

# Posicionamentos de Gramsci frente aos diferentes tipos de saber: buscando os elos entre a educação e a produção do conhecimento

MARIA LÚCIA C. WORTMANN

A retomada das reflexões feitas por Gramsci (1985) sobre o conhecimento científico, filosófico e outras formas de saber, tais como, o senso comum, o folclore e a religião, pode fornecer elementos que subsidiem a polêmica discussão sobre como se constrói e desenvolve o conhecimento em educação.

É importante destacar que os posicionamentos de Gramsci sobre estas temáticas, fundamentam-se no exame crítico da história da cultura e da língua italiana e que o autor procurava compreender o espírito popular analisando estas formas de conhecimento e confrontando-as com as manifestações culturais de outros povos.

Partindo dessa temática, procurou reconstruir a racionalidade da história contemporânea.

Suas reflexões críticas recolocavam no contexto do Materialismo Histórico questões polêmicas sobre a natureza e o significado do conhecimento científico e filosófico buscando esclarecê-las e situá-las historicamente e, ao mesmo tempo, diferenciá-las do senso comum, da religião e do folclore. Gramsci precisou e retomou a noção de senso comum e de folclore destacando a força material presente nas crenças populares e procurando compreender como a filosofia da práxis poderia envolver os grupos não hegemônicos da sociedade civil na luta pela consciência. Ao mesmo tempo procurou definir o papel dos intelectuais nessa luta.

Seu pensamento sobre essas questões difere essencialmente das filosofias positivista e neopositivista dominantes no pensamento ocidental desde meados do século passado até a primeira metade do século XX.

Seus posicionamentos também divergiram dos de outros marxistas como Plekhanov, Kautski e Adler, que preocupavam-se em encontrar

uma filosofia adequada para apoiar o marxismo, posto que, para o autor, as concepções do Materialismo Histórico seriam auto-suficientes para a compreensão do mundo.

Gramsci criticava, ainda, Bukharin que no seu entender baseava-se no materialismo vulgar e as idéias de Croce, por considerá-las idealistas, fragmentárias e especulativas.

A busca de enraizamento histórico, a profunda reflexão, a originalidade e a independência de seus posicionamentos, talvez sejam responsáveis pela contemporaneidade de suas idéias.

Relativamente ao conhecimento científico, pode-se dizer que Gramsci pensava de forma profundamente diferente de outros filósofos da ciência e cientistas de sua época. Desvinculou a "cientificidade" de uma investigação científica, da necessidade de adoção de um método padrão (posicionamento corrente e dominante em sua época, inclusive entre autores vinculados ao pensamento socialista), postulando que, defender a existência de um método que existisse por si, e que garantisse "a priori" a validade do conhecimento, implicaria em negar-se a própria ciência.

A partir de sua preocupação com a busca de unidade entre a teoria e a prática, defendeu a idéia de que cada ciência desenvolveria um método no decorrer da investigação científica. Seguindo esta mesma direção, vinculou a objetividade da ciência às necessidades da vida e à atividade criadora do homem, questionando, novamente, concepções predominantes entre seus contemporâneos.

Além disso, contestou a possibilidade da existência do cientista como "um puro pensador", destacando, também, neste aspecto, a

necessidade de que o pensar do cientista estivesse continuamente sendo controlado por sua prática. Questionou a possibilidade de atribuir-se à ciência maior importância do que a outras formas de saber e, ao mesmo tempo, desvelou o "caráter religioso" que a adoção deste tipo de posicionamento implicaria. Enfim, reexaminou o papel do conhecimento científico e da ciência a partir da análise histórica de sua importância para o desenvolvimento da sociedade capitalista, classificando-a como uma superestrutura, uma ideologia, que tem disputado, ao longo do tempo, seu papel hegemônico com a religião.

Gramsci discutiu também, os posicionamentos correntes em sua época, frente ao conhecimento filosófico; redimensionou a importância deste tipo de saber, demonstrando que todos os homens são filósofos; estabeleceu os "limites" para esta filosofia espontânea; discutiu as filosofias tradicionais comparando-as à filosofia da práxis; associou a filosofia à política; esclareceu a significação histórica das diversas filosofias e situou o Materialismo Histórico como uma fase predominantemente crítica e polêmica da filosofia, questionando o caráter de sistema completo e perfeito constantemente buscado pelos filósofos individualmente.

Enfim, as reflexões feitas por Gramsci acerca do conhecimento, incluíram a articulação de um discurso unitário sobre a história da sociedade humana onde a filosofia, a economia, a linguagem e a ciência, foram examinadas em estreita conexão com a política. Seu pensamento, embora enraizado nas concepções de Marx e Lenin, forneceu uma importante reinterpretação destes autores, pelo desenvolvimento e aprofundamento dos conceitos marxistas examinados sob o pano de fundo da cultura italiana e, pelo direcionamento dado a busca da formação de uma nova cultura, onde a sociedade humana pudesse expressar-se de forma real e autêntica.

A discussão acerca da natureza do conhecimento em educação tem envolvido inúmeras controvérsias que incluem, num extremo, a possibilidade de considerar-se a educação entre o "feixe" de disciplinas que integram o conhecimento caracterizado como científico, passando pela busca da especificidade do objeto de estudo da pedagogia e pela intrigante opção por procedimentos metodológicos consagrados noutras áreas para conferir "cientificidade" a este tipo de conhecimento (procedimento extremamente valorizado notadamente nas décadas de sessenta e setenta).

No outro extremo, estão as tentativas de configurar a educação como a ciência do coleti-

vo dos educadores, na qual, o alcance da articulação entre a teoria e a prática se postula como essencial para a compreensão: de como os complexos processos de relações sociais vinculam-se à educação; de como ocorre a inserção das práticas educativas no contexto histórico; e de qual é o papel desempenhado pela pedagogia na organização da sociedade civil e nos movimentos sociais e políticos.

As reflexões feitas por Gramsci, relativamente à questão do conhecimento, aqui analisadas, embasam e fortalecem, exatamente, o enfoque apresentado no parágrafo anterior; na medida em que, fornecem argumentos valiosos para justificar o abandono de práticas educativas e concepções de educação que se esgotam exclusivamente na prática.

Salienta-se a necessidade de buscar-se alternativas que considerem a necessidade de que a construção do conhecimento em educação se fundamente numa concepção filosófica, na qual a história da cultura e da ação do homem se integrem e complementem. Os posicionamentos de Gramsci retomados, neste estudo, parecem fornecer importantes subsídios nesta direção.

## 1. O conceito de ciência e conhecimento científico

Gramsci explicitou conceitos acerca de ciência e do conhecimento científico, principalmente, para distinguir o Materialismo Histórico, dos posicionamentos apresentados por N. Bukharin na obra: "A teoria do materialismo histórico: Manual popular de sociologia marxista", publicado em 1921, obra à qual Gramsci se refere utilizando a denominação "Ensaio Popular". Para organizar seus posicionamentos, examinou as idéias de Engels, Tolstói, Varisco, Missiroli, Casotti, Russel, Croce, Eddington, Mário Camis, Borgese e Mario Govi. Discutiu, principalmente, aspectos relativos à natureza do "método científico", analisou a polêmica concepção subjetivista da realidade x realidade objetiva do mundo, examinou o papel da predição quando tomada como característica do conhecimento científico e procurou, ainda, estabelecer relações possíveis entre o progresso da ciência e a utilização do instrumental técnico. Criticava as posturas que entendiam ser possível fazer progredir uma investigação científica pela aplicação de um método típico. Defendia a idéia de que toda a investigação possuiria um método determinado e que a elaboração e o desenvolvimento de um método se faria conjuntamente à

investigação, formando com ela um todo único. Assim, para cada investigação científica criar-se-ia um método adequado, uma lógica própria, cuja única generalidade ou universalidade consistiria em "estar de acordo com o seu fim" (Antologia, em Antonio Gramsci: Passado e Presente, 1954).

É oportuno lembrar que estas reflexões podem ser associadas a questões muito discutidas por filósofos da ciência, seus contemporâneos. Entre estas destaca-se a preocupação com o alcance de uma "correta" delimitação para as diferentes áreas do conhecimento. Muitos autores salientavam a importância da definição de critérios que demarcassem o que se constituiria, ou não, em conhecimento científico, ao mesmo tempo em que procuravam associar esta demarcação à utilização de uma "determinada" metodologia.

O movimento denominado "Círculo de Viena" organizado na Alemanha na década de vinte, sob a liderança de filósofos, tais como, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Victor Kraft, entre outros, preocupava-se, essencialmente, em demarcar o "científico" pela busca de um critério de significação empírica. Esta corrente pretendia, também, livrar a filosofia de toda a metafísica e retomar a defesa da unicidade do método, posicionamento este, já defendido pelos positivistas no século XIX.

Segundo as proposições dos integrantes do Círculo de Viena, a filosofia ficaria restrita à classificação de asserções e de perguntas e a metafísica ficaria desqualificada como conhecimento valorizável, na medida em que, os enunciados metafísicos não satisfaziam a exigência de serem verificáveis. Nesta acepção, "um enunciado" seria considerado empiricamente significativo se, e, apenas se, fosse possível especificar-se as condições que tornariam verdadeiro este enunciado. O critério de verificabilidade ganhava evidência e a aceitação de ser "aquele", que possibilitaria a demarcação do conhecimento científico. Reorganizava-se o positivismo sob a forma de empirismo lógico, ou do positivismo lógico. Retomava-se a busca da unidade metodológica. Ao mesmo tempo, alguns integrantes deste movimento, tais como Carnap, passaram a procurar encontrar uma linguagem única e comum para toda a ciência, uma linguagem empiricista, para a qual pudessem ser traduzidas as leis e teorias científicas, mas não os enunciados metafísicos. Consubstanciava-se o "poder científico" da Matemática, da Lógica e das Ciências Naturais sobre as demais Ciências.

Gramsci discute aspectos relacionados a esta questão, notadamente, quando examina a

possibilidade do uso de um "método" para o alcance do conhecimento científico, ou, quando analisa o papel da Lógica Formal no conhecimento.

No texto "A Concepção Dialética da História" (1987, p. 163), Gramsci indaga sobre como seria possível classificar a Filosofia e a Lógica; como um método, ou como uma ciência? Nesse texto, definiu a Lógica formal ou Matemática, como sendo "um conjunto de artifícios abstratos do pensamento, descobertos e depurados através da história da filosofia e da cultura". Seria possível considerar a Lógica Formal como uma metodologia mais geral e universal, comparável ao estudo da gramática, ou seja, considerar a Lógica, não somente, um aprofundamento das experiências anteriores em metodologia do pensamento, uma forma de absorção da ciência passada, mas, também, uma condição para o posterior desenvolvimento da ciência.

É possível dizer que, tanto relativamente ao papel atribuído ao "método", quanto à possibilidade de adoção de uma linguagem única para a ciência, existe divergência entre o posicionamento de Gramsci e o defendido pelos filósofos ligados ao "Círculo de Viena", porque, para Gramsci (1987, p. 79), as concepções que entendiam a Lógica e as metodologias como existentes em si e por si, como se fossem fórmulas matemáticas desligadas do pensamento concreto e das ciências particulares, eram inaceitáveis.

No entanto, apesar de ocupar-se com estas temáticas, suas preocupações direcionavam-se mais para as tentativas de explicitação de critérios gerais que deveriam ser, em seu entender, os constituintes da consciência crítica de todo o cientista, independentemente de sua especialização. Assim, parecia-lhe que não seria cientista quem: "demonstrasse escassa segurança em seus critérios particulares"; "quem não tivesse plena inteligência dos conceitos utilizados"; "quem tivesse escassa informação e conhecimento do estágio precedente dos problemas tratados"; "quem não fosse muito cauteloso em suas afirmações"; "quem não progredisse de maneira necessária, mas arbitrária e sem concatenação"; "quem não soubesse levar em conta as lacunas existentes nos conhecimentos já atingidos, mas as ignorasse e se contentasse com soluções ou nexos puramente verbais, sem considerá-los como posições provisórias que poderiam ser retomadas e desenvolvidas". Gramsci (1987, p. 163.) considerava a ciência como uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução,

no qual as verdades científicas não podem ser consideradas definitivas e peremptórias. Em sua aceção, o que interessaria à ciência não seria tanto a objetividade do real, mas sim o homem, que elaboraria os seus métodos de pesquisa e que retificaria continuamente os seus instrumentos lógicos (inclusive as matemáticas) de discriminação e de verificação, isto é, a cultura, a concepção do mundo, a relação entre o homem e a realidade, com a mediação da tecnologia". Parecia-lhe que, a ciência deveria buscar a realidade no próprio homem, posto que, sem o homem, a realidade do universo não teria nenhuma significação. Toda a ciência estaria ligada às necessidades, à vida e à atividade do homem; a própria objetividade não existiria sem a atividade criadora do homem" (Gramsci, 1987, p. 70). Logo, apesar de todos os esforços dos cientistas, a ciência jamais se apresentava como "nua noção objetiva"; ela "aparecia sempre revestida por uma ideologia, por envolver a união do fato objetivo com uma hipótese, ou um sistema de hipóteses, que superariam o mero fato objetivo" (Gramsci, 1987, p. 71). Neste sentido, seus posicionamentos assemelham-se e antecedem os que foram postulados pelos adeptos da concepção que Brown (1988) denomina "A nova filosofia da ciência". Este movimento que começou a se estruturar na década de cinquenta inclui autores, tais como Polanyi, Kuhn e Feyerabend.

Para Gramsci (1987,170), "objetivo" significaria sempre, "humanamente objetivo", o que poderia corresponder a "historicamente subjetivo". Assim, o homem conheceria objetivamente, na medida em que o conhecimento fosse real para todo o gênero humano e historicamente unificado em um sistema cultural unitário. Este processo de unificação histórica ocorreria com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições essas, que seriam a condição de formação dos grupos e de nascimento das ideologias não universais-concretas, mas que envelheceriam, imediatamente, graças à origem prática da sua substância. Tratava-se, portanto, de uma luta para o alcance da objetividade. Esta luta corresponderia à própria luta pela unificação cultural do gênero humano.

Gramsci, procurou também esclarecer se dever-se-ia entender a ciência como atividade teórica, como atividade prático-experimental, ou ainda, como sendo a síntese dessas duas atividades. Residiria nesta questão o processo unitário típico do real. A atividade experimental do cientista constituir-se-ia no primeiro modelo de mediação dialética entre o homem e a natu-

reza; e, ainda, seria a célula histórica elementar, através da qual, o homem, colocando-se em relação com a natureza por meio da tecnologia, a conheceria e dominaria. O autor ressalta, ainda, que a ciência experimental oferecera, até aquele momento, o terreno sobre o qual tal unidade alcançara o máximo de extensão, indicando, também, que esta se configurara como o elemento que mais contribuiria para a unificação do espírito, para torná-lo mais universal. Nesse sentido, a ciência experimental corresponderia à subjetividade mais objetizada e universalizada concretamente. O afirmar-se do método experimental separara dois mundos da história, duas épocas, iniciando o processo de dissolução da teologia e da metafísica e o desenvolvimento do pensamento moderno, cujo coroamento residiria, em seu entender, na filosofia da práxis (Gramsci, 1987, p. 171).

Da mesma forma que para Gramsci (1987, p. 171), a "experiência científica consistiria na primeira célula do novo método de produção e na nova forma de união ativa entre o homem e a natureza", o cientista experimntador seria um operário e não apenas um puro pensador. Aliás, seu pensar estaria sendo continuamente controlado pela prática e vice-versa, até que fosse possível estabelecer a perfeita unidade entre a teoria e a prática. Este posicionamento fundamenta-se na filosofia da práxis, na qual "o ser não pode ser separado do pensar", da mesma forma que "o homem não se desvincula da natureza, a atividade da matéria e o sujeito do objeto. Para Gramsci, caso se pretendesse estabelecer estas separações cair-se-ia numa das muitas formas de religião, ou em abstrações desprovidas de sentido.

Gramsci estendeu suas reflexões às possibilidades de previsão de processos, a partir da utilização da metodologia histórica. No modelo das Ciências Naturais, valorizado em sua época, a previsão constituía-se numa importante característica do procedimento científico. Novamente o autor discorda da possibilidade de adoção de "modelos" de outras ciências para resolver o problema prático da previsibilidade dos acontecimentos históricos. Porque, em seu entender, poder-se-ia prever apenas na medida em que se atuasse, ou seja, na medida em que se procedesse a aplicação de um esforço voluntário, contribuindo-se, desta forma, para criar o resultado previsto. Esta ação implicaria em mais do que a pesquisa de leis, regularidades ou uniformidades, enfoque prioritário para as Ciências Naturais. Na verdade, para Gramsci, a previsão revelava-se, não como "um ato científico do conhecimento", mas como a ex-

pressão abstrata do esforço feito; o modo prático de criar uma vontade coletiva. Assim, relativamente à implantação da filosofia da práxis, seria possível prever apenas a luta, mas não os momentos concretos desta luta, por serem estes os resultados de forças contrastantes em contínuo movimento, irredutíveis a quantidades fixas, posto que, nelas, a quantidade transformar-se-ia continuamente em qualidade.

Gramsci pensava que: "colocar a ciência na base da vida, fazer da ciência a concepção do mundo por excelência, pensar que a ciência liberta os olhos de qualquer ilusão ideológica ou que põe o homem em face da realidade tal como ela é" (Antologia, p. 361, apud Antonio Gramsci: Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 1966) significava admitir, novamente, que a filosofia da práxis necessitaria de sustentáculos filosóficos que estariam "fora de si mesma". Novamente é importante ressaltar o quanto discordava fortemente de qualquer tipo de argumentação que conduzisse a esta direção.

Para Gramsci (1987, p. 71-2), a ciência seria uma superestrutura, uma ideologia, embora ocupando um lugar privilegiado no estudo das superestruturas. Sob o ponto de vista do autor, a reação da ciência sobre a estrutura tivera um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, notadamente a partir do século XVIII. Foi também a partir deste século que o poder da ciência se consubstanciou, na medida em que, este modo de conhecimento revelou ser um importante instrumento de compreensão da natureza. Gramsci destaca, no entanto, que ao lado do fanatismo pela ciência estaria também a maior ignorância dos fatos e métodos científicos e que, a superstição científica traria consigo ilusões tão ridículas e concepções tão infantis, que enobreceriam a própria superstição religiosa. Assim, a crença de que o progresso científico permitiria prover em abundância, pela descoberta de mecanismos cada vez mais perfeitos, tudo aquilo que fosse necessário para a sociedade satisfazer suas necessidades, equivaleria à crença no surgimento de um novo Messias que realizaria, nesta terra, o país da felicidade. Conceber a ciência na dimensão apontada acima, equivaleria, a compará-la com uma bruxaria superior. Por este motivo, parecia-lhe que seria necessário combater de várias formas este tipo de fantasias, cabendo aos cientistas e "estudiosos sérios" possibilitar o alcance de um melhor conhecimento acerca das noções científicas essenciais.

Gramsci também se posicionou acerca de como encarar a questão do progresso da ciência.

Examinou esta questão tendo como pano de fundo, a crítica ao "Ensaio Popular". Parecia-lhe que transformar a história das ciências, na história de seus instrumentos científicos, implicaria em reduzir a compreensão que se poderia ter sobre a ciência, identificando a história da ciência com a história da tecnologia. Para combater esta idéia, Gramsci (1987, p. 182) utilizou o posicionamento de Engels, segundo o qual "os principais instrumentos do progresso científico são de natureza intelectual, política e metodológica. Acrescentou a esta idéia a de que os instrumentos intelectuais não nasceram do nada, não sendo inatos ao homem, mas também adquiridos e desenvolvidos historicamente. Logo, o progresso científico não dependeria como o efeito da causa, do desenvolvimento dos instrumentos científicos, tomados estes, exclusivamente, no sentido material, e a história da ciência, não corresponderia a simples descrição do sucessivo aperfeiçoamento dos instrumentos que foram um dos seus meios de progresso. Novamente o posicionamento de Gramsci difere do apresentado pelos empiristas lógicos seus contemporâneos, posto que estes encaravam o desenvolvimento científico como um simples processo de acumulação gradual de conhecimentos.

## 2. O conhecimento filosófico.

Gramsci (1987,p.11) entendia ser necessário destruir o preconceito de que a filosofia constituía-se em algo muito difícil por ser uma atividade intelectual própria de determinada categoria de cientistas especializados. Para tanto, procurou demonstrar que todos os homens são filósofos, ainda que, a seu modo e inconscientemente, na medida em que, em qualquer manifestação de atividade intelectual estaria sempre contida uma determinada concepção de mundo. O autor procurou definir os limites e características desta filosofia espontânea dizendo que esta estaria contida: na linguagem, entendida como um conjunto de noções e de conceitos determinados e não como palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; no senso comum e no bom senso; na religião popular, enfim, em todo o sistema de crenças e superstições, opiniões, modos de ver e agir, que se manifestassem no folclore. Postulava, também, que entre os filósofos profissionais ou técnicos e os demais homens, não existiriam diferenças qualitativas, mas apenas quantitativas, que envolveriam, no entanto, quantidade de elementos qualitativos, tais como,

maior ou menor coerência, homogeneidade e logicidade. O filósofo profissional não só pensaria com maior rigor lógico, com maior coerência e maior espírito de sistema do que os outros homens, mas conheceria a história do pensamento, saberia porque razão o pensamento desenvolvera-se em tal ou qual direção e estaria em condições de retomar os problemas, a partir do ponto em que se encontravam quando da tentativa de sua solução. Assim, o filósofo teria, no campo do pensamento, a mesma função que os especialistas de outros campos científicos. Parecia-lhe, no entanto, que esta identificação com os demais especialistas é que teria determinado a construção de uma visão caricaturada do filósofo.

Para Gramsci, os filósofos assemelhavam-se mais aos outros homens que os demais especialistas, porque, sendo o pensar um atributo do homem como tal, seria impossível pensar-se num homem que não fosse filósofo, posto que pensava.

Gramsci (1987, p. 14, 34) via a filosofia como uma ordem do real. Considerava-a a crítica e a superação do senso comum e da religião. Na realidade, segundo o autor, não existiria uma filosofia em geral, mas várias filosofias ou concepções do mundo, sendo possível aos indivíduos optar por uma delas. Ao refletir acerca de como o sujeito faria a escolha entre estas diferentes concepções, indagou-se acerca de qual seria a "verdadeira" concepção de mundo: se aquela afirmada logicamente como fato intelectual, ou a resultante da atividade real de cada um e implícita em sua ação. A resposta a esta questão estaria contida na Filosofia da Práxis e o ato de escolha ou opção por uma ou outra concepção constituir-se-ia num ato político.

Gramsci (1987, p. 39) associava a filosofia à política. Considerava-as indissociáveis, posto que o indivíduo não entraria em contato com os outros homens por justaposição, mas organicamente, na medida em que passasse a fazer parte dos organismos mais complexos. Além disso, o relacionamento entre o homem e a natureza se caracterizaria por ser ativo e consciente, envolvendo um maior ou menor grau de inteligibilidade, efetivando-se através do trabalho e da técnica. Assim, na medida em que o homem transformasse e modificasse o conjunto de relações do qual fizesse parte, também se modificaria. Por este motivo, o verdadeiro filósofo não poderia deixar de ser um político, isto é, um homem ativo que modificava o ambiente.

Para Gramsci, (1987, p. 13), não seria correto chamar de filosofia qualquer tendência

de pensamento, qualquer orientação geral, qualquer concepção do mundo e de vida. Não se poderia ser filósofo sem ter uma concepção de mundo criticamente coerente, que envolvesse a consciência da historicidade e da fase de desenvolvimento ocupada por esta concepção no curso dos séculos. Seria também necessário poder avaliar o quanto esta concepção estaria em contradição com outras posições coexistentes.

Gramsci apresentou uma série de razões que impossibilitariam a separação entre a chamada filosofia científica e a filosofia popular. Entre estas estaria a de que embora a filosofia popular se constituísse num conjunto desagregado de idéias e opiniões, conteria aspectos do que o autor denominou "o núcleo sadio do senso comum", que mereceriam ser desenvolvidos e transformados em algo unitário e coerente. Para Gramsci (1987, p. 12) seria a partir da crítica à própria concepção de mundo que se tornaria possível a transformação dessa concepção e a sua elevação ao nível atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido. Deste posicionamento derivaria a crítica a toda a filosofia existente até então, que teria deixado estratificações consolidadas na filosofia popular.

Gramsci procurou esclarecer a significação histórica das diversas filosofias. Considerou que o valor histórico de uma filosofia poderia ser calculado a partir da eficácia prática que esta conquistara. Se toda a filosofia se constituísse na expressão de uma sociedade, ela deveria reagir sobre a sociedade, determinando efeitos positivos ou negativos. A intensidade desta reação seria correspondente à sua importância histórica. A filosofia de uma época não seria a filosofia de um filósofo particular ou de um grupo de intelectuais pertencentes a uma ou outra parcela das massas populares, mas constituir-se-ia na combinação de todos estes elementos, culminando no assumir uma determinada direção e tornando-se norma de ação coletiva, isto é, tornando-se história concreta e completa.

A filosofia de uma época histórica seria então a história dessa mesma época; a massa de variações que o grupo dirigente conseguiria determinar na realidade precedente. É nesse sentido que a história da filosofia adquiria importância para Gramsci e era também nesta direção que a história e a filosofia se tornariam inseparáveis, formando um bloco. Nesse bloco, poderiam ser distinguidos os elementos filosóficos propriamente ditos, em todos os seus diferentes graus como: filosofia dos filósofos, concepções dos grupos dirigentes, religiões das grandes mas-

sas, podendo-se ver, ainda, como ocorreriam nesses diferentes graus as diversas formas de combinação ideológica.

Partindo dessas colocações, Gramsci (1987, p. 33) questionou o que seria a filosofia; se uma atividade puramente receptiva e quando muito ordenadora, ou uma atividade absolutamente criadora. Para o autor, até o surgimento da filosofia clássica alemã, a filosofia fora concebida, ou como atividade receptiva, isto é, que implicava a certeza de um mundo exterior absolutamente imutável, ou, na melhor das hipóteses, uma atividade ordenadora, que implicaria alguma atividade de pensamento, embora estrita e reduzida. Com a filosofia clássica surgira o conceito de atividade criadora do pensamento, ainda que impregnado de um sentido idealista e especulativo. Porém, com o surgimento da Filosofia da Práxis, o termo criador passava a ser entendido no sentido relativo, ou seja, como sendo capaz de modificar a maneira de sentir de um grande número de sujeitos e, conseqüentemente, a própria realidade. Foi também nesta ocasião, que criador passou a ser utilizado no sentido de ensinar a não existência de uma realidade em si e por si, mas, vinculada a uma relação histórica com os homens que a modificavam.

Na Filosofia da Práxis, o problema da criatividade passou a ser colocado sob um enfoque historicista, no qual a vontade (em última instância, a atividade prática ou política) racional e não arbitrária passava a ocupar a base da filosofia, o que é inovador, posto que, noutras concepções filosóficas, a 'especulatividade' era tida como o caráter essencial da filosofia.

Gramsci postulava, também, a auto-suficiência da Filosofia da Práxis para a compreensão do mundo e a sua independência frente às demais correntes filosóficas. Isto porque, segundo o autor (Gramsci, 1987, p. 114), embora todos os sistemas filosóficos existentes até a sua época se tivessem configurado como manifestações das íntimas contradições que haviam dilacerado a sociedade, cada sistema, quando tomado em si mesmo, não expressaria, conscienciosamente, essas contradições, já que essas só poderiam ser dadas pelo conjunto dos sistemas em conflito. A Filosofia da Práxis, que concebia a si própria de uma forma historicista, como uma fase transitória do pensamento filosófico, seria, então, uma filosofia que buscaria libertar-se de qualquer elemento ideológico unilateral e fanático, pelo alcance pleno da consciência das contradições. O filósofo entendido, tanto como indivíduo ou como grupo social, não só compre-

enderia às contradições, mas se colocaria como elemento da contradição, elevando-a a princípio de conhecimento e, conseqüentemente, a princípio de ação. Assim, a filosofia da práxis constituir-se-ia na mais completa expressão das contradições históricas, posto que, nela, as contradições seriam vistas de forma consciente.

Gramsci (1987, p. 115) acrescentava, no entanto, que a Filosofia da Práxis estaria ligada à necessidade e não à liberdade, posto que a liberdade ainda não existiria historicamente. A superação da Filosofia da Práxis somente poderia ocorrer no "reino da liberdade", ou seja, quando as idéias não mais nascessem sobre o terreno das contradições e da necessidade de luta. Na época de Gramsci, aliás, como nas subseqüentes e, na atual, não se poderia afirmar, a não ser genericamente, um mundo sem contradições, sem criar, imediatamente, uma utopia. Isto não significa, que para Gramsci, a utopia não pudesse ter valor filosófico. Poderia tê-lo, por ter valor político e, porque, toda a política seria implicitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada. O autor considera que a passagem da necessidade para a liberdade ocorreria na sociedade dos homens e não na natureza, embora pudesse ter conseqüências sobre a intuição da natureza e sobre as opiniões científicas. A este respeito considerava inclusive possível, que todo o sistema da filosofia da práxis pudesse tornar-se caduco em um mundo unificado, enquanto as concepções idealistas utópicas no "reino da necessidade" poderiam tornar-se verdades, após a passagem para o "reino da liberdade".

Para Gramsci a filosofia da práxis corresponderia a um momento da cultura moderna, a uma atmosfera difusa que modificara os antigos modos de pensar através de ações e reações não aparentes e não imediatas, tendo ainda fecundado e determinado, em certa medida, o aparecimento/rejuvenescimento de algumas correntes filosóficas. No entender de Gramsci (1987, p. 100), a filosofia da práxis sofreu uma dupla revisão ao ser submetida a uma dupla combinação filosófica. Por um lado, alguns de seus elementos foram absorvidos e incorporados implícita ou explicitamente por algumas correntes idealistas (Croce, Gentile, Sorel, Bergson e o pragmatismo), e por outro, devido à ação desenvolvida pelos chamados ortodoxos que, preocupados em encontrar uma filosofia que fosse mais do que uma simples interpretação da história, procuravam identificar a Filosofia da Práxis com o materialismo tradicional. Gramsci considerava que, se os que haviam tentado a combinação da Filosofia da Práxis

com o idealismo haviam sido os intelectuais "puros", os ortodoxos eram personalidades intelectuais mais dedicadas à atividade prática e, portanto, mais ligadas às grandes massas populares, o que no entender de Gramsci, não os impedia de cometer equívocos de grande importância histórico-política. Por este motivo, o autor (Gramsci, 1987, p. 104) considerava importante o estabelecimento de diferenças entre as duas correntes. Na primeira, militavam os intelectuais "puros", elaboradores das mais amplas ideologias das classes dominantes, líderes de grupos intelectuais em seus países, que não poderiam deixar de utilizar elementos da Filosofia da Práxis para fortalecer suas concepções e atenuar o "decrépito filosofismo especulativo" com o realismo historicista da nova teoria, a fim de poder fornecer novas armas ao arsenal do grupo social a que estavam ligados. Na tendência ortodoxa, enquadravam-se aqueles que se empenhavam na luta contra o transcendentalismo religioso, ideologia extremamente difundida nas classes populares, a qual pensavam poder superar através do mais cru e banal materialismo. No entender de Gramsci, esta também se constituiria numa estratificação não indiferente do senso comum, mantida viva pela própria religião, manifestada na sua expressão mais trivial e baixa, supersticiosa e fetichista. No entanto, também esta tendência, procurava identificar-se à Filosofia da Práxis. Estas considerações revelam a preocupação de Gramsci (1987, p. 102) em tentar desvelar as manifestações explícitas ou implícitas da influência da Filosofia da Práxis sobre o pensamento de seus contemporâneos, tanto no sentido de detectar os acréscimos que esta influência trouxera a estes posicionamentos, como, também, esclarecer as alianças feitas por esta filosofia com outras tendências, no sentido de combater os resíduos do mundo pré-capitalista nas massas populares, notadamente no terreno religioso. Assim, para o autor (Gramsci, 1987, p. 104), a tarefa da Filosofia da Práxis seria a de combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada, para constituir o próprio grupo de intelectuais e educar as massas populares, cuja cultura era, no seu entender, medieval. A tarefa de educação das massas, essencial ao caráter da Filosofia da Práxis, absorveu qualitativa e quantitativamente todas as forças da "nova filosofia".

A filosofia da práxis destacaria-se de outras concepções, na medida em que pressupunha todo um passado cultural, no qual se inseria o Renascimento, a Reforma, a Filosofia Alemã, a Revolução Francesa, o Calvinismo, a

Economia Clássica Inglesa, o Liberalismo Laico e o Historicismo, ou seja, tudo o que estava na base de toda a concepção moderna da vida; representava, assim, o coroamento de todo um movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre a cultura popular e a alta cultura; correspondia ao nexo, Reforma Protestante mais Revolução Francesa e constituía-se numa filosofia que era, também, uma política e uma política que era uma filosofia (Gramsci, 1987, p. 107).

Gramsci considerava que a tarefa de criar um grupo de intelectuais independentes, etapa de desenvolvimento na qual se encontraria a Filosofia da Práxis em seu tempo, não se constituía numa tarefa fácil, exigindo uma longo processo, com ações e reações, adesões e dissoluções, posto que, envolveria formações novas, numerosas e complexas, porque a Filosofia da Práxis constituía-se na concepção de um grupo social subalterno e sem iniciativa histórica, que se ampliava continuamente mas de modo desorgânico e sem poder ultrapassar um certo grau qualitativo. Além disso, este grupo estava aquém da possessão do Estado e do exercício real da hegemonia sobre toda a sociedade, hegemonia esta, que seria a única capaz de permitir o equilíbrio orgânico no desenvolvimento do grupo intelectual. Embora Gramsci (1987, p. 107) considerasse que, a própria Filosofia da Práxis se houvesse transformado, em seu tempo, num preconceito, numa superstição, constituindo-se no aspecto popular do historicismo moderno, parecia-lhe que, esta filosofia continha em si, um princípio de superação deste historicismo. Além disso, seu fundador revisara toda a experiência do hegelianismo, do feuerbachismo e do materialismo francês para reconstruir a síntese da unidade dialética. Enfim, a Filosofia da Práxis pretenderia não só explicar e justificar todo o passado, mas, também, explicar e justificar historicamente a si mesma; isto é, ela corresponderia ao máximo "historicismo", à liberação total de qualquer ideologismo abstrato, à real conquista do mundo histórico e ao início de uma nova civilização.

### **3. A Filosofia da Práxis, o Senso Comum, a Religião e o Folclore.**

Gramsci considerava que a religião e o senso comum não poderiam constituir uma ordem intelectual como a filosofia porque não se reduziriam, livremente, à unidade e à coerência, à consciência individual e muito menos à consciência coletiva. Segundo Gramsci (Antologia, p.



367, em *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, 1966), esta redução só poderia ocorrer autoritariamente e, mesmo assim, dentro de certos limites, como atestava a história.

No mesmo texto, Gramsci acrescentava que a religião e o senso comum não se constituíam em processos coincidentes, embora o autor afirmasse ser a religião um elemento do senso comum desagregado. Para ele, o senso comum corresponderia ao folclore da filosofia, tomado o termo folclore na sua acepção mais comum. Mas, tanto o senso comum, como o folclore apresentariam o mesmo tipo de incongruência ideológica por se constituírem em concepções desagregadas, decorrentes da situação econômica e política dos grupos subalternos, cuja principal característica corresponderia à ausência de hegemonia em todos os níveis, face ao sistema hegemônico da classe fundamental (Portelli, 1984).

Para Gramsci, da mesma forma que não existiria uma única filosofia, não existiria um único senso comum, posto que, também o senso comum seria produto de um devenir histórico.

A filosofia seria a crítica e a superação da religião e do senso comum. Nesse sentido, filosofia seria coincidente com bom senso e se contraporá ao significado de senso comum.

O bom senso corresponderia ao núcleo do senso comum, o qual seria fornecido pela filosofia.

Gramsci (*Antologia*, p. 367, em *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, 1966) questionava porque a religião, tomada num sentido laico, e não confessional - unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta a ela adequada - não se denominaria ideologia, ou mesmo política, ao invés de religião. Admitia a possibilidade de uma filosofia, uma concepção de mundo, transformar-se num movimento cultural, em uma religião, ou numa fé. Considerava que a religião, por sua heterogeneidade ideológica e social assemelhava-se ao senso comum e ao folclore, posto que, não se constituiria num conjunto ideológico homogêneo, mas subdividido concretamente em sub-religiões. Considerava que a religião fornecia ao senso comum e ao folclore grande parte de sua sedimentação ideológica (Portelli, 1984).

Para Gramsci, a força das religiões, notadamente a da Igreja Católica, consistiria, essencialmente, na conservação da unidade ideológica de todo o bloco social cimentado e unificado por uma ideologia. Frente a este particular,

sublinhava o esforço feito pela Igreja no sentido de impedir que os estratos intelectualmente "superiores" se destacassem dos "inferiores" evitando a formação de duas religiões: a dos intelectuais e a das almas simples. Considerava os jesuítas os maiores artífices do alcance desse equilíbrio. Para mantê-lo, estes religiosos teriam desenvolvido ações capazes de imprimir à Igreja um movimento progressivo que tenderia a satisfazer parcialmente as exigências da ciência e da filosofia, mas num ritmo tão lento e metódico, que as modificações não teriam sido percebidas pela massa de "simplicírios". Ao tempo teriam conseguido fazer com que estas modificações aparecessem como "revolucionárias" e demagógicas aos olhos dos "integristas".

Frente a esta observação, Gramsci considerou que as filosofias imanentistas haviam falhado, em sua tentativa de criar uma unidade ideológica entre os "simplicírios" e os "intelectuais" como o fizera a religião. Atribuía esse fracasso, em parte, ao fato de que esta tendência não tentara construir uma concepção capaz de substituir a religião na educação infantil. Para o autor, o mesmo ocorrera com as filosofias idealistas.

Parecia a Gramsci (1987, p. 18) que um grupo só poderia alcançar a organicidade de pensamento e a solidez cultural quando ocorresse, entre "simplicírios" e "intelectuais", a mesma unidade que deveria existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais fossem organicamente os intelectuais daquela massa, ou seja, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que essas massas colocavam e a sua atividade prática, constituindo, assim, um bloco cultural e social.

A filosofia da práxis necessitaria, então, basear-se na crítica ao senso comum; precisaria, porém, partir do senso comum, para demonstrar que todos são filósofos e que o problema não se reduziria à introdução de uma "nova ciência" na vida individual de todos, mas, corresponderia à necessidade de inovar e tornar crítica uma atividade já existente. Seria também necessário, que fosse feita, posteriormente, a crítica à filosofia dos intelectuais, que originara a história da filosofia, a qual, considerada individualmente, corresponderia à culminância do progresso do senso comum, pelo menos do senso comum dos estratos mais cultos da sociedade que, através posteriormente promoveria o desenvolvimento do senso comum popular.

Para Gramsci (1987, p. 19), tanto a relação entre senso comum e filosofia, como a relação entre catolicismo dos "intelectuais" e dos "simplicírios" seria assegurada pela política.

O autor considerava, no entanto, que existiriam diferenças fundamentais entre os dois casos. Para estabelecer esta diferenciação, examinou a história do surgimento das ordens religiosas relacionando sua origem a rupturas ocorridas na comunidade de fiéis, remediadas por fortes movimentos de massa que desembocaram na formação de novas ordens religiosas em torno de personalidades fortes, tais como as de São Domingos (dominicanos) e São Francisco (franciscanos). Segundo o autor, a Companhia de Jesus teria sido a última grande ordem religiosa a se formar.

Gramsci denunciou a origem reacionária e autoritária dessa ordem e o seu caráter repressivo e diplomático, os quais, em seu entender, acabariam por transformar o catolicismo no jesuitismo.

A posição da Filosofia da Práxis seria antitética à posição católica, posto que, não buscaria manter "os simplórios" em sua filosofia do senso comum, mas buscaria conduzi-los a uma concepção de vida superior. A exigência de contato entre os "intelectuais" e os "simplórios" visaria exatamente a formação de um bloco intelectual-moral, que tornasse politicamente possível um progresso intelectual de massa e, não, apenas, o de um pequeno grupo de intelectuais.

Gramsci (1987, p. 20) assinalava que o homem ativo de massa não teria uma consciência teórica clara dessa sua ação. Poderia ocorrer até, que sua consciência teórica estivesse historicamente em contradição com seu agir. Poder-se-ia dizer que possuiria duas consciências teóricas, ou uma consciência contraditória: uma implícita na ação e que uniria todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade e, outra, superficialmente explícita ou verbal, herdada do passado, acolhida na prática, sem crítica. Seria essa concepção verbal que ligaria o indivíduo a um grupo social determinado, influenciando sobre sua conduta social e sobre a direção de sua vontade de forma bastante intensa, podendo até alcançar um ponto, em que a contraditoriedade da consciência produzisse um estado de passividade moral e política.

Para Gramsci (1987, p. 21), o alcance da compreensão crítica seria obtido através de uma luta de hegemonias políticas de direções contrastantes; inicialmente se daria no campo da ética e depois, no da política, para atingir uma elaboração superior a própria concepção do real.

A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (consciência política) seria a primeira fase de uma ulterior e

progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática se unificariam. Assim, a unidade entre teoria e prática não se constituiria num fato mecânico, mas num devenir histórico, que teria sua fase elementar e primitiva no senso de distinção e de independência instintivo, que progrediria até a possessão real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. Com estas considerações, Gramsci salientava a grande importância do conceito de hegemonia, posto que, este representaria, não somente, um progresso político-prático, mas, também, filosófico, que implicaria e suporia uma unidade intelectual e ética adequadas a uma concepção do real que se tornara crítica e, por isto, superaria o senso comum.

Gramsci (1987, p. 21) ligava esta questão, à criação de uma elite intelectual. Para o autor, a autoconsciência crítica significava, histórica e politicamente, a criação de uma elite intelectual, posto que, uma massa humana não se distinguiria ou tornar-se-ia independente sem organizar-se. Esta organização exigiria a presença dos intelectuais, a qual possibilitaria que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinguisse, concretamente, num estrato de pessoas "especializadas" na elaboração conceitual e filosófica. O processo de desenvolvimento estaria, assim, ligado a uma dialética intelectuais-massa; o estrato dos intelectuais se desenvolveria quantitativa e qualitativamente, mas todo o progresso para uma nova amplitude e complexidade do estrato intelectual estaria ligado a um movimento análogo da massa dos "simplórios" que se elevaria a níveis superiores de cultura e se ampliaria através de indivíduos ou grupos sociais. Gramsci (1987, p. 23) destacava, ainda, neste processo, a importância dos partidos políticos, que poderiam ser considerados como os elaboradores das novas intelectualidades integrais totalitárias, ou seja, constituir-se-iam na "pedra de toque" da unificação teoria-prática, entendida como processo histórico real. A partir dessas colocações Gramsci lembrava o papel desempenhado historicamente pelo cristianismo e o examinava frente a sua possibilidade de superação pela Filosofia da Práxis. Citava, para tanto, o artigo "Individualismo Cristão e Individualismo pagão", que fora publicado na revista *Civiltà Cattolica*, em 1932 e no qual a função do cristianismo aparecia em determinadas condições históricas como sendo "uma forma necessária da vontade das massas populares", "uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida, capaz de fornecer os quadros gerais para a atividade prática real". Dizia o texto: "a fé num porvir seguro, na imortalidade

da alma destinada à beatitude e a certeza de poder atingir o eterno gozo, foi a mola propulsora para um trabalho de intenso aperfeiçoamento interno e de elevação espiritual. O verdadeiro individualismo cristão encontrou, aí, o impulso para suas vitórias. Todas as forças do cristão foram concentradas em torno do alcance deste nobre fim. Libertado das flutuações especulativas que lançam a alma na dúvida e, iluminado por princípios imortais, o homem sentiu renascer as esperanças; certo de que uma força superior o sustentava na luta contra o mal, ele fez violência a si mesmo e venceu o mundo" (Gramsci, 1987, p. 24). O autor distinguia esta forma de cristianismo, a qual chamava de cristianismo ingênuo, daquela adotada pelos jesuítas, a qual considerava como simples ópio para as camadas populares.

Gramsci examinou o papel da racionalidade, da autoridade e da fé, ao discutir como poderiam ser difundidas novas concepções de mundo. Parecia-lhe que a forma racional, lógica e coerente; a perfeição do raciocínio que não esqueceria nenhum argumento positivo ou negativo, teria alguma importância sobre este processo, embora esta influência não pudesse ser considerada como tendo sido decisiva. O mesmo se aplicaria à autoridade de pensadores e cientistas. Assim, o processo de difusão de novas idéias, tão relevante para o Materialismo Histórico, ocorreria por razões políticas e, em última instância, sociais, tendo os elementos formais, autoritário e organizativo uma importante função neste processo, tão logo se tivesse verificado a orientação geral, tanto em indivíduos como em grupos numerosos. No entanto, Gramsci ressaltava que, nas massas como tais, a filosofia não poderia ser vivida senão como uma fé, tendo assim, peso relevante o elemento não racional. Esta fé do homem do povo se concentraria, notadamente, em seu grupo social, na medida em que esse homem, isoladamente, pensaria coisas difusamente, mas a respeito das quais se convencera, por ter ouvido "alguém" expô-las, embora não soubesse repeti-las ou utilizá-las na argumentação. Esta colocação levou Gramsci (1987, p. 27) a considerar como débeis as convicções das massas populares, principalmente quando estas se encontrassem em contradição com as convicções e interesses das classes dominantes. Exemplificava este posicionamento, lembrando momentos nos quais ocorreram rupturas entre a Religião e o Estado, tais como a Revolução Francesa. Naquela situação, a Igreja quase teria desaparecido, se tivessem persistido, por um espaço maior

de tempo, certas práticas que impediam sua atuação.

A partir destas colocações, Gramsci (1987, p. 27) afirmava que qualquer movimento cultural que tivesse a pretensão de substituir o senso comum ou velhas concepções de mundo, deveria observar determinados aspectos, tais como: 1. a repetição dos argumentos, que constituir-se-ia num eficaz procedimento didático para agir sobre as classes populares; 2. o trabalho incessante no sentido de elevar intelectualmente as classes populares, cada vez mais vastas, o que significava trabalhar na criação de elites intelectuais de um novo tipo, que surgissem diretamente da massa e com ela permanecessem em contato para tornarem-se seu sustentáculo. Isto implicaria na modificação do panorama ideológico de uma época.

Parecia evidente à Gramsci que uma construção de massa, desta natureza, não ocorreria arbitrariamente em torno de qualquer ideologia. A adesão ou não das massas a uma ideologia corresponderia ao modo pelo qual se verificaria a crítica real da racionalidade e a historicidade dos modos de pensar. As construções arbitrárias seriam eliminadas pela competição histórica, com maior ou menor rapidez, ainda que conseguissem, em determinadas circunstâncias, alcançar certo prestígio e popularidade.

Com relação ao folclore, parecia a Gramsci (Antologia, p. 488, em Gramsci: Letteratura e vita nazionale, 1953) que até então este fora estudado, principalmente, em seus elementos pitorescos, com ênfase na erudição e no estudo de métodos para recolhimento, seleção e classificação de materiais que possibilitassem o melhor desenvolvimento de um tipo particular de erudição. Em seu entender seria necessário alterar este enfoque para outro, no qual, os estudos visassem o alcance de uma concepção de mundo e de vida já implícita, em grande parte, em determinados estratos da sociedade. Desta forma se tornaria possível situá-los no tempo e no espaço e, assim, contrapô-los às concepções oficiais de mundo, ou considerá-las num sentido mais amplo. Seria também necessário, esclarecer como as classes cultas das sociedades, historicamente determinadas, teriam se sucedido no desenvolvimento histórico.

Gramsci (Antologia, p. 488, em Gramsci: Letteratura e vita nazionale, 1953) encontrava uma estreita relação entre senso comum e o folclore considerando o senso comum como o folclore filosófico. Para ele, o folclore deveria ser visto como uma concepção de mundo não

apenas não elaborada e assistemática, posto que, o povo não poderia ter por definição concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas devido ao seu desenvolvimento casual e contraditório, mas múltiplas, no sentido de diversificada, contraposta e estratificada, porque corresponderia a uma aglomeração de fragmentos de todas as concepções de mundo e da vida que teriam se sucedido na história e sobre os quais se disporia, apenas, documentos mutilados e fragmentados.

Parecia-lhe que, tanto a ciência como o pensamento modernos forneceriam continuamente novos elementos a este folclore, porque certas noções científicas e opiniões cairiam constantemente no domínio popular e se inseririam no mosaico da tradição. É certo que ao serem separadas de seu contexto estas poderiam ser, mais, ou menos desfiguradas, diferenciando-se do seu sentido inicial. Gramsci pensava que se deveria entender o folclore como o reflexo das condições da vida cultural do povo, ainda que, algumas concepções próprias do folclore se prolongassem, inclusive, após estas condições terem sido modificadas, dando lugar a combinações extravagantes.

O autor (Gramsci, Antologia, p. 400, em *Letteratura e vita nazionale*, 1953) afirmava não ter dúvida sobre a existência de uma religião do povo, especialmente nos países católicos e ortodoxos, a qual seria bastante diferente da dos intelectuais religiosos e, ainda mais, diferente daquela que fora organicamente sistematizada pela hierarquia eclesiástica. Em seu entender poder-se-ia sustentar que todas as religiões, até mesmo as mais refinadas, seriam folclore, quando examinadas frente ao pensamento moderno. Ressaltava, no entanto, que algumas dessas religiões, principalmente a católica, teriam sido tão precisamente elaboradas e sistematizadas pelos intelectuais e pela hierarquia eclesiástica, que se tornava difícil, nelas encontrar, justificativas que pudessem sustentar a consideração apresentada acima.

Gramsci considerava possível pensar na existência de uma moral do povo, entendida esta, como um conjunto determinado de condutas práticas e de costumes que derivariam delas, ou que as teriam precedido. Esta moral estaria intimamente relacionada com a superstição, com as crenças religiosas reais e se constituiria num imperativo mais forte do que a moral oficial. Nesta esfera seria preciso distinguir vários estratos: os fossilizados que refletiriam as condições da vida passada e seriam portanto conservadores e reacionários e outros, que implicariam uma série de inovações, freqüen-

temente criadoras e progressistas, determinadas espontaneamente por formas e condições de vida em processo de desenvolvimento e que se encontrariam em contradição ou discrepância com a moral dos estratos dirigentes.

Acerca das recomendações feitas por Ciampini e Crocioni, para que o folclore fosse ensinado nas escolas de magistério, o autor (Gramsci, Antologia, p. 490, em *Gramsci: Letteratura e vita nazionale*, 1953) alertava sobre a confusão existente entre: ciência do folclore, conhecimento folclórico e existência do folclore.

Para Ciampini (em Gramsci, Antologia, p. 490) o folclore teria um fim em si mesmo, ou seja, teria a finalidade de oferecer ao povo os elementos de um conhecimento mais profundo de si próprio.

Para Gramsci seria importante que o professor conhecesse o folclore, posto que, isto implicaria no conhecimento de outras concepções acerca do mundo e da vida. Este aspecto poderia intervir, de fato, na formação intelectual e moral das gerações mais jovens favorecendo o alcance de concepções superiores. No entanto, parecia-lhe que, para que fosse possível alcançar este objetivo seria necessário mudar o espírito das investigações folclóricas. Além disso, seria necessário ampliá-las e aprofundá-las.

Porém o essencial para Gramsci, era que o folclore não fosse concebido como uma extravagância ou como um elemento pitoresco, mas como algo sério (Antologia, p. 490, em *Gramsci: Letteratura e vita nazionale*, 1953). Somente assim, poderia ser ensinado de forma mais eficaz, podendo então auxiliar na determinação ou no nascimento de uma nova cultura nas grandes massas populares. Desta forma, desapareceria a separação entre a cultura moderna, a cultura popular e o folclore. Parecia-lhe que, se este objetivo fosse buscado com profundidade, poder-se-ia alcançar no plano intelectual, uma ação de nível correspondente ao representado pela Reforma para os países protestantes.

#### 4. Algumas considerações finais.

As reflexões acerca das diferentes formas de saber, feitas por Gramsci, tinham como objetivo principal possibilitar o alcance da compreensão da cultura popular, para assim permitir uma melhor justificação ao desenvolvimento da Filosofia da Práxis. A idéia apresentada neste texto é a de que suas considerações podem também nos oferecer elementos valiosos para

fundamentar ações relacionadas com o processo de construção e desenvolvimento do conhecimento em educação, além de sugerirem procedimentos oportunos para o alcance de uma prática educativa historicamente situada e direcionada à transformação da sociedade. As colocações feitas pelo autor, justificam a necessidade da intensificação de estudos que focalizem a construção de metodologias próprias ou peculiares ao processo educativo, porém reforçando a idéia de que a sua organização se dê, ao longo do desenvolvimento das investigações. Nesse sentido, buscar-se-ia a descoberta de ações facilitadoras do alcance da pretendida unidade entre a teoria e a prática na construção do conhecimento pedagógico, na própria ação investigativa. A adoção desse posicionamento poderia constituir-se no caminho para o alcance de uma melhor compreensão acerca da "lógica" peculiar a essa forma de saber. Ao mesmo tempo, as idéias de Gramsci, apresentadas neste texto, acrescentam elementos que justificam, uma vez mais, a necessidade do abandono à busca do "método" ou da "linguagem" capaz de garantir "a priori", a validade e a cientificidade do conhecimento pedagógico, preocupação esta, que conduziu os estudiosos desta área a muitos descaminhos e possibilitou a adoção de tantos modismos. Os posicionamentos defendidos por Gramsci também justificam o abandono da "preocupação" com a busca de uma correta delimitação para cada área do conhecimento.

Ao redimensionar o papel do "cientista investigador", considerando-o também um operário e não "um puro pensador", posto que seu pensar estaria sempre sendo "controlado" pela prática, o pensamento de Gramsci dá suporte à adoção de procedimentos de investigação tais como, a pesquisa-ação, na medida em que neste tipo de metodologia procura-se apreender os processos em movimento, relegando a um plano secundário, e preocupação com procedimentos que tentem garantir a "objetividade" do conhecimento, a partir da delimitação ou do isolamento de elementos constitutivos do processo, entre os quais são freqüentemente citados, a separação entre o sujeito e o objeto de investigação.

Outra importante contribuição feita por Gramsci refere-se ao redimensionamento do papel da previsão dos acontecimentos históricos (é oportuno lembrar que Gramsci considerava a ciência como uma categoria histórica). Para o autor, a previsão consiste não num ato científico do conhecimento, mas na expressão abstrata de um esforço feito, num modo prático de criar uma

vontade coletiva. Novamente, as colocações do autor dão suporte às opções educativas que enfatizam a importância do abandono de procedimentos metodológicos "redutores" que embora muitas vezes permitam a elaboração de explicações para determinados processos, impedem a compreensão dinâmica e contextualizada dos mesmos e a sua superação.

Gramsci também faz reflexões importantes acerca de como considerar a "filosofia espontânea", contida na linguagem, na religião popular e em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões e modos de agir e de sentir manifestados no folclore. Estas reflexões indicam a necessidade da intensificação de relações de troca que permitam aos indivíduos entrarem em contato com os outros homens, não por justaposição, mas organicamente, possibilitando que, na medida em que o homem se transforme, modifiquee, também, o conjunto de relações na qual o indivíduo toma parte. O reexame dessas considerações é extremamente oportuno por apontar a necessidade do desenvolvimento de estudos em educação, que priorizem a descoberta de raízes culturais, indispensáveis a compreensão da complexa e catastrófica realidade social brasileira. Além disso, faz-se necessário, encontrar um suporte teórico que possa atribuir sentido e conteúdo a algumas afirmações pedagógicas, tais como, "é preciso partir de onde o aluno está", "é preciso considerar o conhecimento que a criança tem", que embora possuam importância real, correm o risco de passarem a engrossar o já numeroso conjunto de "jargões pedagógicos" incorporados ao linguajar dos pedagogos brasileiros, caso não se promova uma séria e consistente revisão de seu significado.

Sendo assim, a retomada das reflexões acerca do conhecimento, feitas por Gramsci na década de trinta, são ainda um importante referencial para a recolocação de muitas questões existentes acerca da ciência pedagógica, notadamente no que se refere ao seu desenvolvimento no Brasil. A importância maior consistiria, principalmente, na constatação da necessidade de que os estudos pedagógicos privilegiem a "imersão" na história social, política, econômica e educacional, enfim na cultura do país, de modo a permitir a descoberta de ações mais efetivas no que se refere ao aproveitamento dos "espaços disponíveis", o que é indispensável para garantir a ocorrência das transformações educativas tantas vezes já referidas e apontadas nas análises, programas e projetos de implantação de ação educativas.

## Referências Bibliográficas

BROUWN, Harold. La nueva filosofía de ciencia. 2 ed. Madrid : Tecnos, 1988.

CARNOY, Martin. Estado e teoria política. 2ª ed. Campinas : Papyrus, 1988.

GRAMSCI, Antônio. Concepção dialética da história. 7ª ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1987.

\_\_\_\_\_. Antologia. 9ª ed. México : Siglo veintiuno, 1986.

\_\_\_\_\_. Os intelectuais e a organização da cultura. 5ª ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1985.

LOSEE, John. Introdução histórica à filosofia da ciência. Belo Horizonte : Itatiaia, 1979.

PADOVANI, H., CASTAGNOLA, L. História da Filosofia. 3ª ed. São Paulo : Melhoramentos, 1958.

PORTELI, Hugues. Gramsci e a questão religiosa. São Paulo : Paulinas, 1984.

\* \* \*

Texto apresentado na VI Conferência Brasileira de Educação. São Paulo, outubro de 1991.

\* \* \*

**Maria Lúcia Castagna Wortmann é professora do Departamento de Ensino e Currículo da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.**