrimônio, e assim por diante. No limite, o processo histórico conducente à constituição do Estado liberal burguês não deixa de ser, em especial no caso italiano ( ou europeu ), uma solução de compromisso em que as diversas frações burocráticas e intelectuais do laicato levam a melhor.

Afinal, as mudanças que afetaram o peso político e simbólico da Igreja, bem como as estratégias de remanejamento interno do aparelho eclesástico em seu esforço de adequar sua sobrevivência à manutenção de privilégios que, evidentemente, não interessam a não ser ao seu corpo de ‘administradores’, e cada vez mais, somente a eles, revelam, sem sombra de dúvida, a vitalidade interna de uma corporação voltada para a produção ideológica especializada e os obstáculos em condições de criarem a luta política das classes dominadas, bem como ao processo de unificação da hegemonia pelas classes dirigentes leigas.

Em relação a esse último problema, convém retomar a análise que Gramsci desenvolve a respeito dos conteúdos políticos e ideológicos da **Concordata**, o que permite avaliar a força e o peso dos interesses próprios de uma burocracia operando num aparelho ideológico relativamente autônomo, no caso a Igreja Católica Romana. No contexto italiano, as relações entre Estado e Igreja podem-se traduzir em termos das relações entre dois Estados, ou melhor, duas esferas de soberania. Assim, “verifica-se, de fato, uma interferência de soberania num único território estatal, pois todos os artigos de uma concordata referem-se aos **cidadãos de apenas um** dos Estados contratantes, sobre os quais o poder soberano de um Estado estrangeiro justifica e reivindica determinados direitos e poderes de jurisdição”<sup>54</sup>. A

fundação da cidade do Vaticano propicia uma aparência de legitimidade à ficção jurídica de que a concordata constitui um tratado internacional bilateral comum. Em consequência, sendo o território dispensável para que se preserve a autoridade pontifícia, o efeito central da concordata consiste em limitar a autoridade estatal de uma das partes contratantes no seu próprio território a ponto de, não apenas influir, mas também determinar sua legislação e sua administração. Se, de um lado, colocam-se limitações à Igreja — as que se referem à atividade desenvolvida no território do primeiro Estado ( a Itália ) seja pelos cidadãos da cidade do Vaticano, seja pelos cidadãos do outro Estado que são representados pela cidade do Vaticano —, de outro lado, a contrapartida para o estado italiano reside no trabalho de sustentação de que a Igreja se incumbem para não dificultar o exercício do poder. Assim, “a Igreja compromete-se com determinada forma de governo (...) a promover aquele consentimento de uma parte dos governados que o Estado, explicitamente, reconhece não poder obter com os seus meios”<sup>55</sup>.

Logo, Gramsci mostra que, em dadas condições, um aparelho ideológico como a Igreja, constitui parte integrante do bloco histórico cujo papel ativo no sistema de poder deriva de sua capacidade de ‘cimentar’ no plano ideológico a hegemonia dos grupos dirigentes. Em suma, a concordata traduz a capitulação do Estado que aceita a tutela de uma soberania externa cuja ‘superioridade’ reconhece. Ademais, ela também significa “o reconhecimento público da concessão de determinados privilégios políticos a uma casta de cidadãos do mesmo Estado”, vale dizer, vem de encontro aos interesses do corpo de “funcionários” da Igreja<sup>56</sup>.

O dualismo de poder que se verifica no caso italiano também se reflete na língua, no direito e na formação dos intelectuais. A função cosmopolita desses últimos está associada ao fato de que o papado enquanto organização internacional orientava toda a produção intelectual ( o uso do latim culto ) em termos de um produto de exportação para os demais países europeus cristãos. Embora a hegemonia intelectual de Florença tivesse possibilitado a criação de um latim vulgar ilustre ( quer dizer, “é florentino por seu **vocabulário** e também por sua **fonética**, mas é um latim por sua **sintaxe**”<sup>57</sup> ), o obstáculo central ao êxito da língua vulgar sobre o latim era o fato de que “os eruditos italianos, com exceção dos poetas e artistas em geral, escreviam para a Europa cristã e não para a Itália, eram uma concentração de intelectuais cosmopolitas e não nacionais”<sup>58</sup>. Somente no século XIX a língua italiana conseguiu uma supremacia sobre o latim o que traduz a separação entre os intelectuais leigos dos eclesiásticos.

Destarte, “a Igreja havia contribuído para a desnacionalização dos intelectuais italianos de dois modos: positivamente, como organismo universal que prepararam quadros para todo o mundo católico e, negativa-

mente, forçando a emigração dos intelectuais que não queriam submeter-se à disciplina da Contra-Reforma"<sup>59</sup>.

## V

A questão crucial a respeito dos intelectuais incide sobre a própria conceituação teórica dessa categoria de agentes sociais. Os intelectuais constituem um grupo social autônomo e independente ou cada classe social fundamental dispõe de uma categoria própria e especializada de intelectuais? O rumo que tomar a resposta a esta questão será o elemento decisivo no encaminhamento de qualquer análise concreta a respeito do papel e do peso dos intelectuais em determinada conjuntura histórico-política.

Desde logo, cumpre assinalar que o tratamento desta questão por parte de Gramsci é 'aberto' no sentido preciso de que os intelectuais, dadas certas condições ligadas à sua gênese e à sua expansão como categoria, poderão desempenhar um papel relevante em dada conjuntura, ou então, podem limitar-se a cumprir suas tarefas produtivas na qualidade de 'funcionários da ideologia' a serviço de uma classe social fundamental. Assim, o tratamento teórico da questão carrega uma oscilação necessária porque, mais uma vez na obra de Gramsci, a resposta no plano estritamente teórico parece insustentável sendo preciso contar com os subsídios de uma análise concreta de conjuntura política numa formação social determinada.

Segundo nosso autor, cada grupo social que deriva sua existência de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria conjunta e organicamente uma ou mais categorias de intelectuais que "lhes dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico mas também no social e no político"<sup>60</sup>. Refere-se precisamente aos chamados intelectuais "orgânicos" que, criados por uma nova classe constituem "especializações" de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo a que deu origem a nova classe<sup>61</sup>.

Não obstante, os intelectuais guardam certa margem de autonomia e independência das classes e/ou grupos sociais que lhes propiciaram suas condições sociais de existência. Tal fato apresenta conseqüências importantes no que diz respeito à **produção** específica dessa categoria, às **representações** que desenvolvem sobre si mesmas, sobre os dominantes e os dominados. Esta possibilidade de autonomia e 'independência' acaba, no limite, redundando na formação de uma história própria da categoria, bem como na montagem de um conjunto de aparelhos e instituições que se tornam responsáveis, em última análise, pela formação, treinamento e especialização de futuros agentes. Quer dizer, os intelectuais acabam por fazer valer mecanismos de auto-sustentação que tendem, cada vez mais, a afastá-los dos interesses e reivindicações das classes a serviço das quais atuavam en-

quanto porta-vozes. Tomemos, por exemplo, a seguinte gozação capaz de captar muito bem as tradições próprias que dada categoria de intelectuais se esforça por preservar e reproduzir: "(...) deve observar-se que, embora o Papa e a alta hierarquia da Igreja acreditem estar mais ligados a Cristo e aos apóstolos do que aos senhores senadores Agnelli e Benni, o mesmo não ocorre por exemplo com Gentile e Croce, especialmente, sente-se estreitamente ligado a Aristóteles e a Platão, mas em compensação não oculta sua relação com os senadores Agnelli e Benni (...)". Não estamos longe do tratamento que Weber confere ao campo religioso cujos agentes legítimos — o corpo de sacerdotes — estão sempre às voltas com invocar a autoridade e a legitimidade de uma tradição própria.

Assim, o fato de que a cúpula dirigente da Igreja ( o corpo de cardeais e os papas ) fosse majoritariamente de origem italiana deve-se basicamente aos mecanismos de reprodução da corporação eclesiástica, "a necessidades internas de defesa e desenvolvimento da Igreja e de sua independência perante as grandes monarquias estrangeiras européias (...)"<sup>62</sup>. E as conseqüências disso para o desenvolvimento intelectual nacional na Itália foram contraditórios: "Se se pode afirmar positivamente que o "Risorgimento" se inicia com o começo das lutas entre o Estado e a Igreja, vale dizer, com a reivindicação de um poder governante puramente leigo e, portanto, com o realismo e o jurisdicionalismo (...), negativamente também é certo que as necessidades de preservar sua independência levaram a Igreja a ir buscar na Itália, de maneira crescente, a base de sua supremacia, e nos italianos os quadros de seu aparato organizacional"<sup>63</sup>. Daí a importância de um estudo particular do clero enquanto "classe-casta", capaz de qualificar "a situação jurídica precisa e objetiva da igreja e do clero nos diferentes períodos e países, suas condições e funções econômicas, suas relações exatas com as classes dirigentes e com o Estado etc."<sup>64</sup>. A idéia de analisar o clero enquanto "classe-casta" significa, fundamentalmente, o reconhecimento explícito da posição social diferenciada e do peso singular que podem caracterizar dado grupo social cujos interesses regionais justificam uma análise interna da história do grupo que restitua em sua inteireza um espaço relativo de autonomia que, em parte, foi conseguido pela atuação do próprio grupo e, em parte, se deve às funções políticas e intelectuais que cumpriu em nome das camadas dirigentes.

Em qualquer dos casos, o poder explicativo da análise se dilata porque leva em conta a relação de representação em cuja operação o clero veio a demarcar sua crescente eficácia e a contribuir, cada vez mais, para mediatizar o exercício da hegemonia do grupo dirigente, e não porque agrega mais um delta num modelo de explicação política infenso às modalidades concretas com que se manifestam, em cada caso particular, as relações de força entre dominantes e dominados. Na época de Gramsci, a luta se havia transferido para a esfera da educação popular onde se enfrentam

duas categorias de assalariados intelectuais, os leigos empenhados em subordinar o clero às diretrizes do Estado, ou melhor, às novas exigências de socialização, formação e qualificação dos grupos e classes sociais impostas ao Estado pela classe dirigente<sup>65</sup>.

Mas o que distingue os intelectuais como categoria específica dos não intelectuais não são capacidades técnicas e muito menos a ausência de um trabalho manual — critérios de distinção 'intrínsecos' que Gramsci recusa — mas, sim, a função social imediata dos intelectuais como categoria profissional, vale dizer, sua atividade profissional específica. Em outras palavras, a caracterização de Gramsci fundamenta-se no processo da divisão do trabalho: somente no momento em que a divisão técnica do trabalho — no caso, referimo-nos à divisão do trabalho político e ideológico — cria condições para o surgimento de uma categoria específica de agentes voltados para o trabalho teórico de tratamento da realidade é que podemos falar de intelectuais no sentido preciso de uma categoria social relativamente autônoma.

Em dado estágio de complexidade e diferenciação da divisão do trabalho, aparecem os intelectuais como novo tipo de 'funcionários' especializados, cujas posições obedecem aos princípios de hierarquização interna do campo intelectual: de um lado, os "criadores" (os produtores eruditos) das diversas ciências, artes etc. e, em nível mais baixo, os "administradores" e divulgadores da produção cultural<sup>66</sup>. **E tal processo de ampliação se justifica não "pelas necessidades sociais da produção (...) mas pelas necessidades políticas do grupo fundamental dominante"**<sup>67</sup>. Não obstante, as diversas categorias dos "funcionários" da ideologia que não pas- sam de assalariados às custas do aparato "público" e "privado" de hege- monia, tendem a desenvolver um conjunto de reivindicações próprias podendo, inclusive, chegar a um estágio de diferenciação de seus interesses. E a tal ponto isso pode ocorrer que "muitos intelectuais pensam que eles são o Estado e esta crença, dada a massa imponente da categoria tem conse- quências notáveis e conduz a complicações desagradáveis para o grupo econômico fundamental que **realmente** é o Estado"<sup>68</sup>.

De início, a organização eclesiástica absorveu e monopolizou por um largo período a maior parte das atividades intelectuais exercendo o controle da direção cultural. Eram os sacerdotes os monopolizadores de alguns serviços importantes (a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, as artes, a filosofia, a ciência etc.) e se constituíram, nessa época, uma categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia agrária recebendo um tratamento jurídico que lhes dava "status" paritário, partilhando com ela o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios daí decorrentes<sup>69</sup>. Noutra referência a Weber, salienta o caso específico da Alemanha onde "o monopólio político dos nobres pôde impedir a consti- tuição de um pessoal político burguês amplo e experimentado, o que ex-

plica as contínuas crises parlamentares e a desagregação dos partidos liberais e democráticos”<sup>70</sup>. Poder-se-ia, então, observar que desenvolve concepção muito ampla dos intelectuais, uma vez que recebem tal designação quaisquer grupos ou estratos cujo trabalho específico esteja de algum modo ligado à atividade política em sentido lato. Nesta acepção, confunde muitas vezes os intelectuais com as burocracias embora tal contaminação (a meu ver, fecunda), tenha sido incorporada pelo próprio Gramsci através do conceito abrangente de **“funcionários da ideologia”**. Se, por um lado, esta definição ampla dá conta do modo básico de inserção social, econômica e política desses vários grupos de agentes, por outro, dificulta a caracterização daquela categoria que se encontra empenhada, em bases profissionais, na produção especializada de bens culturais. Ou melhor, por força da amplitude do conceito **“funcionários da ideologia”**, baralha em demasia as distintas modalidades, o que não impede realize, como vimos, uma qualificação mais detida de alguns desses grupos.

Nestas condições, os intelectuais só podem existir, sobreviver e se reproduzir no âmbito de um mercado de trabalho específico como as instituições culturais, ou melhor, os aparelhos da ideologia (o sistema de ensino, a igreja, o sistema de informação etc.). Gramsci também chama atenção para a posição estratégica que a escola ocupa na esfera propriamente intelectual por ser a instituição que recruta, seleciona, treina, credencia e consagra os futuros integrantes do corpo de intelectuais, podendo-se, ademais, medir a complexidade das funções intelectuais pelo grau de especialização e diferenciação que caracteriza o ensino. E ainda percebe o modo particular com que o sistema de ensino liga-se ao sistema de classes, nexos capaz de dar conta do processo de hierarquização interna que atinge os aparelhos ideológicos, levados a propiciar uma produção cultural adequada às demandas de classe.<sup>71</sup>

Quanto mais complexas as funções a serem cumpridas no exercício cotidiano da hegemonia — sucedendo nos dois grandes planos superestruturais da ‘sociedade civil’ e da ‘sociedade política ou Estado’ — mais amplo é o processo de diferenciação dos grupos de ‘organizadores’ ou ‘funcionários’ da classe dominante, que se destinam ao cumprimento das funções subalternas da hegemonia social e do governo político. Como diz Gramsci, “com Hegel se começa a pensar não do ponto de vista das castas dos ‘estados’ mas segundo o ‘Estado’ cuja ‘aristocracia’ são os intelectuais, com todas as implicações desse fenômeno para a consolidação das bases sociais do idealismo moderno. Tais funções encontram-se ligadas à manutenção e reprodução do ‘consenso’ ao qual sempre aderem em certa medida os grupos dominados e que se origina do prestígio e da confiança de que dispõe o grupo dominante por sua posição e função no mundo da produção econômica; à operação do aparato de coerção estatal que assegura ‘legalmente’ a disciplina dos grupos que não ‘consentem’ de

algum modo com as relações de força vigentes, sobretudo nos momentos e/ou ocasiões de crise de comando ou direção. Em conseqüência, o trabalho da categoria dos intelectuais se desenvolve nas duas dimensões fundamentais com que se afirma a hegemonia, vale dizer, na construção, produção e manutenção de uma ordem fundada na ideologia e no auxílio prestado aos esquemas repressivos calcados no uso da força física.

Em suma, repetimos, a ampliação das diversas categorias de intelectuais não se explica apenas por necessidades sociais da produção, mas sobretudo por injunções derivadas da necessidade de expandir a divisão do trabalho político e ideológico. Estamos também de acordo quanto à base da conceituação que refere como intelectuais quaisquer grupos que venham a desempenhar uma função organizacional intelectual e moral no âmbito das superestruturas. Entretanto, esta identidade que se configura a partir de uma função semelhante no âmbito da divisão do trabalho político apesar do processo de segmentação interno por que passa cada categoria, dá conta sobretudo dos quadros intelectuais a serviço das relações de força prevalentes em dado bloco histórico e, afora a vinculação ao partido da classe operária, deixa em suspenso inúmeras das condições sociais capazes de propiciar a formação de uma categoria de intelectuais que se tornem porta-vozes das aspirações e reivindicações das classes dominadas, para que possam empreender o trabalho de mobilização e liderança dessas classes, articulando-as em movimentos sociais conducentes à construção de um novo bloco.

#### NOTAS

(1) Ver o artigo de Angela Zanotti — Karp, "Elite theory and ideology", in *Social Research*.

(2) Do próprio Gramsci, pode-se consultar os volumes **Concepção dialética da história**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966 (doravante citado com a abreviação C.D.H.); **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968 (doravante citado pela abreviação M.P.E.M.); **Los intelectuales y la organización de la cultura**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972 (doravante citado pela abreviação I.O.C.); e **Literatura e vida nacional**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

(3) Ver, por exemplo, o extenso comentário crítico do livro de Bukharin, **A teoria do materialismo histórico (manual popular de sociologia marxista)**, publicado originalmente em 1921 e, em francês, em 1927. O comentário de Gramsci se intitula "Notas críticas sobre uma tentativa de "Ensaio Popular" de Sociologia", in C.D.H., pp. 143/200.

(4) A. Gramsci, M.P.E.M., p. 35.

(5) A. Gramsci, C.D.H., pp. 18/19.

(6) A. Gramsci, C.D.H., p. 18.

(7) Idem, ibidem, p. 21.

(8) Idem, ibidem, p. 23.

(9) "Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer 'superficialmente' unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais) é, na realidade, uma

multiplicidade de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo". A. Gramsci, *C.D.H.*, p. 144.

(10) O último filme de Franco Zefirelli, *Brother Sun, Sister Moon*, ilustra muito bem um momento do processo pelo qual a Igreja Católica acelera sua divisão interna do trabalho religioso ao incorporar o movimento liderado por Francisco e Clara na cidade de Assis. Embora tenha surgido através da liderança de filhos de comerciantes ricos ligados à Igreja oficial, jovens desnordeados com o fracasso do empreendimento cristão nas Cruzadas e capazes de reconhecer a injustiça social vigente, o franciscanismo acaba sendo incorporado à Igreja dominante que aí enxerga possibilidade de trazer de volta a si os pobres e oprimidos.

(11) A. Gramsci, *C.D.H.*, p. 20.

(12) *Idem*, *ibidem*, p. 25.

(13) *Idem*, *I.O.C.*, p. 163.

(14) *Idem*, *C.D.H.*, p. 222.

(15) *Idem*, *ibidem*, p. 248.

(16) *Idem*, *ibidem*, p. 248.

(17) *Idem*, *ibidem*, p. 250.

(18) *Idem*, *ibidem*, p. 253.

(19) "(...) A humanidade é ainda inteiramente aristotélica e a opinião comum segue ainda o dualismo que é próprio do realismo greco-cristão. Que o conhecer seja um 'ver' antes de um 'fazer', que a verdade esteja fora de nós, existente em si e por si e não como uma nossa criação, que a 'natureza' e o 'mundo' sejam realidades intangíveis, é o que ninguém duvida; corre o risco de passar por louco aquele que afirme o contrário. Os defensores da objetividade do saber, os defensores mais rígidos da ciência positiva — da ciência e do método de Galileu — contra a gnosiologia do idealismo absoluto, encontram-se hoje entre os católicos. O que Croce chama pseudoconceitos, e o que Gentile define como pensamento abstrato, são as últimas fortalezas do objetivismo. Onde a tendência, sempre mais evidente, da cultura católica no sentido de valorizar a ciência positiva e a experiência contra a nova metafísica do absoluto. Não se deve excluir a possibilidade de que o pensamento católico possa rejuvenescer-se na cidadela da ciência experimental. Há trinta anos os jesuítas trabalham para eliminar os contrastes — na realidade, baseados em equívocos — entre a religião e a ciência; não por acaso Georges Sorel, em um escrito hoje raríssimo, observava que entre todos os cientistas são os matemáticos os únicos para os quais o milagre nada tem de milagroso", transcrição de um texto de Mario Missiroli, cit. por A. Gramsci in *C.D.H.*, pp. 259/260.

(20) A. Gramsci, *C.D.H.*, p. 263.

(21) "Até agora, o principal defeito do materialismo de todos os filósofos — inclusive o de Feuerbach — é que o objeto, a realidade, o mundo sensível são captados por eles apenas sob a forma de **objeto** ou de intuição, mas não enquanto prática, de maneira subjetiva. É o que explica porque o aspecto **ativo** foi desenvolvido pelo idealismo, em oposição ao materialismo, — mas somente de maneira abstrata, pois o idealismo não conhece naturalmente a atividade real, concreta, como tal (...) Destarte, não capta a significação da atividade 'revolucionária' e 'prático-crítica'", primeira das **Teses sobre Feuerbach**, extraída da edição *The German Ideology*, London, Lawrence e Wishart, 1965, p. 645.

(22) Deixamos para diante a noção de bloco histórico através da qual Gramsci refuta a crítica croceana ( para não falar dos epígonos, dentro e fora do marxismo ) de que o marxismo 'destaca' a estrutura das superestruturas, rompendo a unidade do processo real.

(23) A. Gramsci, C.D.H., p. 264.

(24) "É exatamente o estudo dessas "ondas" de diferentes oscilações que permite reconstruir as relações entre estrutura e superestruturas, de um lado e, de outro, as relações entre o curso do movimento orgânico e o curso do movimento de conjuntura da estrutura. Assim, pode-se dizer que a medida dialética entre os dois princípios metodológicos enunciados no início desta nota localiza-se na fórmula político-histórica da revolução permanente", in A. Gramsci, M.P.E.M., p. 48.

(25) "(...) É necessário movimentar-se no âmbito de dois princípios: 1) o de que nenhuma sociedade assume encargos para cuja solução ainda não existam as condições necessárias e suficientes, ou que, pelo menos, não estejam em vias de aparecer e se desenvolver; 2) o de que nenhuma sociedade se dissolve e pode ser substituída antes de desenvolver e completar todas as formas de vida implícitas nas suas relações", paráfrases do trecho célebre de Marx na **Introdução à Crítica da Economia Política**. Ver A. Gramsci, M.P.E.M., p. 45.

(26) A. Gramsci, M.P.E.M., pp. 18/9.

(27) Idem, ibidem, p. 87.

(28) No entender de Pizzorno, Gramsci teria problematizado de modo precursor o tema do funcionalismo americano dos anos 50, em especial, os modos de difusão dos valores culturais.

(29) A corrente althusseriana e, em especial, Poulantzas, são os responsáveis, na França, pela releitura de Gramsci a partir do tratamento fecundo que este último conseguiu dar à problemática das superestruturas. Ver, por exemplo, L. Althusser, "L'objet du capital" ( em particular, a parte V, Le marxisme n'est pas un historicisme ), pp. 73/108, **Lire de Capital**, t. II, Paris, Maspero, 1967; N. Poulantzas, **Pouvoir politique et classes sociales**, Paris, Maspero. Althusser começa por reconhecer que "uma das preocupações constantes de Gramsci se refere ao papel político-histórico do que denomina, retomando a concepção croceana da religião, as grandes 'concepções do mundo' ou 'ideologias': são formações teóricas capazes de penetrar na vida prática dos homens e, assim, inspirar e arruinar toda uma época histórica, fornecendo aos homens, e não apenas aos 'intelectuais', mas também e sobretudo aos 'simples', ao mesmo tempo uma visão geral do curso do mundo e uma regra prática de conduta." Em seguida, Althusser passa a estabelecer os pontos teóricos que o afastam do que designa o historicismo de Gramsci que teria cometido erros como, por exemplo, a identidade do conceito e do objeto real ( histórico ): 1º) a concepção de uma ideologia que se faz presente em "todas as manifestações da vida individual e coletiva" em tudo se assemelha à concepção hegeliana; 2º) tenderia a identificar religiões, ideologias, sob o mesmo rótulo de "concepções do mundo" e o marxismo só diferiria delas por abolir o "além" supraterrrestre ( quer dizer, Gramsci não teria dado conta do "corte" entre as antigas religiões ou ideologias mesmo "orgânicas" e o marxismo "que, ele, é uma ciência, e que deve tornar-se a ideologia 'orgânica' da história humana, produzindo nas massas uma nova forma de ideologia (... que desta vez repousa sobre uma ciência — o que nunca se viu ). Realmente, isso nunca se viu nem se verificou; 3º) mais grave ainda, Gramsci teria revelado a tendência ( muitos diriam uma tendência salutar ! ) "de pensar a relação da ciência marxista com a história real com base no modo da relação de uma ideologia 'orgânica' ( historicamente dominante e atuante ) com a história real" ( p. 89 ). Como diz Althusser, "o conceito que permite a Gramsci pensar esta unidade total expressiva que liga a estrutura e a ideologia de um presente histórico é o conceito soreliano de 'bloco histórico". Mas, para Althusser, tudo isso o preocupa pois o que está em jogo é o estatuto do conhecimento científico e filosófico. Ao caracterizar uma teoria científica, como por exemplo o marxismo, enquanto

uma "superestrutura" ou uma "categoria histórica", Gramsci estaria concedendo ao conceito de "superestrutura" uma extensão que o próprio Marx não lhe concedera. Assim, "fazer da ciência uma superestrutura é o mesmo que pensá-la como uma dessas ideologias "orgânicas" que compõem tão bem em "bloco" com a estrutura que devem desaparecer com ela!" ( p. 92 ). Ora, sabemos qual a postura de Althusser que entende a ciência num limbo e capaz de inaugurar "uma nova forma de existência e de temporalidade históricas (...)" ( p. 93 ). Seria interessante discutir ponto por ponto o que põe o althusserianismo às concepções de Gramsci, mas não é possível fazer isto neste trabalho.

(30) Ver, a esse respeito, o trabalho de Barrington Moore Jr., *Les origines sociales de la démocratie et de la dictature*, Paris, Maspero, onde analisa o caso alemão em alguns pontos semelhante ao processo italiano, mormente no que concerne às coalizões entre frações dirigentes rurais e urbanas ( industriais etc. ).

(31) A. Gramsci, *M.P.E.M.*, p. 85.

(32) Idem, *ibidem*, p. 55.

(33) Idem, *ibidem*, p. 145.

(34) Idem, *ibidem*, p. 149.

(35) Como diz P. Bourdieu: "É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era preexistente, mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem (...) Muito embora a análise erudita possa revelar que o discurso profético não traz quase nada de novo que não estivesse contido na tradição anterior, seja sacerdotal, seja sectária, isto não elimina o fato de que ele possa produzir a ilusão da novidade radical, por exemplo ao vulgarizar junto a públicos novos uma mensagem esotérica. A crise da linguagem ordinária exige ou autoriza a linguagem de crise e a crítica da linguagem ordinária (...) O profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem, porque impõem a descoberta da inadequação de todos os crivos de decifração disponíveis. Em registro mais profundo, o próprio exercício da função profética só se torna concebível em sociedades que, tendo-se livrado da mera reprodução, entraram para a história. À medida que nos distanciamos das sociedades mais indiferenciadas e mais capazes de controlar seu próprio futuro sujeitando-o à ritualização ( ritos agrários e ritos de passagem ), os profetas, inventores do futuro escatológico e, por essa via, da história como movimento para o futuro, eles próprios produtos da história, ou seja, da ruptura do tempo cíclico que a crise introduz (...), "Gênese e estrutura do campo religioso", in P. Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*; São Paulo, Perspectiva, 1974, pp. 75/76.

(36) A. Gramsci, *M.P.E.M.* p. 9.

(37) "Os anos que antecedem e os que se seguem imediatamente à Revolução correspondem ao surgimento de dois grandes mitos cujos temas e polaridades são opostos; mito de uma profissão médica nacionalizada, organizada nos moldes do clero e investida, ao nível da saúde e do corpo, de poderes semelhantes aos que o clero exercia sobre as almas; mito de um desaparecimento total da doença em uma sociedade sem perturbações e sem paixões, restituídas a sua saúde original (...) Os dois sonhos são isomorfos — um deles conta de maneira positiva a medicalização rigorosa, militante e dogmática da sociedade, por uma conversão quase religiosa, e a implantação de um clero da terapêutica; o outro dá conta desta mesma medicalização, mas num registro triunfante e negativo, quer dizer, refere-se à volatilização da doença num ambiente corrigido, organizado e constantemente protegido onde, finalmente, a própria medicina desapareceria com seu objeto e sua razão de ser", trecho do capítulo II: "Une conscience politique" da obra de Michel Foucault, *La naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 31/32.

- (38) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 25.
- (39) *Idem*, *ibidem*, p. 25.
- (40) *Idem*, *ibidem*, p. 75.
- (41) *Idem*, *ibidem*, p. 152.
- (42) *Idem*, *ibidem*, p. 152.
- (43) "Foi com o nascimento e o desenvolvimento das desigualdades que o caráter obrigatório do direito aumentou, da mesma forma que cresceu a zona da intervenção estatal e do obrigatorismo jurídico", in **M.P.E.M.**, p. 153.
- (44) Os romanos criaram a palavra *ius* para exprimir o direito como poder da vontade, e definiram a ordem jurídica como um sistema de poderes não contidos na sua esfera recíproca por normas objetivas e racionais; todas as expressões por eles utilizadas como *aequitas*, *iustitia*, *recta* ou *naturalis ratio* devem ser compreendidas nos limites deste significado fundamental. O cristianismo, mais que o conceito de *ius*, elaborou o conceito de *directum* na sua tendência a *subordinar a vontade à norma, a transformar o poder em dever*" ( o último grifo é nosso ), in **M.P.E.M.**, p. 143.
- (45) Ver, a esse respeito, o trabalho magistral de Richard Hoggart, *The uses of literacy*, Londres, Penguin, 1956, e também a discussão desenvolvida por Raymond Williams em *Culture and Society, 1780 - 1950*, Londres, Penguin, 1963.
- (46) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 154.
- (47) *Idem*, *ibidem*, p. 174.
- (48) *Idem*, *ibidem*, p. 176. Um exemplo mais cotidiano do estilo de atuação de intelectuais assalariados às voltas com as lutas internas ao campo acadêmico, é o que se segue: "Todo professor tende a formar sua 'escola', tem seus determinados pontos de vista ( chamados 'teorias' ) sobre determinadas partes de sua ciência que gostaria de ver defendidos por 'seus adeptos ou discípulos'. Todo professor quer que, de sua universidade, em competição com as outras universidades, saiam jovens 'brilhantes' que dêem 'sérias' contribuições à sua ciência. Por isso, na mesma faculdade existe competição entre professores de matérias afins pela disputa de certos alunos que já se distinguiram por terem feito uma síntese ou um artiguete ou por terem participado em discussões escolares ( onde elas se fazem ) (...)", in **I.O.C.**, p. 136.
- (49) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 280.
- (50) *Idem*, *ibidem*, pp. 280/281.
- (51) *Idem*, *ibidem*, p. 284.
- (52) *Idem*, *ibidem*, p. 284.
- (53) Embora existam os produtores independentes em quase todos os campos, desde a arquitetura até o cinema. Todavia, esses pequenos produtores não constituem a modalidade mais rentável de inserção e, ao que parece, são os que se encontram mais afastados de quaisquer núcleos de poder.
- (54) A. Gramsci, **M.P.E.M.**, p. 303.
- (55) *Idem*, *ibidem*, p. 304.
- (56) "No desenvolvimento da história moderna, fora atacado e destruído um monopólio de função social que explicava e justificava a existência daquela casta, o monopólio da cultura e da educação. A concordata reconhece de novo este monopólio, mesmo atenuado e controlado, pois assegura à casta posição e condições preliminares que com as suas forças apenas, com a adesão intrínseca da sua concepção do mundo à realidade fatural, não poderia ter e manter. Compreende-se, portanto, a luta surda e sórdida dos intelectuais leigos e laicistas contra os intelectuais de casta, para salvar a sua autonomia e a sua função (...) É útil estudar a **divisão do trabalho** que se procura estabelecer entre a casta e os intelectuais leigos: à primeira entrega-se a formação intelectual e moral dos mais jovens ( escolas elementares e médias ), aos outros, o desenvolvimento posterior do jovem na Universidade", in **M.P.E.M.**, pp. 304/305.
- (57) A. Gramsci, **I.O.C.**, p. 31.
- (58) *Idem*, *ibidem*, p. 31.

(59) Idem, *ibidem*, p. 49. Segundo Gramsci, o Renascimento constitui "a etapa moderna culminante da função internacional dos intelectuais italianos e, por essa razão, não teve ressonância na consciência nacional que foi sempre e continua sendo dominada pelo movimento da Contra-Reforma", p. 49 da mesma obra.

(60) A. Gramsci, *I.O.C.*, p. 9.

(61) Idem, *ibidem*, p. 10.

(62) Idem, *ibidem*, p. 50.

(63) Idem, *ibidem*, p. 50.

(64) Idem, *ibidem*, p. 50.

(65) Não é só por "blague" que Gramsci transcreve a seguinte pergunta de Manzoni: "pensas que seria mais nefasto para o mundo encontrar-se sem banqueiros ou sem poetas? qual destas duas profissões pode servir mais? não digo em relação às comodidades mas à cultura da humanidade", in *I.O.C.*, p. 52.

(66) E aplica o mesmo modelo a outras burocracias: "o organismo militar (...) oferece um modelo destas graduações complexas: oficiais subalternos, oficiais superiores, estado-maior; e não se deve esquecer os graduados da tropa, cuja importância real é maior do que comumente se pensa. É interessante notar que todas estas partes se sentem solidárias e que os níveis inferiores manifestam um "esprit de corps" mais visível; disso resulta um "orgulho" que freqüentemente os expõe a gozações e tapeações", in *I.O.C.*, nota 5 da p. 17.

(67) Idem, *ibidem*, p. 17.

(68) Idem, *ibidem*, p. 20.

(69) São muito interessantes (diria até precursoras do tratamento dados hoje por autores como Foucault, Goffman e outros) às observações que faz sobre os médicos enquanto categoria intelectual: "é bom lembrar que existiu uma conexão entre a religião e a medicina e que continua vigente em certos setores, como por exemplo, em hospitais com certas funções administrativas em mãos de religiosos, além do fato de que onde aparece o médico aparece o sacerdote (exorcismos, assistências diversas etc.). Muitas grandes figuras religiosas eram e foram concebidas como grandes 'terapeutas' (...)", in *I.O.C.*, nota 2, da p. 11, ed. cit.

(70) Idem *ibidem*, p. 70.

(71) "(...) cada grupo social tem um tipo próprio de escola, destinado a perpetuar nestes estratos uma determinada função tradicional, diretiva ou instrumental", in *I.O.C.*, p. 127. E mais o seguinte trecho: "(...) Existe a Universidade do Sagrado Coação e poderão ser organizadas outras Universidades católicas equiparadas em tudo às Universidades estatais. As conseqüências são óbvias: a escola elementar e média é a escola popular da pequena burguesia, camadas sociais que são monopolizadas educativamente pela casta, pois a maioria dos seus elementos não chegam à Universidade, isto é, não conhecerão a educação moderna na sua fase superior crítico-histórica, mas só conhecerão a educação dogmática. A Universidade é a escola da classe (e do pessoal) dirigente, é o mecanismo através do qual se faz a seleção dos indivíduos das outras classes que devem ser incorporados no quadro governante, administrativo, dirigente. Mas, com a existência em igualdade de condições de Universidades Católicas, também a formação desses quadros não será mais homogênea e unitária. Não apenas isto, mas a casta, nas suas Universidades, realizará uma concentração de cultura laico-religiosa como há decênios não se via e se situará efetivamente em condições muito melhores que a concentração laico-estatal. Na realidade, não se pode nem de longe comparar a eficiência da Igreja, que aparece como um bloco a defender a sua Universidade, com a eficiência organizativa da cultura leiga. Se o Estado (inclusive no sentido mais amplo de sociedade civil) não se exprime numa organização cultural segundo um plano centralizado, e não pode nem mesmo fazê-lo, pois a sua legislação em matéria religiosa é a que é, e a sua equivocidade não pode deixar de ser favorável à Igreja, devido à estrutura maciça da Igreja e ao peso relativo absoluto que deriva de tal estru-

tura homogênea, e se os títulos dos dois tipos de Universidade são equiparados, é evidente que surgirá a tendência a que as Universidades católicas se transformem no mecanismo seletivo dos elementos mais inteligentes e capazes das classes inferiores, que, deverão ser incluídos entre o pessoal dirigente. Favorecerão esta tendência: o fato de que não há descontinuidade educativa entre as escolas médias e a Universidade católica, enquanto esta descontinuidade existe em relação às Universidades laico-estatais; o fato de que a Igreja, na sua estrutura, já está preparada para este trabalho de elaboração e seleção a partir da base. A Igreja, deste ponto de vista, é um organismo perfeitamente democrático ( em sentido paternalista ): o filho de um camponês ou de um artesão, se é inteligente e capaz, se é dócil bastante para deixar-se assimilar pela estrutura eclesiástica e para sentir o seu espírito de corpo particular e de conservação, e a validade dos interesses presentes e futuros, pode, teoricamente, tornar-se cardeal e papa. Se, na alta hierarquia eclesiástica a origem democrática é menos freqüente do que poderia ser, isto sucede por motivos complexos, sobre os quais só parcialmente incide a pressão das grandes famílias aristocráticas católicas ou a razão de Estado ( internacional ); uma razão muito forte é a seguinte: muitos seminários são precariamente aparelhados e não podem educar inteiramente o popular inteligente, enquanto o jovem aristocrata recebe sem esforço educacional, do seu próprio ambiente familiar, uma série de atitudes e qualidades de primeira ordem para a carreira eclesiástica: a tranqüila segurança da própria dignidade e autoridade, e a arte de tratar e governar os outros", in M.P.E.M., pp. 305/306.

## A FILOSOFIA DA PRÁXIS EM GRAMSCI

Júlio César Tadeu Barbosa

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Em linha geral, tem-se que Gramsci usava a expressão “filosofia da práxis” para iludir a censura. Esta expressão substituíra “marxismo”, isto é, “materialismo dialético” e “materialismo histórico”. Se esta era a intenção de Gramsci, às vezes a metáfora possui autonomia própria à medida que permite superar a separação entre os dois materialismos.

Para Gramsci, “a filosofia da práxis” não tinha ainda uma forma propriamente filosófica, no sentido de um discurso e de uma ação coerente e organizada. Diz que “a filosofia da práxis nasceu sob a forma de um aforismo e um critério prático por puro acaso, porque o seu fundador dedicou suas forças intelectuais para outros problemas, especialmente econômicos ( em forma sistemática ); mas, neste critério prático e neste aforismo está implícita toda uma concepção de mundo, uma filosofia”<sup>1</sup>.

Desta maneira, a filosofia da práxis ainda necessita de uma elaboração, mas isto não significa que não exista potencialmente; ao contrário, cabe aos sucessores de Marx e Engels desenvolverem o que foi deixado como núcleo inicial.

Por isso, a primeira coisa que Gramsci determinou foi delimitar o que é filosofia, para delinear em torno dela o que deve ser a nova filosofia, a filosofia integral ou filosofia da práxis.

Gramsci não a sistematizará, mas dar-lhe-á a linha básica, indicando a direção de desenvolvimento. Inicialmente, delimita seu terreno cultural e diz que “a filosofia da práxis nasceu no terreno do máximo desenvolvimento da cultura da primeira metade do século XIX, representada pela filosofia clássica alemã, da economia clássica inglesa e da literatura e prática política francesa”<sup>2</sup>.

A filosofia da práxis é a soma de Ricardo e Hegel. Nada mais que um momento do desenvolvimento histórico mundial, uma cultura em gestação que tenderá a se desenvolver com o próprio desenvolvimento das relações sociais. “Ela é o coroamento de todo o movimento da Reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre a cultura popular e a alta cultura. Ela corresponde ao nexa Reforma Protestante + Revolução Francesa. Trata-se de uma filosofia que é também política e de uma política que é também filosofia”<sup>3</sup>. Seria sob certo aspecto, um desenvolvimento do hegelianismo, libertado dos elementos ideológicos “fanáticos”, constituindo-se na plena consciência das contradições.

Cada tentativa de explicar o conteúdo da expressão “filosofia da práxis” deve primeiramente individuar a ligação que há entre filosofia e

práxis. Segundo Gramsci, a filosofia surge da reflexão sobre a ação, sobre a práxis. Constitui a filosofia da práxis em uma sistematização da concepção de mundo contida na ação realizada. Gramsci faz esta constatação afirmando que o “homem ativo da massa” tem dois tipos de consciência teórica: “uma implícita no seu trabalho, e que realmente colabora na transformação prática da realidade e uma superficialmente explícita ou verbal que herdou do passado, sem senso crítico”. Estas duas consciências entram em contradição e impedem-se de refletir sobre a convicção de agir. Neste caso, segundo Gramsci, a concepção de mundo do homem da massa é a contida na sua ação. Trata-se de assumi-la e tem-se a filosofia da práxis.

O fundamental do pensamento gramsciano é que a filosofia e a política não podem ser destacadas, “ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo são também, elas, fatos políticos”<sup>4</sup>. E que uma revolução só é viável pela **Cultura**: “Ao colocar o problema da união entre a teoria e a prática é preciso fazê-lo nos seguintes termos: elaborar, a partir de uma prática dada, uma teoria que coincida com os elementos decisivos da própria prática, acelere o processo histórico em curso, tornando a prática mais homogênea, coerente e eficaz em todos os seus componentes, ou ainda, dada certa posição teórica, organizar o elemento prático indispensável à sua realização. A identificação entre teoria e prática é um ato crítico pelo qual a prática aparece como racional e necessária, ou a teoria como realista e racional. Chega-se, assim, à relação ( equação ) entre filosofia e política, pensamento e ação, isto é, filosofia da práxis”<sup>5</sup>.

Vê-se nitidamente delineada a importância da associação pensar-agir, teoria-prática, e, implicitamente, o não dogmatismo, pois o ponto de partida do transformar social é “dada ( ... ) prática”. Identificando-se teoria e prática, demonstrar-se-á criticamente, a racionalidade e a necessidade da prática ( filosofia em ação ), ou, a realidade e racionalidade teóricas.

Para Gramsci todos os homens são filósofos, tanto em sua linguagem, quanto no senso comum e na religião popular. O papel da filosofia será o de superar o senso comum e a religião, apresentando-se como crítica e polêmica à maneira anterior de pensar.

Para Gramsci, o senso comum não pode ser considerado a real filosofia da massa ( e nem mesmo uma filosofia ), pois é desorgânico e incoerente. A filosofia da práxis opõe-se ao que pretende substituir, e se constitui em um processo oposto à lógica tradicional de elaboração dos sistemas filosóficos, pois não se põe “a priori”, não se organiza em sistema filosófico antes da ação real, mas se constitui “a posteriori”, quando a ação já concretizada. Eis por que se chama filosofia da práxis.

E, se todos são filósofos, o papel da filosofia da práxis estará determinado, pois esta, apenas deverá, demonstrá-lo às massas, e também,

torná-lo um filosofar crítico, o que pode ser conseguido, mediante o estudo da filosofia, que exporá sinteticamente todos os problemas surgidos no processo de desenvolvimento da cultura geral, pois estes só se refletem parcialmente na história da filosofia. Assim, o papel da filosofia da práxis será o de criar uma estrutura intelectual e moral a fim de viabilizar politicamente o progresso intelectual da massa, e não somente de pequenos grupos intelectuais.

Isto faz com que surja uma “unidade ideológica entre o superior e o inferior, entre os simplórios e os intelectuais<sup>6</sup>”, através do surgimento do intelectual “**orgânico**”: “a organicidade de pensamento e a solidez cultural só pode ocorrer, se entre os intelectuais e os simplórios se verificar a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais foram, organizadamente, os intelectuais daquela massa, se tiverem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocaram com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social”<sup>7</sup>.

Os intelectuais assumem em Gramsci uma importância vital, pois não existem organizações sem intelectuais. Entretanto, ressalta que se deve estar alerta para o problema do intelectual que compreende ( sabe ) a realidade social, mas não a sente. E, a figura do orgânico é apresentada justamente como solução a este distanciamento que pode ter o intelectual da realidade social.

Diz Gramsci que o advento do socialismo não será apenas a passagem de um tipo a outro de economia, mas de uma concepção transcendente da vida, ou inadequadamente imanentista, a outra rigorosamente imanentista. A unidade entre teoria e prática não é mecânica, “é um devenir histórico” cuja fase elementar e primitiva, encontra-se no senso de separação apenas instintivo entre si, progredindo até uma concepção de mundo coerente e unitário. “A filosofia da práxis dá seguimento à filosofia da imanência, mas a desembaraça de todo o seu aparelho metafísico e a dirige para o terreno concreto da História”<sup>8</sup>.

Como em Marx, o termo **ideologia** assume conotação pejorativa, no sentido de ocultação da realidade pela classe dominante ( sociedade política ). Para ele ideologia é igual a poder e filosofia é igual à verdade. A filosofia da práxis constitui-se uma contraposição histórica à ideologia. Entretanto, faz a ressalva para as ideologias historicamente orgânicas, ou seja, as necessárias a determinada estrutura, e que são antagônicas àquelas ocultadoras da realidade ( “desejadas” ). À medida que historicamente necessárias terão uma validade, ainda que **psicológica**, pois são elas que organizam as massas, formando o terreno onde se movimentam e adquirem consciência os homens. Quanto às “desejadas”, poderão ser úteis, à medida que funcionem como erro que se contrapõe à verdade e a afirma.

O caráter de superação é uma constante em seu pensamento sendo que podemos colocar o fundamental de sua práxis nesses termos: as massas somente chegarão ao poder através do constante aperfeiçoamento (salto qualitativo), e à medida que forem produzindo, ou melhor, que produzam seus próprios intelectuais, que se incumbam de sua organização. A ideologia arbitrária somente será superada através deste processo, onde cada homem (filósofo), assume um posicionamento crítico de seu papel social, assunção que se dá pela revelação da verdade (“em política de massas dizer a verdade é a necessidade política”), pela busca da superação das contradições sociais. Assim é que despreza, teoricamente, a redução economicista do marxismo. A relação objetividade (infra-estrutura) e subjetividade (superestrutura) é retomada, valorizando o último conceito, pois uma revolução só será possível (no caso a socialista), se houver uma ideologia revolucionária. “Na filosofia o centro unitário é a práxis, isto é, a relação entre a vontade humana (superestrutura) e a infra-estrutura econômica”<sup>9</sup>.

A interpretação prática da relação infra e superestrutura, é, no dizer de Badaloni, “a pedra fundamental de onde Gramsci pode fazer partir sua teoria de hegemonia da democracia proletária, conceito que sofreu tão grande golpe na experiência prática das sociedades de transição para o socialismo: o poder das massas se evaporou através dos pesados aparelhos dos burocratas, de governantes, de chefes de partido; o consenso de que falava Gramsci tornou-se uma terna passividade, ou mesmo uma despolitização das massas, pelo fato de que são elas privadas de uma fonte real de participação e controle”<sup>10</sup>.

A questão é exatamente esta e demonstra a incessante atualidade das posições gramscianas. Segundo nos diz, não se destina ela a resolver pacificamente as contradições próprias da história e da sociedade”<sup>11</sup>. Destina-se ela a teorizar sobre estas contradições, sem servir de instrumento que os grupos dominantes utilizam para exercer sua hegemonia sobre as classes dominadas, pois será precisamente a demonstração dessas contradições que evidenciarão a realidade social, constituindo-se na força motriz das classes dominadas em inverter os papéis, através do conhecimento de todos os aspectos da verdade, mesmo “os mais desagradáveis, e em desmascarar os enganos da classe dominante e, ainda mais, os seus próprios”<sup>12</sup>.

Segundo Gramsci, em sua época, a práxis estava em uma fase popularesca, tentando criar um grupo de intelectuais independentes, e cuja execução seria a longo prazo, onde inevitavelmente ocorreriam adesões e dissoluções, ações e reações, além de novas formações numerosas e complexas. Ela se constituía na concepção de um grupo social subalterno que, apesar de estar continuamente ampliando, não possuía iniciativa histórica, nem o poder de ultrapassar certo degrau qualitativo, com o que estava “sempre aquém da posse do Estado, do exercício real da hegemonia

sobre toda a sociedade hegemônica que é a única a permitir certo equilíbrio orgânico no desenvolvimento do grupo intelectual"<sup>13</sup>. Seria uma fase preliminar que deveria desenvolver-se em fases sucessivas de "elaboração superior".

E, por se tratar de uma expressão das contradições históricas, o próprio Gramsci previa o seu desaparecimento, ou melhor, sua **superação**, à medida que desaparecessem as contradições, dado que a formulação teórica (ideal), modificar-se-á à medida que o suporte existencial (real) se modifique. Assim, a filosofia da práxis surge com o conceito de **NECESSIDADE**, i. e, existe uma teoria destinada a explicar/transformar/superar determinada realidade, devido à existência de certos fatores nesta realidade. Inexistindo a necessidade, não existirá, em conseqüência, a própria filosofia da práxis. A fase final de superação dar-se-á quando se passar do reino da necessidade para o da liberdade.

### BIBLIOGRAFIA

1. GRAMSCI, Antonio. **Il Materialismo Storico**, Torino, Ed. Reuniti, 1975.
2. GRAMSCI, Antonio. **Prison Notebooks**, Londres, Hoare & Smith, 1971. Traduzido do original italiano *Lettere del Carcere* por Quintin Hoare e Geoffrey Smith ( editores ).
3. GRUPPI, Luciano. **O Conceito de Hegemonia em Gramsci**, Rio, Graal, 1978.
4. MACCIOCCHI, Maria-Antonieta. **A Favor de Gramsci**, Rio, P. e Terra, 1977.
5. MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**, São Paulo, Grijalbo, 1977.
6. PICCONI, Paul. **Labriola and the Roots of Eurocomunism**, in *Berkeley Journal of Sociology*, vol. XXII, 77/78, Berkeley, 1977, pp. 3/44.
7. WELLMER, Albrecht. **The Latent Positivism of Marx's Philosophy of History**, in *Critical Theory of Society*, J. Cummings, N. York, 1971, pp. 67/119.

### Notas

- (1) GRAMSCI, A. **Il Materialismo Storico**, Torino Reuniti, 1975, p. 147.
- (2) *Ib. id.*, p. 104.
- (3) *Ib. id.*, p. 108.
- (4) *Id. ibid.*, p. 15.
- (5) *Ib. ibid.*, p. 51.
- (6) *Ib. id.*, p. 18.
- (7) *Ib. id.*, p. 18.

(8) *Ib. id.*, p. 51.

(9) *Ib. id.*, p. 83.

(10) MACCIOCCHI, Maria-Antonieta, Apud. **A Favor de Gramsci**, Rio, Paz e Terra, 1977, p. 14.

(11) GRAMSCI, A. **Il Materialismo Storico**, p. 106.

(12) *Ib. id.*, p. 118.

(13) *Ib. id.*, p. 107.

## A NOÇÃO DE “BLOCO HISTÓRICO”

**Maria do Carmo Marangoni**

Mestranda em Filosofia da PUCAMP

Numa proposta de superação do materialismo mecanicista e do idealismo, Gramsci redescobre o conceito soreliano de bloco histórico, em torno do qual articulam-se os principais aspectos de seu pensamento, particularmente o político.

Vários exegetas de Gramsci ficaram com uma visão bastante simplista e limitada deste conceito-chave — bloco histórico —, entendendo e interpretando-o sumariamente, como a unidade entre a estrutura sócio-econômica e a superestrutura político-ideológica. Tal interpretação conduziu a uma subestimação do conceito, que chegou mesmo a ser visto como expressão mágica.

Gramsci define o bloco histórico como “a estrutura global, na qual se inserem, como momentos dialéticos, a estrutura econômica e as superestruturas ideológicas”<sup>1</sup>.

A estrutura sócio-econômica é determinada pelo conjunto das forças sociais diretamente relacionadas com as forças produtivas. Baseado “no grau de desenvolvimento das forças materiais de produção, fazem-se os agrupamentos sociais, cada um deles representando uma função e guardando determinada posição na própria produção”<sup>2</sup>.

Estudar e analisar concretamente uma fase estrutural só é possível após haver findado todo o seu processo de desenvolvimento, e não durante o próprio processo, a não ser, de forma hipotética.

Pelo caráter relativamente estático da estrutura em relação à superestrutura do bloco histórico, Gramsci deteve sua análise muito mais no empreendimento político que uma estrutura necessita, deslocando o problema para o plano das relações entre esta e a superestrutura. O estudo destas relações é o aspecto essencial da noção de bloco histórico.

Estudando-se a relação entre estrutura e superestrutura, é necessário se tenha em mente que o autor jamais elaborou tal conceito sob a forma da primazia de um ou outro elemento: os momentos da realidade estão intimamente relacionados com a práxis, ou seja, com a atividade histórica dos homens. Essas afirmações vêm reforçar a concepção de bloco histórico, onde “as forças materiais são o conceito e as ideologias a forma ( distinção puramente dialética ): as forças materiais não seriam concebíveis historicamente sem a forma, e as ideologias seriam pequenos caprichos individuais sem as forças materiais”<sup>3</sup>.

A superestrutura forma um conjunto complexo, contraditório e discordante, sendo "o reflexo do conjunto das relações sociais de produção"<sup>4</sup>.

Para Gramsci há duas esferas essenciais formando o conjunto das superestruturas: a sociedade civil e a sociedade política.

"O que se pode chamar de sociedade civil reúne o conjunto dos organismos ditos privados e corresponde à função de hegemonia que o grupo dominante exerce em toda a sociedade"<sup>5</sup>.

Ela constitui a base, o conteúdo ético da sociedade política; ela fornece a direção moral e intelectual do sistema social — seu campo constitui domínio da ideologia. A extensão de seu campo e a vocação de dirigir todo o bloco histórico, exigem uma adaptação de seu conteúdo às categorias sociais que atinge. Fato esse que leva Gramsci a considerar a sociedade civil sob três aspectos complementares: como ideologia da classe dirigente; como concepção de mundo difundida nos diferentes estratos sociais de forma que os vincula à classe dirigente; e, como direção ideológica da sociedade, ( aqui articulando-se a três níveis: da ideologia propriamente dita, das organizações que a cria e a difunde, e do instrumental técnico de difusão ).

Para Gramsci a ideologia, entendida como concepção do mundo presente em todas as manifestações de vida quer individual ou coletiva, é o elemento que cimenta e unifica todo o bloco social. Como consequência de tal amplitude conceitual, nenhuma atividade humana está imune à ideologia, mesmo as ciências, tidas como uma atividade das mais neutras. Há porém, diferentes graus qualitativos de ideologia, que vão desde a concepção mais elaborada de mundo — a filosofia —, até o folclore como o mais baixo grau, passando pelo senso comum e a religião, os quais permeiam todas as camadas do sistema social.

As atividades da superestrutura que se relacionam com as funções de coerção e manutenção da ordem estabelecida pela força, apoiadas no aparelho de Estado, caracterizam, no entender de Gramsci, a sociedade política. Esta se constitui num prolongamento da sociedade civil, pois é justamente o vínculo estabelecido entre ambas, que define a existência de um uso gradual da coerção: indo desde uma utilização legalizada desta, onde a classe dirigente controla os grupos que não consentem nesta direção, até o simples uso da força pela classe dirigente para manter sua dominação, quando há a perda do controle da sociedade civil. "Um grupo é dominante em relação a grupos adversos que ele busca liquidar ou, mesmo, submeter pela força das armas, e é dirigente em relação a grupos que lhe são próximos e seus aliados"<sup>6</sup>.

Na realidade essas duas esferas superestruturais situam-se numa unidade dialética, onde consenso ( referente à sociedade civil ) e coerção ( referente à sociedade política ) são usados alternadamente e o papel das

organizações torna-se mais fluído. “Não há sistema social onde o consentimento seja a base exclusiva da hegemonia, nem Estado em que um grupo possa, só através da coerção manter de forma durável sua dominação”<sup>7</sup>.

O Estado é definido por Gramsci “como o conjunto dos órgãos das sociedades civil e política, qualquer que seja seu estatuto formal — organizações privadas ou aparelho de Estado —, através dos quais é exercida a influência do grupo dominante”<sup>8</sup>. O autor destaca nesse campo de forma especial, a escola em sua função educativa positiva, e os tribunais em sua função educativa repressiva negativa, como setores de atividade estatal essenciais, havendo outras iniciativas de ordem privada que tendem no mesmo sentido.

Para Gramsci o Estado está destinado a desaparecer, uma vez cumprida sua missão, que é extinguir progressivamente as antigas classes dominantes à sociedade civil reabsorverá a sociedade política. “Assim, só o grupo social que coloca o fim do Estado e de si próprio como objetivo a atingir, pode criar um Estado-ético tendente a pôr fim às divisões internas dos dominados e a criar um organismo social unitário técnico-moral”<sup>9</sup>.

Quando Gramsci em sua elaboração teórica, estuda o bloco histórico, dá especial importância à direção ideológica e política, ao demonstrar que o Estado, mais que sua diversidade de organizações e dualidade de funções que permitem assegurar a hegemonia da classe fundamental, tem sua unidade decorrente da gestão de uma camada social que consegue a homogeneidade do bloco histórico: os intelectuais. Estes, vistos como camadas sociais cuja função é operar não a nível econômico, mas superestrutural, é que estabelecem o vínculo orgânico entre os dois elementos — estrutura e superestrutura. Essa organicidade é definida como resultado da evolução do movimento superestrutural do bloco histórico em compatibilidade com os limites de desenvolvimento da estrutura, e como feito dos grupos sociais incumbidos de gerir as atividades superestruturais.

“Cada grupo social, surgido num terreno originário de uma função essencial do mundo da produção econômica, cria, ao mesmo tempo que a si próprio, uma ou várias camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência de sua própria função, não somente no plano econômico, mas também no plano social e político”<sup>10</sup>.

Nota-se aqui a importância do papel dos intelectuais na organização e direção ideológica da massa, apesar de ocorrer em quase todos os papéis uma cisão entre a massa e os intelectuais, ainda que em graus diversos. Neste caso, a falta de uma concepção unitária, coerente e homogênea do Estado ( embora os dirigentes afirmem o contrário ), possibilita a desagregação dos grupos intelectuais por vários estratos, e ainda, no interior de um mesmo estrato.

Para Gramsci um sistema social só pode ser considerado integrado, quando se edifica um sistema hegemônico, dirigido por uma classe fundamental, que confia a gestão aos intelectuais, realizando-se dessa forma um bloco histórico.

A análise do bloco histórico deve levar em consideração:

- as condições estruturais da evolução da superestrutura, que se baseiam nos princípios de que nenhuma sociedade propõe a si uma tarefa para a qual já não haja condições necessárias e suficientes, bem como não se dissolverá ou será substituída, enquanto não tiver desenvolvido todas as formas de vida implicitamente contidas em suas relações;

- e as características essenciais do movimento superestrutural orgânico, onde se salienta a ideologia orgânica, enquanto historicamente necessária à estrutura, organizando a massa e dirigindo-a de acordo com as condições sócio-econômicas, e o caráter permanente que os movimentos superestruturais adquirem, dando lugar à crítica histórico-social dirigida aos vastos agrupamentos, sem fixar-se nas pessoas diretamente responsáveis.

Não se pode esquecer, entretanto, o conceito que se articula dialeticamente com o de bloco histórico: o de hegemonia; uma vez que esta se processa no interior do bloco histórico.

A hegemonia para uma classe social consiste em “destacar os traços específicos de uma situação histórica precisa, para fazer-se portavoz e defensora das reivindicações de outras camadas sócio-econômicas, ampliando suas perspectivas, com vistas a uma solução global, de modo que realize a união orgânica destas camadas através de uma aliança”<sup>11</sup>.

É somente pela hegemonia que uma classe pode exercer a função de dirigente e dominante, objetivando obter um consenso geral pela persuasão e reprimir o adversário de classe pela força.

Para Gramsci a “mais engajada das classes dominadas desenvolve o combate contra a classe dirigente tradicional no terreno ideológico e desagrega seu bloco intelectual, antes de se apossar da sociedade política”, assegurando assim, sua hegemonia<sup>12</sup>.

Nos países em que há uma sociedade civil bem estruturada, a derrubada do bloco histórico impõe a desagregação de um bloco intelectual muito resistente, que tende a submeter todos os intelectuais, grandes ou pequenos. O novo grupo social deve garantir a direção, isto é, a hegemonia do novo bloco histórico, desde antes da conquista do poder, condição primordial para tal conquista. Posteriormente, quando estiver no exercício do poder, mesmo detendo-o firmemente, esse grupo, para ser dominante não deverá renunciar à sua função dirigente.

O grande mérito de Gramsci reside no fato de sua elaboração teórica, ter superado os clássicos marxistas, dando uma ênfase maior na

direção cultural, ideológico e política de um sistema social, ou seja, de um bloco histórico.

Gramsci concebe o Homem como “um bloco histórico de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa, objetivos ou materiais, com os quais o indivíduo está em relação ativa. Transformar o mundo exterior, as relações gerais, significa fortalecer a si mesmo, desenvolver a si mesmo, desenvolver a si mesmo”<sup>13</sup>.

#### NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) GRAMSCI, A. — **Concepção Dialética da História**. Trad. C. N. Coutinho, 3ª ed., RJ, Ed. Civilização Brasileira, 1978, 341 pp. ( Perspectivas do Homem — v. 12 ) p. 4.
- (2) PORTELLI, H. — **Gramsci e o Bloco Histórico**. Trad. A. Peralva, RJ, Ed. Paz e Terra, 1977, 142 pp. ( Pensamento Crítico — v. 7 ) p. 45.
- (3) MACCIOCHI, M. A. — **A favor de Gramsci**. Trad. A. Peralva, 2ª ed., RJ, Ed. Paz e Terra, 1977, 301 pp., p. 149.
- (4) GRAMSCI, A. — Idem p. 52.
- (5) PORTELLI, H. — Idem p. 20.
- (6) MACCIOCHI, M. A. — Idem p. 153.
- (7) PORTELLI, H. — Idem p. 32.
- (8) PORTELLI, H. — Idem p. 35.
- (9) PORTELLI, H. — Idem p. 41.
- (10) PORTELLI, H. — Idem p. 49.
- (11) MACCIOCHI, M. A. — Idem p. 128.
- (12) MACCIOCHI, M. A. — Idem p. 129.
- (13) GRAMSCI, A. — Idem p. 47.

## A EDUCAÇÃO NOS ESCRITOS DE GRAMSCI\*

Betty Antunes de Oliveira

Universidade Federal de São Carlos – SP

A problemática da educação não foi necessariamente a meta dos escritos de Gramsci. No entanto, esta problemática foi um dos fatores essenciais subjacentes não só em sua militância cotidiana desde sua proposta de uma associação de cultura proletária em 1917<sup>1</sup> até sua prisão em 1927, como também de seus escritos no cárcere. Em análises sobre suas iniciativas concretas de proporcionar condições ao proletariado para a vivência participante do “clima cultural” no qual se via inserido; sobre o significado e a relação dinâmica entre conceitos tais como os de “hegemonia”, “senso comum”, “bloco histórico” etc.; sobre a relação massa x intelectuais e sua função no “bloco histórico” ( para citar alguns aspectos de sua obra ), percebe-se a “autêntica vocação pedagógica de Gramsci”, como diz Manacorda<sup>2</sup>.

A problemática educacional, para Gramsci, é entendida no seio da estrutura social, como aspecto determinado pela instância econômica, mas que, por razões diversas pode, em determinadas situações, contribuir para a transformação dessa instância e, conseqüentemente, da estrutura social. E dentro dessa problemática, a questão escolar é um dos aspectos que lhe interessa muito. Mesmo no seu tempo de cárcere esse aspecto é retomado em vários momentos e de modo específico, tanto em suas cartas<sup>3</sup> como nos demais escritos.

Para que a função de educação seja melhor compreendida em todos esses seus escritos, é necessário ter claros alguns conceitos básicos, suas inter-relações e, conseqüentemente, suas implicações com a educação e vice-versa.

Por Estado, no seu sentido amplo, “deve-se entender, além do aparelho governamental, também o aparelho ‘privado’ de ‘hegemonia’ ou Sociedade Civil”, diz Gramsci<sup>4</sup>. Mais adiante esclarece ainda:

permanecemos sempre no terreno da identificação do Estado e de governo, identificação que não passa de uma reapresentação da forma corporativo-econômica, isto é, da confusão entre Sociedade Civil e Sociedade Política, pois deve-se notar que à noção geral do Estado, entram elementos que também são comuns à noção de Sociedade Civil

(\*) Este texto constitui, em alguns aspectos, parte de Referencial Teórico da tese de doutoramento da autora, apresentada na PUC-SP em set/78 e que será lançada em breve como livro com o título **O Estado Autoritário Brasileiro e o Ensino Superior**, editado pela Cortez Editora e Autores Associados, SP.

( neste sentido, poder-se-ia dizer que Estado = Sociedade Política + Sociedade Civil, isto é, hegemonia revestida de coerção ).<sup>5</sup>

Numa de suas cartas à cunhada, Gramsci especifica ainda mais essa concepção ampla de Estado que

comumente é entendido como Sociedade Política ( ou ditadura, ou aparelho coercitivo para amoldar a massa popular ao tipo de produção e à economia de dado momento ) e não como um equilíbrio de Sociedade Política com a Sociedade Civil ( ou hegemonia de um grupo social sobre a sociedade nacional inteira exercida através das chamadas organizações privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas etc....<sup>6</sup>

Esta hegemonia na Sociedade Civil é mantida através do consenso disseminado por suas instituições ( escola, igreja, sindicato, meios de comunicação etc. ) e se fundamenta na ideologia do grupo dirigente. Desse modo, o grupo dirigente procura "cimentar e unificar"<sup>7</sup> sua concepção de mundo e hábitos e costumes, daí decorrentes, em todo o "bloco cultural e social" de um dado período histórico. No entanto, a assimilação dessa ideologia não é feita de "forma pura"<sup>8</sup> pelos demais grupos sociais, mas a partir das concepções de mundo próprias de cada grupo. Sendo assim, o produto dessa assimilação é um conjunto contraditório de elementos justapostos, fragmentários, sem "organicidade", e como tal acríticos, constituído pelos resíduos das concepções de mundo anteriormente dominantes, da ideologia dominante do momento e daquelas emergentes. Esse produto é o "senso comum". No entanto, dentro desse aglomerado acrítico ( o "senso comum" ), encontra-se o que se pode chamar seu núcleo válido — o "bom-senso".<sup>9</sup>

É no seio da Sociedade Civil, ( sobre a base do "senso comum" ) que circulam as mais variadas ideologias e outras concepções de mundo ( não necessariamente organizadas ), apesar da hegemonia daquela do grupo dominante e da sua disseminação organizada. Nesse sentido, concebe-se que é no âmbito das instituições da Sociedade Civil que se processa o movimento contraditório de conservar e ao mesmo tempo minar o tipo de estrutura de uma determinada sociedade. Para cercar esse segundo momento e com isso manter e assegurar a estrutura do poder instalada, a Sociedade Política lança mão de medidas de coerção. O grupo que no momento em questão está no poder mantém-se, assim, através dos organismos da Sociedade Civil, pela hegemonia ( o consenso obtido pela persuasão ), e da Sociedade Política, pela coerção ( obtida pela repressão e pela violência ). Apesar dessa hegemonia e dessa coerção, o poder não fica automaticamente assegurado. O processo é dinâmico e eivado de contradi-

ções. Essas contradições ao nível da superestrutura são reflexos da contradição fundamental do “conjunto das relações sociais de produção”,<sup>10</sup> da instância econômica — a infra-estrutura. O inter-relacionamento orgânico entre a infra-estrutura e a superestrutura formam o chamado “bloco histórico”. No período de aguçamento das contradições, esse inter-relacionamento se vê prejudicado e o grupo dirigente lança mão da força para assegurar o poder, procurando desarticular a emergência de um determinado grupo consciente desse processo e que pretende instaurar um novo “bloco histórico”. Verifica-se aí a “crise de hegemonia”.<sup>11</sup> É fundamental distinguir no conceito gramsciano de “hegemonia” a diferença entre “direção” e “dominação”. A hegemonia pode vir sendo conseguida por um determinado grupo antes mesmo de ser dominante, isto é, a hegemonia vai sendo conseguida na medida em que o grupo consegue suscitar um consenso que ultrapasse suas fronteiras através de uma direção orgânica (política e cultura). Gramsci dá, desse modo, um significado mais dinâmico ao conceito de “hegemonia” que aquele dado por Lenin, o qual concebe o sentido de “direção”, contido nesse conceito, como só sendo possível a partir do momento em que a dominação já foi efetivada.<sup>12</sup>

Nesse sentido é que a tarefa do intelectual é decisiva já que cabe a ele assumir a direção orgânica do grupo no qual atua.

Na medida em que um grupo subalterno esteja organizado de maneira consciente através de seus intelectuais, há, no momento de “crise de hegemonia”, a possibilidade desse grupo romper os laços do “bloco histórico” existente e organizar um novo.

Por outro lado, é preciso compreender a “hegemonia” de um grupo dirigente de determinado “bloco histórico” dentro de um quadro onde as relações de forças (sejam elas sociais, políticas e militares) interagem entre si, combinando-se de maneiras diversas.<sup>13</sup> A relação das forças sociais está

“estritamente ligada à estrutura objetiva, independente da vontade dos homens” (...)  
 “À base do grau de desenvolvimento das forças materiais de produção estruturam-se os agrupamentos sociais, cada um dos quais representa uma função e ocupa uma posição determinada na produção.”<sup>14</sup>

A análise desse tipo de relação de força, permite identificar “o grau de realismo e de viabilidade”<sup>15</sup> das várias ideologias aí subjacentes. Na análise da relação das forças políticas é possível captar “o grau de homogeneidade, de autoconsciência e de organização alcançado pelos vá-

rios grupos sociais".<sup>16</sup> Essa relação de forças políticas não se dá só no interior de uma nação, mas também entre nações.

"As relações internacionais" (...) "seguem ( **logicamente** ) as relações sociais fundamentais", diz Gramsci. "Toda inovação orgânica na estrutura modifica organicamente as relações 'absolutas' e 'relativas' no campo internacional, através de suas expressões técnico-militares." (...) "quanto mais vida econômica imediata de uma nação se subordina às relações internacionais, mais um partido determinado representa esta situação e a explora para impedir o predomínio dos partidos adversários".<sup>17</sup>

E esse partido embora preconize estar representando

as forças vitais do seu país, representa a sua subordinação e a servidão econômica às nações ou a um grupo de nações hegemônicas.<sup>18</sup>

Na relação de forças militares distinguem-se dois graus: "O militar, num sentido restrito ou técnico-militar, e o grau que pode ser denominado de político-militar".<sup>19</sup> O jogo entre esses três tipos de relações de forças que interferem nos dois níveis da estrutura social é que vai dar o caráter de "organicidade" ou não "organicidade" de determinado "bloco histórico". Por outro lado, a análise desse jogo entre as relações de força não pode descurar da inter-relação entre o que Gramsci chamou de "movimentos orgânicos (relativamente permanentes)" e os "elementos 'de conjuntura' ( que se apresentam ocasionais, imediatos, quase acidentais" ).

...os fenômenos de conjuntura dependem, é claro, de movimentos orgânicos, mas seu significado não tem um amplo alcance histórico: eles dão lugar a uma crítica política miúda, do dia-a-dia, que investe os pequenos grupos dirigentes e as personalidades imediatamente responsáveis pelo poder. Os fenômenos orgânicos dão margem à crítica histórico-social, que investe os grandes agrupamentos, acima das pessoas imediatamente responsáveis e acima do pessoal dirigente.<sup>20</sup>

Segundo Gramsci,<sup>21</sup> "o nexa dialético entre as duas ordens de movimento" ( "orgânico e conjuntural" ) "dificilmente pode ser estabelecido exatamente". Mas essa dificuldade pode ser tomada como um desafio, já que se pretende constatar e caracterizar um problema no sentido de evidenciar, a partir daí, as várias alternativas de sua superação.

É, dentro desse contexto, considerando-se não só a inter-relação entre os elementos “orgânicos” e “conjunturais” mas também a das relações das forças ( sociais, políticas e militares ), inter-relações essas que definem determinado “bloco histórico”, que se pode compreender a função dos intelectuais, sejam eles “orgânicos” ou “tradicionais”.

### A função dos intelectuais

Qualquer que seja a atividade desenvolvida pelo homem, existe sempre uma “intervenção intelectual” nessa atividade, como diz Gramsci,<sup>22</sup> segundo o qual “não se pode separar , ‘homo faber’ do ‘homo sapiens’”. Essa “intervenção intelectual”, porém, se verifica nos mais variados graus, de acordo com o tipo de atividade desenvolvida, observando-se nos tipos opostos ( atividade “manual” e a atividade “intelectual” ) “uma verdadeira e real diferença qualitativa”.<sup>23</sup> No entanto, o que caracteriza o chamado “intelectual” não está intrínseco nesse maior ou menor grau de intelectualidade da atividade que exerce e nem mesmo na sua qualidade, mas “no conjunto do sistema de relações no qual estas atividades ( e, portanto, os grupos que as personificam ) se encontram no conjunto geral das relações sociais”.<sup>24</sup>

Os intelectuais são, portanto, aqueles que na sociedade desempenham essa função.

E como é determinado essa função, e por quem ?

“Cada grupo social”, diz Gramsci, “nascedo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político...”<sup>25</sup>

No entanto, em cada momento histórico coexistem no mesmo “bloco histórico”, os “intelectuais orgânicos” de um grupo social emergente e progressista” e os “intelectuais tradicionais”, “produtos” dos grupos sociais que já mantiveram a direção e/ou o domínio do momento histórico anterior. Estes acreditam-se “independentes” e “autônomos” do grupo social dominante do momento, e, como tal, possuiriam “características próprias”.<sup>26</sup> Essa coexistência não se verifica estanque e passiva. O grupo social dominante do momento ou mesmo aquele grupo que embora ainda não “dominante” mas já é “dirigente”,<sup>27</sup> busca conseguir, através de seus intelectuais, um consenso hegemônico intelectual, moral e político<sup>28</sup> que orienta sua ação dentro e fora de suas fronteiras. Esses “seus intelectuais” não constituem somente aqueles que emergiram de modo orgânico dentro

do próprio grupo social, mas também aqueles “intelectuais tradicionais” assimilados pela “conquista ideológica” desse grupo. É como diz Gramsci.<sup>29</sup>

“...não existe uma classe independente de intelectuais mas cada grupo social tem seu próprio grupo de intelectuais ou tende a formá-lo para si, porém, os intelectuais da classe historicamente ( e realisticamente ) progressiva, nas dadas condições, exercem tal poder de atração que acabam, em última análise, por subordinar a si os intelectuais dos outros grupos sociais e, portanto, por criar um sistema de solidariedade entre todos os intelectuais.” (...) “Este fato verifica-se ‘espontaneamente’ nos períodos históricos em que o grupo social dado é realmente progressivo, isto é, faz avançar realmente toda a sociedade, satisfazendo não só as suas exigências existenciais, mas ampliando continuamente os próprios quadros pela contínua tomada de posse de novas esferas de atividade econômico-produtiva.”

Assim é que a categoria do intelectual enquanto “especialista” daquela atividade intelectual propriamente dita ( onde a ação do “homo sapiens” se apresenta num grau de intensidade maior que a do “homo faber” )<sup>30</sup> se efetiva na medida de sua ligação com o grupo social emergente, ou com o dominante, ou mesmo com aquele que deixou de ser dominante, mas cuja interferência ideológica permanece subjacente naquele determinado momento histórico.<sup>31</sup>

A partir desse quadro acima exposto, é preciso identificar qual seria, então, a função social do intelectual orgânico do grupo social dominante, que pretende manter sua hegemonia.

Esses intelectuais, como “comissários” do grupo dominante, têm a função de ser os “funcionários” da superestrutura.<sup>32</sup> É que através dos organismos da Sociedade Civil e da Sociedade Política o grupo fundamental mantém seu domínio sobre as classes subalternas de modo indireto. A mediação é feita por ação dos seus “intelectuais orgânicos” através da hegemonia ( via Sociedade Civil ) e da coerção ( via Sociedade Política ).

Para que a “hegemonia” se efetive, os intelectuais da classe dominante elaboram a ideologia correspondente à sua “visão do mundo” que impregna toda a vida cultural da sociedade difundindo-a através dos meios de comunicação e dos demais organismos da Sociedade Civil, favorecendo um consenso “espontâneo”. Como “funcionários” da superestrutura, atuando nos organismos da Sociedade Política, elaborando o material jurídico que assegura “legalmente” a disciplina social. Além do mais, pre-

param e organizam os especialistas de cada setor necessário às relações de produção ( técnicos, economistas tecnocratas, professores etc. ).

O “intelectual orgânico” ( seja ele oriundo da classe dominante ou um “intelectual tradicional” assimilado e conquistado pelos primeiros ) é uma mediação entre a classe fundamental e a massa dentro do “bloco histórico”, possibilitando a “hegemonia” dessa classe. Essa ação mediadora do intelectual, no entanto, não é tranqüila como pode parecer à primeira vista. “Algumas das categorias de intelectuais ( a serviço direto do Estado, especialmente burocracia civil e militar ), ainda estão muito ligados às velhas classes dominantes”.<sup>33</sup>

Há que se considerar também o que se verifica nessa duplicidade: aquilo que Gramsci chama de “consciência contraditória”, o que seria uma duplicidade de consciência teórica que está implícita em cada ação:

“...uma implícita no seu agir e que realmente o une a todos seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra superficialmente explícita ou verbal, que herdou do passado e acolheu sem crítica”. (...) Esta consciência verbal “unifica um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral, sobre a direção da vontade, de maneira mais ou menos enérgica, que pode chegar até um ponto em que a contraditoriedade da consciência não permita ação alguma, nenhuma decisão, nenhuma eleição, e produza um estado de passividade moral e política.”<sup>34</sup>

Essa ambigüidade ( da qual os intelectuais não estão isentos ) será tanto menor na medida em que o grupo de “intelectuais orgânicos” ( os “criados” pela própria classe e os “assimilados” de outras ) conseguir formar consenso de uma “unidade intelectual e de uma ética”,<sup>35</sup> de acordo com uma concepção da realidade que se esmere por superar o nível do “senso comum” ( mas a partir dele, delimitando-se o seu núcleo comum — o “bom-senso” ) nas suas atitudes através de uma postura crítico-reflexiva, nunca atingindo, entretanto, de modo absoluto.

Nesse contexto é que o processo de assimilação e “conquista” dos “intelectuais tradicionais” pelos “intelectuais orgânicos” da classe dominante se torna uma faca de dois gumes. De um lado, aqueles fazem, até certo ponto, o jogo para o qual foram assimilados. Por outro, porém, continuam ainda, em certo sentido, “ligados” ao modo de agir e pensar próprio das classes de onde procedem.

Há também a considerar os “intelectuais socialmente ‘vagabundos’, desencantados etc., que andam à deriva, mas que estão prontos a ancorar em qualquer bom porto”,<sup>36</sup> e que, por isso podem estar “contra

ou a favor, ou muito pelo contrário, "de acordo com os interesses que encontram nesse "bom porto". Surge, então, o "conflito".<sup>37</sup> É nesse sentido que se pode dizer que, instalada a "crise de hegemonia" de determinado "bloco histórico", os intelectuais "conquistados" se vêem descompromissados e estabelecem a ruptura do vínculo com o grupo "dirigente".

A vinculação dinâmica entre intelectual e massa, portanto, implica necessariamente a inter-relação teoria x prática: uma prática política a partir de uma "concepção de mundo coerente e unitária", onde ambos tenham participação ativa e se influenciem reciprocamente. Quando isso não se verifica a função mediadora dos intelectuais em relação às massas é invertida: não atende aos interesses populares e sim aos interesses do grupo do poder.

O estudo que Gramsci desenvolveu sobre os intelectuais o levou a fazer no período de 1930 — 1932,<sup>38</sup> considerações e sugestões sobre o problema da organização escolar e sua função, o que se pretende resumir no item seguinte.

### A função da escola

O progresso científico e tecnológico da vida moderna tem permeado de modo decisivo as práticas mais elementares da vida cotidiana, de modo que, segundo explica Gramsci,<sup>39</sup>

toda atividade prática tende a criar uma escola para os próprios dirigentes e especialistas e, conseqüentemente, tende a criar um grupo de intelectuais especialistas de nível mais elevado, que ensinam na escola.

Anteriormente ao maior e mais rápido desenvolvimento industrial da sociedade moderna existia, de um lado, a "escola clássica" que transmitia a "cultura geral ainda indiferenciada" para a classe dominante, e, de outro, "escolas profissionais" destinadas à formação de variadas especializações do trabalho, que seriam desenvolvidas pela classe subalterna.<sup>40</sup> Essa diferenciação, porém, não surgiu de um plano conscientemente elaborado mas de "modo caótico, sem princípios claros"<sup>41</sup>, o que não era exclusivo da organização escolar existente, mas reflexo da "crise orgânica" que se vinha caracterizando. O contínuo progresso industrial, porém, mostrou a necessidade de um moderno quadro de intelectuais (diretamente produtivos, porque condizentes com aquele progresso), mas não a nível das escolas profissionais (trabalho manual) existentes. Surgiu, então,

ao lado da escola clássica, a escola técnica (profissional mas não manual), o que colocou em discussão o próprio princípio da orientação concreta de cultura geral, da orientação humanista de cultura geral fun-

dada sobre a tradição greco-romana. Esta orientação, uma vez posta em discussão, foi destruída, pode-se dizer, já que a capacidade formativa era em grande parte baseada sobre o prestígio geral e tradicionalmente indiscutido de determinada forma de civilização.<sup>42</sup>

O surgimento desse novo tipo de escola ( como parte da “política de formação dos modernos quadros intelectuais”<sup>43</sup> para o processo produtivo ) esteve, portanto, condicionado às novas conjunturas industriais. Nesse contexto é que esse tipo de escolas assumiu importância fundamental no sentido de assegurar não só a “qualidade” desse moderno quadro de intelectuais nas diversas especializações, mas também as funções que esses intelectuais teriam dentro da sociedade promovendo o que Gramsci chama de “alta cultura”<sup>44</sup> a função técnica e a função política ( “o especialista político” ).<sup>45</sup>

Sendo assim, a escola ocupa um lugar estratégico para a formação dos intelectuais. Nela, através do exercício da “hegemonia”, é disseminada a Ideologia do grupo que está no poder reproduzindo, assim, as relações de produção existentes. Esse exercício da “hegemonia” se faz não só a nível do ideário como a nível das práticas materiais. “Cada relação de ‘hegemonia’ é”, como explica Gramsci, “necessariamente uma relação pedagógica”<sup>46</sup>. Na medida em que aquelas relações de produção estiverem fundamentadas na exploração da maioria pela minoria, há um reflexo dessa contradição no seio escolar nesses dois níveis citados. Nesse contexto, o que é proclamado, principalmente através da legislação educacional, afirma a necessidade da função técnica e da política. Na prática, porém, a função técnica é aparentemente hipervalorizada em detrimento da função política. No entanto, verifica-se no mecanismo de assimilação da Ideologia dominante pelo indivíduo que essa ideologia ( inclusive aquela expressa na legislação educacional ) não é assimilada de modo “puro”,<sup>47</sup> mas em aspectos fragmentários justapostos à concepção de mundo já existente, formando o “senso comum”. A coexistência das várias concepções de mundo com a Ideologia dominante dentro da escola ( como acontece também nos demais organismos da Sociedade Civil ), possibilita pelas suas contradições, a emergência das consciências e, conseqüentemente, a tomada de posição de certos indivíduos ou grupos. Desse modo é que se pode afirmar que a escola é um dos organismos da Sociedade Civil onde são reproduzidas as relações de produção para conservar determinado tipo de instância econômica existente, mas também onde surgem mecanismos que vão minar as estruturas desta mesma instância.

É que, como explica Gramsci, há uma “reciprocidade necessária entre estrutura e superestrutura ( reciprocidade que é, por certo, o processo dialético real )”<sup>48</sup> e, portanto, “as superestruturas reagem sobre a estrutura, a política sobre a economia etc.”<sup>49</sup>.

Sendo a escola "o instrumento para elaborar os intelectuais de diversos níveis"<sup>50</sup> e levando-se em consideração principalmente as colocações imediatamente anteriores, conclui-se que, na sociedade capitalista, é a própria escola ( seja ela pública ou privada ) que produz tanto os intelectuais que vão servir à manutenção do poder do grupo dominante como os intelectuais que vão negar essa manutenção e, ainda, propor a sua superação, podendo surgir disto um novo "bloco histórico".

Em síntese: o "bloco histórico", compreendido como o inter-relacionamento orgânico entre a infra e superestrutura de uma dada sociedade "reflete o conjunto das relações sociais de produção" aí assumidas. O Estado, no seu sentido amplo, é constituído pela Sociedade Política mais Sociedade Civil: a superestrutura. A Sociedade Política atua como aparelho coercitivo através de seus organismos ( Exército, Política, Governo etc. ), amoldando a massa ao tipo de produção e à economia vigente. A Sociedade Civil mantém a hegemonia da Ideologia Dominante pelo consenso através de seus organismos ( Escola, Família, Igreja, Sindicatos, Meios de Comunicação etc. ), tendo em vista os interesses econômicos. Os intelectuais como "funcionários" do aparato estatal, têm a função de elaborar, disseminar e efetivar essa Ideologia do grupo que detém o poder a fim de, pela persuasão, formar um consenso que garanta a hegemonia desse grupo. A assimilação dessa Ideologia não é conseguida na sua forma "pura", mas esbarra com crenças, hábitos e costumes provenientes de uma assimilação também parcial, fragmentária e acrítica de ideologias anteriormente dominantes. O conjunto desses elementos justapostos e contraditórios forma o "senso comum", dentro do qual é possível delimitar-se o núcleo válido — o "bom senso". Isso quer dizer que é no seio da Sociedade Civil que circulam várias ideologias sobre o pano de fundo do "senso comum". Este permeia, inclusive, a legislação em vigor, que, ao ser efetivada nos organismos da Sociedade Civil, contribui para a formação do consenso desejado pelo grupo que detém o poder. A circulação dessas várias ideologias como também do conjunto contraditório de fragmentos de ideologias que constitui o "senso comum" empresta às instituições a possibilidade de conservar e, ao mesmo tempo, minar o tipo de estrutura vigente da Sociedade. Os "intelectuais orgânicos" de um grupo social não dominante, ao captarem o espaço criado por essa contradição e ao delimitarem uma ação possível e conseqüente, contribuem, no mínimo, para a rachadura do "bloco histórico" existente. A hegemonia desse grupo pode-se efetivar como "direção", reagindo às estruturas e ao poder vigente, antes mesmo da "dominação", que é alcançada com a tomada do poder. Sendo a escola um dos organismos da Sociedade Civil, não está, portanto isenta do papel de conservar e minar o tipo de estrutura social em que está inserida.

## BIBLIOGRAFIA

- GRAMSCI, Antonio, **Cartas do Cárcere**, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966, 420 p.
- GRAMSCI, Antonio. **El Materialismo Histórico e la Filosofía de B. Croce**, Juan Pablos, México, 1975, 256 p.
- GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2ª ed., 1976, 435 p.
- GRAMSCI, Antonio. "O Ressurgimento", in **Obras Escolhidas**, Editorial Estampa, Lisboa, 1974, pp. 71 – 186.
- GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968, 244 p.
- GRAMSCI, Antonio. **Passado y Presente**, Granica, Buenos Aires, 1974, 285 p.
- MANACORDA, Mario Alighiero, **El Principio Educativo en Gramsci**, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, 313 p.

## NOTAS

- (1) Cf. Mário Alighiero Manacorda. **El Principio Educativo en Gramsci**, p. 22.
- (2) *Ibidem*, p. 52.
- (3) Na carta de 14-11-31 à sua mulher escreve: "A questão escolar interessa-me muitíssimo", In **Cartas do Cárcere**, p. 259.
- (4) Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, p. 147.
- (5) *Ibidem*, p. 149.
- (6) Antonio Gramsci. **Cartas do Cárcere**, p. 224 ( carta de 7-9-31 ).
- (7) Antonio Gramsci. **El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce**, p. 12.
- (8) *Ibidem*, p. 24.
- (9) Antonio Gramsci. **El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce**, p. 16.
- (10) *Ibidem*, p. 48.
- (11) Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, p. 55.
- (12) Vide Antonio Gramsci, **Passado y Presente**, pp. 74 – 75 e, ainda, seu texto sobre o Ressurgimento in **Obras Escolhidas**, vol. II, pp. 72 – 76.
- (13) Cf. Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, pp. 43 – 51.
- (14) *Ibidem*, p. 49.
- (15) *Ibidem*, p. 49.
- (16) *Ibidem*, p. 49.
- (17) Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, p. 44.
- (18) *Ibidem*, p. 44.
- (19) *Ibidem*, p. 51.

- (20) *Ibidem*, pp. 45 – 46.
- (21) *Ibidem*, p. 47.
- (22) Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, p. 7.
- (23) *Ibidem*, p. 11.
- (24) *Ibidem*, p. 7.
- (25) *Ibidem*, p. 3. Na página seguinte Gramsci exemplifica esse tipo de intelectual: “o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc. Deve-se anotar o fato de que o empresário representa uma elaboração social superior, já caracterizada por certa **capacidade dirigente e técnica** (isto é, intelectuada): ele deve possuir capacidade técnica, não somente na esfera restrita de sua atividade e de sua iniciativa, mas ainda em outras esferas, pelo menos nas mais próximas da produção econômica (deve ser um organizador de massa de homens; deve ser um organizador da ‘confiança’ dos que investem em sua fábrica, dos compradores de mercadoria etc.)”. (Grifo nosso) Sobre essa “capacidade dirigente e técnica” veja também nesta mesma obra p. 8.
- (26) Cf. Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, p. 6.
- (27) Cf. Antonio Gramsci. “**O Ressurgimento**”, in: **Obras Escolhidas**, pp. 72 – 73.
- (28) *Ibidem*, p. 73.
- (29) *Ibidem*, pp. 75 – 76.
- (30) Cf. Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, p. 7.
- (31) Quanto a isso, esclarece Gramsci, que “cada grupo social ‘essencial’, contudo, surgindo na história a partir da estrutura econômica anterior e como expressão do desenvolvimento desta estrutura, encontrou pelo menos na história que se desenrolou até aos nossos dias — categorias intelectuais pré-existentes as quais apareciam, aliás, como representantes de uma continuidade histórica que não fora interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas”. *Ibidem*, p. 5.
- (32) *Ibidem*, pp. 10 – 11.
- (33) Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, p. 95.
- (34) Antonio Gramsci. **El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce**, p. 20.
- (35) *Ibidem*, p. 20.
- (36) *Ibidem*, p. 79.
- (37) Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, p. 95.
- (38) Mário A. Ignihiro Manacorda. **E Principio Educativo en Gramsci**, p. 256.
- (39) Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, p. 117.
- (40) Cf. *Ibidem*, pp. 117 – 118.
- (41) *Ibidem*, p. 118.
- (42) Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização de Cultura**, p. 118.
- (43) *Ibidem*, p. 118.
- (44) *Ibidem*, p. 9.
- (45) *Ibidem*, p. 8.
- (46) Antonio Gramsci. **El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce**, p. 34.
- (47) *Ibidem*, p. 24.
- (48) Antonio Gramsci. **El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce**, p. 49.
- (49) Antonio Gramsci. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**, p. 44.
- (50) Antonio Gramsci. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**, p. 9.

## PARA UMA VISÃO SOBRE "A FILOSOFIA CRÍTICA".

Zilah Xavier de Almeida

Instituto de Estudos Avançados em Educação da Fundação Getúlio Vargas (Rio de Janeiro).

A idéia da filosofia, não como um saber último e radicalmente fundado, mas como o pensar radicalmente questionante, opõe-se, na modernidade às tendências pragmatistas e positivistas, cujos procedimentos levam ao ajustamento, ao **statu quo**, constituindo assim posturas que, às ideologias de dominação, interessa prestigiar. Ideologias cujas construções não podem ultrapassar criticamente o dado, e portanto o já estabelecido, o fático. Situam-se essas posturas a nível do **entendimento**, permanecendo, assim, subordinadas à suas limitações, que só se tornam aparentes quando se lhes contrapõe o **pensar**, segundo a divisão sugerida pela perspectiva crítica de Kant e renovada e acentuada na filosofia hegeliana.

A escola de Frankfurt estabeleceu-se com o objetivo de elaborar um pensamento metodologicamente crítico. Não é fácil uma conceituação geral sobre os seus procedimentos e orientação teórica, não só pelo precário nível de sistematização das idéias adotadas pelos seus autores, como pela heterogeneidade das perspectivas daqueles que lhe deram começo.

Quanto aos pressupostos e às motivações, verificam-se, como já foi dito, algumas afinidades entre os seus teóricos, afinidades cujas origens se explicam pelo momento histórico da sua emergência. Um relato sobre a gênese da escola de Frankfurt é oferecido por Martin Jay na obra **A Imaginação Dialética**<sup>1</sup>. Uma carta de Horkheimer, datada de 1971, é utilizada por Jay, como prefácio à sua obra. Nela, Horkheimer fala das motivações e preocupações iniciais do seu grupo.

Quanto às circunstâncias históricas, havia a certeza da vitória do nacional-socialismo e a convicção de que "só pela ação revolucionária se poderia enfrentar a situação".<sup>2</sup> Não que se pensasse numa guerra mundial. Apenas uma sublevação interna para cuja orientação julgaram útil o recurso à obra de Marx. A interpretação marxista dos fatos e da vida social, mesmo depois, quando, por circunstâncias políticas, trocaram a Alemanha pelos Estados Unidos, continuou a lhes parecer essencial, embora se insista sobre a postura crítica da Escola, também em relação ao marxismo. Salientam que a sua atitude "não quer absolutamente dizer que um materialismo dogmático tenha realmente impregnado nossas posições. O fato de ter de refletir sobre sistemas políticos nos ensinou, ao contrário, que era indispensável, como o disse Adorno, "duvidar do valor de verdade de toda pretensão ao Absoluto, sem ceder, entretanto, no que quer que seja, relativamente ao recurso, ao conceito rigoroso de verdade".<sup>3</sup>

O empreendimento do grupo era o de uma reflexão filosófico-social e política, visando a “uma avaliação mais positiva de certas correntes metafísicas porque o ‘todo ( empírico ) é o não verdadeiro’”<sup>4</sup> diz Horkheimer, citando mais uma vez Adorno.

Mas a força impulsora do grupo era antes de tudo, uma esperança.

No dizer de Horkheimer, “esperança de que não será, certamente, mais que a expressão de um desejo, entretanto nada científico a nossa crença de que não caberá ao horror terrestre a última palavra”.

O interesse do grupo recaía preponderantemente sobre aspectos da obra de Marx, na perspectiva filosófica, naqueles pontos, portanto em que ela se relacionava a Hegel. Mas, como se sabe, sob domínio avassalador do pensamento positivista na Europa do século XIX não havia lugar para a filosofia. E assim, já entre a própria esquerda hegeliana o plano filosófico fora, conforme o repete também Martin Jay, plenamente preenchido, reducionisticamente, por “uma **demarche** muitas vezes nitidamente positivista, no estudo da realidade social, tanto entre os marxistas como entre os não-marxistas”.<sup>5</sup>

É nesse contexto que aparecem a obra de Lukács **História e Consciência de classe e Marxismo et Philosophie** de Karl Korsch, que serão importantes para o primeiro momento do trabalho do grupo de Frankfurt. Sabe-se que elas figuram como a primeira tentativa em nosso século — Lukács em 1923 e Karl Korsch em 1930 —, de reativar o interesse pela filosofia em Marx. O livro de Lukács contra o qual se insurgiu a social-democracia, assim como Kautsky e Lenin, vindo a ser proclamado o “texto maldito do marxismo” é, entretanto, uma obra que, segundo historiadores da filosofia, contemporâneos, deve ser vista como precursora de esquerdismo filosófico, significativa, sobretudo, porque, através dela, se introduz a dimensão filosófica no movimento revolucionário.<sup>6</sup>

André Tosel, fazendo o histórico desse movimento, não deixa de ressaltar o aspecto negativo que marca o referido livro de Lukács na medida em que, se insurgindo contra um materialismo dialético, dissociado pelo economicismo e pelo positivismo, não leva em conta a “elaboração-retificação” sugerida por Engels e Lenine, constituindo assim, uma oposição reportável apenas à forma assumida pela teoria de Marx na social-democracia alemã. Mas a Escola de Frankfurt valoriza a retomada que Lukács faz, a partir, do jovem Marx, do tema da realização da filosofia na prática. Concorda em que a filosofia seja realidade prática no proletariado, afirmando, entretanto, que, enquanto forma de consciência dessa classe, mantém a sua natureza específica, cabendo-lhe, como tal, apreender a lógica da história e tornar-se, assim, o seu sujeito. Trata-se, para Lukács ainda segundo André Tosel, de explicitar a tese segundo a qual “a filosofia marxista é o método marxista chegado à consciência de si, a dialética sabendo-se”.<sup>7</sup>

Mas as circunstâncias histórico-sociais do começo da década de 30, na Rússia como na Alemanha, não propiciavam a expansão dos debates metamarxistas. Marxismo e Filosofia de Karl Korsch, que aparece em 1930, fundado igualmente no jovem Marx, assumindo o tema da realização da filosofia como crítica e como luta política, é o último pronunciamento em favor de **História e Consciência de Classe**.

No caso do grupo de Frankfurt, até 1933, a obra de Lukács permanece no centro das suas preocupações, parecendo-lhes útil no sentido do seu interesse fundamental, ou seja, o de adquirir um instrumental teórico que lhes possibilitasse unir a filosofia e a análise social. Apegavam-se ao método dialético, procurando, como a esquerda hegeliana, retorná-lo em um sentido materialista, acreditando, também como os primeiros, nas possibilidades de transformação da ordem social pela **práxis** humana.

Mas os dois momentos históricos eram diversos. Como o lembra M. Jay, “os hegelianos de esquerda escreviam em uma Alemanha na qual os efeitos da industrialização mal começavam a se fazer sentir”.<sup>9</sup> Quando, nos anos 20, época da criação da Escola de Frankfurt, viviam-se os efeitos de um capitalismo já “dominado pelo crescente poder dos monopólios e pelo desenvolvimento da intervenção do Estado na vida econômica. Os únicos exemplos de coletividade socialista sobre os quais se pudera deter a Esquerda hegeliana, eram algumas comunidades utópicas muito isoladas. Enquanto a Escola de Frankfurt podia refletir sobre o ambíguo sucesso da União Soviética”.<sup>10</sup> Mas Martin Jay assinala como a mais decisiva das diferenças entre as duas épocas históricas aquela que é relativa ao proletariado. A emergência do primeiro dos pensamentos críticos referidos coincidiu com o “despertar de uma força social — o proletariado — representando a “negatividade”, (isto é, a revolução) uma força que se poderia considerar o agente que realizaria a sua filosofia.

Mas, “nos anos trinta, sinais de integração do proletariado na sociedade começavam a aparecer cada vez mais claramente”.

Além da diversidade da situação político-social, interpunham-se, entre a antiga esquerda hegeliana e a Escola de Frankfurt, as filosofias da vida Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e, ainda Dilthey e, principalmente Freud e o próprio Marx. Daí o constante debate dos teóricos de Frankfurt com a temática científico-filosófica que emerge nos fins do século passado e começo deste século, debate no qual se sente a presença de Marx e de Freud, da qual advêm toques de originalidade na colocação da temática objetivismo — subjetivismo, tão realçada em seus trabalhos. Parece mesmo, que se pode registrar como elemento constante na Escola de Frankfurt, o realce sobre dois aspectos que lhes parecem os mais passíveis de crítica na filosofia tradicional “moderna”: a valorização da subjetividade e da interioridade em detrimento da valorização da ação no mundo histórico, e o menosprezo pela dimensão material da realidade. Como ca-

racterística das suas preocupações próprias, o que é particularmente típico da sua posição, a crítica ao formalismo e ao positivismo.

Apesar, entretanto, dessas afinidades básicas de interesses, da qual decorre, obviamente certa identificação nos métodos e conteúdos teóricos, não se pode falar desses pensadores, tomando-os em bloco.

Para a questão que aqui importa, ou seja, a contribuição desses pensadores para o desenvolvimento de um pensamento filosoficamente crítico, Marcuse e Horkheimer oferecem, parece, os enfoques mais específicos e diretos. Horkheimer, em "O Eclipse da Razão", propõe uma conceitualização da filosofia, no qual se verificam algumas passagens que marcam bem os seus rumos críticos. Antes de tudo, uma declaração de fé na filosofia, como formulação de princípio: "A fé na filosofia significa a recusa de permitir ao medo que diminua, sob qualquer forma que seja, a nossa capacidade de pensar"<sup>11</sup> Ele não propõe uma definição da filosofia, porque termos, abstratamente tomados, não têm sentido no plano filosófico. "Cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade inclusiva no interior da qual ele encontra o seu sentido".<sup>12</sup> É como se fosse Hegel falando.

O conceito **liberdade** é usado como exemplo para deixar mais claro o sentido dessa idéia do conceito como fragmento que só encontra o seu sentido pelo todo e no interior do todo. Ressalta, a propósito, que o estudo da história pode provar uma constante evolução sobre os atributos da idéia de liberdade. Idéia esta que, entretanto, permanece idêntica, sob postulados, muitas vezes contraditórios, de partidos políticos ou de pessoas que dizem lutar pela liberdade. E, continua Horkheimer: "Se é verdade que devemos saber o que é a liberdade, a fim de determinar quais os partidos que, na história, combateram por ela, não é menos verdade que devemos conhecer o caráter desses partidos a fim de determinar o que é a liberdade. A resposta encontra-se nas configurações concretas das épocas da história. A definição de liberdade é a teoria da história e vice-versa".<sup>13</sup> O mesmo exemplo é usado para um destaque sobre as origens, inconvenientes e limitações dos pensamentos formalizadores. Dos modos tradicionais de pensamento, de procedimentos de orientação formalizadora, que tendem a manipular os conceitos "como se eles fossem átomos intelectuais".<sup>14</sup> São eles resultantes do acirramento progressivo de um antagonismo "destruidor do eu e da natureza", cuja origem se pode localizar na tendência à dominação da natureza, tal como esta se verifica a partir do século XVII. Ocorreu que "o pensamento filosófico, cuja tarefa é tentar uma reconciliação",<sup>16</sup> veio contribuir para negar ou fazer esquecer a própria existência desse antagonismo.

A filosofia exige um procedimento diferente. Embora utilize os esquemas formais da lógica tradicional, na filosofia impõe-se um movimento de transcendência pelo qual se chegue, por meio de atos cognitivos,

a fazer coincidir a estrutura lógica com o objeto, em seus traços essenciais. Isto porque “a lógica, segundo a filosofia, é a lógica do objeto tanto quanto a do sujeito. É uma teoria compreensiva das categorias fundamentais e das relações fundamentais da sociedade, da natureza e da história”.<sup>17</sup>

Horkheimer salienta as antinomias às quais se chega através da abstração, mediante os exemplos das categorias de **natureza** e de **espírito**. Para a **teoria crítica** “hipostasiar-se a polaridade dessas duas entidades é tão inadmissível quanto o fato de reduzi-las uma à outra, ... quando cada uma dessas abstrações implica uma falsa representação da existência concreta e, tudo isso, afinal de contas, ajuda a própria abstração”.<sup>18</sup> Na tentativa de definição da **natureza**, evidenciam-se particularmente as insuficiências da formalização.

Supondo, por exemplo, o monismo filosófico, verifica-se que, idealismo ou materialismo, qualquer dessas formas serve ao esforço da idéia de um mundo dividido entre dominantes e dominados. Mesmo se não é ao espírito, mas à matéria que se atribui a primazia, pois que “é o espírito que concebe esse primado da natureza e lhe subordina tudo”. Segundo Horkheimer, pode-se verificar, historicamente, como o monismo, o idealista e o naturalista serviram aos mesmos objetivos. O **idealismo** encobriu os conflitos de base da sociedade sob “a harmonia das suas construções conceituais e, sob todas as suas formas, favorecia a mentira que eleva o existente ao nível da divindade, atribuindo-lhe um sentido já perdido em um mundo de antagonismos. O **naturalismo** ... tendendo à glorificação de um poder cego sobre a natureza, poder cujo modelo seria o próprio jogo das forças naturais”.<sup>19</sup>

A concepção dualista proposta por Descartes igualmente calca na abstração, também se mostra insatisfatória, quer do ponto de vista epistemológico propriamente dito, a razão aparecendo aí cindida em subjetividade e objetividade, quer do ponto de vista ontológico. Ademais, toda essa teoria seria explicável por uma relação a necessidades historicamente determináveis, próprias, portanto de um tempo e situação particulares.

Caracterizando a insatisfação relativamente aos caminhos abertos pela racionalidade instaurada na época moderna que vigoraram até Kant, Horkheimer cita o dito de Kant: “só a via crítica permanece sempre aberta”.<sup>20</sup> Justiça a alusão: A máxima formulada por Kant, situado diante dos impasses gerados pelo conflito “entre a razão objetiva do dogmatismo racionalista e a racionalidade subjetiva do empirismo inglês, aplica-se, de modo mais pertinente ainda, à situação presente. Uma vez que, em nosso tempo, a razão subjetiva e isolada triunfa por toda parte com resultados fatais, a crítica deve necessariamente prosseguir, colocando a ênfase sobre a razão objetiva ...”.<sup>21</sup>

Esta ênfase sobre a razão objetiva não deve, entretanto, ser vista como uma opção filosófica. Pretende-se, ao contrário, negar o dualis-

mo, a própria oposição subjetividade — objetividade, pois os dois conceitos são interdependentes. Um reenvia ao outro e o supõe, ou mesmo o inclui.

Essa oposição entre os dois conceitos tem explicação em contradições pertinentes à própria condição humana: “De um lado, a necessidade social de comandar a natureza condicionou sempre a estrutura e as formas do pensamento do homem, assegurando, por esse mesmo motivo, o primado à razão subjetiva. Por outro lado, a sociedade não podia dispensar completamente a idéia de alguma coisa que transcenda a subjetividade do interesse egoísta, idéia à qual o eu não podia deixar de aspirar”.<sup>22</sup> Também nessa afirmação da necessidade de transcender a subjetividade egoísta, se encontra a afinidade com a análise Kantiana na qual a razão é colocada como faculdade de fins superiores. O fundamento das idéias de Horkheimer não são, certamente, os mesmos que aqueles que justificam a tese Kantiana. Kant fala como um metafísico abstrato. Horkheimer, como um dialético, para o qual a oposição matéria-espírito não faz sentido, um dialético que explicita como um dos seus pressupostos, o de que o pensamento é um **momento** na concretidade da vida, como um elemento dessa mesma concretude. Mas há pontos de identificação visíveis em Horkheimer e em Kant.

A razão tem, como se sabe, em Kant, entre outros papéis o de se autolimitar, indicar a si mesmo os seus próprios limites, o que lhe exige ultrapassar a função especulativa destinada ao conhecimento propriamente dito, em direção a **idéias** em cuja origem se situa o interesse prático... É que a razão “supõe objetos, que têm para ela um grande interesse. Entra ela no caminho da especulação pura, para se aproximar deles; mas eles fogem diante dela. Ela, ( a razão ) pode, sem dúvida, esperar maior felicidade situando-se na única via que ainda lhe resta, a do uso prático”.<sup>23</sup> Expressa-se aí o reconhecimento de uma limitação: É humilhante para a razão humana não chegar a resultado algum em seu uso puro e, ter mesmo, ainda necessidade de uma disciplina para reprimir os seus desvios e impedir as ilusões que deles resultam”.<sup>24</sup>

Mas a razão prática e a razão especulativa não se isolam uma da outra. Há uma “unidade sistemática dos fins nesse mundo das inteligências que, entrevisto como simples natureza não pode ser chamado senão mundo sensível, mas que, como sistema da liberdade, merecerá o nome de mundo inteligível, isto é, moral”.<sup>25</sup> Um sistema de fins deve comandar toda a atividade científica. O conhecimento desse sistema de fins, recusado do ponto de vista da razão especulativa, nos é dado através do seu interesse prático, do qual procede a terceira das grandes perguntas kantianas: **que me é permitido esperar ?** Kant a formula assim: “se eu faço o que devo fazer, que me é permitido esperar ?”<sup>26</sup> É essa uma questão que se reporta à felicidade. Pragmática, portanto, é relacionada à regra de prudência, “a lei prática que tem por motivo a **felicidade** e moral, ( ou lei dos costumes ) ,

se ela existe, a lei que por finalidade indicar como nos podemos tornar dignos de ser felizes".<sup>27</sup>

O uso de nossas possibilidades cognitivas exige que nós nos proponhamos **fins** a serem atingidos: — "Que uso podemos fazer de nosso entendimento, mesmo em relação à experiência se nós não nos propomos fins ?

O **Eclipse da Razão** inicia-se com um capítulo sobre a razão como faculdade de **meios** e faculdade de **fins**. Hoje, à razão, se atribui apenas a incumbência de fazer vigorar o princípio de **adaptação**. Horkheimer lembra que o princípio de uma adaptação é algo que tende **por necessidade** a vigorar. Mas a concepção de razão leva a muito mais: "A idéia de razão foi concebida na intenção de realizar muito mais que uma simples regulação das relações entre os meios e os fins. Consideravam-na como um instrumento de compreensão dos fins, como o **instrumento de sua determinação**". Gostaríamos de citar mais um trecho que parece caracterizar de forma particularmente expressiva, a posição filosófica deste iniciador da Teoria Crítica: "A razão, tendo abandonado a autonomia, tornou-se um instrumento. Sob o seu aspecto formalista de razão subjetiva, ainda acentuado pelo positivismo, a ausência de relação ao conteúdo objetivo é mais marcada. Sob o seu aspecto instrumental, acentuado pelo pragmatismo, sua dependência aos conteúdos heterônomos é igualmente marcada. Atualmente a razão encontra-se completamente subjugada ao processo social. Só há um critério: seu valor operacional seu papel na dominação dos homens e da natureza".<sup>28</sup>

Da análise de Horkheimer fica a idéia de que a razão humana está doente, vítima de uma enfermidade que decorre da orientação assumida pela nossa civilização nos últimos séculos. Propugna ele uma crítica da razão visando ao desnudamento das camadas mais profundas de nossa civilização, no que se percebe o traço da influência de Freud, mais acentuado e elaborado depois por Habermas. Os filósofos como Sócrates, Platão são evocados no sentido de indicar outra ordem da realidade na qual se pensava em vista de valores e da verdade. Não se trata de recuperá-los nem de segui-los em seus princípios primeiros: "Os sistemas clássicos da razão objetiva, tais como o platonismo parecem insustentáveis, porque são glorificações de uma ordem inexorável do universo e, por conseguinte, mitológicos. Mas é a estes sistemas, bem mais que ao positivismo, que devemos ser reconhecidos por terem salvaguardado a idéia de que a verdade é a correspondência da linguagem à realidade".<sup>29</sup> O caráter ilusório dessas concepções estaria já suficientemente demonstrado pela história. E, ademais, transportar de uma para outra era ou circunstância histórica, um pensamento filosófico é uma impossibilidade porque as verdades guardam uma relação com o contexto no qual se engendram e "o pensamento é fiel a si mesmo em grande parte porque ele está pronto a se contradizer,

embora salvaguardando, como elemento intrínseco de verdade, a lembrança dos processos que a eles haviam conduzido".<sup>30</sup>

Quanto aos valores tradicionais da nossa civilização: justiça, igualdade, liberdade, felicidade, beleza ou liberdade, qualquer deles é inaceitável desde que tomado em si mesmo, sem referência ao meio social de onde emanam. "A filosofia opõe-se a qualquer corte entre as idéias e a realidade. Ela confronta o existente em seu contexto histórico com as pretensões dos seus princípios conceituais, a fim de criticar a relação existente entre um e outro e, por esse meio, ultrapassá-los. É precisamente da interação desses dois procedimentos negativos que a filosofia tira o seu caráter objetivo".<sup>31</sup>

É nesse sentido que a **negação** assume na filosofia o papel importante que a teoria crítica se empenha em explorar, a fim de fazer aparecer a diferença fundamental entre o ideal, o real, a teoria e a prática. Como propósito, a liberação do homem, tarefa na qual as filosofias que se propõem **construtivas** falharam porque, faltando-lhes confiança no homem, não tiveram condições de enfrentar os desafios que a nossa cultura tem forjado para si mesma.

Para esse objetivo não será a doutrina de Kant muito mais apta que a de Hegel ?

Conforme o sugere, aliás, um dos seus maiores inspiradores, Ernst Bloch, que lamenta, a propósito da doutrina de Hegel, a sua "conclusão de uma paz total e prematura com o mundo".<sup>32</sup> Salientando, por outro lado, em contraposição, que "o infinito puramente aproximativo da razão em Kant — e da razão prática, precisamente — faz do mundo um oceano sem margens".<sup>33</sup>

Se a teoria crítica enfatiza o momento da negatividade, não lhe cabe o compromisso de, tentando prosseguir a invenção de Kant, procurar atingir o poder por ele revelado "de tornar transparente a insuficiência dos seus próprios conteúdos",<sup>34</sup> sempre em busca de uma racionalidade mais elevada ?

## NOTAS

(1) JAY, Martin. *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1973.

(2) HORKHEIMER, ibidem, p. 8.

(3) HORKHEIMER. ibidem, p. 8.

(4) HORKHEIMER. ibidem, p. 8.

(5) JAY, Martin. idem, ibidem, p. 60.

(6) Cf. TOSEL, André. *Le Développement du marxisme en Europe Occidentale, depuis 1917* in *Histoire de la Philosophie*. Pléiade, Paris, Gallimard, 1973.

(7) Idem, ibidem, p. 923.

- (8) Idem, *ibidem*, p. 978.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (11) HORKHEIMER, Mas. **Eclipse de la raison**, Paris, Payot, 1974, p. 168.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 174.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 177, 178.
- (19) Idem, *ibidem*, p.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (22) Kant. **Critique de la raison pure**. Paris, PUF, 1967.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 538.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 549.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 543.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 544.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 544.
- (28) MARCUSE, **L'Eclipse de la Raison**, p. 30.
- (29) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (30) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (31) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (32) BLOCH, Ernst, **L'Esprit de l'Utopie**. Paris, Gallimard, 1977, p. 218.
- (33) Idem, *ibidem*, p. 214.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 214.

## POSITIVISMO, REPRESSÃO E EDUCAÇÃO

J. F. Regis de Moraes

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

### 1. INTRODUÇÃO

A história do nosso hoje é fundamental para o nosso amanhã. Em muitos escritos tenho abordado o perigo de cairmos numa **contemporaneidade radical** que, partindo os elos históricos, nos lance à mais profunda incompreensão de nós mesmos. E, ainda que muitos estudiosos, hoje tentem minimizar as marcas deixadas pelos valores positivistas na vida político-social brasileira, considero uma das autênticas fontes de nosso autoconhecimento a compreensão do papel do Positivismo (de origem francesa) em nossa história. De modo que, nas páginas que se seguem, procurarei refletir sobre algumas contradições que envolvem a política comtiana, como aquela segundo a qual o filósofo, afirmando abraçar a causa da Humanidade, posiciona-se de forma reacionária, em defesa da manutenção de uma ordem social injusta, na pregação de um elitismo preconceituoso e na justificação da repressividade policial-militar. Mais ainda: abordarei a maneira velada que Comte usou para situar a Educação como instrumento próprio da repressão social, procurando combinar a atividade policial e militar a curto prazo com a ação pedagógica a longo prazo para um mesmo fim.

No entanto, este artigo não deve ser entendido como desabrida execração de Auguste Comte e do Positivismo. Quantas vezes, na leitura dos textos comtianos, nos encantamos com a sua sinceridade de propósitos! Muitas outras vezes tivemos certeza de que o filósofo errava, sim, procurando acertar. Desejo que estas páginas sejam lidas na sua exata dimensão. Elas abordam alguns lados negativos do Positivismo francês e de sua influência em nossa realidade, não pretendendo, todavia, ter apresentado todas as potencialidades de pensamento do filósofo de Montpellier. Elas continuam uma antiga busca: a dos principais elementos que entraram na composição de nosso retrato social de hoje. São elas, por fim, — repetimos — mais um movimento às origens deste servilismo que nos sufoca, tolhendo **nossa palavra** na História das gentes livres e criativas.

### 2. AS QUESTÕES QUE PREOCUPAM — SEU DESENVOLVIMENTO

#### 2.1. O Positivismo comtiano e outras posições do pensamento moderno

Desde o século XVII, Descartes fundamentou o critério da evidência (teórica e prática) na postura livre do sujeito pensante. E a

evidência, como garantia indiscutível da verdade, fez-se no fascínio do pensamento moderno. Para todos os cartesianos ( Malebranche, Spinoza, Leibniz ) e, mesmo, para grande parte dos pensadores do século XVIII, "O mundo era real na medida em que concordava com a autonomia racional do sujeito"<sup>1</sup>. Contudo, quando Comte procura subordinar toda a atividade do pensamento à **verificação observacional** do sistema de circunstâncias, desloca o fundamento da evidência da autonomia do eu pensante para o que chamaríamos de sujeito da percepção. Com paciente análise vamos percebendo veladas intenções nesta luta por uma objetividade que, de algum modo, tende a aprisionar o sujeito no momento presente. Se Comte substitui os valores da especulação pelos da observação científica, isto ele o faz em extrema consideração à **ordem** e para evitar rupturas desta.

Como alguns autores fazem notar, o Positivismo ( enquanto atitude filosófica ) é bem anterior a Auguste Comte. Contudo, apenas para não retroceder demais, consideremos algo sobre o **positivismo iluminista**. Certamente que este acaba-se enquadrando no que o filósofo em pauta chamou de **filosofia negativa**. é claro que, naquele então, o positivismo racionalista dos representantes da ilustração foi revolucionário e, neste sentido, amplamente militante. Tratava-se não de fortalecer um desumano estado de coisas ( absolutismo ), mas de bradar contra ele e lutar, até a sua superação. O "ancien régime" personificava a negação da igualdade e da justiça, com o abismo que era mantido, a separar a nobreza e o clero altamente privilegiados, dos pobres e dos burgueses que mais arcavam com as responsabilidades produtivas e os deveres tributários. Erguia-se, o positivismo iluminista, em prol de uma ordem ideal e contra a ordem estabelecida. Percebemos nisto a seguinte orientação: negar a ordem vigente para se tornar possível o progresso. Vale dizer que os filósofos do Iluminismo, em elegendo a causa da Humanidade, elegeram-na de forma tanto mais sincera quanto mais abriram os olhos para as injustiças e opressões do seu tempo, desejando honestamente a superação da situação social que viviam, por dias em que **todos** os homens pudessem sentir-se membros de fato da decantada **comunidade racional**. Ora, não é preciso relembrar o quadro social do século XIX, no qual esteve integrada a figura de Augusto COMTE. O liberalismo econômico com sua doutrina do "deixar fazer" individualista, na qual a seleção natural ( primado do mais forte ) encontrou desumana expressão, os campos, sofrendo enorme "sangria" em sua vitalidade produtora em consequência da saída de inúmeras famílias fascinadas pelas cidades, que se industrializavam. Principalmente as cidades, pejudadas de problemas sociais ( de habitação, de higiene, de desproteção do trabalhador e crises salariais ) marcadamente a partir de cerca de 1835. A estas realidades servia de suporte o mencionado liberalismo, com todo o seu cortejo de absurdos e injustiças. E, — por mais estranho que pareça — COMTE elabora um pensamento conservadorista, reacionário, não descurando de imaginar o PROGRESSO, mas imaginando-o como inexplicável produto

da ORDEM vigente. Como explica Herbert MARCUSE: “Sera da necessidade proeminente de salvaguardar a ordem existente, a idéia de progresso impede o desenvolvimento físico, moral e intelectual, exceto naquelas direções que o **sistema de circunstâncias** estabelecido permite”<sup>2</sup>. Aliás, este autor mostra-se radical em considerar a filosofia de COMTE um retrocesso, por haver ela abdicado às abordagens da economia política<sup>3</sup>.

A própria metafísica idealista, que no entender do filósofo do Positivismo, não passaria de um **estágio** intermediário em direção à máxima evolução do pensamento científico, mostra-se muito menos passiva em seu modo de encarar a realidade do que o próprio Positivismo. Preso aos cânones da **verificação**, o pensamento comtiano firmava-se receptivo, passivo, marcado ao fundo pela submissão ao dado observável; enquanto isto, o idealismo postulava um conhecimento no qual está necessariamente presente o valor da contribuição subjetiva. O sujeito contribui com certas qualidades que, em relação aos fatos, são apriorísticas<sup>4</sup>. Ainda mais que, a **razão idealista** é a **razão da liberdade**, que desconhece leis necessárias determinando a sociedade e levando o homem a desistir de reformas ou mudanças.

Quanto ao próprio século XIX, lembrar que nele viveram pensadores como Karl MARX e Friedrich ENGELS, um revolucionário estranho como NIETZSCHE ou um pensador religioso como LEÃO XIII, todos — do seu particular ângulo de visão — revelando maior ou menor desejo de contestação das injustiças sociais, ao contrário de COMTE que, repetimos, decidiu defender a ordem vigente a todo preço.

## 2.2. O grande equívoco entre realidade social e realidade física: suas conseqüências

A concepção newtoniana de um **universo de leis necessárias** estender-se-ia pelos séculos XVII, XVIII e XIX. A Idade Média, em seus aspectos gerais, imaginara como únicas leis para o universo os desígnios da Providência ( como podemos constatar sobretudo em Anselmo e Agostinho ). De modo que toda a realidade consistia na **atualização** dos pensamentos divinos, e o mundo, em conseqüência, era regido “de fora” pelas determinações transcendentais. No entanto, GALILEU, KEPLER e o próprio Isaac NEWTON foram descobrindo **leis internas** à Natureza segundo as quais a realidade se compunha e exprimia. NEWTON não tem dificuldade de estender as concepções das leis mecânicas a todo o universo, levando os contemporâneos e os pósteros a descrever da possibilidade de contingência para os fenômenos constantes do cosmos.

“A Física newtoniana”, escreve Norbert WIENER, “que dominara até fins do século XIX, com raríssimas vozes discrepantes descrevia um universo em que tudo acontecia precisamente de acordo com a lei; um

universo compacto, cerradamente organizado, no qual todo o futuro depende estritamente de todo o passado”<sup>5</sup>. Tal invariabilidade das leis físicas não só é, para COMTE, plenamente aceitável como plenamente transferível para os domínios dos fatos e relações sociais. Não será por outra razão que o pai do Positivismo francês vai principiar pela tentativa de estabelecer exatamente — e na própria expressão do filósofo — uma Física Social. Quanto a isto, COMTE expressa-se da seguinte forma: “A filosofia teológica e a filosofia metafísica nada mais dominam hoje em dia senão o sistema do estudo social. Elas devem ser expulsas deste último refúgio. Isto será feito, principalmente, pela interpretação básica do movimento social como **necessariamente sujeito a leis físicas invariáveis**, em lugar de ser governado por qualquer espécie de vontade”<sup>6</sup>. Com semelhante ponto de vista, COMTE contradiz a teoria dialética da sociedade, que entende ser, o meio social, tanto mais irracional quanto mais o entendemos movido por leis naturais, e não humanas.

É bem verdade que, se a Física lida com energias e forças, também a sociedade é um meio dinamizado por energias e forças sociais. Mas, trata-se de equívoco muito grosseiro conceber, por isto, as leis físicas como válidas para a interpretação desta coisa tão flexível, sutil e, às vezes mesmo, fúgdia como é o relacionamento dos seres humanos. No entanto, por diversas vezes, COMTE aponta o chamado **dogma da invariabilidade das leis físicas** como sendo o mais legítimo fundamento do verdadeiro espírito do Positivismo.

A partir de semelhante posicionamento é que Augusto COMTE reflete sobre as diferenças entre as **leis positivas** e as **leis dialéticas**, entendendo estas últimas como expressões de uma imprópria **filosofia negativa**. Assim:

#### LEIS POSITIVAS

- a) São **afirmativas**, laborando em prol da ORDEM ESTÁVEL.
- b) Apresentam uma visão HARMÔNICA da ordem social.
- c) Mostram-se necessárias e invariáveis.

#### LEIS DIALÉTICAS

- a) São **negativas**, ameaçando a ORDEM que, com sua estabilidade, é precondição do PROGRESSO.
- b) Apresentam toda a sociedade como um palco de antagonismos de classes.
- c) Apresentam-se contingentes, como o próprio ser humano.

Mas cabe-nos perguntar: onde estará o bem e a justiça? na filosofia positiva ou na negativa? nem sempre o país da ordem é aquele de uma organização tal que promove a coletividade em seu sentido integral.

Seria tudo muito mais fácil se, realmente, pudéssemos igualar a realidade física com a social. Mas isto não leva a nada de relevante, como sucedeu a Augusto COMTE, bem como aos seus companheiros de reacionarismo BONALD e Joseph DE MAISTRE. Estes últimos foram contra-revolucionários que desacreditavam das possibilidades racionais do ser humano para transformar a vida em algo melhor, que descreiam da eficácia das potencialidades revolucionárias do homem como membro de uma sociedade<sup>7</sup>. E René VERDENAL informa-nos que: “Essa convicção levou COMTE a dar um curso de astronomia popular destinado a difundir a idéia de ordem, de hierarquia e de imutabilidade entre os seus ouvintes, na esperança de que a transferissem à própria sociedade”<sup>8</sup>.

Fica, assim, delineado, o equívoco básico do pensamento comtiano: a tentativa de copiar as leis mecânicas da física na realidade movediça das sociedades contingentes. Se leis necessárias governam o social, não nos cabe insurgir-nos contra as autoridades da ordem vigente, pois estas não se atualizariam sem a promoção das mesmas leis invariáveis. Como estas últimas, a ordem instituída mostra-se acima de “pedantes” revolucionismos. Destas concepções resultam conseqüências tais como: autoritarismo, o caráter totalitarista e repressor da política positiva, coisas que serão motivo de considerações posteriores.

### 2.3. O elitismo e a apologia da repressão

Talvez seja lícito entendermos COMTE, contextualizando suas posições públicas em sua própria história pessoal. Mais do que lícito, talvez seja este o caminho realmente humano para que o compreendamos. Foi ele alguém que experimentou o paroxismo do desnorreamento depressivo e, aos 28 anos, a perda temporária da razão e que, por isto pode ter tendido a generalizar a instabilidade e o desnorreamento sociais como também sintomas de demência coletiva. Destarte, quem sabe nos seria mais fácil compreender sua quase “fobia” pelo mutável e sua “mania” de ordem? Augusto COMTE temeu inovações ao ponto de estabelecer para si o que chamou de “higiene cerebral”: não se inteirar de novas obras a partir dos seus 30 anos de idade, numa desesperada fuga à **ciência movediça**, que ia tendendo à interdisciplinaridade e, portanto, ameaçando a **ordem hierárquica** do saber por ele elaborada<sup>9</sup>.

Na verdade, tudo isto tem um pano de fundo. As convulsões do terrorismo acontecido na Revolução Francesa, puseram nos intelectuais do século XIX ( não em todos, está claro ) um medo concreto de novas catástrofes históricas. Aparentava que a ira revolucionária apenas adormecera; COMTE, sofrendo este mal-do-século, propôs-se então a erradicar definitivamente esta ira ainda ressonante. Principia a sua “cruzada” de modo lúcido, sem confundir conservadorismo com reação. Mas, bem

ao depois, termina por confundir as coisas e se mostra reacionariamente elitista, defensor ferrenho da validade extrema (ainda que **provisória**, em sua visão) da repressão militar e policial. Ora, é o próprio COMTE quem acabará por se propor insistentemente como o **líder intelectual e mentor espiritual** (Sumo Sacerdote) de uma NOVA ERA. Escreve o filósofo em análise: "Quão doce é obedecer quando podemos desfrutar da felicidade de estarmos desobrigados, por dirigentes sábios e ilustres, da responsabilidade premente da direção geral da nossa conduta"<sup>10</sup>. Com tais palavras, o positivista se refere imediatamente às autoridades instituídas e, indiretamente, a si mesmo, cuja figura já se vinha delineando há muito como o novo **Papa intelectual** do século passado.

O que se torna mais obscuro (ou contraditório mesmo) é que: à medida em que COMTE assenta sua filosofia política no assentimento das vontades individuais livremente manifestas, prega também a irrestrita obediência ao **comando** das autoridades. E nisto está ele em bem piores condições do que a própria sociedade feudal teocêntrica da Idade Média, onde encontramos Martinho LUTERO e SAVONAROLA discutindo, em escritos, com espíritos claros, sobre o **direito de revolta** dado ao ser humano por Deus. COMTE desenvolve uma teoria positiva da autoridade e se torna "o líder ditatorial de uma seita de cegos adeptos. Este foi o primeiro fruto da injúria à razão na filosofia positiva"<sup>11</sup>. O **elitismo platônico** deste pensador leva-o à colocação segundo a qual a Humanidade necessita de líderes e diretores, não só no que concerne à ordem material, mas sobretudo no respeitante à ordem intelectual. O referido elitismo manifesta-se de maneira totalitária inclusive no campo da Ciência, pois Augusto COMTE realizou grande esforço para elaborar um **método fundamental**, ao qual todas as atividades científicas ficassem adstritas. Ele seria o batador dos caminhos gerais, em mais uma de suas manifestações sub-reptícias de totalitarismo intelectual.

Contudo, a mais nítida expressão do elitismo paternalista comtiano é a seguinte passagem do seu **Catecismo Positivista**: "O regímen público consiste todo ele, minha filha\* (sic!), em realizar dignamente esta dupla mássima: **Dedicação dos fortes pelos fracos; veneração dos fracos pelos fortes**. Nenhuma sociedade pôde perdurar si os inferiores não respeitarem os superiores" (sic!)<sup>12</sup>. E o filósofo prossegue decantando a obediência, a manutenção da paz ordeira, até que escreve: "... si bem que o orgulho revolucionário deplóre o pretendido servilismo de nossos antepassados, que sabião amar seus chefes" (sic!)<sup>13</sup>.

Como foi muito comum aos pensadores otimistas do século passado, Augusto COMTE atribuir à Educação um papel definitivo. Esta

(\*) O **Catecismo Positivista** é desenvolvido em forma dialógica.

medida era absolutamente indispensável a que se pudesse entender o papel **provisório mas necessário** da repressão policial. Assim: as forças policiais e militares desenvolveriam sua atividade provisoriamente, enquanto a Educação inspirada em novo espírito positivista preparasse os tempos em que a **anuência dos cidadãos à ordem** fosse intelectual e não imposta pela força física. Uma vez reeducados os homens ou educadas as novas gerações para a obediência, a repressão mais grosseira naturalmente far-se-ia desnecessária. Veja-se então que, mais grave do que justificar a imposição do mais armado ao menos armado, é a idéia comtiana de que a Educação sistemática teria como missão a estrita preservação da **ordem**. O filósofo em referência fala de imaginação e criatividade, mas é hábil em situar ambas no interior das fronteiras da mencionada ordem social. Tudo muito parecido com aquele velho exemplo do indivíduo que está no interior de um portentoso transatlântico e se sente com muito espaço à disposição e com muita liberdade, até que chega ao convés e vê todo um oceano de impossibilidades limitando e restringindo a sua liberdade.

Curioso é notarmos que A. Comte dedica bastante do seu pensamento ao tópico: a **educação do proletariado**. O filósofo coloca a idéia de que a solução do problema social não pode ser **revolucionária e empírica**, pelo tanto que isto tem de emocional e desnortado; mas que tal solução deve ser **racional e pacífica**, promovida pela Educação sistematizada. Mas ... “enquanto o Seu Lobo não vem ...”, compete aos militares e à polícia conduzir para o reduto da ordem o renitente rebanho dos ainda incultos, pouco racionais e — por isto mesmo — pouco pacíficos. De tal sorte que, uma ação combinada entre duas realidades completamente incompatíveis ( polícia e educador ), haveria de fabricar a tediosa sociedade dos obedientes.

Leve-se ainda em conta que Comte concebeu uma visão bastante elitista da **educação proletária**, tanto que elaborou uma espécie de enciclopédia intitulada Biblioteca do proletário no século XIX, a respeito da qual comenta, parece-nos que candidamente, Ivan Lins: “... tão rica e variada, que raros são os intelectuais de nossos dias que se podem gabar de havê-la lido e assimilado em todas as secções que a compõem”<sup>14</sup>.

Agora, retornando à questão do policiamento militar. Quanto à provisoriabilidade da repressão sobretudo policial, qualquer inteligência razoavelmente dotada e conhecedora de um pouco de História a saberia impossível, a partir da perpetuação da mesma ordem de coisas que tornou conflituos e irados os homens. Talvez com a mudança da ordem vigente ( referimo-nos à mudança da ordem em seu sentido muito global e não apenas a mudanças de regimes e governos ) para outra de suprimento justo das necessidades humanas, a pressão da força se tornasse obsoleta. Isto nos parece o razoável.

Conforme costumava dizer e escrever o Prof. Cruz Costa, até com certo tom pitoresco, no Brasil o Positivismo **deu de galho**. Sofreu transformações, adaptações, estranhas combinações de religião positivista com filosofia e ética, mas ... **deu de galho**. Não adianta hoje estar como que na moda negar grande influência do Positivismo sobretudo em nossa vida política, porque o sistema educacional brasileiro e o arcabouço de pensamento político-militar aí estão numa tranqüila demonstração de que somos, em nossa vida social, muito marcados pelos valores positivistas. Talvez por isto sejamos uma sociedade que repete as outras e que se repete, tangida para o interior do círculo da **ordem** por interesses alienígenas, nacionais e também pelos sulcos profundos de uma formação amestradora. Sim, porque as idéias de Comte sobre a repressão foram colocadas com tal habilidade que lograram influenciar até costumeiros opositores do referido filósofo, como foi o caso de Carlos de Laet. "Transportemo-nos, pela imaginação ( discorre Laet ) aos tempos em que num desfiladeiro da antiga Hélade se encontraram, de ferro em punho, e disputando-se o passo, Laio, o inditoso rei de Tebas e seu filho Édipo, ainda mais inditoso. Se, naquelas angústias, e quando mais se encruava o duelo, alguém, um de nós, estivesse presente e fizesse ouvir o trilo de um apito, nenhum dos combatentes nos percebera o intento. Seriam precisas muitas palavras para lhes explicar que éramos utopistas e que antevíamos o mecanismo de uma **polícia**, isto é, de uma criação social para evitar que os homens se degolem à vontade. Pois bem, o que eu e outros esperamos é que chegue um dia em que se crie a polícia internacional, e nesse dia não mais se mancharão os desfiladeiros com o sangue dos irascíveis"<sup>15</sup>.

#### 2.4. A conexão entre ordem e progresso ( estática e dinâmica sociais ) resulta em uma estática social

Escreve Marcuse: "... a idéia de progresso avulta na Sociologia de Comte — mas as leis do progresso são parte do mecanismo da ordem estabelecida, de modo que esta progride suavemente para um estado mais alto, sem ter de começar por ser destruída"<sup>16</sup>. Ora, no momento em que o filósofo positivista estabelece como parâmetros de interpretação dos momentos históricos: a) a **idade da Humanidade** e b) o **sistema de circunstâncias**, implanta um relativismo que se fará em mais um instrumento de justificações de outra sorte impossíveis. Referimo-nos ao fato de que, relativamente a estes parâmetros, podemos concluir pela validade de todos os regimes e governos, que são entendidos como provisórios, modificando-se com os avanços do intelecto geral. Resguardando, por exemplo, "sua" nova Ciência, Comte ensina que a Sociologia

não deve ser **normativa**, mas apenas diagnosticamente; que não deve admirar ou ordenar os fatos políticos e outros, mas tão-só deve estudá-los objetivamente e assim considerá-los. De fato, o **dever ser** se prende às considerações éticas, mas, que atividades humanas estão desobrigadas de considerações de valor? Atualmente, quando o Sociólogo diagnóstica, tem o Assistente Social como “fármaco” que deve aplicar os remédios aos males da sociedade. Mas ao tempo de Comte este profissional não existia. Logo, fugir à normatividade e à práxis traduzia cômoda posição ante os poderes instituídos. Se é verdade que o ser humano se afirma enquanto critica, andaria mal parada a **civilização dos obedientes** idealizada pelo criador do Positivismo.

Neste item ( 2.4. ), gostaríamos de voltar a considerações sobre o que os positivistas chamaram **integração do proletariado na sociedade moderna**. Analisemos esta coisa desde o princípio ! Eis o programa:

“1º) a possibilidade de sustentar cada qual sua família, dispondo da propriedade exclusiva de todos os objetos de que, em companhia dos seus, se serve, inclusive o domicílio; 2º) o estabelecimento de um vasto sistema de educação proletária, abrangendo todas as noções essenciais das ciências, das boas-letas, das belas-artistas, da filosofia e da história, de modo que permita a todos os homens, sem distinção, o pleno desenvolvimento da vida espiritual; 3º) a organização de um sistema político e social em que o proletariado, erigido em esteio da opinião pública, fiscaliza, em colaboração com os intelectuais, o exercício do poder e a administração da riqueza, preservando, nas relações internacionais, a manutenção da paz”<sup>17</sup>.

De um ponto de vista ideal, é uma forma salutar de conceber a integração do proletariado. Mas se o progresso tinha que ser pensado nos termos da ordem vigente no século XIX ( que era a ordem da burguesia ) essa classe inquietante e problemática ( proletariado ) acabaria necessariamente tendo os seus direitos esmagados. Existirá um modo de se contemplar este emaranhado de contradições sem uma perplexidade quase irritante? Se existisse, nós o ouviríamos humildemente de quem quer que fosse, pois queremos apenas nos esclarecer.

O criador do Positivismo elabora uma “teoria da união necessária do cérebro com a mão” ( dos superiores dirigentes, com os inferiores que só podem ser dirigidos ). Nesta teoria estabelece em linhas claras sua hierarquia elitista e aborda o tema da harmonização das relações industriais através da irrestrita obediência dos inferiores operários<sup>18</sup>. De modo que é, no mínimo, muito esquisita a sua forma de abraçar a causa da Humanidade. Tanto mais que Marcuse, analisando as obras de Comte, retira dali uma reacionária defesa da **resignação** como modo dos povos suportarem com dignidade os **males necessários** ( expressão tão abrangente quanto traduzível de várias formas )<sup>19</sup>.

E, deste modo, percebemos a escamoteação do progresso e, em consequência, a apologia de uma ESTÁTICA SOCIAL.

### 3. CONCLUSÃO

Dizia eu a um amigo que estava fazendo um breve estudo sobre **Positivismo, repressão e educação**. Ele disse: "Ainda ... ?" Senti-me violentamente remetido à vitrina de um museu. Mas, procurando saber, em conversações concretas, e objetivas com educadores, qual o grau de consciência quanto às intervenções do esquema conceptual de valores do Positivismo em nosso cotidiano, vi que o assunto não estava assim esgotado. Aliás, aquilo que se vive no cotidiano é do que se tem menos consciência. Diz um professor que se o homem habitasse o fundo do mar, provavelmente a última coisa que este descobriria seria a existência da água. E as trapaças do óbvio nos levam de cambulhada.

Ainda temos quem faça leituras bem mais simpáticas a Augusto Comte — como era o caso recente de Ivan Lins e de Renato Barboza Rodrigues Pereira, para dar dois exemplos. Mas desde o século passado, aqui mesmo no Brasil, figuras como Farias Brito e Sylvio Romero combatiam as idéias positivistas à exaustão. No presente século das mudanças vertiginosas da sociedade, Comte encontra um número ainda maior de contestadores; mas é importante lembrarmo-nos de duas coisas: a) de que os intelectuais apenas contestam o filósofo de Montpellier, e não são os intelectuais que dirigem a vida política, como sonhou um dia Platão; b) também de que, o positivismo das cabeças passou para a própria mecânica das organizações e instituições, ao ponto destas muitas vezes se mostrarem faceiramente inovadoras e burocrática e legislativamente positivistas.\*

Não. Num país onde o Positivismo **deu de galho**, ainda não é demasiado que nos dediquemos, periodicamente, a alguma auto-análise. Olhemos a estruturação das nossas famílias, as nossas relações religiosas, nosso afã educacional etc. Confessemos os velhos vícios que nos subverteram. Este é o princípio para alguma renovação.

---

(\*) Conduzimos nossa reflexão relacionando a realidade brasileira com o Positivismo francês, porque ainda não estamos convencidos do ponto de vista do Prof. Vami-reh Chacon, segundo o qual o Positivismo inglês ( de Herbert Spencer ) tenha influído muitíssimo mais sobre a referida realidade. Convivi, há tempo, com políticos e militares de destaque nacional e, já naquela época, os percebi marcadamente comtianos — o que me levou a estudos posteriores que não confirmaram de todo a tese de Chacon.

## BIBLIOGRAFIA

- LINS, Ivan., **Perspectivas de Augusto Comte**, Rio, Livraria São José, 1965, 278 pp.
- ROMERO, Sylvio., "O positivismo em suas idéias capitais", in **Obra Filosófica**, Rio, José Olympio/EDUSP, 1969, 712 pp. Introdução e seleção de Luís Washington Vita.
- GARDINER, Patrick., **Teorias da história**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, 679 pp., tradução e prefácio de Vítor Matos e Sá.
- MARCUSE, Herbert., **Razão e revolução**, Rio, Ed. Saga, 1969, 411 pp. Tradução de Marília Barroso.
- VERDENAL, René., "A filosofia positiva de Augusto Comte", in **A Filosofia e a História**, Rio, Zahar Ed., 1974, 345 pp. Tradução de Guido de Almeida.
- COMTE, Augusto., **Catecismo Positivista**, Rio, Apostolado Positivista do Brasil, 1934, 497 pp. Tradução de Miguel Lemos.
- COMTE, Auguste., **Cours de philosophie positive**, Vol. IV, Paris, Librairie J. B. Baillière et fils, 1877, 4<sup>ème</sup>. édition.
- BRAGA, Theophilo., **Traços geraes de philosophia positiva**, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877, 239 pp.
- WIENER, Norbert., **Cibernética e sociedade**, São Paulo, Ed. Cultrix, 1970, 190 pp., tradução de José Paulo Paes.

## NOTAS

- (1) Herbert MARCUSE, **Razão e revolução**, p. 316.
- (2) *Ibidem*, p. 317.
- (3) *Ibidem*, p. 307.
- (4) *Ibidem*, p. 309.
- (5) **Cibernética e sociedade** p. 9.
- (6) Augusto COMTE, **Discours sur l'esprit positif**, p. 17, citado por H. MARCUSE em **Razão e revolução**, p. 310. (grifos nossos).
- (7) Herbert MARCUSE, **Razão e revolução**, pp. 310-311.
- (8) René VERDENAL, "A filosofia positiva de Augusto Comte", in François CHÂTELET, **A filosofia e a história**, p. 219.
- (9) *Ibidem*, pp. 214, 217 e 218.
- (10) Augusto COMTE, **Cours de philosophie positive**, vol. IV, p. 439.
- (11) Herbert MARCUSE, **Razão e revolução**, p. 309.

- (12) A. COMTE, *Catecismo Positivista*, p. 358.
- (13) *Ibidem*, p. 358.
- (14) Ivan LINS, *Perspectivas de Augusto Comte*, p. 157.
- (15) *Ibidem*, p. 160.
- (16) Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 313
- (17) Ivan LINS, *Perspectivas de Augusto Comte*, p. 159
- (18) A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, Vol. IV, p. 152.
- (19) Herbert MARCUSE, *Razão e revolução*, p. 311.

## EDUCAÇÃO E VALORES

José Maria de Paiva

Universidade Federal de Viçosa — MG

No viver diário não temos dificuldades maiores quanto à comunicação: entendemo-nos bem<sup>1</sup>. No entanto, se nos detivermos um pouco para pensar a fundo o significado dos conceitos que emitimos, veremos que a comunicação é um problema gravíssimo. Todos os conceitos nos remetem a duas questões fundamentais e complementares: o que é o ser ? e, qual é o acesso ao ser ? O tema proposto, EDUCAÇÃO E VALORES, parece vir de encontro a estas considerações.

Há muitos ângulos para definir o que seja educação. Posso tomá-la como sendo o processo pelo qual integramos nossos filhos na vida social, estendendo daí o conceito ao processo pelo qual os membros de um grupo se comunicam cultura<sup>2</sup>. Podemos, por outra, entender educação como aquilo que está aí, ou seja, o resultado do processo, tomado num momento determinado. Que fizemos ? Arranjamos uma forma de caracterizar e de descrever como quê por fora o que queremos designar por educação. Por isto mesmo, ficamos na superfície. Há necessidade de apreender o fato da educação, à medida do possível, enquanto se dando, em ato, em processo. Com isto quero dizer que precisamos analisar, ainda que em plano abstrato e genérico, as características deste processo de forma que possamos acompanhá-lo no seu desenvolvimento.

A primeira observação é esta: a educação é um **fato**, acontece. Afirmamo-la um fato. Que quer dizer isto ? Entendo por fato, apesar de sua forma, **aquilo que está-se dando**. Põe-se em destaque a questão do tempo: algo está-se dando. Surgem questões: — que é o tempo ? que queremos significar com o passado e com o futuro ? qual é a duração ou a permanência do presente ?

Por outro lado, o fato não é uma coisa, uma entidade auto-suficiente, subsistente em si. O fato é **fato humano**, i.e., são envolvimentos pessoais que se resumem sob um nome. Todo nome, indicativo de fatos, esconde uma multidão de posições de pessoas, de pessoas que se relacionam.

Estes dois aspectos dos fatos humanos — de conteúdo e de forma —, devemos tê-los presentes para prosseguirmos nossa reflexão.

Estamos habituados, pelo uso cotidiano, a nos referirmos a passado, presente, futuro. Cronometramos o tempo. Passado, presente, futuro são, assim, medidas, abstrações, que nos permitem a manipulação mais fácil do real. Tomado cronometricamente, o presente não permanece por nenhum momento: morre ao nascer. E, por contradição, o que parece permanecer é o passado. Ora, abstração é abstração ! É pre-

ciso tomar o tempo não como medida mas em sua concretude, em sua existencialidade, **na realidade**. Assim tomado, o único tempo é o presente. Não se dá mais do que o presente: passado e futuro são rigorosamente medidas.

Não se trata de argumentar apenas em termos lógicos, comparando os conceitos. Trata-se de argumentar em termos de realidade. Não há meio-termo entre o ser e o não-ser. A realidade não se dá em termos gradativos. O “é” esgota, preenche, toda a realidade. Indaguemos, então, sobre isto que chamamos de realidade, que chamamos de “é”. O “é” é presente, é presença, ou seja, é-diante-de-nós, é-à-nossa- vista<sup>3</sup>. Ser =ser-tempo. Tempo — daí nossa categoria de temporalidade — é manifestação da inteligibilidade-do-que-é<sup>14</sup>. Uma e mesma coisa é o ser e o tempo: só que não somos capazes de enunciá-la sem dividi-la.

A isto denomino fato. E é sob este ângulo que observo a educação.

Cada um de nós tem de si mesmo a percepção de totalidade indivisível, i.e., sabemos-nos completos a cada momento do nosso existir. Suponhamo-nos num dado momento de nossa existência: somos o que somos. Os fatos, que acontecem ao nosso redor, são recebidos<sup>5</sup> por nós, não enquanto coisas, mas na medida de nossa per(re)cepção. Deixam de ser “eles” para serem “nós”. Assimilando-os, modificamo-nos. Não há para nós, desde esse momento, a possibilidade de nos reconhecermos sem aquela modificação: afetou-nos em nossa plenitude. Ora, isto se dá continuamente: nós somos “modificando-no(s)”. Os tempos, como medida, desaparecem em face da consciência de nossa totalidade. O que denominamos passado, em nós, nada mais é do que nós mesmos sabendo-nos em processo de transformação. Toda modificação é absorvida pela modificação seguinte e, só enquanto tal, subsiste. Somos, com efeito, um processo de modificação. Isto significa que não se opera sobre nós um processo de modificação: nele consistimos. Vendo como que de dentro deste processo ( que somos nós ), percebemos o presente único de nossa realidade. Somos uma realidade, somos um processo, **somos**. A este processo-de-sermos chamo de educação.<sup>6</sup>

Cada um de nós é. Vimos, acima, que o presente é um sendo-à-nossa-vista: ele se põe e, em se pondo, se expõe. Algo que consista em se pôr deve a cada momento estar-se inovando: subetende-se um processo instancável. A mais antiga explicação filosófica do fenômeno, a *physis* grega, parece ser ainda a melhor imagem: o processo é fonte geradora de si mesma; de si sai um novo si. E este sair-de se compreende como um sair-para-fora, um sair-à-luz-do-dia; daí, um sair-revelação-de-si. Acontece que este processo somos nós: somos um processo-tendo-consciência-de si. Nós somos sabendo-nos. Exclui-se toda possibilidade de repouso, ao mesmo tempo que toda possibilidade de divisão.

No entanto, é a divisão o que parece mais natural, no uso cotidiano: distinguimos o ser, do conhecer; a práxis, do logos; a razão, dos sentidos. Esquecemo-nos de que somos-sabendo-nos. A palavra surge de dentro da práxis<sup>7</sup>. Mesmo historicamente assim se deu<sup>8</sup>. Por isto é impossível que a palavra submeta a práxis: nem há sentido em tal proposição. A palavra é expressão da práxis embora esta seja indizível em sua totalidade.

Em princípio não há conflito entre práxis e logos. O conflito, que sentimos, se deve certamente ao tipo de organização da palavra, ou seja, à cultura. Talvez apareça, na história do homem, outro tipo de organização da palavra que traduza mais fielmente o sentido da práxis.

Somos, isto é, somos-em-processo. Posso perguntar: este processo obedece a algum princípio? Por que se encaminha, de fato, por este determinado caminho? Há vínculos de necessidade entre uma e outra modificação? — Estas questões se imbricam. Estamos fazendo Ética.<sup>9</sup>

Uma primeira posição nos diz que há Deus. Deus nos criou e dele dependemos no ser. Estamos necessariamente endereçados para ele. Isto conforma nossas ações. Deste ponto de vista dificilmente se explica a liberdade, dados os pressupostos divinos. Viver como quê se reduziria a percorrer um caminho pré-traçado. Ser é ser-em-Deus; um ser essencialmente adjetivo. Tempo é passado-presente-futuro não mais como medidas mas verdadeira sucessão aos olhos do grande espectador.

Uma segunda posição considera o processo dotado de um fim imanente: dirige-se-para. Todo processo, com efeito, se faz; mas não se faz necessariamente segundo um fim imanente<sup>10</sup> como quê a organizar-lhe a sucessão. O conceito de fim, mesmo imanente, desvaloriza a noção de tempo, pois já põe de antemão toda a significação do ser, o que contradiz o exposto acima. Mais: esgota a própria noção de processo, negando o próprio ser. Qualquer das duas objeções bastaria para infirmar o conceito de fim imanente<sup>11</sup>.

Uma terceira posição afirma a total espontaneidade do processo, apenas condicionado — se é que a expressão é válida — pelas próprias condições. Assim, uma situação primeira encontra um contexto x ocasionando uma transformação da situação que, diante de um contexto y, não reagirá mais como se ainda fosse a situação primeira. E assim por diante. A espontaneidade é limitada pelas possibilidades: aquilo que, de fato, o sujeito pode escolher para ser, para tornar realidade. Isto evidentemente depende daquilo que ele é naquele momento<sup>12</sup>. O processo não é comandado de fora nem de dentro: ele é a própria organização real da realidade.<sup>13</sup> Somente “a posteriori” podemos dizer o que ele é.

A pergunta que me surge agora é esta: qual destas posições vale? A questão do valor<sup>14</sup> é, sob todos os aspectos, questão do ser. Em termos rigorosos, vale o que se impõe como fato. Dele é que se diz: “contra fatos não há argumentos”.

Todos os grupos sociais têm seus valores, ou seja, a interpretação da realidade que obriga à ação, expressos em termos de crenças, normas e costumes. Estes confirmam praticamente que esta é a vida: é porque é, sem mais explicações. Em termos de conhecimento, costumes e normas e crenças garantem que certas coisas são reais e verdadeiras. As crenças, diz Ortega<sup>15</sup>, são “vigências radicais acerca da realidade e das coisas reais, as interpretações recebidas nas quais nos achamos, sem mais, e que significam para nós a própria realidade”. No entanto, a despeito de sua validade prática, pergunta-se, contrastando entre si diversas interpretações práticas, se uma não deve prevalecer sobre outra, se uma não deve prevalecer sobre as demais, se não deve haver uma absoluta, uma que garanta mesmo, isto é, que garanta em plenitude. O vocábulo latino, com efeito, conota força, potência: vale o que tem força para se impor. É, neste sentido, que Berger diz que os valores são perspectiva sobre o absoluto<sup>16</sup>.

Na tentativa de responder a tanta incerteza, neguemos, como método de trabalho, que se dê o absoluto em qualquer de suas formas. Que se passa? Dir-se-ia que o homem estaria vivendo uma vida à moda dos animais, surgiria e desapareceria; a uns sucederiam outros, sem maiores conseqüências, sem outro sentido. O argumento contra esta suposição é o de que o homem conhece, isto implicando imortalidade. Suponhamos, porém, que se passe com as gaivotas o que dizemos ser próprio nosso. Melhor, suponhamos que elas, possuindo um conhecimento igual ao nosso, julguem que devam sobreviver a esta vida, que devam ter acesso ao absoluto. Vê-las-íamos nascendo, vivendo e morrendo. Acharíamos natural que, uma vez mortas, tudo se lhes terminasse. Seria o nosso ponto de vista — não o delas — e acreditaríamos estar interpretando fielmente o real. Não há, porém, nexos entre conhecimento e imortalidade, mesmo que o conhecimento construa arrazoados a favor dela. O absoluto é um código de sobrevivência em termos terrenos e, não, uma possibilidade<sup>17</sup>. Por código de sobrevivência entendo o conjunto de explicações que, desde o surgimento da razão<sup>18</sup>, a práxis da vida impôs ao grupo, para garantir a própria sobrevivência. A história atesta que as explicações primitivas são fundamentalmente míticas, mostrando a interferência do transcendente na ordem social. Ficou fácil explicar a vida pelo absoluto; cumpre agora explicar o absoluto pela vida. É mais fácil aceitar sua transcendência do que explicá-lo em termos imanentes. Não podemos, contudo, esquecer que a ordem social, produto da práxis, não pode ser entendida como derivada da razão; esta é que teve naquela sua origem e seu berço. Esta ordem condicionou o surgimento e a operação da razão, fazendo com que esta, desde suas primeiras elaborações, perpetuasse a situação original. O desenvolvi-

mento da razão humana, através dos milênios, parece demonstrar o quanto a idéia está fundada na própria estrutura genética e, portanto, da espécie em toda a amplitude de significação e compreensão deste termo<sup>19</sup>. O absoluto, assim visto, emerge como uma crença enraizada na práxis imemorial de nossos ancestrais.

Desacreditada — ainda que em hipótese — a crença no absoluto, dir-se-ia, não haveria mais sentido para o homem. O homem, porém, vive em função de suas possibilidades. O momento presente constrói sua continuação, de forma imediata e, não, sobre o vácuo. Por isto mesmo, ele continuará a inventar amor, estruturas sociais, instituições, usos e costumes, religião, filosofia, ciências etc. etc. A história se encarregará de pôr outras formas. O homem individual tentará viver mais e mais, exaurindo do que vive o sentido de continuar a viver<sup>20</sup>.

Não há dúvida de que, em sociologia devemos dar atenção às interpretações absolutistas, normalmente identificadas com a religião. O absoluto tem determinado a compreensão do ser, em termos históricos. O ser absoluto é transcendente; não é uma possibilidade para o homem. Pelo contrário, desqualifica-o precisamente naquilo que é o fundamental: o "é". Cria, por outra, um problema intransponível, qual seja o da participação<sup>21</sup>. Quero assinalar, ainda, que os conceitos de limitação, impotência, imperfeição e outros, atribuídos ao homem comparado à divindade ( ser absoluto ), não enquanto conceitos lógicos mas enquanto conteúdos reais não apelam necessariamente para o absoluto. Entre conteúdos reais não há oposição; pode haver diferenças. Ora, isto não me parece ser razão suficiente para o estabelecimento de um absoluto.

Isto posto, voltemos ao ponto de partida. Falávamos de educação. Dissemos querê-la enfocar no seu processo. Observamos que isto importa valorizar o presente. Isto é o que está subentendido ao dizer "ser". Perguntamo-nos se esse processo é dirigido por algum princípio, externo ou interno. Fizemos isto porque estamos à cata do valor no mais rigoroso sentido. E tentamos, contra toda a experiência cultural, afirmar que não há valor absoluto. Fizemos uma abordagem ontológica e ética sobre o que chamamos de educação. Não tivemos, contudo, pretensão de definir o tema proposto. O campo está aberto para o debate.

## BIBLIOGRAFIA

- BROUDY, Harry S. *Una filosofía de la educación*. México, Limusa-Wiley, 1966.
- BERGER, Gaston. *L'Homme moderne et son éducation*. Paris, PUF, 1967.
- PLANCHARD, Émile. *A Pedagogia Contemporânea*. ( 7ª ed. ) Coimbra, Coimbra, 1975.

- LARROYO, Francisco. **Sistema de la filosofía de la educación**, México, 1973. Mimeografado.
- REZENDE, A. Muniz de. **A noção fenomenológica da cultura**. Campinas, Unicamp, 1977. Mimeografado.
- MAGEE, Bryan. **As Idéias de Popper**. São Paulo, Cultrix-Edusp, 1973.
- MARÍAS, Julián. **A Estrutura Social**, São Paulo, Duas Cidades, s.d.
- BIESANZ J. & BIESANZ M. **Introdução à Ciência Social**. São Paulo, Nacional – Edusp, 1972.
- MONOD, Jacques. **O Acaso e a Necessidade**. Petrópolis, Vozes, 1971.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**, São Paulo, Zahar, 1972.
- FONTOYNONT V. **Vocabulaire Grec**. Paris, A. Picard, 1949.

#### NOTAS

- (1) Chamo a atenção para o primeiro significado de comunicação, a saber, ação de pôr em comum. Esta “posição”, que é o ato existencial, traduz-se pela palavra.
- (2) Por cultura podemos entender “a fisionomia própria que um grupo humano adquire através de sua história” (visão antropológica), ou, “a forma própria da existência humana percebida como ser no mundo com os outros” (visão filosófica). Ver A. M. Resende, **A noção fenomenológica da cultura**, Unicamp, 1977.
- “Para um cientista social a cultura pode ser vista de duas maneiras. Quando fala de uma cultura como o modo de vida de uma sociedade em particular, está empregando a palavra em seu sentido específico. Neste sentido do termo, cultura é uma configuração de padrões de comportamento aprendidos e compartilhados e de interpretações referentes ao sentido e ao valor das coisas, idéias, emoções e ações. Essa configuração de padrões e de interpretações surge da comunicação pela linguagem, dentro de um grupo social e serve para adaptar o homem a seu meio físico, à sua natureza biológica e à vida em grupo. — Quando falamos de cultura em geral, referimo-nos à porção aprendida do comportamento humano, os modos de pensar, sentir e realizar que o próprio homem tem desenvolvido como parte de seu ambiente.”
- J. Biesanz e M. Biesanz, **Introdução à Ciência Social**, São Paulo, Nacional – Edusp, 1972, p. 27.
- (3) Não quero reduzir a explicação do ser à história dos nomes, mas não há dúvida de que esta deixa transparecer o que os fundadores da língua pretenderam significar.
- Ser presente = prae/esse, daí prae/s/ens.  
prae = diante de; esse = ser.
- (4) O termo inteligibilidade se deriva de intus/legere, isto é, ler — dentro, denotando a ação do sujeito. Inteligibilidade é a qualidade de poder-ser-lido-por-alguém. O termo presença diz que o próprio ser é manifestação de si.
- (5) Santo Tomás sentença: “Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.” (Ia. q. 79, a. 6.) (Tudo que se recebe, se recebe na medida de quem recebe.)

(6) Não abordo aqui a questão das dimensões individual e social do ser-homem. Não há para o homem outra forma de ser que não seja esta de ser-com-os-outros. Isto não é "destino", justaposição irrecorrível, mas forma mesmo de ele ser ou, em outras palavras, sua própria essência.

(7) Práxis é um termo grego feito, em filosofia e ciências humanas, termo técnico. Há em grego quatro verbos significando fazer, cada qual realçando um aspecto. Assim,

prátēin — *πράττειν* — insiste sobre a ação do sujeito que faz;  
 poiēin — *ποιεῖν* — insiste sobre o resultado da ação, a produção;  
 drān — *δρᾶν* — sobre o movimento da ação;  
 ergázomai — *ἐργάζομαι* — sobre a dureza e o esforço despendidos. Os substantivos correspondentes são tò práigma, tò poíema, tò drāma e tò ergon, dos quais temos em português os seguintes derivados: pragmático, poema, drama e energia. Práxis — *πράξις* — se deriva do aoristo; insiste naquilo que o sujeito atravessa para chegar ao resultado; é a ação no sentido forte.

Ver V. Fontoynt, *Vocabulaire Grec*, Paris, A. Picard, 1949, p. 17 e 99.

A Práxis se contrapõe comumente logos — palavra, compreensão criadora. A contraposição não é radicalmente legítima porque a práxis humana implica necessariamente compreensão.

(8) "A linguagem tornou viável o desenvolvimento da razão, melhor dizendo, foi parte integrante do desenvolvimento da razão, e permitiu a emergência do homem no seio do reino animal. ( Incidentalmente, o fato de que o homem surgiu do reino animal, como surgiu, passando lentamente por certas fases, significa ter ele vivido em grupos ao longo de vastos períodos... Com efeito, o homem foi um ser social muito antes de se transformar em ser humano. )" —

B. Magee, *As Idéias de Popper*, São Paulo, Cultrix-Edusp, 1973, p. 63.

(9) Ética vem do vocábulo grego *ethos* — *ἔθος* — que significa hábito, costume. Daí o nosso termo técnico. Fontoynt observa que *suesco*, verbo latino que significa acostumar-se, do radical grego *sueth* — *συεθ* — é cognato de *suus* ( seu ). Acostumar-se é fazer seu; quase que uma segunda natureza.

Há ainda em grego a palavra *ethos* — *ἦθος* — que significa caráter, característica. Daí a expressão técnica "o ethos". Por exemplo, o ethos de um povo.

Ver Fontoynt, op. cit. p. 131.

(10) Digo fim imanente quase significando essência: aquilo pelo qual algo é o que é. Evidentemente esta discussão se baseia sobre postulados. O postulado da visão essencialista é o da de-finição apriorística do ser, enquanto que a visão existencialista só de-fine à medida em que ele se dá. De-finir é pôr limites, pôr como pronto, acabado. Neste sentido diríamos que o passado já está de-finido. Mas, vimos que esta representação ilude o real: o "é" não comporta o "não-é". Quer dizer, o "é" legítimo consiste em abertura. A visão existencialista, portanto, não de-fine, rigorosamente falando.

(11) É interessante observar a etimologia das palavras **formação** e **formação**. A ação de formar subentende uma forma, i.e., uma imagem prévia. A palavra **educação** se deriva de **ex-ducere**: sabe-se de onde sai mas não se sabe para onde. A primeira compreende um fim imanente, identificado com a própria coisa em questão. ( Os gregos passaram imediatamente da imagem externa para a imagem interna. ) A segunda fica em aberto.

(12) A possibilidade pode ser encarada quer do lado do objeto possível, quer do lado do sujeito-que-pode. Do lado do objeto, o poder-ser ( definição de toda possibilidade ) só encontraria limitação por parte da própria definição. Assim, a incongruência do termos da definição impede a possibilidade. Tal conceito, porém, me parece de pouca utilidade. Importa, isto sim, definir possibilidade em função do sujeito-que-po-

de fazer o ser. O sujeito não pode fazer o ser em geral. Ele só pode fazer (-ser) aquilo que, de acordo com sua situação, dá continuidade ao seu próprio ser. Um sujeito, em dada posição, tem várias alternativas para prosseguir sendo; qualquer delas garante a continuidade do seu ser: são possíveis. Desde o momento, porém, que escolhe uma, as demais se tornam impossíveis. Poderão surgir possibilidades semelhantes, mas já serão outras.

(13) Ver J. Marías, *A Estrutura Social*, São Paulo, Duas Cidades, s.d. p. 131.

(14) A Filosofia Antiga não tratou expressamente do tema, a não ser como atributo do ser. A discussão sobre o valor marcou o surgimento da Filosofia Contemporânea, com a crise social do século XIX. Não bastou, porém, uma crítica aos fundamentos da representação do mundo para eliminar a possibilidade de um tratamento do valor numa perspectiva essencialista. A questão fundamental é, sempre, a questão do ser, agora tomado em seu acontecer. A identificação do ser com o valer não é mais que um passo.

(15) Ortega y Gasset. *Ideas y creencias*. In: J. Marías, op. cit. p. 125.

(16) G. Berger. *L'homme et son éducation*. Paris, PUF, 1967, p. 328.

(17) Ver nota nº 12.

(18) Razão, aqui, quer significar apenas a capacidade de conhecimento do homem. Pode-se substituir o termo por outro que pareça mais conveniente.

(19) "O valor de performance de uma idéia deve-se à modificação de comportamento que ela traz para o indivíduo ou para o grupo que a adota. A que confere ao grupo humano, que a faz sua, mais coesão, mais ambição, mais confiança em si, lhe dará, por isso mesmo, um acréscimo de poder de expansão, o qual por sua vez garantirá a promoção da própria idéia. Esse valor de promoção não tem uma relação necessária com a parte de verdade objetiva que a idéia possa comportar. (...) Durante centenas de milhares de anos, o destino de um homem se confundia com o de seu grupo, de sua tribo, fora da qual ele não podia sobreviver. A tribo, quanto a si, não podia sobreviver nem se defender, a não ser por coesão. Daí o extremo poder subjetivo das leis que organizavam e garantiam essa coesão. (...) Dada a imensa importância seletiva que tais estruturas sociais necessariamente assumiram, e durante tanto tempo, é difícil não pensar que elas devem ter influenciado a evolução genética das categorias inatas do cérebro humano. Essa evolução devia não só facilitar a aceitação da lei tribal, mas criar a necessidade da explicação mítica que a funda, conferindo-lhe a soberania. Somos os descendentes desses homens."

J. Monod. *O Acaso e a Necessidade*. Petrópolis, Vozes, 1971, p. 184-5.

(20) "Esta primeira penetração não-valorativa na história não conduz inevitavelmente ao relativismo, mas antes ao relacionismo. O conhecimento, visto à luz da concepção total de ideologia, não constitui de forma alguma uma experiência ilusória, pois que a ideologia em seu conceito relacional não se identifica absolutamente com a ilusão. O conhecimento, surgindo de nossa experiência das situações efetivas de vida, embora não absoluto, é, não obstante, conhecimento. As normas surgidas de tais situações de vida se dão em um vácuo social, mas são efetivas como sanções reais da conduta. Relacionismo significa apenas que todos os elementos de significado em uma situação mantêm referência um ao outro e derivam sua significação desta recíproca inter-relação em dado quadro de pensamento. Tal sistema de significados somente é possível e válido em dado tipo de existência histórica, ao qual fornece por certo tempo sua expressão apropriada. Quando a situação social muda, o sistema de normas a que havia anteriormente dado origem deixa de estar em harmonia com

ela. (...) Tornou-se assim extremamente questionável, no correr da vida se constitui um problema intelectual realmente válido procurar descobrir absolutos ou idéias fixas e imutáveis.”

K. Mannheim, **Ideologia e Utopia**. São Paulo, Zahar, 1972, p. 112.

(21) Tanto a filosofia quanto a teologia assinalam a dificuldade da **participação**: Em filosofia, o exemplo melhor se encontra na doutrina do Bem, de Platão. Em teologia, persiste o mesmo problema na doutrina da criação e da graça. Fica a pergunta: — qual a linha divisória entre participação e não-identificação? Como se podem misturar provisório e absoluto?

## QUESTIONAMENTOS FILOSÓFICOS SOBRE O INCONSCIENTE: ESBOÇO PARA UMA METAFÍSICA DO INCONSCIENTE

Luigino Valentini (\*)

### INTRODUÇÃO

"A problemática do inconsciente levantada pela psicanálise não é apenas um elemento privilegiado na dimensão psicológica e clínica, mas se constitui simultaneamente num desafio para a razão filosófica ao pôr em jogo o estatuto da consciência."<sup>1</sup>

Não entendemos neste ensaio enfrentar o problema do inconsciente com as categorias da filosofia clássica, do racionalismo clássico ou do naturalismo materialista. Isto, sem dúvida, apresentaria uma dificuldade muito grande, já que admitir na consciência a presença de uma realidade que, por sua própria definição não pode ser apreendida conscientemente, parece um absurdo. Para os filósofos, na verdade, parece a princípio inaceitável a afirmação de que ocorrem processos intelectuais extremamente complexos, sem que o indivíduo deles tome consciência "O que define o inconsciente é que seja desconhecido pela consciência. É um fato que fora da consciência não existe conhecimento. Fora do conhecimento o ser desvanece-se para cair no não-ser, é algo que nos inclinamos a pensar".<sup>2</sup>

Historicamente a fenomenologia defrontou-se com o problema do inconsciente. Embora Husserl e Freud tivessem vivido na mesma época, nunca debateram pessoalmente a questão. No entanto, a psicanálise e a fenomenologia se defrontaram, integraram, e esclareceram mais tarde por obra dos seguidores dos dois pontos de interesse.

De Waelhens observa que "assistimos a uma aproximação cada vez mais acentuada entre os teóricos de uma antropologia de inspiração autenticamente psicanalítica e os fenomenólogos preocupados, ao mesmo tempo, em se conservarem fiéis ao espírito husserliano e em estender o reino deste espírito ao domínio das ciências humanas, mais particularmente àquelas ligadas à psicológica, entendida no seu sentido mais amplo."<sup>3</sup>

Podemos perceber no decorrer de nossas reflexões que a teoria e a prática psicanalítica podem elucidar o problema do inconsciente e, conseqüentemente, o da própria consciência; que a fenomenologia pode encontrar na própria psicanálise uma técnica de que não dispõe e que, em compensação, pode esclarecer o verdadeiro alcance desta, situando-a num contexto filosófico e antropológico.

(\*) Doutor em Teologia, pela Pontifícia Universidade LATERANENSE – ROMA licenciado em Filosofia, pela OMEC – Moji das Cruzes.

## A FENOMENOLOGIA

A fenomenologia, que se vincula de maneira mais direta a Husserl, seu fundador, no seu termo literal significa “estudo dos fenômenos”, isto é, daquilo que “é dado” à consciência. Pretende explorar estes dados intuídos diretamente, evitando estabelecer quaisquer hipóteses a seu respeito; daí a noção de fenomenologia como recomeço, como retorno às coisas mesmas.

Para isso, é imprescindível uma mudança radical de atitude: é a redução fenomenológica ou “epoché”, que consiste em ‘pôr entre parênteses’ a realidade tal como aconselha o senso comum. No entanto, não se deve permanecer ao nível das impressões sensíveis, mas sim captar a essência das coisas; é por isso que a intuição recebe o qualificativo de eidética: é a visão das essências.

Uma das primeiras tarefas a que a fenomenologia se propõe é justamente a de elucidar “o reino das essências”, segundo seus diversos domínios ou regiões ( por exemplo, a região “natureza”, a região “espírito”, a região “consciência” ). De Muralt assim elucidada este aspecto: “A antecipação constitutiva, que obtém o sentido do objeto a partir da percepção real, o faz aparecer só em suas grandes linhas, ou seja, em seu tipo eidético. É impossível, com efeito, que uma percepção parcial e finita faça aparecer o objeto, assim como ele é realmente, em si mesmo, na sua infinita concreção. Entretanto, ao perceber mais ou menos exatamente aspectos parciais de um objeto, a consciência conclui: “É um cubo, é uma árvore”. Ao obter o sentido do objeto, manifesta, ao mesmo tempo, o próprio eido, sua essência. A fenomenologia aparece como uma filosofia das essências, depois de ter dado a impressão de ser uma disciplina descritiva pura. Na realidade é ambas, pois a análise intencional obtém, a partir da vida real da consciência, os tipos essenciais que a regulam e que a normam. Estes tipos, que resultam de uma antecipação constitutiva são idênticos e quase intemporais em oposição aos dados da sensação, múltiplos e em mudança na corrente da consciência.”<sup>4</sup>

Ponto central da concepção fenomenológica é o caráter intencional da consciência: esta é sempre consciência de alguma coisa. Há aqui a superação da dicotomia sujeito-objeto, já que fora da correlação consciência-objeto, não existiria nem um, nem outro.<sup>5</sup> Existe, conforme Husserl, uma inclusão do mundo na consciência, pois a consciência não é somente o pólo eu ( sujeito ), mas igualmente o pólo isto ( objeto ). Esta inclusão intencional da relação da consciência com seu objeto não é a de duas realidades exteriores e independentes, porque de um lado o objeto é Gegenstand, fenômeno que remete à consciência para a qual ele aparece, e de outro lado, a consciência é consciência deste fenômeno. Por isso, entre sujeito e objeto existe uma implicação radical, uma relação essencial

imprescindível. “A intencionalidade vem a caracterizar, então, uma nova relação entre sujeito e objeto, entre o pensamento e o ser, uma ligação onde esses são inseparáveis e sem a qual nem consciência nem mundo seriam compreensíveis.”<sup>6</sup>

Outro ponto importante a ser salientado nesta concepção da fenomenologia é que a consciência “vive” como imediatamente doadora de sentido, como fonte de significado para o mundo: é consciência deste mundo. Enfim, o objeto ou a coisa é essencialmente ligado à consciência pela intencionalidade; em outras palavras, o mundo se apresenta à consciência que, por sua vez, lhe dá sentido.

É preciso lembrar que a percepção é apenas um dos possíveis atos pelos quais na consciência emergem os objetos; a imaginação, a lembrança, o sonho, são outras modalidades da consciência em sua atividade.

A fenomenologia, então, concebe o homem essencialmente como ser-no-mundo; a consciência humana é, portanto, consciência-no-mundo, e se vincula a ele pelo corpo. Com efeito, é pela mediação deste mesmo corpo que nos podemos relacionar com a coisas e com os outros seres humanos; a existência humana só pode ser entendida com base em seu duplo enraizamento: no mundo e na intersubjetividade.

De Waelhens define a fenomenologia, de maneira bastante clara e compreensível, como “um método filosófico, ou simplesmente uma filosofia que tem por tarefa elucidar, não tanto um mundo e a realidade tomados em si mesmos, mas as relações vividas e efetivas que se estabelecem, ao mesmo tempo necessária e livremente, entre o homem e o mundo.”<sup>7</sup>

Nessas relações vividas, já salientamos o papel do corpo; mas o sentido se manifesta também pela linguagem, e, assim, a fenomenologia enfoca-la-á como um dos temas fundamentais.

## **REFLEXÕES SOBRE CONSCIENTE E INCONSCIENTE**

Existe na fenomenologia certa hostilidade à noção de inconsciente. Há, por outro lado, uma referência constante e fundamental àquilo que pode ser inconsciente na existência do cògito.

A fenomenologia nega o inconsciente quando este é colocado ao nível de algo “coisificado” pela consciência que o guarda como conteúdo atualmente inútil ou inoportuno, mas cuja conservação às vezes apresenta um interesse capital. A rejeição dessa concepção se apóia sobre a tese que proíbe confundir o “status” da coisa com o “status” da consciência.

Mas a fenomenologia faz referência constante ao inconsciente quando Husserl coloca o problema da necessidade inelutável do implícito em toda a experiência humana. O implícito, o referencial, o alusivo, o

virtual, o antecipativo, são constitutivos da própria humanidade da experiência. Husserl chama isto de potencialidade e de horizonte, e estas “dimensões” essenciais da experiência supõem grandes conseqüências para o sentido e o “status” ontológico da experiência humana.

Freud frisou o fato de que o problema do inconsciente não podia classificar-se entre os anexos ao problema da memória, como geralmente se fazia. O inconsciente deve ser considerado uma instância autônoma ou que tende à autonomia. É uma instância dinâmica, dotada de estrutura própria e que, apesar da palavra que a indica (in-consciente) poderia ser destinada a compreender-se, ou não só, em relação à consciência.

Não se pode negar o inconsciente na simples dimensão negativa da consciência. Assim como, entre a presença e a ausência, entre realidade e irrealidade, a oposição não é aquela que o bom-senso coloca entre o sim e o não, esta oposição consciente-inconsciente também é suscetível de modalidades múltiplas e ambíguas.

Pelo fato de a fenomenologia afirmar que a consciência é intencionalidade, dá ela ao problema uma contribuição decisiva.

A fenomenologia tem como tese central que, a cada tipo de aparição de um objeto, corresponde um tipo correlativo de apreensão para o sujeito e, portanto, a maneira em que esse sujeito seja sujeito. O resultado é que as dimensões de ambigüidade se transferem no interior do sujeito. Em outras palavras, estas múltiplas maneiras de estar em seus objetos determinam para a consciência uma múltipla maneira de ser consciente. E não é menos certo que esta maneira de ser consciente constitui modos mais ou menos pronunciados de ser in-consciente. Um modo de inconsciência em que não se efetivasse nenhum enfoque do outro, e que se persistiria em considerar como real, seria absurdo.

Disso prossegue que um sujeito assim concebido por si e essencialmente se situa na ordem da linguagem, posto que a linguagem é, justamente, a aplicação da presença e da ausência.

Posto isso tudo, resulta que a noção mesma de inconsciente nos anuncia que a problemática do que se trata poderia desenvolver-se unicamente com referência à problemática da consciência. Em caso contrário, poderia existir a mesma problemática para os fenômenos da natureza, mas eles não têm consciência (embora os românticos considerassem os fenômenos animados e conscientes).

A consideração seguinte confirma o estrito relacionamento entre consciência e inconsciente: a essência da consciência consiste em integrar os fenômenos não de uma maneira qualquer a uma atividade constitutiva de sentido, mas esta integração acontece conforme as modalidades do inconsciente ou do implícito de acordo com Husserl.

Já que há, de alguma maneira, o retorno do reprimido, e este retorno se mostra sempre e necessariamente em uma atitude constitutiva de sentido, é verdade pois que, por um aspecto capital, o inconsciente se relaciona de algum modo com a ordem da consciência.

O fato de que o nosso corpo esteja ligado e se refira indubitavelmente a esta atividade constitutiva de sentido de que é força essencial, não impede seja também coisa e, como tal, considerada pela ontologia da coisa.

Outro passo poderíamos dar: se o inconsciente se relaciona com a ordem da consciência e se a consciência se separa da ordem natural, ou ao menos se distingue dela, pela intencionalidade, tem de se pensar que o inconsciente se caracterize por um modo particular e original de intencionalidade, quer dizer, por uma instituição de sentido de tipo "sui generis".

Colocada a questão do inconsciente nesses termos, ou seja, relacionado com a ordem da consciência, põe-se um problema muito sério: o que é consciência? Sem dúvida, pode-se dizer que é ilusão considerar a consciência como dado imediato. A fenomenologia destruiu esta ilusão. Se a consciência se esgota nas suas intencionalidades de seus outros e é diferente como os tipos de objetos que lhe aparecem e se, portanto, o que é para nós a consciência se recupera na base destes movimentos ex-estáticos, nosso saber sobre a consciência se transforma, e de aquisição se transforma em tarefa, de origem se transforma em fim.

A fenomenologia de Husserl tomou como lema o de Hegel: "ciência da experiência a consciência", a ciência em que a consciência se desenvolve como experiência de si mesma. A mesma coisa acontece com o inconsciente. É possível saber o inconsciente, e este ilumina o consciente. Neste sentido, o estudo empírico do inconsciente levou a sentir que o estatuto ontológico do inconsciente pode conceber a consciência de um modo menos ingênuo, e a concluir que talvez nunca os filósofos souberam o que é a consciência.

Este inconsciente manifesta sua realidade através de um sentido vivido que faria alusão a ela. Isso quer dizer que os sintomas como sonhos, lapsos, "insights", atos falhos obrigam a admitir o inconsciente que de alguma forma se anuncia na consciência entendida como comportamento de ser-no-mundo. Segue disso que a modalidade do inconsciente pode-se afirmar pela sua relação com o sentido dos sintomas.

Posto que só um sentido pode "atuar" sobre outro sentido, devemos concluir que o inconsciente é, por sua vez, e em sua totalidade, suscetível de articular-se conforme um sentido: mas esta afirmação deve completar-se com algumas referências à concepção que a fenomenologia forma da linguagem e do corpo.

## BIBLIOGRAFIA

- DARTIGUES, A. **O que é a Fenomenologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Eldorado, 1973.
- DE MURALT, A. **La Idea de la Fenomenologia**. México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963.
- DE WAELEHENS, A. **Existence et Signification**. Nauwelaerts, 1958.
- DE WAELEHENS, A. "Sobre el Inconsciente y el Pensamiento Filosófico", em Ey E. **El Inconsciente**, Mexico, Siglo Vientiuno, 1970.
- GILES, T. R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.
- FREUD. **Esboços de Psicanálise**. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969.
- LANTERI-LAURA, G. "Los Problemas del Inconsciente y el Pensamiento Fenomenológico" em Ey E. **El Inconsciente**, México, Siglo Vientiuno, 1970.
- LYOTARD, J. F. **A Fenomenologia**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
- MUSOLINO, A. P. "A Fenomenologia e a Questão do Inconsciente", em Revista **Reflexão**, nº 11/12, 1978.
- NOGUEIRA, J. C. **O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem**. São Paulo, Cortez e Moraes, 1978.
- RICOEUR, P. "El Inconsciente y el Consciente" em Ey E. **El Inconsciente**, México, Siglo Vientiuno, 1970.
- MEARLEAU-PONTY. **Sentido y Sinsentido**. Barcelona, Ediciones Peninsula, 1977.

## NOTAS:

- (1) NOGUEIRA, JOÃO CARLOS, **O Inconsciente e a Linguagem na Compreensão do Homem**, p. 22.
- (2) EY, E. **El Inconsciente**, p. 6.
- (3) Texto citado por MUSOLINO, A. P. em "A Fenomenologia e a Questão do Inconsciente".
- (4) MURALT, A., **La Idea de la Fenomenologia**, p. 419.
- (5) Embora não pareça completamente resolvido, se é para resolver, a contraposição entre idealismo e realismo que acompanhou o decorrer do pensamento filosófico: a fenomenologia simplesmente "rejeita tanto o idealismo como o realismo" observa Fernando Monteiro no prólogo de MERLEAU-PONTY, **Sentido y Sinsentido**, p. 9.
- (6) GILES T. R., **História do Existencialismo e da Fenomenologia**, Vol. I, p. 138.

## COLABORAÇÃO DE ALUNOS\*

## PROBLEMAS DA TERRA VISTOS PELA CNBB

Carlos Roberto Soares

João Augusto Pezzuto

Márcio Roberto Pereira Tangerino

Pio José Braga

(Alunos do Curso de Filosofia – PUC-Campinas.)

## INTRODUÇÃO

As linhas que se seguem constituem a discussão dos tópicos centrais do documento "Igreja e Problemas da Terra", lançado em 14 de fevereiro de 1980 pela CNBB ( Conferência Nacional dos Bispos do Brasil ). São considerações que resultaram de um trabalho conjunto feito no decorrer do 1º semestre de 1980 nas disciplinas Teodicéia e Doutrina Social da Igreja do 3º ano matutino do Curso de Filosofia ( PUC-Campinas ). Procuramos incorporar os resultados dos seminários e das discussões feitas em classe. Mais do que abordar analiticamente o documento ou estudá-lo com minúcias, buscamos aprofundar seus temas centrais e, sobretudo, ilustrá-lo com dados que possam demonstrar elucidativamente o acerto de suas conclusões sobre a nossa realidade.

Dados os propósitos deste trabalho, não pudemos fugir das linhas básicas do próprio documento que está assim dividido:

1. Introdução
2. Realidade dos Fatos
  - Terra de todos nas mãos de poucos.
  - De quem é a responsabilidade ?
3. Reflexão Doutrinal
  - Terra de trabalho e terra de exploração.
  - Desideologizar nosso povo.
4. Nossos Compromissos.
5. Conclusão.

---

\* A partir desse número abrimos uma seção para as colaborações de alunos, com o objetivo de estimular a produção intelectual dos estudantes na área de filosofia.

## 1 – ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO DOCUMENTO:

Já na introdução do documento “Igreja e Problemas da Terra” está implícito o seu caráter revolucionário. Basta observarmos a preocupação dos bispos com os destinatários do documento: os povos indígenas, os trabalhadores rurais e todos aqueles que trabalham no cultivo da terra e dela dependem para sua sobrevivência. Em entrevistas para os jornais, os bispos através de seus porta-vozes, declararam que, se o documento chegasse às mãos das autoridades: presidente, ministros e governadores, chegaria como chega a qualquer cidadão.

O documento foi elaborado após muitas discussões e condenado pela imprensa burguesa antes, mesmo, de ficar pronto. Todas as versões do documento trazidas a público não correspondiam ao que efetivamente estava sendo discutido e elaborado. O documento teve cinco versões diferentes antes da aprovação definitiva. Os jornais publicaram apenas duas: a terceira que foi rejeitada, e a quarta acrescida de certas restrições.

O governo, temendo ser condenado neste documento, tentou antecipar-se à Igreja, anunciando que interviria numa área de quarenta milhões de hectares de terra na região do Araguaia-Tocantins, fazendo aí uma reforma agrária, coisa que, obviamente, não aconteceu. Mesmo assim, o que o governo temia aconteceu: a condenação explícita do capitalismo, pela primeira vez, num documento coletivo da Igreja no Brasil.

## 2 – REALIDADE DOS FATOS:

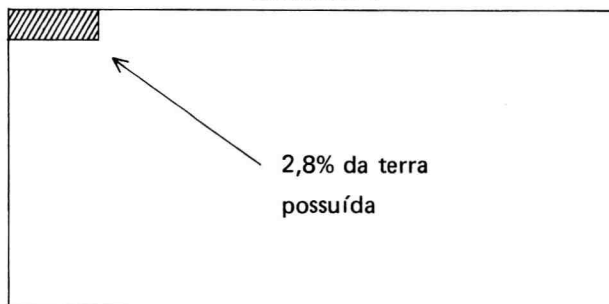
### A TERRA DE TODOS COMO TERRA DE POUCOS

Todos os anos durante a Quaresma, a Igreja do Brasil realiza a Campanha da Fraternidade. A deste ano (1980), teve como tema as migrações e, como “slogan”, a pergunta: “Para onde vais?” Ela nos mostrou esta realidade: o Brasil conta com o elevado número de quarenta milhões de migrantes, correspondendo a um terço da sua população. Isso se deve à concentração da terra nas mãos de uma minoria de proprietários, que na maioria das vezes, além de expulsar o lavrador da terra, transformam a agricultura em pastagens.

Explicitaremos a gravidade do problema da concentração da terra apresentando os gráficos abaixo, com dados retirados do próprio documento:

A) 52,3% dos estabelecimentos têm menos de 10 hectares de terra, ocupando 2,8% da terra possuída;

## QUADRO I



52,3% dos estabelecimentos com menos de 10 hectares cada um.

Como no Estado de São Paulo a medida agrária mais conhecida é o alqueire, transformemos os hectares em alqueires para detectarmos melhor o problema:

1 hectare = 100 ares; 1 are =  $100\text{m}^2$

Então, 1 hectare =  $10.000\text{m}^2$

O alqueire em Minas Gerais, Rio de Janeiro e Goiás tem  $48.400\text{m}^2$ . No Estado de São Paulo,  $24.200\text{m}^2$ .

Portanto, no gráfico acima as propriedades têm, em média, três alqueires e são, para quem planta, uma irrisória quantidade de terra, uma vez que na pequena propriedade se pratica uma agricultura de subsistência, que exige o plantio de arroz, feijão, mandioca, milho etc.

Em nosso trabalho usamos como medida o alqueire paulista.

B) 0,8 dos estabelecimentos têm mais de mil hectares, ocupando 42,6% da área total do Brasil;

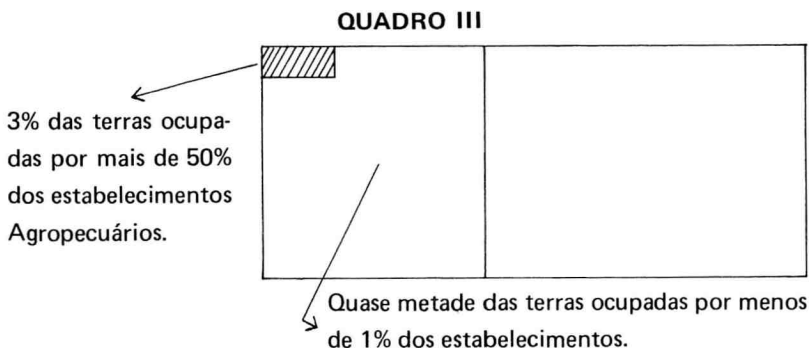
Estabelecimentos com mais de 1.000 hectares cada um, igual a 330 alqueires.

## QUADRO II

<p>0,8% dos estabelecimentos – ocupando – 42,6% da área total do País.</p>	
--	--

→ ÁREA TOTAL DO PAÍS ←

Diante destes dois gráficos, um terceiro nos mostrará que, mais da metade dos estabelecimentos agropecuários ocupa menos de 3% da terra, e menos de 1% dos estabelecimentos, ocupa quase metade das terras.



Levando-se em conta que, no Brasil, é fato indubitável que um proprietário possua muitas vezes mais do que uma propriedade, o problema da concentração da terra se agrava ainda mais.

Continuando os problemas que o documento levanta, verifica-se que em 1950, somente 19,2% dos lavradores não eram proprietários; já em 1975, 38,1% dos lavradores não eram proprietários. Em 1950, para cada lavrador não proprietário havia 4,2 proprietários, enquanto que, em 1975, para cada lavrador não proprietário havia 1,6 proprietário.

Estes dados se referem apenas aos responsáveis pelo estabelecimento, não estando incluídos os trabalhadores rurais propriamente ditos, ou seja, aqueles que não possuem terra e são assalariados permanentes ou temporários.

No que se refere ao pequeno lavrador temos, em 1975, os seguintes dados:

- Em terras com menos de 20 hectares, para cada proprietário, há 1 não proprietário.
- Em terras com menos de 10 hectares, para cada proprietário, há 1,3 não proprietário.

No Brasil, já foi constatado também que a pequena propriedade é muito mais funcional e produtiva que a grande propriedade, principalmente por causa de uma inadequada política agrícola. Nos estabelecimentos com mais de 20 hectares há 50,6% de pastos e 8,5% de lavoura, e naqueles com menos de 20 hectares, há 21,1% de pastos e 50,1% de lavoura.

Como sabemos, o tão falado apoio do governo à agricultura não passa de falácia. Olhemos na prática. O pequeno agricultor não tem

crédito, pois os financiamentos bancários são efetuados para a média e grande propriedade, ocorrendo que, para conseguir capital o lavrador já tem de dispor de capital nos bancos.

Lastimável também é o caso do Nordeste do Brasil, onde os órgãos do governo, DNOCS ( Departamento Nacional de Obras Contra a Seca ) e SUDENE ( Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste ), que prometiam soluções para os problemas, os agravassem ainda mais, beneficiando os grandes proprietários em detrimento dos pequenos proprietários e trabalhadores rurais.

## **O MODELO POLÍTICO A SERVIÇO DA GRANDE EMPRESA**

Na Amazônia a política de incentivos fiscais beneficia somente as grandes empresas. A SUDAM ( Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia ) até 1977, já havia aprovado 336 projetos agropecuários no valor total de sete bilhões de cruzeiros, sendo que apenas dois bilhões provinham como recursos da própria empresa, e o restante era todo coberto com incentivos fiscais. A situação é calamitosa: 75% do dinheiro da Amazônia é empregado em incentivos fiscais, quando poderia ser aplicado em obras de interesse público.

O projeto Pró-Alcool permitiu a invasão do campo por parte das grandes empresas, aumentando assim a concentração da terra, quando seria uma ótima oportunidade para redividi-la. Além disso o Pró-Alcool acarreta outros problemas; veja-se o exemplo do Nordeste, onde a prática da monocultura da cana-de-açúcar deixou a terra deserta e infértil.

Se o governo quisesse dar novos passos para evitar a concentração da terra, poderia fazê-lo através do Projeto Pró-Alcool; bastaria ocupar toda a terra ociosa apenas do Estado de São Paulo com o cultivo da cana-de-açúcar, a fim de que até 1985 todas as exigências do projeto fossem cumpridas.

## **A QUESTÃO DA TERRA DOS POVOS INDÍGENAS**

O problema dos índios brasileiros remonta ao ano de 1500, ou seja, desde o descobrimento do Brasil. No início, o índio foi esmagado pelo colonizador português e expulso das terras em ritmo vertiginoso. Os bandeirantes, que na história do Brasil sempre foram enaltecidos como verdadeiros heróis, não passam de grandes assassinos de índios. Ora, essa história que nos passaram e ainda continuam a impingir, através das escolas

estaduais e federais e particulares, nada mais é do que a história do ponto de vista da classe dominante.

O índio, no Brasil, nunca foi respeitado. A FUNAI ( Fundação Nacional do Índio ), órgão do governo encarregado de protegê-los, é uma ameaça; não demarca as terras indígenas, comercializa com os recursos de sua terras e não respeita sua cultura.

Além do mais, o governo a serviço do grande capital estrangeiro, permitiu a matança de índios pelas empresas norte-americanas, da maneira a mais violenta possível, como vemos nesta citação de Eduardo Galeano: "Em ritmo de conquista, homens e empresas dos Estados Unidos lançaram-se sobre a Amazônia como se fosse um novo "Far-West". Esta invasão norte-americana incendiou como nunca a cobiça dos aventureiros brasileiros. Os índios morrem sem deixar rastros e as terras são vendidas em dólares aos novos interessados... Sabe-se que os indígenas foram metralhados dos helicópteros e teco-tecos, que se lhes inoculou o vírus da varíola, que se lançou dinamite sobre suas aldeias e se lhes presenteou açúcar misturado com estricnina e sal com arsênico". ( Galeano, 1978 p. 60. )

## **MIGRAÇÕES E VIOLÊNCIAS NO CAMPO**

Dos quarenta milhões de migrantes citados, parte deles se deslocou para as frentes pioneiras de trabalho à procura de terra. Mas, com as enormes dificuldades encontradas, não conseguiram os títulos das terras, e foram expulsos por novos grileiros. Faltou o apoio do INCRA ( Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária ). Um exemplo é o que aconteceu no território de Rondônia, onde o INCRA ofereceu terras para quem quisesse cultivá-las. Só que o projeto do INCRA era apenas para dez mil famílias, mas chegaram cem mil. Com isso, noventa mil ficaram sem terras e sem recursos para deixar o território, pois todas eram famílias pobres.

A outra parte da população migrante, a grande maioria, foi fixar-se na periferia das grandes cidades, formando favelas, cortiços etc. Sua chegada propicia a abertura de loteamentos clandestinos, as imobiliária lhes vendem lotes de terras entregando-lhes falsas escrituras de posse. Com isso são expulsos dos terrenos onde construíram a moradia,

A mudança brusca na vida desses homens, ou seja, a saída do meio rural para o urbano, causa-lhes danos, tais como, a perda dos vínculos sociais que possuíam no local de origem, dos referenciais culturais e religiosos, chegando no limite a perder a sua real identidade.

Os conflitos pela posse da terra aumentam dia a dia no Brasil. Para se ter uma idéia, verifiquemos alguns dados do documento. Na região de Conceição do Araguaia, no começo de 1979, foram identificados e cadastrados 43 conflitos. Seis meses depois já eram 55, chegando a mais de 80 no final do ano. No Estado do Maranhão os conflitos de terra chegaram a 128.

A cada três dias em média, são publicados nos jornais, conflitos de terras que representam menos de 10% dos conflitos cadastrados pelo movimento sindical dos trabalhadores na agricultura. Um dado alarmante nos diz que mais de 50% das pessoas neles envolvidas perdem a vida. Os trabalhadores têm que enfrentar os jagunços e os policiais no campo da repressão, e juízes e advogados no campo jurídico.

O mapa abaixo nos mostra que os conflitos da terra no Brasil atinge todos os Estados.



## CONFLITOS DE TERRAS

O presidente do INCRA ( Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária ), queixa-se de que a Igreja, embora chamada a colaborar na solução dos problemas da terra, prefere adotar uma posição crítica; o mesmo acontece com a CONTAG ( Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura ). A Igreja e a CONTAG, por outro lado, encaram com desconfiança as intenções do governo de resolver, agora, os problemas mais graves, afirmando que as medidas anunciadas seriam usadas como trunfo eleitoral.

A lista dos principais conflitos que ocorrem no Brasil, ainda incompleta, foi elaborada a partir de dados do INCRA, do CONTAG, da Comissão Pastoral da Terra, da CPI do Sistema fundiário. Mostraremos, agora, os locais onde ocorre maior número de conflitos, expulsões de posseiros e índios pelos grandes latifundiários:

### 1. Acre:

Ocupação de quase todo o Estado por empresas agropecuárias. Os seringueiros são afastados de suas glebas e vão-se agrupar em zonas urbanas. também não há a demarcação das terras indígenas.

### 2. Amazonas:

Casos de grilagem de terras, ocorrem com freqüência ao longo das áreas cortadas por estradas. Têm ocorrido violências e prisões de posseiros. Há também conflitos isolados, mais ou menos ao sul do Estado, próximo de Roraima e Acre.

### 3. Pará:

Envolvimento de posseiros e atos de grilagem. Há graves problemas nos municípios do Conceição do Araguaia.

Foram registrados ainda, 60 conflitos com a mesma gravidade em outros desta região. Também os colonos de Cajazeiros estão ameaçados com a construção da barragem do Tucuruí.

A problemática atinge a região sul do Pará, nos seguintes pontos:

- Ao longo da Rodovia Belém-Brasília, praticamente em todos os municípios.

- Entre o rio Tocantins e o Araguaia.

- Nos municípios de Conceição do Araguaia, Marabá, Água Branca, São Geraldo e Xambioá.

– Há ainda problemas fundiários na região de Carajás, no Rio Xingu – desde a foz até São Félix do Xingu.

#### 4. Maranhão:

São enumerados 128 problemas de terra, ação de grileiros, levante entre posseiros e índios guajajares. Há regiões onde são queimadas casas e bens de produção; acontecem prisões ou ameaças de morte de dirigentes sindicais e morte de muitos trabalhadores.

A problemática se estende a quase todo Estado:

- Município de Santa Luzia, Panorama e Pio XII.
- Vale do Mearim e Pindaré.
- Em Imperatriz, na Belém-Brasília.
- Esperantinópolis, Croatá, Barra do Corda, São Pedro dos Cacetes, Alto Alegre, Lagoa Comprida, Uruçu e Juruá.

#### 5. Mato Grosso do Norte:

Abrangendo a área da Amazônia legal, ocorrem conflitos graves e numerosos:

- Pontes de Lacerda, Rio Vermelho.
- Rondonópolis ( 330 famílias com processos ).
- Diamantina ( 200 famílias de posseiros com licença de ocupação expedida pelo INCRA.
- Município de Barra do Garça – conflitos em 10 localidades: Cascalheira e Voadeira, Matinha, Garapu, Serra Azul.
- Invasão de áreas indígenas na reserva xavante de Couto Magalhães.
- Tensão na região do Alto-Araguaia, Alto-Paraguaia, Luciara, Poxoréu Chapada dos Guimarães, Barra do Bugre e Mirassol do Oeste.
- Em São Félix do Araguaia, na localidade de Santo Antonio, há trabalhadores ameaçados de expulsão.

#### 6. Mato Grosso do Sul:

- Conflitos mais sérios em Amambaí, distrito de Paranhos; em Miranda e na Colônia Morária, onde ocorre litígio entre a FUNAI e 1500 famílias de posseiros.
- Em Eldorado, Naviraí e Bataiporã, 2400 famílias estão ameaçadas de expulsão por um decreto de desapropriação do governo.

#### 7. Goiás:

Todo o Norte do Estado enfrenta um quadro fundiário difícil:

- De Porto Nacional seguindo a Belém-Brasília rumo norte.
- Araguatins, Tocantínia, Sampaio e Araguaiana são áreas problemas.

#### 8. Piauí:

- Há problemas entre colonos e fazendeiros em alguns municípios do Estado.
- No município de José Freitas, 300 famílias de posseiros estão ameaçadas de expulsão por um projeto financiado pelo Pró-Álcool.
- Em Pimenteiras há 500 famílias contra empresas pecuárias; o mesmo ocorre em Aroazes e Oeiras, a segunda com problemas de grilagem.

#### 9. Ceará:

- Há desapropriação pelo DNOCS ( Departamento Nacional de Obras Contra a Seca ), em Pedra Branca e Mingá ( ilha ).
- Parambu — nas fazendas Ingá — Fagundo; em São Gonçalo do Amarante — Fazenda Monte Castelo, em Quixadá e nas fazendas Cajazeiras, Barras, Riacho da Roça; todas estas regiões têm grandes problemas de grilagem.
- Há conflitos ainda no município de Capristano e Aratuba.

#### 10. Paraíba:

- Pequenos arrendatários e posseiros entram em atrito com a expansão da indústria canavieira financiada.
- O problema mais grave do Estado, ocorre em Alabamar, no município de Salgado de São Félix, envolvendo 700 famílias. O mesmo acontece nas fazendas Tabu e Camucin.
- Ameaça de despejo nas fazendas Cachorrinho e Coqueirinho, município de Pedras de Fogo.
- Problemas fundiários em todo o litoral do Estado.

#### 12. Pernambuco:

- Na região banhada pelo Rio São Francisco — conflitos de terra entre moradores e grupos interessados na área. Tensões no município de Igarassu, Taracaru, Cabo e Ipojuca, e problemas com os colonos desalojados com a construção da barragem de Itapari.

#### 13. Alagoas:

- Em União dos Palmares, mais de 100 foreiros estão contra a expansão de usinas de cana de açúcar. Há também ameaça de expulsão de 200 famílias em Penedo.

— Em São Luís do Quitunde são queimadas roças de posseiros para o plantio da cana.

#### 14. Sergipe:

— Há problemas fundiários concentrados na área de influência do São Francisco.

— Os índios xocós em litígio com a família Brito pela posse da ilha de São Pedro, município de Porto da Folha.

— Projeto Betume da Codevasf, despejou colonos com uma indenização simbólica.

#### 15. Bahia:

— Ao longo do São Francisco, grilagem e desalojamento de colonos por empresas, inclusive a Serra do Muquém, Santa Maria da Vitória, Bom Jesus da Lapa, Carinhanha, Santa Cruz de Cabrália, Porto Seguro e Prado.

#### 16. Espírito Santo:

— Especulação imobiliária em Linhares e Aracruz.

— O IBDF tenta impedir os posseiros de cultivar as terras que ocupam há mais de 50 anos.

#### 17. Rio de Janeiro:

— Município de Cabo Frio e São Pedro da Aldeia, 350 famílias de posseiros ameaçados.

— Em Parati ( Trindade ), posseiros brigam com a Brascan.

— Há insegurança em Silva Jardim e no Município de Rio Bonito.

#### 18. São Paulo:

— O município de Itapetininga e o município de Angatuba — 200 famílias de pequenos proprietários estão ameaçados de despejo.

— Urânia e Turmalina, região de Jales, Vale do Ribeira, Portal do Paranapanema, município de Teodoro Sampaio, também com ameaças de despejos.

— Foram também despejadas 2000 famílias na região do Vale do Ribeira

— Litígio em Andradina, entre trabalhadores e o grupo J. J. Abdalla.

#### 19. Minas Gerais:

— Na região banhada pelo rio São Francisco, grileiros na Serra das Araras, com resistência de posseiros.

- Também na Fazenda Grande, município de Turmalina, Braunas, Leme, região do Rio Paraopeba.

- Ao Norte do Estado, próximo à Bahia.

#### 20. Paraná:

- Quinze municípios com tensões graves, envolvendo de forma especial a região da fronteira, a Oeste do Estado.

- Em Assis Chateaubriand cinco áreas de litígio; também em Wenceslau Brás, Vitorino, Medianeira, Umuarama, Alto Piquiri, Mariluz, Icaraima, Cascavel, Terra Rica, Toledo, Origueira e Rondon.

- Desalojamento devido à construção da Barragem de Itaipu.

- População indígena Mangueirinhas ( onde morreu o cacique Angelo Kretan ).

#### 21. Santa Catarina:

- Ultimamente tem-se intensificado o clima de insegurança nos municípios de Campoerê e Maravilha, no Este do Estado.

- Os conflitos envolvendo índios têm sido constantes nas áreas indígenas de Xanxerê e Ibirama.

#### 22. Rio Grande do Sul:

- Na fazenda Sarandi, questões fundiárias.

- Na região de Nonoai, milhares de colonos foram retirados pela FUNAI.

- Ameaça de desapropriação para a construção da Barragem de Passo Real.

#### 23. Rondônia:

- Problemas devidos à construção da Rodovia Cuiabá-Porto Velho.

- No Sul do território em Cacoal, expulsão de 200 posseiros.

- Em Ji-Paraná, 250 famílias despejadas.

#### 24. Roraima:

- Invasão de terras indígenas ( áreas dos ianomani e outros ).

- Trabalhando como peões cerca da metade da população total do território.

#### 25. Amapá:

- Notícias da chegada de frentes pioneiras que se estão instalando ao longo das rodovias como a Manaus – Caracari e no trecho já construído da Perimetral Norte.

## RESPONSABILIDADE PELA SITUAÇÃO

Todos os problemas que atingem os índios e trabalhadores rurais não são frutos de ações isoladas de grileiros e policiais, juízes e advogados, mas a concretização daquilo que o documento de Puebla chamou de injustiça institucionalizada.

Neste sentido, tentaremos colocar alguns elementos para julgarmos os fatos constatados.

O sistema de governo do Brasil, todo voltado para os interesses dos países capitalistas desenvolvidos, privilegia uma minoria em detrimento da maioria do povo.

No campo, as coisas se passam da seguinte maneira: há o minifúndio que pratica a agricultura de subsistência, ou seja, para o consumo próprio ( a sobra é vendida sustentando o mercado interno ), emprega mão-de-obra familiar, não tem tecnologia avançada, nem incentivos fiscais etc.

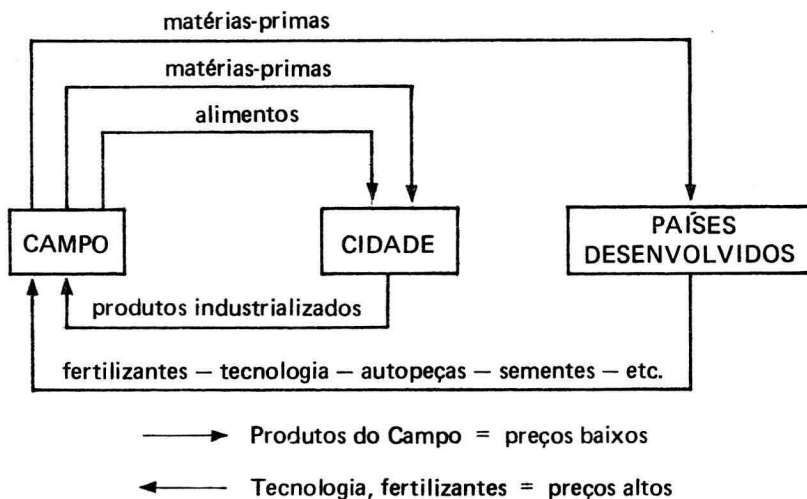
Em contraposição existe o latifúndio que pratica a monocultura, e dispõe de alta tecnologia: os produtos cultivados são exportados, explora mão-de-obra barata ( bóias frias ), tem incentivos fiscais. Em outras palavras: o latifúndio, que em nossa realidade é constatado como menos produtivo, tem todas as vantagens possíveis para se fortalecer cada vez mais.

Entre o latifúndio e o minifúndio existe a média propriedade que também exporta e ajuda a manter o mercado interno, constituindo os chamados cinturões verdes ( CEASAS ), que fornecem produtos horti-fruti-granjeiros para os centros urbanos, esta conta também com tecnologia. E é nesse meio que se colocam empresas como a CAC ( Cooperativa Agrícola de Cotia ) que contrata todos os pequenos proprietários por via indireta, exemplo disto é este depoimento que um granjeiro nos deu através de uma entrevista: "Um pequeno granjeiro compra rações e pintainhos dessas grandes empresas, tem altas despesas com eletricidade e manutenção dos viveiros, tem que pagar empregados. A maioria dessas despesas têm vencimentos mensais, e o granjeiro para conseguir sobreviver se filia a estas empresas, que lhe fornecem os pintainhos e a ração, e no final, quando é vendido o lote de frango, somente dez por cento dos lucros é que vão pertencer ao granjeiro, ficando o restante para a empresa". Este é apenas um exemplo, pois no mesmo ramo existem outras empresas que fazem o mesmo.

## A DEPENDÊNCIA DO CAMPO.

O agricultor brasileiro sente o quanto é explorado, todas as vezes que vai vender seus produtos, pois recebe por eles preços irrisórios,

enquanto a tecnologia e os fertilizantes custam muito caro. Isso ocasiona a concentração cada vez maior da terra, que por sua vez obriga um grande contingente de mão-de-obra a se deslocar para as cidades.



Os atravessadores ou intermediários — transportadoras, beneficiadoras, revendedores — contribuem decisivamente para o encarecimento dos produtos que chegam ao consumidor. Cada um deles obtém sua parte de lucro quando o produto passa por suas mãos. Ao final, o preço pago pelo consumidor será acrescido de, pelo menos 50%, graças a esses vários intermediários.

A dívida externa, que ultrapassa a casa dos 55 bilhões, chegando mesmo a 70 bilhões, segundo alguns cálculos, agrava ainda mais a situação. Esta dívida nos faz cada vez mais dependentes, pois a maioria do que é produzido no campo é para atender às exigências do mercado externo. Com isso, muito do que antes era produzido somente para atender ao mercado interno, hoje tem de ser importado, pois a grande produção de café, cana-de-açúcar, soja, algodão para exportação, fez com que ficássemos deficientes em produtos básicos. Assim, o Brasil tem importado arroz do Uruguai, cebola do Chile e outros produtos de consumo diário.

A situação não é nem um pouco animadora, segundo alguns dados; no ano passado o Brasil pagava sete bilhões de dólares de amortização da dívida externa, isto é, juros; e gastava oito bilhões com o petróleo; no total eram quinze bilhões de dólares. Enquanto isto, exportou apenas

catorze bilhões. Com isso, nossa dívida aumenta em mais um bilhão de dólares. Neste ano a situação piorou, pois exportamos menos e gastamos mais.

A realidade é esta: as multinacionais estão no Brasil, nosso país é o que tem maior número de multinacionais em seu território quando comparado a outros países; essas empresas exploram a mão-de-obra barata, as nossas matérias-primas e com seus lucros mais os incentivos fiscais, adquirem terras brasileiras expulsando delas quem as cultivava, transformando suas lavouras em pastagens.

Ora, como vimos anteriormente, a maioria desses trabalhadores rurais vai para as cidades onde nem sempre encontram emprego, formando um grande exército de mão-de-obra-reserva, o que não deixa de ser interessante para o governo, mas ao mesmo tempo perigoso. É interessante quando acontecem greves como a dos metalúrgicos deste ano, pois os grevistas podem ser substituídos por outros trabalhadores. Ao mesmo tempo isso é perigoso, na medida em que, crescendo o número de trabalhadores desempregados, aumenta o perigo de uma convulsão social. Todavia, para não deixar que o exército de reserva cresça em demasia, escapando-lhe ao controle, o governo abre frentes de trabalho. Exemplo claro disto é a Transamazônica: deslocou um grande contingente de mão-de-obra, e hoje se encontra abandonada à mercê dos grandes projetos agropecuários.

A Ponte Rio — Niterói é outro exemplo, inclusive podendo questionar sua necessidade visto que, aqueles que as construíram ( os trabalhadores ) estão, hoje, impossibilitados de a usar, pois nesta ponte se cobra o pedágio mais caro do país. Os trabalhadores fazem o trajeto Rio — Niterói através de balsas. A usina hidrelétrica de Itaipu, os grandes viadutos, também têm a função de empregar mão-de-obra ociosa. O Aterro de Alagados é mais um projeto com esta finalidade.

Outra parte dos trabalhadores rurais, em menor número do que vimos acima, é recrutado pelo "gato", o agenciador de trabalhadores, que são levados e vendidos a empreiteiras encarregadas do desmatamento na Amazônia. Na prática ocorre o seguinte: o "gato" possui ou aluga caminhões e recruta esses trabalhadores desempregados conseqüentemente sem dinheiro, com promessas de bons empregos. Os trabalhadores na maioria deixam a família e partem para o local de trabalho. Durante a viagem eles contraem dívidas com alimentação e outras necessidades. Chegando ao local de trabalho eles são vendidos e as dívidas que tinham com o "gato" são transferidas para o empreiteiro. Com isso, o trabalhador já inicia seu trabalho com dívidas que dificilmente conseguirá saldar, uma vez que é muito mal remunerado e contrai muitos gastos no local de serviço.

A nossa tentativa, até agora, foi a de mostrar de onde vêm os nossos problemas, a serviço de quem estão os nossos governantes. No Brasil, sempre que falamos dos problemas dos índios, posseiros, pequenos agricultores, bóias-frias, seringueiros, operários, estamos falando diretamente do sistema no qual vivemos.

### 3. FUNDAMENTAÇÃO DOUTRINAL:

#### A TERRA É UM DOM DE DEUS A TODOS OS HOMENS

Na América Latina, os grandes problemas, foram sempre referentes à terra. Em 1910 no México, 1952 na Bolívia, em 1958 em Cuba, em 1979 na Nicarágua e, atualmente, em El Salvador, foram conflitos em nível nacional pela posse da terra.

Não cabe aqui, fazermos juízos dos acontecimentos que envolveram a Igreja ao longo da história. Mas, muitas vezes ela legitimou a exploração do homem pelo homem, ficando sempre ao lado da classe opressora. Na Idade Média era quem lançava as bases de sustentação do sistema feudal, principalmente pela grande quantidade de terras que ela possuía. O Brasil, desde o seu descobrimento, também teve a Igreja ao lado das classes dominantes. O que aconteceu com os negros trazidos para cá, como escravos, foi tão horrível quanto possa imaginar a nossa consciência. Ao desembarcar eram obrigados a ser batizados na religião Católica. Logo após começava uma vida toda de sofrimentos, com trabalhos pesados, obrigados a renegar sua cultura e, ainda, receberem castigos por qualquer desobediência ou erro no trabalho. Tudo isso era legitimado pela Igreja que ia buscar na Bíblia fundamentos para tais atos: “Assim como o ginete necessita da espora e o jumento do freio, para serem governados; assim os imprudentes e maus necessitam da vara e do castigo para que não faltem à sua obrigação” ( Prov. 26,3 ). Diz o Espírito Santo no Eclesiástico que a boa doutrina é o grilhão aos pés dos maus e culpados. ( Ecl. 21,22 ).

Na primeira parte deste trabalho, vimos que em relação aos índios, a coisa não foi diferente, pode ter sido até pior. Antes porém, de prosseguirmos, achamos importante observar que os referenciais à Igreja, os fazemos no que concerne à Igreja enquanto instituição; pois durante toda a história da Igreja tivemos sempre mártires ou verdadeiros profetas que criticaram as realidades nas quais viveram e as atitudes da Igreja frente a elas.

Foi a partir do Concílio Vaticano II em 1964, e das conclusões de Medellín em 1968, que a Igreja foi-se revendo e se abrindo para os

problemas sociais até chegar em Puebla e declarar a opção pelos pobres como preferencial. E é a própria Bíblia que nos oferece os elementos necessários para entendermos essa opção, e para provarmos isto, extraímos do primeiro livro dos Reis ( 21,1 – 16 ), o texto que se segue. Narra justamente o problema da terra. Ao lado deste, está um fato da realidade atual; comparados nos mostra a atualidade dos textos bíblicos.

### **UM FATO DA BÍBLIA.**

Quem narra ? — Reis 21,1 – 16.

Acabe era um rei em Samaria capital do reino no norte. Nabote era agricultor, seu vizinho, e possuía uma vinha ao lado do palácio do rei em Jesrael. Acabe como tinha muito dinheiro, quis comprar o terreno. Nabote, porém, disse que não podia vendê-lo, porque era herança de seus pais e tinha muito amor àquela terra. Era, para ele, um valor religioso e cultural. “Guarde-me Senhor — disse Nabote — de que eu dê a herança de meus pais... “Como não conseguia convencer Nabote a vender o terreno, Acabe voltou a palácio e contou para sua mulher Jezabel, princesa fenícia de Tiro. Jezabel instiga o rei e diz que ele vai ter aquele terreno. Que fez ela ? Como se fosse o rei ( “Escreveu cartas em nome de Acabe, selou-as com o sinete dele, e as enviou aos anciãos e aos nobres que havia na sua cidade e habitavam com Nabote” ), escreveu cartas aos nobres obrigando-os a impor um jejum ao povo. Deveriam também arranjar duas testemunhas, que iriam provar, em praça pública, que Nabote tinha desobedecido às ordens do rei e pecado contra Deus. Tramou tudo direitinho para tirar Nabote de sua plantação. Tudo ocorreu como planejara e Nabote foi apedrejado diante de toda a população. Com a morte de seu vizinho, Acabe apodera-se da terra.

### **UM FATO DE HOJE.**

Quem conta ? João Grilo, morador do povoado de Riacho dos Pais no município de Santa Sé, na Bahia.

Gervásio e seus filhos trabalhavam há mais de 30 anos num pedaço de terra situado em meio ao sertão bravo. Ainda não existiam povoações por perto. Com o correr dos anos, o progresso foi chegando à região. Certo dia, Gervásio recebeu a visita de Eurico de tal, homem de prestígio entre os ricos e grandes do município, dizendo que ele tinha comprado aquelas terras e Gervásio precisava sair de lá. Mostrou, até, uns papéis com assinaturas e carimbos de gente da cidade.

Gervásio, no entanto, amava aquelas terras, onde tinha trabalhado durante muitos anos. Aquela terra era fruto de seu suor. Disse ao Eurico que não podia sair, pois a terra era dele. Só sairia de lá morto. Como insistisse ele nessa posição, foi intimado a comparecer diante do juiz, na cidade.

Gervásio insistia em não ir, porque sabia que iria perder. A coisa já havia sido tramada na cidade e ele não tinha ninguém a quem recorrer. Eurico estava ligado aos grandes da cidade. Era filho do dono do cartório, parente de deputados, amigo e parceiro do juiz. É claro que iria perder. Então não foi. O juiz contratou três soldados e mandou buscar Gervásio. Este resistiu e não quis ir. Foi aí que aconteceu o pior. Saiu um tiroteio danado e o corpo do velho Gervásio ficou estendido no chão, enquanto seus filhos conseguiam fugir.

## A ATITUDE DE JESUS

Os profetas denunciavam justamente as injustiças referentes ao uso da terra que havia tornado instrumento de exploração dos pobres e dos humildes. Mas, é principalmente em Jesus Cristo que a Igreja busca as fontes para se postar e julgar a realidade. Os amigos mais chegados a Jesus, os apóstolos, eram homens pobres; a exigência para que alguém se salvasse era a partilha dos bens; Zaqueu que era um homem rico, ouviu de Jesus as seguintes palavras: "Hoje a salvação entrou nesta casa", Jesus disse isto após Zaqueu ter-se proposto a dividir os seus bens ( Lc 19, 1ss ). Mas é em Lucas, capítulo quatro, versículos de 18 a 19, que Jesus explicita o caráter radical de sua missão: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a remissão aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor." O ano da Graça do Senhor, significava para os judeus o ano sabático, ou seja, a ano em que eram libertos os escravos, perdoadas as dívidas e redivididas as terras. Portanto, para Jesus, os bens materiais não deveriam ser causas de separação das pessoas, mas de união. A primeira experiência concreta, neste sentido, foi a comunidade primitiva de Jerusalém onde "todos os fiéis tinham tudo em comum; vendiam suas propriedades e seus bens e dividiam por todos segundo a necessidade de cada um" ( At 2,44 – 45 ). Também na experiência dos Santos Padres, que denunciavam a iniquidade dos poderosos, a Igreja busca conteúdo para continuar fiel à sua missão. "Foi a avareza que repartiu os pretensos direitos de posse" ( Sto. Ambrósio, P. L. Vol. 42, Ccluna 1 e 46 ). "A terra foi dada a todos e não apenas aos ricos"

( Sto. Ambrósio, Apud Populorum Progressio, nº 23 de Nabuthe, C 12, nº 53 P. L. 14, 747 ). São Tomás também, quando se refere à apropriação individual dos bens, o faz como maneira de realizar a destinação social dos bens a todos.

A partir do papa Pio XII, todos os seus sucessores, até o atual, João Paulo II, fizeram severas advertências aos sistemas que privilegiam uns poucos que têm em mãos a concentração das riquezas, enquanto a maioria do povo passa grandes necessidades. João Paulo II dirigindo-se aos agricultores de Oaxaca, afirma: "De vossa parte, responsáveis pelos povos, classes poderosas que mantendes por vezes, improdutivo as terras que escondem o pão que falta a tantas famílias, a consciência humana, a consciência dos povos, o clamor dos desvalidos e, sobretudo, a voz de Deus, a voz da Igreja, voz que repete comigo: Não é justo, não é humano, não é cristão continuar com certas situações claramente injustas" ( Aloc. em Oaxaca, AAS, LXI, p. 210 ). Por fim, temos todo o documento de Puebla que nos mostra a realidade latino-americana, a situação de injustiça e de miséria em que vive nosso povo. Por tudo isso, achamos que a Igreja está superfundamentada para condenar esse sistema, pois a permanência dele implica diretamente a continuidade do sofrimento do povo.

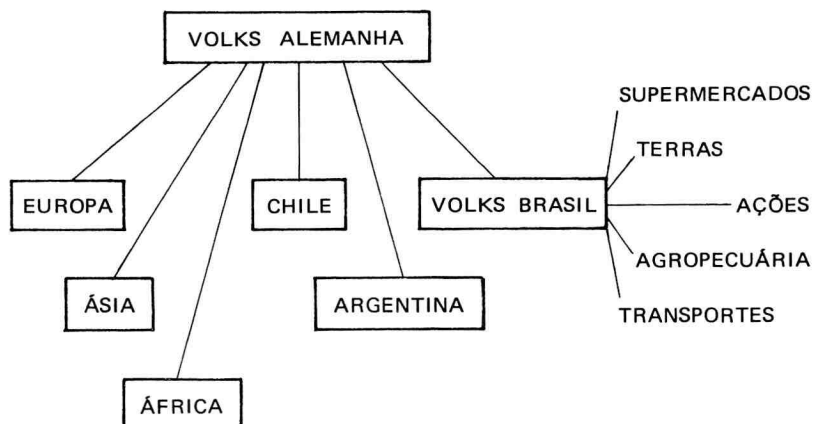
## **TERRA DE EXPLORAÇÃO E TERRA DE TRABALHO**

Talvez foram estes temas os mais discutidos do documento, acusados de ser de inspiração marxista, devido aos termos usados; mas que termos usar, se estes são realmente os que expressam toda a realidade da questão agrária nacional ? O documento os define assim:

— Terra de exploração — é a terra da qual o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros. O lucro pode vir tanto da exploração do trabalho daqueles que perderam a terra e seus instrumentos de trabalho, ou que nunca tiveram acesso a eles, quanto da especulação, que permite o enriquecimento de alguns à custa de toda a sociedade.

Um exemplo disto é o que as multinacionais, como a Volkswagen, fazem no Brasil. O centro de decisões da Volks é na Alemanha, mas possui muitas filiais instaladas em diversos países, e dentro dos países onde estão instaladas conseguem obter altos lucros dominando vários ramos do mercado.

O gráfico que apresentamos a seguir, nos mostra como se dá o processo.



Diante disto, constata-se que uma multinacional instalada no Brasil obtém lucros altíssimos com a venda de suas mercadorias, pois a mão-de-obra e a matéria-prima brasileiras ficam para ela a preços irrisórios. Com estes lucros as multinacionais adquirem terras, expulsando destas os trabalhadores, fazendo da terra de trabalho terra de exploração.

— Terra de trabalho — é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é terra para explorar o outro nem para especular.

Em nosso país, a concepção de terra de trabalho aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e na posse. Essas formas de propriedade, alternativas à exploração capitalista, abrem claramente um amplo caminho que viabiliza o trabalho comunitário até em áreas extensas e a utilização de uma tecnologia adequada; tornando dispensável a exploração do trabalho alheio.

O que a Igreja condena então, não é a propriedade privada da terra (pequenas propriedades cultivadas pelos trabalhadores e suas famílias), ao contrário, defende este direito de viver na terra trabalhando e usufruindo do seu fruto. O que é condenada é a propriedade capitalista da terra, utilizada como instrumento de exploração do trabalhador. E, como vimos anteriormente, na primeira parte do trabalho, todos esses problemas se refletem nas cidades, principalmente em relação à terra de moradia; favelas, cortiços etc.

#### 4. NOSSO COMPROMISSO PASTORAL:

É aqui que os bispos, como pastores, citaram em que podem colaborar para mudar este sistema de injustiça institucionalizada.

Resumiremos, aqui, os pontos mais importantes que comprometem tanto as ações dos bispos como dos padres, e que sempre exigirão destes uma posição ao lado dos injustiçados, seguindo o exemplo de Cristo:

- Rever a questão do uso e da posse das terras da Igreja.
  - Apoio às justas iniciativas e organizações dos trabalhadores ( sindicatos, associações, comissões e outras organizações autônomas e livres que realmente representem a voz dos trabalhadores ).
  - Denunciar situações abertamente injustas e violentas que firam o povo.
  - Apoio aos esforços do homem do campo por uma autêntica Reforma Agrária.
  - Apoio aos regimes de propriedades familiares e da propriedade tribal dos povos indígenas.
  - Apoio à mobilização dos trabalhadores para exigir a aplicação e/ou reformulação das leis existentes.
  - Apoio para os trabalhadores conseguirem uma política agrícola que venha ao encontro dos anseios da população.
  - Insistência na demarcação das reservas das terras indígenas.
- Defender e promover as legítimas aspirações dos trabalhadores urbanos, no que se refere a terreno e moradia, e ao direito de trabalho e justa remuneração.

Na conclusão, os bispos nos falam que o documento nasceu diante dos problemas atuais que afetam os trabalhadores do campo: o perigo de se tornarem proletários, principalmente pelas exigências do mercado externo que reforçam a dependência da economia brasileira.

## 5. CONCLUSÃO:

Tentamos mostrar, neste trabalho, os inúmeros problemas que o documento “Igreja e Problemas da Terra” levanta. Mostrar também que um dos obstáculos que a Igreja vai ter de suplantar — e isso ela já vem conseguindo através das Comunidades de Base — é o da desideologização de nosso povo. Com toda a certeza a tarefa será árdua, pois o povo brasileiro, mesmo sofrendo, agradece a Deus e atribui a Ele a causa de seu sofrimento: “Deus quis assim”. Herança do comprometimento da Igreja com as classes dominantes.

É claro que já se tem obtido progresso neste sentido, mas o processo é demorado, principalmente pelas palavras dos ministros da Igreja que, muitas vezes, chocam: um padre fala da organização do povo, para que ele se liberte; outro fala para o povo se resignar com os sofrimentos, pois só assim se salvará.

Sem dúvida alguma, a partir do momento que a Igreja se posicionou diante dos problemas sociais do Brasil, ela comprou uma enorme briga; pois falar dos problemas dos pobres, a partir do lugar social destes, significa para o governo, querer "derrubá-lo com a colaboração dos comunistas" ( Folha de São Paulo 12/6, pp. 1 e 5 ). Quando os representantes do nosso governo afirmam que a CNBB não representa a Igreja, nós da Igreja, podemos perguntar: este governo autoritário, não escolhido pelo povo, representa os anseios e desejos desse mesmo povo ?

A Igreja que hoje recebe os adjetivos de "comunista", "socialista"; que "deveria preocupar-se com os problemas espirituais e não sociais e políticos" é, mais do que nunca, a Igreja de Cristo, pois tem o homem como preocupação e valor fundamental. Essa Igreja profética, foi perseguida no passado, é perseguida no presente e, sem dúvidas, será igualmente perseguida, no futuro. Os governos ditadores da América Latina, já não hesitam em invadi-la ( os templos ), e matar seus pastores. Um caso recente: o assassinio do arcebispo de San Salvador — Dom Oscar Romero.

No Chile também está ocorrendo perseguição à Igreja, inclusive profanando o túmulo dos pais do Cardeal de Santiago, Raul Silva Henriquez, que vem criticando as posições assumidas pelos dirigentes chilenos. No Brasil, na última greve dos metalúrgicos, vimos a pressão que o governo fez a Dom Cláudio Hummes, bispo de Santo André, ameaçando enquadrá-lo na lei de Segurança Nacional. Perseguições feitas a bispos como Dom Helder Câmara, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomaz Balduino, Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Adriano Hipólito, Dom Alano Pena, Dom Moacir Grecchi, Dom José Maria Pires, Dom Frago, Dom Cândido Padim e outros.

Este documento da Igreja, explícito na condenação do sistema em que vivemos, tem uma frase que é um apelo do homem do campo aos ouvidos de quem tanto mal ele tem causado a ele que vive na terra e dela depende para sobreviver: "É o trabalho que legitima o uso e a posse da terra".

#### BIBLIOGRAFIA:

BERGER, Manfredo; **Educação e Dependência**, Rio de Janeiro, Ed. Difel, 1977.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, Comissão Episcopal de Pastoral; **Pastoral da Terra Posse e Conflitos**, São Paulo, Ed. Paulinas, 1976, Estudos da CNBB.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, **A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina**, Conclusões de Puebla, texto oficial da CNBB, São Paulo, Ed. Loyola, 1979.

CONSELHO Episcopal Latino-Americano, **A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio**, Ed. Vozes, Petrópolis, 1977.

GALEANO, Eduardo; **As Veias Abertas da América Latina**, tradução — Galeno de Freitas, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1978.

HOORNAERT, Eduardo e outros; **História da Igreja no Brasil (tomo 2)**; Petrópolis, Ed. Vozes, 1979.

MARTINS, José de Sousa; **A Sujeição da Renda da Terra ao Capital e o Novo Sentido da Luta pela Referência Agrária**, Revista **Encontros com a civilização Brasileira** nº 22, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1980.

PASTORAL Social Arquidiocesana; **O que todo Agricultor precisa saber sobre a Terra**; Fortaleza, 1979.

PAULO VI, **Populorum Progressio**, Carta Encíclica, 1967, Ltr Editora Limitada.

## CRÔNICAS

### O DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA NOTICIA E HOMENAGEIA

A Revista **Reflexão** registra em sua história ( de 5 anos ) uma honra: a de ter contado, como seu co-fundador, com o professor Dr. Antonio Joaquim Severino. Assim, quer, esta publicação do Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC, noticiar o fato de haver sido, o Dr. Severino, empossado no cargo de Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos da PUC de São Paulo, tendo lá mesmo realizado brilhante trabalho na Diretoria do Centro de Educação, até o final de 1980.

Mais que noticiar simplesmente, o Instituto de Filosofia e Teologia da PUC-Campinas, deseja homenagear o Dr. Antonio Joaquim Severino, considerando que um cargo de tão decisiva importância só se coloca sob os cuidados de pessoa à altura, credenciada profissional e humanamente para o difícil exercício.

Seja, esta breve homenagem, um depoimento.

Ao longo dos seis anos durante os quais o Dr. Severino colabora com o Instituto de Filosofia e Teologia da PUC-Campinas, nunca foi possível a quem quer que seja apontar, no profissional em tela, um intencional deslize humano ou ato de menor competência profissional. Durante o tempo em que coordenou o Curso de Mestrado e seu Departamento, seu trabalho muito fez distinguir-se a presença do Departamento de Filosofia no contexto geral da Universidade. Ainda temos conosco o Professor Severino, regendo cadeira no Curso de Pós-Graduação e prestando transitória contribuição à Coordenação de seu Departamento.

Porque tivemos no Dr. Antonio Joaquim Severino um Coordenador inapontável, porque nele vimos sempre um Professor que dá nobreza a seus encargos e funções, mais ainda, porque nele pudemos ter — em difícil momento pelo qual atravessava o Instituto de Filosofia e Teologia desta PUCC — a solidariedade espontânea e incondicional do cristão, por todas estas razões que dignificam um "operário do edifício educacional", vimos de público prestar ao colega e grande amigo a nossa mais sincera HOMENAGEM.

\*

### SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ÉTICA

De 22 a 26 de setembro de 1980, realizou-se, no Rio de Janeiro, um Simpósio Internacional de Ética, promovido pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, Nova Spes, Centro D. Vital, Universidade do Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho. Temas debatidos: "O Homem, quem é ele verdadeiramente?" ( Conferencista: Thomas de Konnick, da Universidade de Laval ); "Ética e Cibernética" ( Paul Simon, Universidade Gama Filho e Universidade Federal Fluminense ); "Ética e Economia" ( João Paulo de Almeida Magalhães, Universidade Federal do Rio de Janeiro ); "Ética no Pensamento Brasileiro" ( Antonio Paim, Universidade Gama Filho ); "Ética e Sociedade" ( Vicente de Paula Barreto, Faculdades Cândido Mendes ); "Ética e Psicoterapia" ( Boris Luban — Plozza, Centro Balint — Suíça ); "Motivação do Ato Moral" ( Josef Leifert, Universidade de Dallas — EUA ); "Ética e Ciência" ( Thomas Cullen, Universidade de New York ); "Ética e Psicanálise" ( Creusa Capalbo, Universidade Gama Filho e Universidade do Rio de Janeiro ); "Ética, Cultura e Religião" ( Battista Mondin, Universidade Urbaniana — Roma ); "Ética da Esperança" ( Tarcísio M. Padilha, UERJ e Universidade Gama Filho ); "Ética e Direito" ( Caio Tácito, UERJ ); "Ética e Medicina" ( Ney Affonso Videira

Pires, Universidade Católica Portuguesa); "Ética e Metafísica" (Jean-Luc Marion, Universidade de Paris); "Ética e Valor" (Suzete Silva, UGF); "Ética e Direitos Humanos" (Vamireh Chacon, Universidade de Brasília); "Ética e Meios de Comunicação" (Christian Chabanis, Dir. "Famille Chétienne" — Paris); "Ética e Explosão Demográfica" (Estevão Bettencourt, Universidade Santa Úrsula); "Ética e Biologia" (Hanns L. Lippmann, UERJ, UGF); "Ética e História" (Pedro Freire Ribeiro, UERJ); "Ética e Educação" (Newton Sucupira, UFRJ e Fundação Getúlio Vargas); "Situação da Ética na Filosofia Contemporânea" (Jean Brun, Universidade de Dijon).

Representou o Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC a professora Constança Marcondes César, debatedora convidada.

## NOTAS

### QUE UNIVERSIDADE É ESTA ?

A ser efetivamente uma universidade, a UFRJ tem-se conformado com a ambição menor de congregar, lado a lado, diversos cursos; a integração necessária entre as áreas do saber não é, ainda, uma realidade em nosso meio acadêmico, apesar de todo o palavrório oficial vir vazado num discurso que propõe objetivar tal fim.

O isolamento em nossa Universidade inviabiliza a concretização da interdisciplinaridade das ciências, tão própria do conhecimento contemporâneo.

Tal fato traz prejuízos graves em duas perspectivas diversas: primeiramente temos que admitir as perdas consideráveis no campo das pesquisas científico-positivas enquanto estas permanecem isoladas e confinadas em seus "habitats" de realização. Referimo-nos às ciências da natureza quando não dialogam entre si, e, sobretudo, às ciências ditas culturais, tais como História, Sociologia, Economia, Direito, entre outras, quando seus resultados não se abrem para a busca interdisciplinar de seu objeto, que, em última instância, é sempre o mesmo-a realidade do homem.

O segundo aspecto negativo do isolamento, a que nos estamos referindo, diz respeito à desvinculação da pesquisa científico-positiva, da Filosofia. Neste caso, as conseqüências são duplamente danosas: além da falta do indispensável questionamento da fundamentação epistemológica das diversas ciências, temos a perda do sentido mesmo do saber para o homem.

Qual o sentido de uma ciência se esta não for referida a um valor ético e se não responder a um desafio social e humano? Como dimensionar o resultado de uma pesquisa sem interpelá-la, passo a passo, pelo seu significado para o homem e para a sociedade?

Os resultados da pesquisa científica, ou respondem a necessidades humanas criticamente postuladas, ou são absolutamente inúteis, senão maléficos.

Mesmo num país como o nosso onde as urgências e dificuldades da vida cotidiana ainda são as batalhas diárias e sofridas da grande maioria, e onde a Universidade deve estar empenhada em minorar estas aflições sociais, a Filosofia, longe de ser um luxo supérfluo como querem alguns, ao contrário, é, antes, uma necessidade premente. Será, sem dúvida, através dela que poderemos ter a compreensão mais profunda do homem brasileiro e do momento sócio-cultural, econômico e político em que vivemos. A Sociologia do Conhecimento, área de investigação de caráter filosófico, a Antropologia Filosófica, a Ética, a Filosofia da Ciência, as Epistemologias Regionais, apenas para lembrar algumas áreas de questionamento, precisam habitar os laboratórios de pesquisa e, sobretudo, as preocupações dos cientistas.

Se isto não se verificar, estaremos correndo o risco de gastar o melhor de nosso esforço para nada, ou, que é pior, estaremos andando sem saber para onde e

para quê ou para quem. A filosofia compreendida como exercício de reflexão crítica visando à transformação do homem e da sociedade é elemento fundamental para o desenvolvimento responsável da ciência. Aqueles que a vêem como conhecimento desnecessário e puramente ornamental, ou não sabem o que é a Filosofia, ou, a negam, procurando inibir a capacidade crítica do homem visando a manipular, com mais facilidade, sua consciência.

Assim, enquanto as diversas áreas do Saber não estiverem efetivamente integradas em nossa Universidade e enquanto a Filosofia continuar relegada ao ostracismo em que se encontra confinada aos muros de seu Instituto, que, até geograficamente, está isolada de todo o Campus, nós da pós-graduação, deveremos, de maneira questionadora, perguntar que Universidade é esta? (JORNAL DA PÓS-GRADUAÇÃO, UFRJ, Março, 1980.)

## RESENHA

**ANTONIO GRAMSCI**  
**LITERATURA E VIDA NACIONAL**  
 Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

### I — INTRODUÇÃO

Literatura e Vida Nacional é uma obra que se divide em duas grandes partes: "Cadernos do Cárcere" e "Crônicas Teatrais". Na primeira parte, o autor discute a literatura popular na Itália, que não se identificando às expectativas e questões populares, não chega a se constituir numa literatura nacional-popular italiana. Faz isso traçando as relações entre arte e cultura e discorrendo sobre problemas de análise e produção literária.

Segundo o autor, a crítica literária deve ser levada a cabo numa perspectiva dialética, pois só assim permite ao crítico, perceber que a obra de arte é a expressão de uma experiência cultural, movimento incessante entre forma e conteúdo e não, como pretendem os idealistas, um produto estético que pode ser classificado, segundo sua funcionalidade, em obras de arte funcionais ( por ex. a arquitetura ) e obras sem utilidade prática ( por ex. a literatura ). Para Gramsci esta dicotomia não é válida e revela uma espécie de cegueira histórica, uma vez que só se pode entender o critério de funcionalidade como algo histórico, cultural e político.

Na segunda parte, encontramos um conjunto de crônicas sobre montagens teatrais e sua função social o que, dá continuidade à preocupação básica do texto: a necessidade de um compromisso da obra artística com uma concepção de vida do povo, para que ela seja realmente popular.

Segundo Carlos Nelson Coutinho, que faz a apresentação da obra, Gramsci pretende, em seu conjunto de trabalhos, mostrar o compromisso orgânico do intelectual, no seu trabalho produtivo, com as aspirações e concepção de mundo das classes e grupos sociais, o que faz do seu trabalho não um trabalho neutro, com uma preocupação puramente estética, mas que o reveste de um caráter político.

Ainda no corpo deste texto nós encontramos algumas reflexões do autor de cunho propriamente lingüístico, relativas à língua e à gramática. O autor pri-

vilegia a fala sobre a escrita, pois é na dimensão da fala que encontramos o vínculo entre a língua e o povo, ligação necessária para uma literatura nacional-popular. Quanto à gramática, estabelece a distinção entre gramática espontânea e gramática normativa. Esta surgindo pela repressão e censura, estabelecendo o certo e o correto segundo as perspectivas da classe dominante e aquela surgindo pelo consenso.

## II — LITERATURA, CULTURA E SOCIEDADE

Gramsci nos apresenta neste trabalho uma questão que é a sua preocupação fundamental: Por que não existe na Itália, uma literatura expressiva dos anseios coletivos do povo, que se transforme numa literatura nacional-popular ?

O autor recusa violentamente a idéia de que se vive um momento histórico desestruturado e que, portanto, não se tem mais capacidade de constituir uma época, alimento de criação artística. Alega que o romantismo, a inspiração tem sua origem nas contradições e crises do momento histórico e não na sua homogeneidade e que a literatura deve ser um material transparente, através do qual desvendamos o ambiente cultural e o quadro das lutas sociais em jogo.

No campo das artes, a literatura, por se servir da linguagem verbal, é uma manifestação privilegiada, porque a língua é o instrumento de análise e reprodução da experiência do povo, instrumento de sua produção cultural e, assim, permite uma identificação maior entre povo e literatura. Embora a literatura se expresse numa linguagem identificada à linguagem usada pelo homem, durante o processo de comunicação do dia-a-dia, ela circula numa linguagem própria: ou a literatura é produzida numa linguagem adequada às elites culturais, numa "linguagem padrão", distante das multidões, ou ela é expressiva de conteúdos morais e culturais aderentes à cultura nacional. Quando a literatura corresponde aos anseios da classe dominante ou da elite cultural, ela apenas flutua sobre a grande massa e por ela é ignorada. Quando a literatura pretende ser nacional-popular, deve manifestar o povo e voltar-se para ele, identificando-se à sua concepção de homem e mundo.

Segundo Gramsci, a inexistência na Itália de escritores voltados para o povo, permite fazer duas constatações:

- 1) A literatura popular que circula na Itália é estrangeira.
- 2) O romance italiano não consegue expressar-se em termos nação-povo.

Para a primeira constatação, Gramsci tem algumas considerações relativas a uma identificação maior do povo italiano com a literatura estrangeira, uma vez que esta parece expressar mais os sentimentos populares. Estes por sua vez não estão presentes na literatura italiana, porque os intelectuais não vêem a conexão existente entre as lutas políticas, os problemas sociais relativos à língua, a religião, a falta de unidade nacional etc. Seus trabalhos, ou dirigem-se a pequenos e restritos grupos de intelectuais ou se transformam em algo inútil e formal, expressivo de sentimentos individuais. O povo italiano parece sentir-se mais unido aos intelectuais estrangeiros, pois, na Itália, os intelectuais não saem do povo, não o conhecem e a ele não se articulam.

Para a segunda constatação, Gramsci faz uma menção à pressão da Igreja Católica em favor da universalidade da cultura italiana, o que concorre para a desarticulação povo-literatura.

Em resumo, Gramsci denuncia o caráter elitista da produção intelectual e o seu afastamento das camadas populares e propõe que para ser popular, de uma literatura

“requer-se um determinado conteúdo intelectual e moral que seja a expressão elaborada e completa das aspirações mais profundas de um determinado público, isto é, da nação-povo numa certa fase de seu desenvolvimento histórico.” ( p. 90 )

### III – CONSIDERAÇÕES

A nós brasileiros não devem causar espanto as colocações de Gramsci, pois elas apontam para uma realidade em termos de produção intelectual e mais especificamente literária, não muito distinta da nossa. Os estudos de arte literária, no Brasil, revelam preocupações relativas à pobreza da nossa produção literária, na época atual. Em recente entrevista concedida à Revista Veja ( nº 524 – set/78 ), o crítico e professor Wilson Martins ( atual professor de literatura brasileira nos Estados Unidos ) analisa o quadro da produção literária no Brasil e aponta o seguinte problema: O Romance brasileiro está passando por uma fase de pobreza criadora, e dentre os gêneros literários, este é o que tem maior tendência ao popular.

Quais seriam as causas desse empobrecimento ?

Várias explicações têm sido dadas<sup>1</sup> “Depois de um período de intensa criação, o romance estaria passando por uma fase de hibernação, até surgirem novas fórmulas” — esta é uma explicação cíclica da qual se serviam os historiadores antigos e que deve ser questionada<sup>2</sup>. A censura vem atuando de maneira tão violenta nas últimas décadas que se tornou impossível o desenvolvimento da criatividade no Brasil. Para o professor, tal justificativa deve ser bem explorada para que se verifique até que ponto este fato não está servindo de desculpa para aqueles escritores que se eximiram de cumprir sua tarefa<sup>3</sup>. De alguns anos para cá, é tal o incentivo que se vem dando aos contos que não se pode esquecer a possibilidade de este gênero estar absorvendo todos os talentos de ficção. Tal explicação, de certa forma, permite certo ânimo, e porque não uma esperança, já que o conto está-se tornando cada vez mais popular.

Outro aspecto discutido por Gramsci diz respeito à desarticulação do intelectual com as camadas populares e este problema relaciona-se mais diretamente à nossa experiência, não sendo necessário sequer prosseguir aqui com essa reflexão.

Embora Gramsci não tenha referido ao ensino da literatura, de maneira específica ( o fez com relação ao trabalho de crítica e análise ) colocar a questão relativa a esta situação no atual sistema educacional, só vem confirmar a inexistência do vínculo que deve existir entre literatura e realidade nacional, inclusive a nível de consciência deste engajamento e sua apreciação da obra literária é feita ainda segundo os modelos e padrões franceses, o que gera uma alienação total e impede o acesso à realidade brasileira, via texto.

Se a popularização do conto é um fato em nosso país, posso testemunhar que não é esse material que chega ao nosso aluno. Este está condenado a refazer todos os anos, a história da literatura brasileira, através de seus grandes nomes e aprender a classificar tais e tais gêneros para neles enquadrar este ou aquele autor. É possível ?

**ANTONIO GRAMSCI**  
**CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA HISTÓRIA**  
**Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968**

Antonio Gramsci, vítima do fascismo, passou parte de sua vida na prisão, onde redigiu as melhores obras, desenvolvendo nelas seus principais conceitos como bloco histórico, hegemonia etc. Faz uma análise dos processos históricos sociais, da formação dos intelectuais, do Estado unitário italiano, visto que a constante parece ser o problema da hegemonia na situação especificamente italiana.

Gramsci, parte da afirmação de que todos os homens são filósofos, pois a filosofia é espontânea e peculiar a todo o mundo. Ela se expressa pela própria linguagem, pela religião e pelo senso comum. Cada um, pelo simples fato de que fala tem a sua concepção de mundo, mesmo de maneira não consciente, acrítica, já que a linguagem é sempre uma forma de concepção do mundo. Gramsci diz: "todos os homens são intelectuais, o que nem todos tem, numa sociedade de classes, são funções intelectuais"<sup>6</sup>.

Para o autor, a filosofia da **práxis** ( materialismo histórico ) se apresenta como crítica do "senso comum". A política assegura a relação entre filosofia superior e senso comum, e a Igreja a relação entre o catolicismo dos intelectuais e dos "simplicírios". A filosofia da práxis busca conduzir os "simplicírios" a uma concepção de vida superior levando-os a um progresso intelectual de massa. A primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência é a consciência de que faz parte de determinada força hegemônica, onde teoria e prática se unificam.

Uma análise do desenvolvimento da religião cristã revela o fato de a concepção mecanicista ter sido uma religião de subalternos, fornecendo os quadros gerais para a atividade prática real.

No entanto, a atitude da filosofia da práxis não pode ser confundida com a do catolicismo. Enquanto aquela tende a elevar continuamente novos extratos de massa a uma vida cultural superior, tende esta a manter um contato puramente mecânico, baseado sobre a liturgia e o culto mais vistoso e sugestivo para as grandes massas.

Quando colocamos a filosofia como concepção de mundo, a questão da linguagem deve ser colocada em primeiro plano. O trabalho filosófico é concebido, sobretudo, como luta cultural para transformar a mentalidade popular e divulgar inovações filosóficas que se revelam "historicamente verdadeiras".

Diz Marx: "a essência do homem é o conjunto de suas relações sociais"<sup>7</sup>, portanto não devemos dizer que o que se reproduz é "a minha experiência individual", pois o que se reproduz é a experiência de homens vivendo numa sociedade capitalista. É possível dizer que o homem é essencialmente "político", pois o homem deve ser concebido como, um bloco histórico de elementos subjetivos e individuais e de elementos de massa — objetivos e materiais — com os quais o indivíduo está em relação ativa.

Gramsci observa que os intelectuais estão no conjunto das forças produtivas, na estrutura social, pela sua situação objetiva; mas quanto a suas funções objetivas, estão na superestrutura. Procurando explicar esta contradição Gramsci desenvolveu o conceito de bloco histórico, dizendo que "a estrutura e a superestrutura for-

mam um bloco histórico, isto é, o conjunto complexo — contraditório e discordante — das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção”<sup>3</sup>.

Todas as filosofias que existiram até hoje foram as manifestações das íntimas contradições que dilaceraram a sociedade. Todo filósofo está, e não poderia deixar de estar, convencido de expressar a unidade do espírito humano, isto é, a unidade da história e da natureza. Se tal convicção não existisse os homens não criariam uma nova história e as filosofias não poderiam transformar-se em ideologias.

Sendo assim, a tarefa básica de camada intelectual numa sociedade de classes é soldar a hegemonia ético-política da classe dominante. Isto porque, se de um lado existe uma camada social emergente economicamente, por outro existe uma camada intelectual que produz idéias coerentes com as necessidades. É este encontro orgânico de interesses que possibilita exatamente a produção de idéias e o estabelecimento da hegemonia ético-política da classe dominante.

O elemento popular sente mas nem sempre compreende ou sabe; o intelectual sabe, mas nem sempre compreende, ou muito menos sente. O erro do intelectual é acreditar que possa saber sem compreender e, principalmente, sem sentir as paixões elementares do povo.

Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, governantes e governados se estabelece graças a uma adesão orgânica, só então ocorre a troca de elementos individuais entre dirigentes e dirigidos, realiza-se a vida em conjunto, cria-se o bloco histórico.

Gramsci afirma que a ciência é uma superestrutura, uma ideologia. Além disso, não obstante todos os esforços dos cientistas a ciência jamais se apresenta como nua noção objetiva ( questão da neutralidade científica ), ela aparece sempre revestida de ideologia e, concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese ou sistema de hipóteses que superam o mero fato objetivo. Diz ainda: “a superstição científica leva consigo ilusões tão ridículas e concepções tão infantis que a própria superstição religiosa termina enobrecida”<sup>4</sup>. O progresso científico faz surgir a crença de que as forças da natureza, darão à sociedade, através dos mecanismos os mais perfeitos, tudo o necessário para a satisfação de suas necessidades, excluindo a intervenção do esforço humano. Porém, é necessário combater esse fanatismo e os perigos que ele acarreta, fornecendo um melhor conhecimento das noções científicas essenciais, através dos próprios cientistas e estudiosos que mereçam crédito.

A “arte de operar com os conceitos não é algo inato ou dado na consciência comum, mas é um trabalho técnico do pensamento, que tem uma longa história, tanto quanto a investigação experimental das ciências naturais”<sup>5</sup>.

Para aprofundar essa questão é necessário cautela, pois a imagem de instrumento técnico pode induzir a erro. Existe mais identidade entre técnica e pensamento em ato do que nas ciências experimentais, entre instrumentos materiais e ciência propriamente dita. É na dose de “criticismo” e de “historicismo”, contidas em todas as formas de pensamento, que reside o problema.

Gramsci afirma que convém ver na filosofia de Benedetto Croce o problema ou a série de problemas que mais interessam no momento dado, ou seja, o da historiografia, o da filosofia da prática, da ciência política, da ética.

A atividade de Croce que se apresenta essencialmente como crítica, começa por destruir uma série de preconceitos tradicionais. Deve-se estabelecer que o pensamento historiográfico de Croce representa uma reação ao economicismo e ao me-

canismo fatalista, embora se apresente como superação destrutiva da filosofia da práxis.

O pensamento de Croce deve ser considerado valor instrumental. No julgamento do seu pensamento vale o critério, segundo o qual, uma corrente filosófica deve ser criticada e valorizada pelo que realmente é, e se manifesta nas obras históricas concretas. Pode-se dizer que Croce chamou a atenção para a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, para a função dos intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto.

A colocação que Croce faz da ciência política deve ser criticada, pois segundo ele, "a política é a expressão da paixão". Isso pode ser explicado pelo fato de que Croce se interessou pela ação política das classes subalternas, que realmente confundem política com paixão. Esse conceito croceano só pode ser justificado mediante o conceito de luta permanente para o qual a iniciativa é sempre apaixonada. Pode-se dizer, portanto, que para Croce, o termo paixão é um pseudônimo de luta de classe.

Embora o livro "Concepção dialética da história" não aborde um tema seqüenciado, seu grande mérito está na riqueza de informações que ele condensa. Através de Gramsci se pode melhor entender a realidade italiana e o emprego que têm os conceitos por ele desenvolvidos aplicados a outras realidades. A análise sobre a filosofia da práxis parece ser o ponto central de sua obra, como também o de hegemonia, ou melhor, a questão da hegemonia do proletariado na Itália. Embora ele tenha exercido um papel preponderante na vida nacional italiana, os resultados de suas pesquisas estão obtendo um interesse bem mais geral.

Concluindo: Não existem verdades eternas, dadas para sempre; mas somente verdades que se concretizam na história<sup>1</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA

1. BARROS, Jefferson — **Função dos intelectuais numa sociedade de classes**. Porto Alegre, Editora Movimento, 1977, p. 18.
2. GRAMSCI, Antonio — **Concepção Dialética da História**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
3. Idem, p. 52.
4. Idem, p. 71.
5. Idem, p. 75. Citação de: Croce, Benedetto — in **Materialismo Storico ed Economia Marxista**, 1921, IV, p. 31.
6. GRAMSCI, Antonio — **Los intelectuales Y la Organización de la Cultura**, Editorial Lautaro, Buenos Aires, 1960, p. 14.
7. MARX, Karl — **La Ideologia Alemana**, Montivideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1959, p. 635.

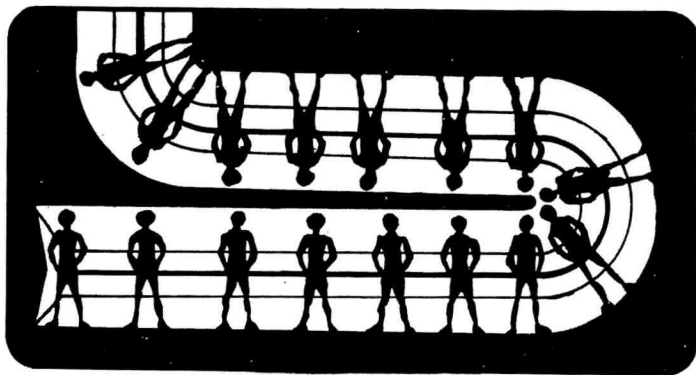
Ana Maria Faccioli de Camargo  
Universidade Estadual de Campinas

# CADERNOS DO CEDES

REVISTA DE ESTUDOS EDUCAÇÃO E SOCIEDADE

## EDUCAÇÃO E POLÍTICA: **3** GRAMSCI E O PROBLEMA DA HEGEMONIA

- APRESENTAÇÃO – p. 1  
• A QUESTÃO ESCOLAR E A HEGEMONIA COMO RELAÇÃO PEDAGÓGICA – p. 2  
Marco Antonio Vilela Pamplona  
• CULTURA, POLÍTICA E CIDADANIA NA PRODUÇÃO GRAMSCIANA DE  
1914 a 1918 – p. 31  
Edmundo Fernandes Dias



 CORTÉZ  
EDITORA

  
CEDES

AUTORES  
ASSOCIADOS 

**& EDUCAÇÃO  
SOCIEDADE**

**3 8**  
**CEDES**

REVISTA QUADRIMESTRAL DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO – MARÇO DE 1981



## EDUCAÇÃO: INSTRUMENTO DE LUTA

MOACIR GADOTTI – Concepção Dialética da Educação e Educação Brasileira Contemporânea ● ROSISKA DARCY DE OLIVEIRA – Os Movimentos Sociais Reinventam a Educação ● DERMEVAL SAVIANI – Extensão Universitária: Uma Abordagem Não-extensionista ● PEDRO DEMO – A Pobre Educação Pobre: Alguns Problemas da Falta de Recursos ● MAURÍCIO TRAGTENBERG – Educação e Política: A Proposta Integralista ● HEINZ-PETER GERHARDT – Alfabetização em Guiné-Bissau ● REGINA ZILBERMAN – Literatura Infantil e Ensino

### COMENTÁRIOS & RESENHAS

IVANI CATARINA ARANTES FAZENDA – A Arte no Ensino de 1º grau  
● MAURÍCIO TRAGTENBERG – FMU: A Escola do Regime ● Ideologia e Hegemonia A velhice – Um Ensaio sobre a Revolução Sexual após Reich e Kinsey

**C** CORTEZ  
EDITORA

AUTORES  
ASSOCIADOS **CA**

Revista REFLEXÃO  
( Solicitação de assinatura )

Nº

Ao Instituto de Filosofia e Teologia ( PUC )  
Rua Marechal Deodoro, 1099,  
Caixa Postal 317, 13100, Campinas, SP, Brasil

Solicito o obséquio de enviar 6 ( seis ) números quadri-  
mestrais ( assinatura válida por dois anos ) da Revista REFLEXÃO, a partir  
do nº \_\_\_\_\_. Para tal fim estou remetendo a importância de Cr\$ 900,00  
( novecentos cruzeiros ), pelo cheque nº \_\_\_\_\_ a  
cargo do Banco \_\_\_\_\_

ENVIAR PARA

Nome \_\_\_\_\_

Endereço \_\_\_\_\_

CEP \_\_\_\_\_ Cidade \_\_\_\_\_ Estado \_\_\_\_\_

Obs. ( Permuta, envio de matéria, sugestões ) \_\_\_\_\_

Data \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Assinatura do responsável

**Distribuição e vendas avulsas:**

**SÃO PAULO – CAPITAL**

Cortez Editora & Editora Autores Associados  
Rua Ministro de Godoy, 1113 – Tel.: (011) 864-6783  
05015 – São Paulo – SP

**Representantes:**

**RIO GRANDE DO SUL**

Diálogo Distribuidora de Livros e Revistas Ltda.  
Rua Garibaldi, 1 258 – Tel.: (051) 221-6642  
90000 – Porto Alegre – RS

**SANTA CATARINA**

Livraria e Distribuidora Catarinense Ltda.  
Rua Conselheiro Mafra, 47 – Tels.: (0482) 22-1460 e 22-4652  
88000 – Florianópolis – SC

**PARANÁ**

Aramis Chain – Distribuidora Nova Ordem  
Rua Gal. Carneiro, 415 – Tels.: (041) 222-3599 e 234-3601  
80000 – Curitiba – PR

**SÃO PAULO – INTERIOR DO ESTADO**

Brasilivros Editora e Distribuidora Ltda.  
Rua Conselheiro Ramalho, 701 – Tels.: (011) 284-3685 e 251-1160  
01325 – São Paulo – SP

**RIO DE JANEIRO e ESPÍRITO SANTO**

Editora Perspectiva S/A.  
Rua do Rosário, 144 – 1º piso – Tel.: (021) 221-4528  
20041 – Rio de Janeiro – RJ

**MINAS GERAIS**

J. M. Gomes  
Rua da Bahia, 1 148 – s. 603 – Tel.: (031) 224-5835  
30000 – Belo Horizonte – MG

**BRASÍLIA e GOIÁS**

Livraria Galilei Ltda.  
SDS, BL-E, loja 11 – Ed. Cine Atlântica – Tel.: (061) 226-9433  
70300 – Brasília – DF

**BAHIA e SERGIPE**

Conhecimento Distribuidora de Livros Ltda.  
Rua Carlos Gomes, 49 – loja – Tel.: (071) 242-0401  
40000 – Salvador – BA

**RIO GRANDE DO NORTE, ALAGOAS, PERNAMBUCO, PARAÍBA,  
CEARÁ, PIAUÍ e MARANHÃO**

Potylivros Distribuidora Ltda.  
Rua Coronel Estevam, 1 420-A – Alecrim – Tel.: (084) 223-3379  
59000 – Natal – RN

**PARÁ**

R. A. Jenkins Comércio e Representações  
Rua Tamoios, 1 592 – Tel.: (091) 222-7286  
66000 – Belém – PA

**AMAZONAS**

Metro Cúbico – Livros e Revistas Técnicas ( Liv. Nacional )  
Rua 10 de Julho, 613 – Tel.: (092) 234-3030  
69000 – Manaus – AM

OS DEMAIS ESTADOS E TERRITÓRIOS PODERÃO SER ATENDIDOS  
PELO NOSSO DISTRIBUIDOR MAIS PRÓXIMO.

# REFLEXÃO

REVISTA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

CAMPINAS REFLEXÃO ANO VI Nº 19 pág. 1 – 140 jan./abril/81

## CONTEÚDO

- SÉRGIO MICELI — Gramsci: ideologia, aparelhos do Estado e intelectuais • JÚLIO CÉSAR TADEU BARBOSA — A filosofia da práxis em Gramsci • MARIA DO CARMO MARANGONI — A Noção de “bloco histórico” • BETTY ANTUNES DE OLIVEIRA — A educação nos escritos de Gramsci • ZILAH XAVIER DE ALMEIDA — Para uma visão sobre “a filosofia crítica” JOÃO FRANCISCO REGIS DE MORAIS — Positivismo, repressão e educação • JOSÉ MARIA DE PAIVA — Educação e valores • LUIGINO VALENTINI — Questionamentos filosóficos sobre o inconsciente: esboço para uma metafísica do inconsciente • COLABORAÇÃO DE ALUNOS CRÔNICAS • NOTAS • RESENHAS

