

## MARXISMO, CIÊNCIA E IDEOLOGIA: UM OLHAR GRAMSCIANO

*Ignez Navarro de Moraes*

### POR QUE ESTE TEMA?

Fala-se muito de uma “crise das ciências sociais”,<sup>1</sup> que se traduziria por sua extrema fragmentação, pela ausência de conhecimentos relevantes e inovadores. A discussão, predominantemente epistemológica, enfatiza a implosão de seus principais “paradigmas teóricos”: o positivismo e a dialética. Como metateorias ou abordagens globalizantes do real, eles seriam insuficientes para explicar a complexidade e a diversidade das relações sociais existentes nas modernas sociedades contemporâneas (automatizadas, informatizadas) e teriam falhado ao tentar enquadrar em “camisas de força” a subjetividade individual, o cotidiano de vida, as escolhas e relações interpessoais.

A discussão é marcada ainda por um claro divisor de águas entre os que defendem a razão moderna (sendo a crise entendida como

---

<sup>1</sup>É freqüente a aceção de crise como mera desagregação ou caos; prefiro tomá-la em sua positividade: como expressão de vitalidade, de reconhecimento/enfrentamento dos problemas, de possibilidades concretas de avanços e transformações radicais.

crise na modernidade) e os que prognosticam os seus estertores: viver-se-ia uma crise da modernidade, anunciadora dos “tempos pós-modernos”. Nela, ganha relevo a *crise do marxismo*,<sup>2</sup> sobretudo em decorrência da *débâcle* do Leste Europeu.

Neste ensaio, volto-me particularmente para esta crise. Considero, pela concepção de marxismo assumida, redutor e inapropriado tratá-lo apenas como um “paradigma sociológico” em crise. A discussão, posta neste patamar essencialmente epistemológico, pode-se tornar em si mesma estéril, ao invés de contribuir para a apreensão do real significado da crise e das potencialidades da visão marxiana de mundo na atualidade. Prefiro refletir, de um ponto de vista gramsciano, sobre o seu lugar nas ciências sociais contemporâneas na *perspectiva histórica* de um *embate ideológico* entre a racionalidade capitalista<sup>3</sup> e a crítica marxista transformadora, que atualmente se defronta com os desafios postos, de um lado, pelo fracasso do Leste

---

<sup>2</sup>Considero aqui como marxismo a visão marxiana de mundo, em sua integralidade: na sua crítica radical ao capitalismo (onde as dimensões econômica, ideológica e política são indissociáveis) e na perspectiva transformadora da sua superação, sem perder de vista que o debate sobre a sua crise atual envolve o percurso dos “marxismos” que foram sendo historicamente construídos, assim como a derrocada do chamado “socialismo realmente existente” que, no meu entender, não constituiu uma experiência histórica efetivamente (“marxianamente”) socialista.

<sup>3</sup>Entendo por racionalidade capitalista uma determinada concepção de mundo historicamente dominante, orientada basicamente pelo lucro e que, engendrando-se no solo material da economia, orienta, regula e por sua vez engendra as relações sociais nos diversos âmbitos da vida societal, de modo dinâmico e particular, em cada formação social e em cada momento histórico. Nela, os componentes econômicos, políticos e ideológicos da existência estão sempre e profundamente imbricados, na subjetividade individual e coletiva – ou das classes/grupos sociais em presença. Própria das sociedades capitalistas e hoje “reinante”, essa racionalidade tem uma lógica interna coerente, mesmo quando não é explicitada ou se revela aparentemente caótica, podendo assumir diferentes formas.

e, de outro, pelas formas assumidas pelo desenvolvimento capitalista neste final de século.

Nessa perspectiva, ganha centralidade a *relação ciência-ideologia*. É preciso trabalhar essa relação como historicamente determinada e conceber a ideologia (ou visão de mundo, pensamento historicamente condicionado) como inerente ao processo de produção científica. A “crise de paradigmas” (e do marxismo) pode ser redimensionada, então, como expressão, no plano epistemológico (e em sua positividade), de uma crise político-ideológica concreta, decorrente das mutações e desafios já mencionados.

Ter como referência o embate de racionalidades e a relação entre subjetividade e objetividade, entre ciência e ideologia (enquanto dimensões da unidade teoria-prática), na abordagem da crise do marxismo, significa historicizá-lo, resgatá-lo politicamente em sua *singularidade*. Tal singularidade é definidora da sua validade mesma enquanto crítica do capitalismo e instrumento para a sua superação, cabendo indagar sobre a possibilidade histórica de desconstrução, a partir do arcabouço marxiano de análise, da racionalidade capitalista hoje operante e, simultaneamente, de construção de uma racionalidade própria das classes trabalhadoras. Para tanto, é preciso entendê-lo como uma concepção de mundo científica, mas claramente orientada para o horizonte político da emancipação humana, no que reside a sua identidade.

Discutir a crise do marxismo, hoje, para adeptos e opositores, é, portanto, discutir a sua *singularidade*. É pensar a vitalidade, os alcances e os limites das categorias de análise marxianas, diante dos desafios colocados, a partir desta mesma singularidade. Somente introduzindo as dimensões histórica e ideológica e situando a crise no contexto de um embate de racionalidades<sup>4</sup> se terá uma me-

---

<sup>4</sup>Contrapor a racionalidade capitalista à crítica marxista transformadora não significa assumir uma visão simplificadora das relações sociais, mecanicamente calcada no antagonismo entre as classes fundamentais. Se este antagonismo está na base do embate de racionalidades, deve-se con-

lhor visibilidade das suas possibilidades enquanto uma construção científico-ideológica ímpar, que se opõe e se afirma em relação a outras tradições teóricas, também elas científicas e ideológicas, de produção do conhecimento e de intervenção objetiva na realidade.

Com esses pressupostos, busco contribuir para o debate historicizando brevemente a polêmica no interior do próprio marxismo acerca da relação ciência-ideologia, no intuito de precisar a natureza e os limites dessa polêmica. Em seguida, sistematizo<sup>5</sup> as principais contribuições gramscianas acerca da singularidade do marxismo, com ênfase nessa relação, por entender que elas representam um referencial teórico fecundo ao debate contemporâneo. Recorro, pois, neste segundo momento, a uma epistemologia marxista historicizada – a gramsciana – para, através dela, fundamentar a necessidade de alçar a abordagem da crise do marxismo e do seu lugar nas ciências sociais ao patamar político-ideológico que me parece lhe ser indispensável. Destaco, à luz dessas contribuições e ao final desse percurso, elementos que iluminam a singularidade/atualidade do marxismo e

---

siderar, na concretude do real, as diversas configurações que podem apresentar as classes sociais (notadamente as classes trabalhadoras, hoje extremamente fragmentadas diante das novas formas de gestão do capital e do trabalho), assim como os diferentes níveis, formas e alinhamentos que podem assumir as manifestações (freqüentemente contraditórias) desse embate, seja na arena dos que se aglutinam em torno da preservação da ordem capitalista, seja na dos que se colocam na busca da sua superação. É na complexidade multifacetada desse real que se situa, num processo “molecular” e cotidiano, o confronto marxista com a lógica capitalista operante.

<sup>5</sup>Considerando se tratar de uma dimensão menos explorada na obra de Gramsci, esta sistematização dos seus escritos do cárcere sobre a concepção de ciência e ideologia, a relação entre ambas, a especificidade e relativa autonomia da ciência, a sua relação com o senso comum e o lugar do marxismo diante de outras concepções de mundo talvez constitua – em que pesem os inevitáveis crivos da leitura pessoal – a principal contribuição deste texto ao debate.

podem ser úteis no sentido de delinear possíveis caminhos para a sua (re)afirmação.

#### MARXISMOS: IDENTIDADE E OPOSIÇÃO ENTRE CIÊNCIA E IDEOLOGIA

A divergência de posições no interior do marxismo sobre a relação ciência-ideologia é bastante conhecida. Epistemologicamente, ela tem raízes na obra de Marx, que não elaborou uma “teoria da ideologia” nem teses acabadas e explícitas sobre essa relação. A sua *démarche* pode ser reconstituída ao longo de toda a obra, onde são nítidos os eixos centrais de análise, nos textos ditos “econômicos”, “filosóficos” e “políticos”.<sup>6</sup>

Deles, pode-se depreender que as construções marxianas sobre a ideologia têm o caráter predominante de crítica à ideologia burguesa da época (fetichizadora) e a preocupação em definir as bases materiais dessa ideologia: o seu corte de classe,<sup>7</sup> como fenômeno

---

<sup>6</sup>As aspas enfatizam o caráter didático desta divisão, relativo à natureza predominante desses textos. Na realidade, é pressuposto básico da análise marxiana a indissociabilidade entre essas dimensões. Elementos fundamentais para a análise da ideologia se encontram em *A ideologia alemã*, no famoso *Prefácio* de 1859, em *O dezoito brumário de Louis Bonaparte* e em *O Capital*, sobretudo nos volumes I (“O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”) e V (“A fórmula trinitária”), sem se desconhecer que o tema perpassa toda a obra, inclusive o Capítulo VI (Inédito) de *O Capital*. Os volumes aqui citados estão conformes à edição brasileira “Os economistas”, Nova Cultural, 1988.

<sup>7</sup>Convém retomar, aqui, as observações feitas na nota n.º 4, no que se refere à problemática específica das classes sociais. O vínculo entre ideologia e classes deve ser lido considerando a complexidade multifacetada e contraditória do real, com suas mediações, tendo-se ainda em conta que Marx não elaborou uma teoria “acabada” sobre as classes e a própria polêmica no interior do campo marxista em torno das classes sociais, particularmente a centrada nas “camadas médias”.

superestrutural. Ressalte-se que, para Marx, a dimensão classista do pensamento burguês não lhe retira o valor científico, embora lhe imprima limites ideológicos. Como salienta Löwy, é sobretudo

*“pela problemática que a ideologia se manifesta no terreno do conhecimento científico entre os clássicos. Realmente, (...) o sistema de questões define o campo cognitivo de uma ciência. Ora, Ricardo e os clássicos não colocaram certas questões que são cruciais para Marx (...). Isto nos conduz ao conceito de horizonte intelectual, que se articula diretamente com o (...) de problemática e constitui (...) uma das imagens mais férteis e mais interessantes no campo teórico marxista (...), (permitindo) localizar, de forma mais precisa, o papel da ideologia na constituição de um saber científico: ela lhe circunscreve os limites” (Löwy, 1991:103).*

Esta me parece ser uma abordagem epistemológica fecunda do tema, na contemporaneidade. Ela exclui uma identidade ou oposição mecânicas na relação ciência-ideologia e remete à perspectiva de embates político-ideológicos concretos na produção/disseminação/utilização do conhecimento científico.

Entretanto, Marx não deixou um legado sistemático também a esse respeito. É inerente ao seu “método” a construção/reconstrução das categorias de análise a partir do concreto de pensamento vigente:

*“até as categorias mais abstratas, ainda que válidas – principalmente por causa de sua natureza abstrata – para todas as épocas, não são menos, sob a forma determinada desta simples abstração, o produto de condições históricas e só se conservam plenamente válidas nestas condições e no quadro destas” (Marx, 1983:218-19).*

Esta singularidade metodológica do pensamento de Marx, acrescida do seu compromisso com a emancipação dos trabalhadores e oprimidos e com a construção do socialismo/comunismo, imprimiu ao marxismo uma singularidade que lhe confere fragilidade e força.

Fragilidade, pelo “*caráter problemático e defensivo da situação vivida pelo marxismo*”, forjado no/pelo embate ideológico com outras visões de mundo. Força e potência, pela dimensão libertadora e por colocar “*os próprios fundamentos em disputa*” no seu interior, por sua “*capacidade de inspirar desdobramentos teóricos e reflexões tão diversas*” (Guimarães, 1991:1).

Compreende-se, pois, que em diferentes momentos históricos e em formações sociais diversas, tenham-se gerado interpretações tão distintas como as que demarcaram o “marxismo estrutural” (Althusser e seguidores) do “marxismo historicista” (Gramsci, Lukács, Korsch), com concepções radicalmente opostas da relação ciência-ideologia.<sup>8</sup>

No debate clássico, de início do século, Lenin entendia a “dialética racional” como unidade indissolúvel entre ideologia e ciência revolucionária, salientando o seu caráter proletário. Esta unidade foi igualmente sustentada por Rosa Luxemburgo e, posteriormente, Gramsci, Lukács e Korsch; enfim, pela chamada “corrente revolucionária” do marxismo.

Saliente-se que a vinculação estabelecida entre ideologia e ciência revolucionária não excluía o materialismo histórico das determinações do processo histórico geral de produção do conhecimento. Coube exatamente à corrente historicista abrir e explicitar essa inclusão, defrontando-se em seguida com os “dilemas do relativismo”: a necessidade de explicar a superioridade e autonomia da visão de mundo marxista em relação às visões de mundo geradas por ou vinculadas a outras classes sociais. (Cf. Löwy, 1991:95).

---

<sup>8</sup>A oposição entre os dois marxismos não configura uma relação mecânica entre blocos monolíticos. No interior dessas duas vertentes existem marcadas divergências, ao mesmo tempo em que podem ocorrer preocupações comuns a ambas. É o caso da ênfase althusseriana e gramsciana no rigor científico e na necessidade de sistematização teórica da dialética marxiana.

A relação de identidade entre ciência e ideologia foi negada no interior da II Internacional (1889-1914), principalmente por Bernstein e Kautsky. O primeiro afirmou uma compartimentação rígida entre fatos e valores, entre “ciência pura” e “moral pura”. O segundo ressaltou a necessidade de diferenciar o “ideal socialista” do “estudo científico” das leis de evolução da sociedade. (Löwy, 1989:20-21).

A oposição radical entre ciência e ideologia, contida na defesa intransigente da “imparcialidade da ciência”, adquiriu contornos irônicos e contraditórios no stalinismo, ao se transmutar na oposição entre “ciência burguesa” e “ciência proletária”. Na verdade, ao reforçar um vínculo rígido e formal entre ciência e classe, a burocracia stalinista escamoteava uma absurda instrumentalização político-ideológica das ciências, inclusive das naturais, a exemplo do lyssenkismo. Como o “socialismo realmente existente” representava, na verdade, ditadura *sobre* o proletariado, a distinção mecânica entre as duas ciências se tornou uma arbitrária e camuflada identidade entre ciência e ideologia. Houve, deste modo, uma afirmação perversa da unidade teoria-prática (da identidade ciência-ideologia) na primeira tentativa histórica de implantação do “socialismo”. Sob o argumento da separação radical entre ciência e ideologia, esta unidade foi confirmada em benefício dos burocratas e negada em sua mais profunda dimensão emancipadora, ao implicar na subalternidade das massas em nome das quais a *Revolução de Outubro* se fizera.

Desenvolveram-se, assim, duas visões radicalmente opostas da relação ciência-ideologia, no decurso da III Internacional (1919-1943). Se as vertentes estrutural e historicista reagiram ao seu modo ao economicismo, ao revisionismo e às demais estereotípias reducionistas tornadas prática teórica e política, a corrente “historicista” se demarcou por se contrapor à oposição mecânica entre ciência e ideologia, assumindo o vínculo epistemológico entre marxismo e ponto de vista de classe na produção/disseminação do conhecimento. Ao mesmo tempo, essa corrente se empenhou em resgatar a ortodoxia (a

singularidade) do método marxiano de análise e a sua autonomia em relação a outras tradições de pensamento. Isto a torna particularmente fecunda como subsídio ao debate sobre a crise contemporânea do marxismo, aí se destacando as contribuições de Gramsci. Como se vê, no seio do próprio marxismo, o debate epistemológico foi (e é) marcado pela disputa ideológica e política acerca de formas diversas de construção histórica do socialismo, no que se refere ao papel da ciência. Em seu próprio campo, confirma-se, em outro patamar e apesar de um horizonte político unitário – a superação do capitalismo – uma relação intrínseca entre produção do conhecimento e ideologia.

A conhecida polêmica Thompson-Anderson (sobre Althusser) tem raízes na divergência entre essas correntes que germinaram no seio do marxismo e se desenvolveram na conjuntura pós-Stalin. Ela é emblemática no sentido de situar tais correntes nos anos setenta do nosso século e ao revelar que pouco se avançou no diálogo entre os dois marxismos, em termos da relação ciência-ideologia.

Cabe perguntar em que medida o próprio “marxismo ocidental”, com a academização sofrida, a incursão na filosofia enquanto disciplina e o distanciamento das massas e da classe operária,<sup>9</sup> se fez prisioneiro do “estritamente epistemológico”, ao tentar avançar na produção/sistematização do conhecimento produzido por Marx e responder aos desafios que lhe iam sendo colocados. A natureza da polêmica sobre a relação ciência-ideologia parece de fato indicar um distanciamento entre teoria marxista e prática socialista, podendo ter resultado na subordinação ao epistemologicamente dado ou desafiante, como fonte primeira de construção do conhecimento marxista.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Ver, a respeito: ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*, Brasiliense, São Paulo, 1989.

<sup>10</sup>Trata-se de uma hipótese que não desconhece, obviamente, os limites conjunturais da época (ascensão do nazi-fascismo, política de controle

O fato é que se retomou, nos anos 70, um “*debate recorrente e nunca resolvido*” entre o marxismo como ciência (Althusser) e como humanidades (Thompson). Nele, Anderson<sup>11</sup> parece buscar uma alternativa sintética, que supere as posições extremas das duas vertentes. Valoriza o rigor teórico de Althusser (que reconhece faltar em Thompson), ao mesmo tempo em que assinala a riqueza do historicismo de Thompson, traduzido em suas pesquisas empíricas. O seu esforço é válido, mas Anderson não parece ter avançado efetivamente, como assinala Guimarães, em elaborações que aglutinem

*“essas duas vidas relativamente independentes do marxismo: a sua capacidade explicativa e crítica, totalizante e historicizada do capitalismo e a sua pretensão de, a partir dessa base crítica, formular projetos alternativos ao capitalismo”.* [Essas vidas têm] *“sua lógica própria e não necessariamente tiveram um desenvolvimento harmonioso so e simétrico na história. É de todo evidente que os sucessos do marxismo como gerador de conhecimento crítico do capitalismo (...) são muito mais ponderáveis que a sua capacidade emancipatória efetivamente demonstrada até agora”* (Guimarães, 1991:10-11).

O teor da polêmica aponta para um desafio fundamental ao “campo marxista”, a ser resgatado e efetivamente encarado na contemporaneidade: o da unidade entre teoria marxista e prática socialista, que implica na indissociabilidade entre a produção-disseminação do conhecimento e a ideologia.

É nesta perspectiva que considero importante resgatar a contribuição gramsciana. Sua abordagem teórico-metodológica do tema,

---

ideológico no interior dos PC's), que constituíam fortes obstáculos à busca da unidade teoria-prática. Mas que é instigante quando se tenta discutir atualmente a crise do marxismo de um ponto de vista histórico que reivindica como essencial alçar o debate ao plano político-ideológico.

<sup>11</sup>Anderson está também travando uma discussão particular com Thompson, movida pelas relações entre ambos na *New Left Review*, em sua crítica da crítica feita por este a Althusser.

fruto de permanentes análises históricas e de uma militância reconhecidamente significativa, permite retomar questões que continuam candentes para o marxismo: sua singularidade e sua validade como campo de produção de conhecimento essencialmente norteado pelo horizonte da emancipação das classes trabalhadoras e, portanto, voltado para a crítica e busca de superação do capitalismo.

#### MARXISMO, CIÊNCIA E IDEOLOGIA EM GRAMSCI<sup>12</sup>

Gramsci não produziu uma obra acabada, apesar de extremamente original e fecunda. Os *Quaderni del Carcere*, escritos entre 1930 e 1935, contêm fragmentariamente<sup>13</sup> um conjunto de questões filosóficas, políticas, econômicas e culturais que, indissociadas e indissociáveis, representam, ao mesmo tempo, um resgate e uma reelaboração inovadora da visão de mundo marxiana, cujo cerne está na relação estabelecida entre infra e superestrutura.

De fato, ele é incisivo na afirmação de que o desenvolvimento de ambas é “*intimamente relacionado e necessariamente interrelativo e recíproco*”; a estrutura é “*a própria realidade em movimento*”, supondo uma “relação necessária de reação ativa do homem” sobre ela e afirmando a “*unidade do processo real*” (CDH:263). O conceito de bloco histórico, construído por Sorel, “*apreende plenamente esta unidade sustentada pela filosofia da práxis*” (idem), ensejando a compreensão de que “*as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, sendo que esta distinção é puramente didática, já*

---

<sup>12</sup>As obras gramscianas são citadas a partir das edições brasileiras dos *Quaderni del Carcere*: “Concepção dialética da história” (CDH), “Maquiavel, o príncipe e o Estado moderno” (MPEM), “Os intelectuais e a organização da cultura” (IOC), “Literatura e vida nacional” (LVN), além da edição argentina de “Pasado y Presente” (PP).

<sup>13</sup>Isto explica, em parte, a proliferação de diferentes leituras da obra, que vão da radicalidade marxiana nela contida até mesmo às apropriações liberais do pensamento gramsciano.

*que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais” (Idem:63).*

Aí reside a essência da contribuição gramsciana para o resgate da singularidade do marxismo: não separar, nunca, a economia, a política e a ideologia, a teoria e a história, ao mesmo tempo em que mantém a determinação econômica “em última instância”, ao abordar a relação entre infraestrutura e superestrutura. Nela se encontra, ao meu ver, o fundamento da indissociabilidade entre produção do conhecimento (ciência) e ideologia.

Com esta compreensão, Gramsci reafirma a ortodoxia da filosofia da práxis, ressaltando a sua autonomia e o seu caráter revolucionário. A ortodoxia do “método”<sup>14</sup> marxiano deve ser entendida no sentido de que este contém *“todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção de mundo (...), mas também os elementos para verificar uma integral organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral”* (CDH:186-87). Daí decorre a sua autonomia: ela *“não se confunde e não se reduz a nenhuma outra filosofia; ela não só é original enquanto supera as filosofias precedentes, mas notadamente enquanto abre um caminho inteiramente novo (...), renova de ponta a ponta o modo de conceber a própria filosofia (...), é o historicismo absoluto, a mundialização e a terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história.”* (Idem:189). Trata-se também de uma filosofia basicamente “revolucionária”, porque *“é elemento de separação e distinção entre dois campos (...), uma estrutura do pensamento completamente autônoma e independente, em anta-*

---

<sup>14</sup>As aspas indicam a minha dupla reserva ao uso do termo: seja porque ele é freqüentemente tomado no sentido metodológico estrito (positivista) de “aplicação” da dialética marxiana, seja por ensejar leituras contemporâneas que “salvam” o “método” marxiano no debate sobre “vida e morte” do marxismo, mas o esterilizam ao extirpar a sua dimensão intrinsecamente transformadora, cerne da sua singularidade.

*gonismo com todas as filosofias e religiões tradicionais*” (Idem:187). Percebe-se claramente, nesta formulação, a perspectiva histórica do embate de racionalidades que orienta minhas reflexões neste texto.

Essa singularidade, que se expressa no embate de racionalidades constitutivo da história do marxismo na sua relação com outras tradições de pensamento, referencia-se por um projeto político emancipador: o marxismo *“não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade (...), é a própria teoria de tais contradições; não é instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades (...) e em evitar os enganos (impossíveis) das classes superiores e, ainda mais, de si mesmas”* (CDH:270).<sup>15</sup>

Tais afirmações permitem apreender, mantida a sua radicalidade e desautorizadas as ilações dogmáticas/sectárias, que o marxismo

---

<sup>15</sup>Freqüentemente, nos *Cadernos do Cárcere*, Gramsci usa os termos “grupos”/classes dominantes e dominadas ao abordar as relações de força existentes na sociedade, na perspectiva de construção da hegemonia das classes exploradas e oprimidas. O uso do plural, além de revelar uma leitura que contempla a complexidade histórica da constituição e da luta de classes, parece indicar que ele se desprende de preocupações teórico-conceituais com a definição estrutural das classes sociais. Tendo por suposto o antagonismo fundamental capital-trabalho, privilegia tais relações de força na abordagem das classes/grupos sociais, vinculando-as estreitamente aos seus intelectuais orgânicos e ao Estado. Trata-se, assim, de uma ênfase que me parece fecunda ao debate contemporâneo sobre a problemática das classes sociais, também polêmica no interior do próprio campo marxista e hoje mais que nunca central, seja diante da fragmentação/heterogeneidade crescente das classes trabalhadoras promovida pela introdução capitalista de novas tecnologias e de novas formas de gestão no “mundo do trabalho”, seja diante dos questionamentos hoje feitos acerca da validade do conceito marxiano de classes e de luta de classes, enquanto integrantes do núcleo que constitui a singularidade do marxismo.

é uma “razão crítica” muito particular, essencialmente histórica e antagônica a todas as formas de razão capitalista, porque forjada nessa/contra essa mesma racionalidade. Aí reside o seu significado intrínseco, que considero nodal para o debate contemporâneo sobre a sua crise.

A centralidade da elaboração gramsciana está posta em sua concepção de hegemonia como construção de uma racionalidade superior, de uma “nova civilização”.<sup>16</sup> Seu projeto político é o de uma reforma intelectual e moral (a ser viabilizada historicamente pela criação de uma vontade coletiva nacional-popular), que deve necessariamente concretizar-se em um programa de reformas econômicas, em direção à ruptura definitiva com a racionalidade capitalista e ao “reino da liberdade” de que falava Marx. Essa construção, forjada com base na análise histórica cuidadosa e permanente da relação de forças operante em um dado momento numa dada sociedade, supõe um interrelacionamento constante (e não linear) entre as estratégias de “guerra de posição” e “guerra de movimento”.<sup>17</sup> As classes sociais, em sua constituição e em suas lutas, devem ser teoricamente apreendidas, como já mencionado, em referência à construção/preservação da hegemonia, em um processo mediado

---

<sup>16</sup>Sobre a concepção de hegemonia como “construção de uma nova civilização e a articulação dos principais conceitos gramscianos em torno desse eixo central de análise, ver: DIAS, Edmundo F. “Hegemonia: nova *civiltà* ou domínio ideológico?”, in *História & Perspectivas*, n.º5, 1991.

<sup>17</sup>Metáforas de inspiração militar, utilizadas por Gramsci ao pensar os desafios estratégicos colocados para a superação do capitalismo nas sociedades industrializadas do mundo ocidental. É freqüente a leitura de que, para Gramsci, a guerra de movimento (ou “tomada revolucionária do poder”) fora substituída em definitivo, no Ocidente, pela guerra de posição (ou “ocupação de espaços institucionais”) como estratégia “pacífica” para a transição para o socialismo. Trata-se, ao meu ver, de um reducionismo do pensamento gramsciano: na tradução das metáforas e na leitura da substituição peremptória de uma estratégia por outra. (Ver, a respeito *Maquiavel, o Príncipe e o Estado Moderno*).

pelos intelectuais orgânicos e estreitamente relacionado ao Estado (categorias-chave da análise).

As elaborações de Gramsci se colocam nitidamente no campo da identidade entre ciência-ideologia. Mas ele transcende em muito a pura afirmação abstrata dessa identidade, ao centrar-se na impossibilidade concreta de separar a produção/disseminação do conhecimento da visão de mundo subjacente. Suas análises deixam clara a natureza histórica dessa relação, onde a especificidade epistemológica da ciência, que lhe confere uma relativa autonomia, é devidamente contemplada, como se verá a seguir.

#### CONCEPÇÃO DE CIÊNCIA E DE IDEOLOGIA: A RELAÇÃO ENTRE AMBAS

Diante dos avanços das ciências exatas, Gramsci problematiza o próprio conceito de ciência, ao se deter nas questões da objetividade e do progresso científico, salientando a impossibilidade de separar a dimensão objetiva da subjetiva, na produção do conhecimento científico (Cf. CDH:66).

Questionando a concepção positivista de ciência, ele enfatiza a impossibilidade de a ciência oferecer certezas quanto à existência objetiva da chamada realidade exterior, *“já que esta objetividade é uma concepção do mundo, uma filosofia, não podendo ser um dado científico”*. A ciência *“seleciona as sensações, os elementos primordiais do conhecimento”*, considerando algumas como *“transitórias, aparentes ou falazes”* porque dependem de condições individuais especiais e definindo outras como *“permanentes, superiores às condições individuais especiais.”* (CDH:69).

Tais problematizações insinuam, a um só tempo, a natureza ideológica e a especificidade do processo de construção do conhecimento, onde as dimensões individual e coletiva se interpenetram.

Elas se enriquecem com a percepção da ciência como prática necessariamente política: *“não é a ciência, em si mesma, uma ‘atividade política’ e pensamento político, na medida em que transforma os homens, torna-os diferentes do que eram antes? (...) Além do mais, o conceito de ciência como criação não tem o mesmo significado de ‘político’?”* Importa então distinguir, com “conceitos novos”, entre a ciência que *“tradicionalmente se chama de ‘filosofia’”* e a *“ciência política num sentido mais estrito”*. O desafio é o de *“ver se se trata de uma criação ‘arbitrária’ ou racional, isto é, útil aos homens para ampliar o seu conceito de vida, para tornar superior (desenvolver) a própria vida”* (MPEM: 87-88).

Gramsci entende que os equívocos em torno dos termos “ciência” e “científico” derivam do significado que lhes foi atribuído pelas ciências naturais e físicas: *“chamou-se ‘científico’ todo método que fosse similar ao método de investigação e de exame das ciências naturais, convertidas em ciências por excelência, as ciências-fetiche”* (PP:207).

Nessa *démarche*, ele chega ao seu próprio conceito de ciência, como síntese das atividades teórica e prático-experimental dos cientistas. O *“processo unitário típico do real”* está na *“atividade experimental do cientista”*, considerada *“primeiro modelo de mediação dialética entre o homem e a natureza”*, *“célula histórica elementar através da qual o homem, colocando-se em contato com a natureza por meio da tecnologia, a conhece e a domina”*. É por isto que a afirmação do método experimental *“separa dois mundos da história, duas épocas”*, inaugurando *“o processo de dissolução da teologia e da metafísica e o desenvolvimento do pensamento moderno, cujo coroamento reside na filosofia da práxis.”* (CDH:171).

Historicizado, o conceito de científico ganha a dimensão de *“racional conforme o fim a alcançar”*, na medida em que tal conformidade *“é racionalmente (metodicamente) buscada mediante uma análise de todos (...) os elementos (...) necessariamente constitutivos”*. (PP:208).

Se a ciência tem uma racionalidade histórica ideologicamente orientada, ela também é uma construção epistemológica superior. Ela é *“uma concepção particular do mundo, uma ideologia. (...) Todavia, esta concepção – em seu conjunto e pela direção que assinala – pode ser aceita pela filosofia da práxis, ao passo que se deve afastar a do senso comum (...)”* (CDH:69). Mais ainda: *“no estudo das superestruturas a ciência ocupa um lugar privilegiado, pelo fato de que a sua reação sobre a estrutura tem um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, notadamente após o século XVIII”* (CDH: 71).

Reconhecida essa especificidade/superioridade da ciência, é preciso identificar os seus limites, dados exatamente pela sua inequívoca vinculação a uma visão de mundo: *“colocar a ciência na base da vida, fazer da ciência a concepção do mundo por excelência, a que liberta os olhos de qualquer ilusão ideológica, que põe o homem em face da realidade tal como ela é (...)”* significa desconhecer que *“também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia.”* Em que pesem os esforços dos cientistas, ela *“jamais se apresenta como nua noção objetiva, ela aparece sempre revestida por uma ideologia.”* (CDH:70-71).

Como Gramsci concebe então a ideologia? Ela tem *“o significado mais alto de uma concepção de mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em todas as manifestações de vida individuais e coletivas.”* (CDH:16). É importante, porém, distinguir entre ideologias orgânicas (*“necessárias a uma determinada estrutura”*) e ideologias arbitrárias (*“racionalistas, desejadas”*). As primeiras são *“historicamente necessárias”*, têm uma *“validade psicológica”* na medida em que *“organizam as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência da sua posição, lutam”*, ao passo que as segundas apenas criam *“movimentos individuais, polêmicas”*, funcionando como *“o erro que se contrapõe à verdade e a afirma”* (CDH:62-63).

Ciência e ideologia, em suma, se identificam e se relacionam, historicamente, como fenômenos superestruturais. Elas são forças vivas que se movimentam, organicamente, como “bloco histórico”, em uma relação de unidade e coerência com a “base material” da sociedade capitalista.

Isto não retira, contudo, a especificidade epistemológica e a relativa autonomia das “ideologias científicas”. No processo de construção científica, *“é relativamente fácil (...) distinguir a noção objetiva do sistema de hipóteses, através de um processo de abstrações que está inserido na própria metodologia científica, de maneira que é possível apropriar-se de uma e recusar a outra. Esta é a razão pela qual um grupo social pode apropriar-se da ciência de um outro grupo, sem aceitar a sua ideologia”* (CDH:71) (Grifos meus).

As relações estabelecidas por Gramsci entre ciência e ideologia expressam uma apropriação do pensamento marxiano que o afirma, em sua originalidade epistemológica, como “superação histórica” do conhecimento precedente demarcando, também neste plano, a sua singularidade. Ele salienta que a função e o significado da dialética marxiana *“só podem ser concebidos em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis (for) concebida como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e superando integra em si todos os elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades”*. Entendê-la como *“subordinada a uma outra filosofia”* impossibilita a concepção da *“nova dialética na qual, precisamente, aquela superação se efetua e se expressa”* (CDH:159).

A singularidade epistemológica do marxismo se traduz ainda pela estreita relação com a história e a política: destacada de ambas, toda filosofia se torna metafísica; a filosofia da práxis, ao contrário, representa exatamente a *“historicização concreta da filosofia e a sua identificação com a história”* (CDH:160). É por isto que o marxismo *“pretende justificar a historicidade das filosofias não mediante*

*princípios gerais, mas através da história concreta; esta historicidade é dialética, já que dá lugar a lutas de sistemas, a lutas entre maneiras de ver a realidade*". (Idem:262). Daí se depreende, novamente, o embate ideológico de racionalidades na produção científica.

Disto decorre também a impossibilidade de separar a filosofia da História da Filosofia; a cultura, da História da Cultura. Em um "*sentido mais imediato e determinado*", só é possível "*ser filósofo, ter uma concepção do mundo criticamente coerente, (mediante a) consciência da historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e da sua contradição com outras concepções ou elementos de outras concepções*". É que "*a própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e originais' em sua atualidade*" (CDH:13).

#### ESPECIFICIDADE DA CIÊNCIA: OBJETIVOS, MÉTODOS, INSTRUMENTOS

Se a ciência deve ser apreendida em sua historicidade, como um "movimento em contínua evolução", as verdades científicas são necessariamente categorias históricas, não definitivas. É isto que dá sentido à investigação científica e às novas experiências, que não se reduzem à repetição do já descoberto: "*a ciência não coloca nenhuma forma de 'incognoscível' metafísico, mas reduz o que o homem não conhece a um empírico 'não conhecimento', que não exclui a cognoscibilidade mas a condiciona ao desenvolvimento dos instrumentos físicos e (...) da inteligência histórica dos cientistas individuais*" (CDH:70).

Na análise gramsciana, os objetivos da ciência devem estar voltados para um humanismo radical. O seu interesse primordial é a cultura, a concepção do mundo, a relação homem-natureza mediada pela tecnologia: "*toda a ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade dos homens. Sem (esta) atividade, criadora de*

*todos os valores, inclusive os científicos, o que seria a objetividade'? Um caos, um vazio (...), já que (...) o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido" (CDH:70).<sup>18</sup>*

Nesta perspectiva, a realidade objetiva é aquela que *"pode ser verificada por todos os homens"*, que é *"independente de todo ponto de vista que seja puramente particular ou de grupo"*. O significado de objetivo é sempre o de *"humanamente objetivo"*, o que pode equivaler a *"historicamente subjetivo"*, isto é, *"o objetivo significaria 'universal subjetivo'"* (CDH:170).

O conhecimento objetivo, portanto, é algo a ser politicamente conquistado, na construção do projeto emancipador das classes trabalhadoras. Como o homem só conhece objetivamente quando o conhecimento é *"real para todo o gênero humano"*, o processo de *"unificação histórica"* implica na superação das contradições da sociedade capitalista. Trata-se de uma *"luta pela objetividade"* que é *"a própria luta pela unificação cultural do gênero humano"* e cujo ponto de chegada é *"o conjunto das superestruturas em devenir para a unificação concreta e objetivamente universal - e não mais um pressuposto unitário"* (Idem).

A especificidade do trabalho científico, em seus resultados historicamente transitórios, abrangeria dois aspectos: a retificação incessante do *"modo de conhecimento"* e a utilização deste complexo instrumental (humano e material) para determinar *"o que é necessário e o que é arbitrário, individual, transitório"*, o que é *"comum a todos*

---

<sup>18</sup>A propósito, Gramsci alerta para a necessidade de distinguir cuidadosamente entre abstração e generalização. Para ele, *"um processo de abstração cuja hipótese de homogeneidade seja o homem biológico (...) não é uma abstração, mas uma generalização ou 'indeterminação'".* Abstração será sempre abstração de uma categoria histórica determinada, vista precisamente enquanto categoria e não enquanto individualidade múltipla" (CDH:308).

*os homens, o que todos os homens podem verificar da mesma maneira, independentemente uns dos outros, porque foram observadas igualmente as condições técnicas de verificação*” (CDH:69).

Gramsci descreve da possibilidade de existir um método científico em geral: *“toda investigação tem seu método determinado e constrói uma ciência determinada, (sendo) desenvolvi(do) e elaborado conjuntamente ao desenvolvimento e elaboração daquela determinada ciência”* (CDH:163). Mais explicitamente: *“não existem ciências por excelência e não existe um método por excelência, um ‘método em si’*”. Toda investigação científica cria seu método adequado, sua própria lógica, cuja universalidade ou generalidade consiste apenas em ser “conforme ao fim” (PP:207).<sup>19</sup>

Se é incabível falar de um “método em geral”, existem todavia “critérios gerais”, centrados no rigor científico, que devem orientar o trabalho dos cientistas. Eles se reportam à sua “consciência crítica” (independentemente da sua especialização), devendo ser espontaneamente assumidos e “vigiados” no próprio trabalho. Eles se expressam no grau de segurança depositado nos “critérios particulares”, na “plena inteligência dos conceitos utilizados”, no necessário e suficiente “conhecimento do estágio precedente dos problemas investigados”, na ousadia das afirmações, na busca necessária e não arbitrária de avanços e no reconhecimento das possibilidades de erro e das lacunas existentes nos conhecimentos já alcançados. Estes são sempre “posições provisórias”, a serem retomadas e desenvolvidas, em detrimento da aceitação de soluções ou nexos “puramente verbais” (CDH:163).

Uma ressalva é feita: a “metodologia mais genérica e universal” é a lógica matemática, ou o *“conjunto de instrumentos abstratos do pensamento que se foram descobrindo, depurando, refinando através da história da filosofia e da cultura”*. Gramsci julga que, en-

---

<sup>19</sup>Evidentemente, Gramsci está se referindo a método no sentido estrito, aos procedimentos metodológicos que seriam típicos do desenvolvimento de cada “disciplina” ou “área de conhecimento”.

quanto metodologia abstrata, a lógica formal foi “*depreciada pelos filósofos idealistas, mas erroneamente*”, porque “*seu estudo corresponde ao (...) da gramática, (...), não apenas a um aprofundamento das experiências passadas de metodologia de pensamento (da técnica de pensamento), a uma absorção da ciência passada, mas é uma condição para o desenvolvimento da ciência ela mesma*” (PP:207). Se o estudo da “*velha lógica formal*” está com razão desacreditado, a sua aprendizagem é importante como “*controle da falaciosidade*”, diante do problema de “*criar uma cultura nova sobre uma base social nova, que não tem tradições com as velhas classes dos intelectuais.*” (PP:230).

A lógica e a matemática se relacionam em sua instrumentalidade, têm um valor meramente instrumental (CDH:309-10). Neste sentido, elas ganham “*um significado e um conteúdo próprios (o conteúdo reside em sua função), assim como têm um valor e um conteúdo próprios os utensílios e os instrumentos de trabalho*” (CDH:75). Contudo, isto não deve obscurecer que os principais instrumentos do progresso científico são de “*natureza intelectual/política*” e metodológica, pois “*os instrumentos intelectuais não nasceram do nada (...), são adquiridos e se desenvolveram e se desenvolvem historicamente*” (CDH:182).

São originais as formulações gramscianas sobre o pensamento como “*técnica necessária ao progresso científico*” e em seu caráter educativo/instrumental. A “*técnica do pensamento*”, elaborada como tal e desconectada de velhas retóricas que traduziam um conformismo cultural, “*fornecerá critérios de julgamento e de controle, bem como corrigirá as distorções do modo de pensar do senso comum*”. Mesmo assim, é preciso aprofundar o estudo sobre a técnica de pensamento, pois “*a imagem de ‘instrumento’ técnico pode induzir a erro*” (CDH:77-78).

Coerentemente com o seu historicismo, Gramsci enfatiza os limites da utilização desse instrumental em termos da previsibilidade dos acontecimentos históricos: “*Colocar o problema como uma*

*pesquisa de leis, de linhas constantes, regulares, uniformes, esta atitude está ligada a uma exigência – concebida de uma maneira um pouco pueril e ingênua – de resolver peremptoriamente o problema prático da previsibilidade dos acontecimentos históricos (...). Na realidade, é possível prever ‘cientificamente’ apenas a luta, mas não os momentos concretos dela, que não podem deixar de ser resultados de forças contrastantes em contínuo movimento, irreduzíveis a quantidades fixas, já que nelas a quantidade se transforma continuamente em qualidade (...). Pode-se prever na medida em que se atua, em que se aplica um esforço voluntário e, desta forma, contribui-se concretamente para criar o resultado previsto. A previsão revela-se, portanto, não como um ato científico do conhecimento, mas como expressão abstrata do esforço que se faz, o modo prático de criar uma vontade coletiva” (CDH:162).*

Esta citação, deliberadamente longa, elucida bastante a tônica e a direção da análise gramsciana. Mesmo em especulações dessa natureza, evidencia-se o horizonte intelectual da construção de uma “nova civilização”. Além disso, a abordagem da previsibilidade torna nítida a sua leitura dessa construção como uma possibilidade histórica, em oposição à interpretação evolucionista/dogmática que pregava a “inexorabilidade do socialismo”. Daí o combate gramsciano à influência positivista no marxismo, a sua advertência contra os danos da utilização mecânica das “leis estatísticas” na política. (CDH:152-53; MPEM:86-88).<sup>20</sup>

Gramsci acentua que a ação transformadora visa justamente a “tirar as multidões da passividade”, a “destruir a lei dos grandes números”, o que desautoriza considerá-la uma “lei sociológica”. Historicamente, “a própria reivindicação de uma economia planificada

---

<sup>20</sup>Sobre o confronto gramsciano com a concepção positivista de ciência e de sociologia, ver: Buci-Glucksmann – “Gramsci e o Estado” e “Gramsci e as ciências sociais” (artigos de Pizzorno, Gallino, Bobbio, Regis Debray e Gramsci (*Cuadernos Pasado y Presente*).

*ou dirigida é destinada a destruir a lei estatística mecanicamente entendida (...), produzida pela interrelação causal de infinitos atos arbitrários individuais (...): a espontaneidade naturalista é substituída pela consciência humana.”* (CDH:153).

Em suma, as análises gramscianas sobre a especificidade epistemológica da ciência ilustram mais uma dimensão da singularidade do “método” marxiano de análise. Não é à toa que, em diversas passagens, são apontados os riscos do “fanatismo científico”, de fetichizar os poderes da ciência como “*única e verdadeira filosofia do conhecimento do mundo*” (...), como “bruxaria superior”, que impedem de “*valorizar com realismo o que a ciência oferece de concreto*” (CDH:71-72 e 167). Ciência, filosofia e ideologia se interpenetram e assumem o significado essencialmente político de instrumentos de construção da hegemonia das classes trabalhadoras, o que remete à sua difusão junto ao senso comum.

#### CIÊNCIA E SENSO COMUM

Para Gramsci, “*todos os homens são intelectuais*”, são “*filósofos*”. Existe uma “filosofia espontânea”, peculiar a “*todo mundo*”, que está contida na linguagem, no senso comum e no bom senso, na religião popular”, enfim, “*em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modo de ver e de agir, que se manifestam naquilo que se conhece geralmente como ‘folclore’*”, cabendo precisar os limites e características dessa filosofia espontânea. Trata-se de uma filosofia de corte necessariamente coletivo, pois toda concepção de mundo resulta da inserção em um determinado grupo, “*precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e agir*”. “*Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos*” (CDH:12).

O problema está em identificar “*o tipo histórico do conformismo e do homem-massa do qual fazemos parte*”, ter claro que “*quando*

*a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos do homem das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista, preconceitos de todas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas, e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado” (Idem).*

Evidencia-se, nessas passagens, a atenção dada ao indivíduo como ser histórico, homem-massa, que deve se tornar capaz de “*criticar a própria concepção do mundo*”, torná-la “*unitária e coerente*” e “*elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido*”. O homem-massa é ponto de partida e de chegada no horizonte intelectual da construção de uma nova civilização, na medida em que “*o início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente (...), um ‘conhece-te a ti mesmo’ como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços recebidos sem benefício no inventário. Deve-se fazer, inicialmente, este inventário*” (Idem).

O desafio, para Gramsci, é o de criar e conservar uma nova unidade ideológica entre a direção do processo revolucionário e as massas populares. Para toda concepção do mundo que se “*transformou em movimento cultural*” e que “*produziu uma atividade prática e uma vontade*”, nas quais esteja contida como “*premissa*” teórica implícita”, coloca-se o problema de “*conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia*” (CDH:16).

Em outras palavras: para o marxismo, trata-se de construir a hegemonia da sua concepção de mundo, como alternativa e superação das concepções que alimentam e sustentam a racionalidade capitalista. Isto põe em evidência a centralidade do papel dos intelectuais

orgânicos, na elaboração gramsciana.<sup>21</sup> Afinal, “a organicidade do pensamento e a solidez cultural só pod(em) ocorrer entre os intelectuais e os simples se se verific(ar) a mesma unidade que deve existir entre a teoria e a prática (...), se os intelectuais fo(rem), organicamente, os intelectuais daquela massa, se tive(rem) elaborado e tornado coerentes os problemas que (as) massas coloc(am) com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social (...). Só através desse contato é que uma filosofia se torna ‘histórica’, depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em ‘vida’” (CDH:18).

Na verdade, trata-se de “elaborar uma filosofia que, tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, (...) se torne um senso comum renovado pelo vigor e pela coerência das filosofias individuais”. E isto não pode ser concretizado se “não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os simples” (CDH:18).<sup>22</sup>

Disto emerge a questão estratégica, crucial, da difusão do marxismo como uma “reforma intelectual sem precedentes”. Há que desvelar o seu significado histórico e a “razão de sua resistência a todos os ataques e deserções”; há que popularizá-la, transformando-a em “um elemento educativo desde as escolas elementares” (CDH:256-57).

Em seu caráter essencialmente político, essa difusão envolve a ciência: “não é possível pensar na vida e na difusão de uma filosofia que não seja simplesmente política atual, estreitamente ligada à ati-

---

<sup>21</sup> Em Gramsci, o conceito de intelectual orgânico é original e abrangente: relaciona-se precisamente ao indivíduo organicamente ligado à classe, mas também às formas de existência da classe (o partido como intelectual coletivo, por exemplo). Saliente-se que partido também pode ter uma conotação ampla, que inclui jornais, associações culturais, grupos de opinião e outras formas possíveis de organização do “bloco histórico”. (Ver: IOC:3-23).

<sup>22</sup> Ressalte-se a singularidade marxiana apreendida por Gramsci no trato da indissociabilidade entre subjetivo e objetivo, entre indivíduo e todo social.

*vidade preponderante das classes populares, o trabalho, e que não se apresente, portanto, dentro de certos limites, como necessariamente vinculada à ciência. Essa nova concepção (...) vincula o homem à natureza por meio da técnica, mantendo a superioridade do homem e exaltando-a no trabalho criador”* (Idem:258-59) (grifos meus).<sup>23</sup>

Essa análise, que vincula trabalho-ciência-tecnologia, é de atualidade marcante. Além de precisar a dimensão que a ciência e a técnica assumem para o marxismo e a sua virtual contribuição para difundi-lo, permite trabalhar, na contemporaneidade, o embate de racionalidades decorrente da introdução (capitalista) das novas tecnologias, que também está presente no tipo de enfrentamento dos impactos por elas provocados na subjetividade, na organização, nas formas e no conteúdo das lutas das classes trabalhadoras. O mundo do trabalho não pode ser tratado como uma “realidade sitiada”,<sup>24</sup> a construção da hegemonia das classes trabalhadoras passa pelo “chão da fábrica” (das empresas) e a ciência, nessa construção, pode e deve ser colocada a serviço da subordinação dos interesses econômicos às demandas sociais mais amplas.

---

<sup>23</sup>Em sua preocupação com a elevação cultural das massas, Gramsci considera igualmente necessário, para a difusão do marxismo, redefinir o conceito de folclore e as relações entre ciência e folclore. Detém-se inclusive na problemática do seu ensino e destaca a necessidade de trabalhar a existência de uma “moral do povo” e das religiões como constitutivas do folclore, aspectos que julgo fundamentais para a compreensão da subjetividade das massas contemporâneas (hoje influenciadas fortemente pela mídia) e para a definição de estratégias de ação política voltadas para a “construção de uma vontade coletiva nacional popular (LVN:184-186).

<sup>24</sup>Sobre a importância da interrelação entre infra e superestrutura no processo de trabalho e na conformação da subjetividade das classes trabalhadoras, ver: SOUZA, Angela Tude de, “Sobre o ‘americanismo e fordismo’ de Antonio Gramsci”, in **História & Perspectivas**, nº 5, 1991.

## A FILOSOFIA DA PRÁXIS DIANTE DE OUTRAS CONCEPÇÕES DE MUNDO

Ao tratar da relação entre obras científicas e ideologia de massa, Gramsci considera que *“uma época histórica e uma determinada sociedade são representadas sobretudo pela média dos intelectuais”*, sendo preciso diferenciar entre a *“ideologia difusa, de massa”* e as *“obras científicas”*, as *“grandes sínteses filosóficas”*, que constituem as *“verdadeiras chaves de interpretação”* das ideologias massivas. Tais sínteses *“devem ser nitidamente superadas, ou negativamente, demonstrando a sua falta de fundamento, ou positivamente, contrapondo-lhes sínteses filosóficas de maior importância ou significação”* (CDH:157).

Com base nesta clivagem, ele nos lega contribuições expressivas e oportunas sobre o significado e a ética do debate científico. Este não deve ser um *“processo judiciário”*, mas a *“colocação de problemas histórico-críticos”*. Nele, *“demonstra ser mais avançado quem se coloca do ponto de vista segundo o qual o adversário pode expressar uma exigência que deva ser incorporada, ainda que como um momento subordinado, na sua própria construção. Compreender e valorizar com realismo a posição e as razões do adversário (e o adversário é, talvez, todo o pensamento passado) significa justamente estar liberto da prisão das ideologias (no sentido pejorativo, de cego fanatismo ideológico) e (...) colocar-se de um ponto de vista ‘crítico’, o único fecundo na pesquisa científica”* (CDH:31) (grifos meus).

Deste modo, o *“critério metodológico mais geral”* (ou de maior seriedade científica) exclui a escolha de adversários *“entre os mais estúpidos ou medíocres”* e das *“opiniões menos essenciais e mais ocasionais”*. É ilusão ou ingenuidade pensar, caindo em tais escolhas, *“ter ‘destruído’ ‘todo’ o adversário porque se destruiu uma opinião secundária ou acidental, ou ter destruído uma ideologia (...) porque se demonstrou a insuficiência teórica de seus defensores de terceira ou quarta categoria”* (CDH:164).

As dimensões ética e pedagógica se conjugam na afirmação de que *“deve-se ser justo com os adversários, esforçar-se por compreender o que eles realmente quiseram dizer, e não fixar-se maliciosamente nos significados superficiais e imediatos de suas expressões (...), quando se pretende “eivar o tom e o nível intelectual dos próprios seguidores e não (...) criar um deserto em torno de si (...); o seguidor deve discutir e sustentar o próprio ponto de vista (...) com adversários capazes e inteligentes, e não apenas com pessoas rústicas e despreparadas, que se convencem ‘autoritariamente’ ou por ‘via emocional’ ” (Idem).*

Colocar-se com seriedade em um debate científico requer também admitir a possibilidade de erro. Esta deve ser *“afirmada e justificada, sem com isto menoscabar a própria concepção”*, pois o importante é *“o conjunto de opiniões que se tornaram coletivas, um elemento e uma força social”*. Essas opiniões devem ser refutadas *“em seus expoentes teóricos mais representativos e dignos de respeito pela elevação do seu pensamento, bem como pelo ‘desinteresse imediato’, sem pensar ter com isto ‘destruído’ o elemento e a força social correspondente”*, o que seria *“puro racionalismo iluminista”* (CDH:164). Afinal, uma “nova ciência” demonstra ser eficiente e ter uma vitalidade fecunda quando sabe *“enfrentar os grandes campeões de tendências opostas”*, quando *“resolve com os próprios instrumentos as questões vitais colocadas”* ou ainda quando *“demonstra peremptoriamente que tais questões são falsos problemas”* (CDH:157).

Assim entendendo, Gramsci critica o próprio intelectualismo no interior do campo marxista como uma *“corrente deteriorada da filosofia da práxis”*, que *“pode ser considerada em relação aos fundadores (...) tal como o catolicismo popular em relação ao teológico ou dos intelectuais”*, por traduzí-la em termos teológicos/transcendentais, em termos de *“filosofias pré-kantianas ou pré-cartesianas”* (CDH:254-55). Sua crítica se estende à menta-

lidade científica moderna, “*débil como fenômeno de cultura popular*” e também “*no setor dos cientistas que têm uma mentalidade (...) de grupo técnico (...), que compreendem a abstração em sua ciência particular mas não como ‘forma mental’*”. Mais ainda: esses cientistas “*compreendem sua ‘particular abstração’, seu particular método abstrato, mas não os das outras ciências*”, quando existem, no entanto, vários tipos de abstração e “*é científica aquela mentalidade que chega a compreender todos os tipos de abstração e a justificá-las*” (PP:232).

Ainda neste campo, Gramsci deixa um legado valioso no que se refere à organização da vida científica e à necessidade de “*fixação de uma orientação de política cultural*”, em termos de problematizações relativas ao mundo socialista da época e de pistas relevantes para a discussão atual (Cf. CDH:28-29 e IOC: 155).

#### O MARXISMO EM SUA SINGULARIDADE: UMA SÍNTESE PROVISÓRIA

A trajetória histórica do próprio marxismo permite detectar uma vinculação estreita entre ciência e ideologia, cujas manifestações mais contundentes (e perversas) se encontram no período stalinista. Essa vinculação está na raiz da natureza e dos limites da sua divisão interna sobre a discussão teórica do próprio tema, a relação entre ciência e ideologia.

A polêmica interna expressa, no plano específico do embate teórico-estratégico concretamente referenciado pela construção do socialismo, as determinações históricas inerentes a toda produção de conhecimento, indicando ainda a fragilidade e a força da construção teórica marxiana em seu próprio campo. A sua força, dada pela referência (teórica e prática) transformadora e pelos desdobramentos teóricos provocados no campo do marxismo, é submetida, no concreto, a limites: o do distanciamento entre teoria e prática e o da possível subordinação, em um debate recorrente, ao tratamento

predominantemente epistemológico dos desafios que lhe foram sendo historicamente colocados. Nesta linha de reflexão, entende-se porque o debate no seio do e sobre o marxismo repõe um conjunto de questões dessa natureza: qual o seu estatuto epistemológico, enfim? É ele ciência? Ideologia? Filosofia? Em que se distingue das demais tradições de pensamento?

As elaborações gramscianas contribuem para redimensionar os parâmetros e o contexto do debate, preservadas as mesmas questões e ressalvada a distância de espaço e tempo da sua elaboração. Elas permitem situar a discussão atual da crise do marxismo num patamar essencialmente político-ideológico, num contexto em que o embate entre a racionalidade capitalista e a crítica e intervenção marxistas transformadoras é gravemente adverso, face aos acontecimentos do Leste. Se este embate é constitutivo da história do marxismo e tem sido profundamente desigual, porque forjado na e contra a ordem capitalista, esta desigualdade está, hoje, dramaticamente acentuada.

Em sua singularidade, a filosofia da práxis é, para Gramsci, uma construção teórica “superior”, na medida em que integrou e superou as tradições de pensamento precedentes e pelo seu corte de classe. Simultaneamente filosofia, ciência, política, teoria da história e ideologia orgânica, o marxismo constitui uma visão de mundo que tem o objetivo de, superando o capitalismo, construir uma “nova civilização”. Sua “superioridade histórica” e sua “verdade” residem, portanto, no compromisso com a unidade teoria-prática na perspectiva transformadora dessa construção. Penso que aí está o “coração” do marxismo, revelando a gravidade da sua crise e definindo o seu lugar próprio no debate com as diferentes tradições de pensamento.

Trata-se da crise de uma visão de mundo e de seu correspondente projeto político. A produção científica decorrente dessa visão – o arcabouço teórico marxiano e os “marxismos” nele inspirados – fundados no materialismo histórico e na singularidade de sua construção,

exige epistemologicamente uma constante atualização histórica de suas categorias de análise. Gramsci retoma Marx em seu “método” e nas suas considerações sobre as abstrações teóricas, para afirmar, com razão, que a produção marxista está em permanente construção, colada na materialidade do real. A sua crise epistemológica é expressão – não apenas formal – e em proporções menores, da crise de uma visão de mundo diante dos desafios colocados pelas formas bem mais complexas da atual racionalidade capitalista e pelo fracasso do Leste. Reconhecer esta crise – sem precedentes na história – implica, ao mesmo tempo, encarar a sua singularidade/atualidade, dada pela possibilidade histórica de construção de alternativas sociais emancipadoras.

É evidente que o combate às desigualdades geradas pela ordem capitalista não é prerrogativa única do marxismo, que no entanto se distingue pelo horizonte político-ideológico, teórico-prático, de pretender superar essa racionalidade. Reconhecer esta singularidade implica em não cristalizar e isolar a dialética marxiana, pretendendo que suas categorias de análise sejam estáticas, apriorísticas e capazes de, pronta e mecanicamente, fornecer explicações críticas e estratégias de superação do capitalismo. Tampouco o seu vigor pode ser medido estritamente pela confirmação ou não das “previsões marxianas” nem pondo em xeque leis/teorias determinadas, em detrimento de outras que estariam “definitivamente” superadas. Isto seria esfacelá-lo, atingir a sua singularidade, a “coerência teórico-prática do seu todo”, ou então reduzi-lo, epistemologicamente, a um dos “paradigmas” ou “programas de pesquisa” – estejam ou não eles considerados em crise.

Reconhecer a validade/atualidade do marxismo significa, basicamente, assumir que a sua singularidade representa a sua própria identidade, hoje em crise conjuntural profunda, mas que pode ser preservada e fortalecida pela atualização histórica de suas categorias de análise, segundo o próprio “método” marxiano de análise.

Isto requer, no plano teórico, uma leitura crítica dos debatedores contemporâneos de Marx (adeptos e opositores), visando identificar lacunas, insuficiências e virtualidades do seu arcabouço de análise que permitam avançar, a partir de Marx, com Marx e para além de Marx, em aprimoramentos/reelaboraões conceituais do ponto de vista da construção da hegemonia das classes trabalhadoras. Essa (re)construção teórica deve estar fundada, evidentemente, no desnudamento da racionalidade capitalista hoje vigente, nas formas assumidas em decorrência do desenvolvimento científico e tecnológico por ela mesma engendrado. Para os marxistas, o desafio é o de operar as categorias marxianas fundamentais buscando atualizar e fortalecer o seu poder crítico/explicativo, em estreita conexão com e a partir de intervenções concretas na realidade.

As reflexões gramscianas sobre os conceitos historicizados de ciência e ideologia e sobre a sua relação, além de iluminar a singularidade do marxismo, contribuem para precisar, portanto, os limites e possibilidades dessa (re)construção, salientando ainda a natureza política do diálogo epistemológico do marxismo com outras visões de mundo.

Toda produção científica (aí se incluindo o marxismo) tem uma autonomia relativa diante da ideologia, que se traduz, no limite, pela possibilidade de incorporar conhecimentos produzidos por outras tradições científicas, por outras visões de mundo que, implícita ou explicitamente, alimentam a racionalidade capitalista. Nisto reside a sua especificidade, embora os elementos constitutivos do processo de produção da ciência jamais possam ser neutros. Esta mesma especificidade assegura, por sua vez, a tradutibilidade dos conhecimentos incorporados de outras abordagens (total ou parcialmente antagônicas) para o campo ideológico próprio, através de um diálogo que pode enriquecer mas não anula ou compromete, dada a retradução feita, a identidade desse campo ideológico.

Em sua autonomia, enraizada na “ideologia orgânica” que o sustenta, o marxismo pode e deve colocar-se, mais que nunca, em

debate. Internamente, cabe estabelecer uma discussão sistemática entre as vertentes de interpretação que o configuraram historicamente, para precisar diferenças de fundo, estabelecer convergências, superar impasses. Na sua interlocução com outras tradições de pensamento (outras “ideologias científicas”) no campo das ciências sociais, é evidente que as contribuições instrumentais delas advindas devem ser estudadas, podendo ser incorporadas, se enriquecedoras, desde que retraduzidas para o universo político-ideológico próprio do marxismo. Em ambos os diálogos (interno e externo), as contribuições gramscianas sobre o significado e a ética do debate científico são úteis à crítica e auto-crítica contemporâneas.

Nesta linha de reflexões, o desafio prioritário do marxismo, hoje, está na reafirmação político-ideológica, inclusive no campo epistemológico, de sua singularidade, conjunturalmente considerada. Este me parece o caminho mais promissor para o enfrentamento da sua crise, traduzida por uma diluição/fragmentação (sobretudo acadêmica) dessa singularidade, pela herança histórica nefasta do economicismo e dos dogmatismos e pela necessidade de compreensão e explicação radicalmente auto-críticas do fracasso do Leste Europeu, a partir de suas próprias categorias de análise.

Aí estão os seus problemas candentes, historicamente acumulados. Se conseguir enfrentá-los na direção da unidade teoria-prática, da unidade entre as suas “duas vidas”, o marxismo estará redefinindo o seu espaço e o seu lugar no debate atual sobre a crise das ciências sociais e operando, simultaneamente, a atualização histórica de suas categorias de análise. Afinal, no embate contraditório de racionalidades historicamente posto desde o século passado, que não se extinguiu com a derrocada do Leste, a crítica e o combate ao capitalismo colocam um desafio bem maior que o da busca de sucesso, ao nível da argumentação racional, no plano epistemológico. Trata-se de, em uma conjuntura profundamente

grave e tendo por base a relação de forças existente, perseguir (sem dogmatismos/voluntarismos, sem se desprender da história) a “verdade superior” do marxismo. Esta “verdade” somente será efetivamente “superior” se conseguir sustentar e difundir, cotidianamente, em todos os espaços sociais orgânicos, o projeto de construção de uma “nova civilização”. Entendendo-se que esse projeto continua sendo uma possibilidade histórica, cabe também incorporar (retraduzindo), no plano epistemológico, críticas e contribuições significativas que permitam avançar nesta direção. Isto exclui ecletismos, mas igualmente cristalizações, voluntarismos e sectarismos, mantida a radicalidade da visão de mundo marxiana.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry, *Teoría, política y historia. Un debate con E.P. Thompson*, Siglo Veintiuno, México, 1985.
- . *Considerações sobre o marxismo ocidental*, Brasiliense, São Paulo, 1989.
- BUCI-GLUCKSMAN, Luci, *Gramsci e o Estado*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.
- CUADERNOS PASADO Y PRESENTE, *Gramsci e as ciências sociais*, Siglo Veintiuno, México, 1977.
- DIAS, Edmundo Fernandes, “Hegemonia: nova civilta ou domínio ideológico?”, in *História & Perspectivas*, n<sup>o</sup>5, 1991.
- GRAMSCI, Antonio, *Literatura e vida nacional*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968.
- . *Pasado y presente*, Granica, Barcelona, 1977.
- . *Os intelectuais e a organização da cultura*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979.
- . *Concepção dialética da história*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1981.
- Temáticas*, Campinas, 1(1/2):153-188, jul./dez. 1993.

- GRAMSCI, Antonio, *Maquiavel, o príncipe e o Estado moderno*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1984.
- GUIMARÃES, Juarez, *As derrotas da filosofia da praxis, Comentários a quem, à margem e além do debate Thompson-Anderson (Althusser)*, São Paulo, 1991 (mimeo).
- LÖWY, Michael, *Método dialético e teoria política*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1989.
- , *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*, Busca Vida, São Paulo, 1991.
- MARX, Karl, *Contribuição à crítica da economia política*, Martins Fontes, São Paulo, 1983.
- SOUZA, Angela Tude de, “Sobre o ‘americanismo e fordismo’ de Antonio Gramsci”, in *História & Perspectivas*, nº5, 1991.
- THOMPSON, E. P., *A miséria da teoria*, Zahar, Rio de Janeiro, 1978.