

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA

TOMO XXXV-1/2-1979

ACÍLIO ESTANQUEIRO ROCHA

Acerca da Dialéctica Marxista:
Totalidade, Sujeito e Sociedade

FACULDADE DE FILOSOFIA
BRAGA — 1979

Acerca da Dialéctica Marxista:

Totalidade, Sujeito e Sociedade

O significado originário do termo *dialéctica*, como arte da palavra, arte da discussão, não no sentido retórico de impressionar ou comover mas enquanto conduz à compreensão e convence, enquanto discurso que demonstra, já na antiguidade grega se não confinava ao sentido negativo dado por Zenão¹ nem mesmo ao discurso integralmente justificado enquanto instauração socrática da arte do diálogo. Para Heraclito, o constante devir era já uma certa tensão entre contrários e a *oposição* ímpeto criativo: «o contrário é acordo, das discordâncias nasce a mais bela harmonia e tudo devém da luta»², ou ainda «a harmonia invisível é mais poderosa do que a visível»³; o *fogo*, expressivo símbolo sensível, exprimia mesmo a eterna inquietude do devir, «do subir e descer, regulado segundo uma medida»⁴. O *logos*, termo hoje corrente, significava aí a própria unidade na diversidade, a única lei (divina) que rege o devir, a própria racionalidade cósmica. Hegel pressupõe isso mesmo, ao escrever que Heraclito apreendeu o próprio absoluto como processo, como dialéctica, onde o momento da negatividade é imanente⁵.

¹ Platão, na I parte de *Parménides* (127 e), considera Zenão como «o inventor da dialéctica»; igual posição sustenta Aristóteles (Diógenes Laércio, IX, 25) no *De philosophia* (fr. 65 Rose), sobretudo pelo seu método de argumentação, que consiste em estabelecer negativamente a tese de Parménides (o Uno é), para mostrar como são absurdas as consequências de teses contrárias (existência do múltiplo e do movimento).

² Fr. 8, *Diels*.

³ Fr. 54; o arco e a lira são o símbolo da harmonia dos contrários e proporcionam o efeito musical pela tensão oposta e recíproca.

⁴ Fr. 30.

⁵ Se Hegel apreende em Heraclito a contradição como exigência constitutiva da dialéctica, contesta sobremaneira o ponto de vista kantiano que transpõe a contradição para a razão, não a reconhecendo no *real*, conduzindo

I. HEGEL NO LIMAR: PRESSUPOSTOS DIVERSOS DA DIALÉCTICA MARXISTA

O modelo da dialéctica hegeliana implica uma relação de tipo *expressiva* entre a totalidade e as suas determinações. Cada um dos momentos do processo aparece como manifestação dum princípio sempre parcialmente realizado em cada um dos diversos momentos. A contradição é concebida como inscrita no próprio processo de totalização (posta como princípio) à totalidade tornada resultado desse mesmo processo: «na ordem do saber, o fim está fixado tão necessariamente como a série que conduz a esse fim. Encontra-se aí, onde o saber não tem necessidade de ir mais além de si mesmo, onde ele se encontra a si mesmo, e onde o conceito corresponde ao objecto, o objecto ao conceito. A progressão para esse fim não se pode deter e não se satisfaz em nenhum estádio anterior»⁶. Por isso, Hegel recolhe e interioriza toda a experiência histórica e a *Fenomenologia do Espírito* é a totalização prévia da experiência humana, uma totalização da História que faz corpo com o Sistema.

Daí que o esforço manifesto em tendências de repensar o marxismo no contexto ocidental, retenha por vezes esta significação expressiva da dialéctica hegeliana, a fim de evitar um género de materialismo mecanicista. A função do *sujeito* é atribuída à totalidade que anima o processo e a instância supra-estrutural não é mais concebida como uma espécie de emanção que deriva da infra-estrutura; não há mais uma determinação em sentido único por um elemento (geralmente o económico), e os sectores ideológico e político não são vistos numa perspectiva epifenomenista. As duas instâncias exprimem a totalidade.

ao seu termo a ruptura entre *ciência* e *dialéctica*, mais precisamente a *analítica* (ou lógica da verdade) e a *dialéctica* (ou lógica da aparência); por isso, o ponto de partida na *Fenomenologia do Espírito* é radicalmente diferente do da *Crítica da Razão Pura*: em Kant demarca-se o conhecimento do absoluto (este é uma representação «vazia»), em Hegel o ponto de partida noético não é subjectivo, como Kant, mas a primeira experiência é a do sujeito imerso na realidade.

⁶ G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite. Paris, Aubier, t. I, «Introduction», p. 71.

A) Determinação estrutural da dialéctica: o todo social «sobredeterminado»

Para Althusser, o materialismo dialéctico não poderia absorver os conceitos hegelianos de *totalidade* e *negatividade*; se a História vista nos seus parâmetros sincrónico ou diacrónico se mostra configurada numa totalidade, esta não poderá interpretar-se segundo uma totalidade que se resumiria a uma «inversão» do hegelianismo. Marx efectivamente diz: «O meu método dialéctico, não somente difere na base do método dialéctico, mas é mesmo o exacto oposto. Para Hegel, o movimento do pensamento, que ele personifica sob o nome de ideia, é o demiurgo da realidade, a qual é apenas a forma fenomenal da ideia. Para mim, ao contrário, o movimento do pensamento não é outra coisa que o movimento real, transportado e transposto no cérebro do homem»⁷. Tal «inversão» da dialéctica hegeliana está representada na comparação que aparece com frequência nos escritos de Marx e Engels: o sistema hegeliano estava de cabeça para baixo; nós pusemo-lo de pé. Na óptica althusseriana, a controversa «teoria da inversão» coincide mais com uma transformação da dialéctica hegeliana, tomada como matéria primeira dum conjunto de operações teóricas: «posso eu sugerir que se a relação Marx-Hegel não é uma relação de inversão, a «racionalidade» da dialéctica hegeliana se torna infinitamente mais inteligível?»⁸.

Na dialéctica hegeliana, entre a totalidade e as suas determinações há um nexo de *causalidade expressiva*: o que se exprime em cada um dos momentos do processo dialéctico hegeliano desenvolve-se segundo uma estrutura triádica, determinada pela contradição, motor do devir da totalidade; ela é, assim, *teleológica* e é nessa perspectiva que é concebida a *alienação*, conceito inconcebível fora desse modelo. «Quando se critica a filosofia da História hegeliana porque ela é *teleológica*, porque desde as suas origens ela prossegue um objectivo (a realização do Saber absoluta), portanto quando se recusa a *teleologia* na filosofia da história, mas quando *ao mesmo tempo* se retoma *tal qual* a dialéctica hegeliana, cai-se numa estranha contradição: porque a

⁷ K. Marx, *Le Capital*, t. I, «Postface de la deuxième édition allemande», Paris, Editions Sociales, 1975, p. 29.

⁸ L. Althusser, *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1973, p. 196, nota 36.

dialéctica hegeliana é, ela também, *teleológica* em suas *estruturas*, pois que a estrutura-chave da dialéctica hegeliana é a *negação da negação*, que é o próprio teleológico, idêntico à dialéctica⁹. Por isso, a dialéctica materialista não se poderia resumir a um género de «inversão» (se a dialéctica hegeliana é um círculo dos círculos, um círculo invertido é sempre um círculo), segundo as premissas postuladas por uma leitura (*sintomal*) da obra de Marx; «é na teleologia que se situa o Verdadeiro Sujeito hegeliano. Tirai, *se possível*, a teleologia, permanece esta categoria filosófica que Marx herdou: a categoria de *processo sem sujeito*. Eis a dívida principal *positiva* de Marx com relação a Hegel: o conceito de *processo sem sujeito*»¹⁰.

Ora, este conceito de «processo sem sujeito» está ausente dos textos da juventude de Marx. É que, como em todas as novas ciências, o marxismo situa-se na efectivação dum *corte epistemológico* com a constelação de conceitos que ordenavam a obra do jovem Marx (marcada pela influência hegeliana e feuerbachiana); nesta perspectiva procura Althusser determinar a mutação decisiva na teoria da dialéctica, enquanto concepção do Homem e como compreensão das relações sociais. Assim, o marxismo define-se essencialmente como *ciência*, tendo em conta a «ruptura teórica» a partir das *Teses sobre Feuerbach*; não é, segundo Althusser, uma fenomenologia da essência humana que permite analisar as relações sociais, mas o estudo científico das relações sociais que permite compreender a «essência humana». Marx inaugura um novo *continente científico* (a História): a organização social é concebida de modo diferente da tradição marxista, comportando vários níveis, determinados *em última instância* pelo económico; este não assume a função de essência-sujeito, mas também o político e o ideológico não constituem meras emanações do económico, sendo todos determinantes da configuração social das classes sociais. Fazendo intervir o princípio de *causalidade estrutural* na determinação da dialéctica materialista, Althusser pretende caracterizar o índice da eficácia dum todo social:

⁹ L. Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel*, in «Lenine et la philosophie suivie de Marx et Lénine devant Hegel». Paris, Maspero, 1972, p. 66. Sobre a «determinação estrutural da dialéctica» materialista cf. o nosso artigo «Dialéctica e Ideologia em Althusser», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXII (3-4), Julho-Dezembro 1976, pp. 304-324.

¹⁰ Id., 69-70.

há *causalidade* em virtude da intervenção dum todo nos seus elementos, e esta é *estrutural* porque se refere a um sistema de efeitos e relações, com funções diferentes no mesmo todo complexo e articulado, e em que os elementos, irreduzíveis uns aos outros, estão em permanente contradição; a articulação resulta do desenvolvimento desigual dos seus elementos, isto é, dos *níveis diferenciais*. «A diferença específica da contradição marxista é a sua «desigualdade», ou «sobredeterminação», que reflecte nela a sua condição de existência, a saber: a estrutura de desigualdade (com dominante) específica do todo complexo sempre-já-dado, (...). O deslocamento e a condensação, fundados na sua determinação, dão conta, pela sua dominância, das fases (não antagonista, antagonista, e explosiva) que constituem a existência do processo complexo, isto é, «do devir das coisas»»¹¹.

Por esta via peculiar, pretende Althusser caracterizar a especificidade da dialéctica marxista e rejeitar um tipo de concepção «linear» em que a instância supra-estrutural é determinada por um jogo demiúrgico e determinista do sector económico e em que o conceito de totalidade desaparece, diluindo-se num fatalismo económico. «Crer que uma instância do todo — diz A. Badiou — determina a conjuntura é inevitavelmente confundir a determinação (lei do deslocamento da dominante) e a dominação (função hierarquizante das eficácias num dado tipo conjuntural). Tal é, de resto, a raiz de todos os desvios ideológicos do marxismo, nomeadamente o mais temível entre eles, o economismo. O economismo postula, com efeito, que a economia é sempre dominante; que toda a conjuntura é «económica». Ora, é verdade que uma instância económica figura sempre no todo articulado. Mas ela pode aí ser, *ou aí não ser*, dominante: questão de conjuntura. Como tal, a instância económica não tem nenhum privilégio de

¹¹ L. Althusser, *Pour Marx*, op. cit., p. 233. Voltando mais tarde ao assunto, caracteriza melhor a sua óptica: «Afirmar a determinação em última instância *pelo económico*, é demarcar-se de todas as filosofias idealistas da história, é adoptar uma posição materialista. Mas falar de determinação pelo económico em *última instância*, é também demarcar-se de qualquer concepção mecanista do determinismo e é adoptar uma posição dialéctica» — *Soutenance d'Amiens*, in «Positions», Paris, Editions Sociales, 1976, p. 140. A ideia de uma contradição «pura e simples» pertence, como disse Engels, a uma fase economista, uma fase vazia, abstracta e absurda (cf. *Carta de Engels a Bloch*, de 21 Setembro, 1890, cit. in *Pour Marx*, p. 104, nota 23 e p. 111-112).

direito»¹². O intuito de Althusser é de atribuir uma eficácia própria e autonomia (relativa) ao domínio supra-estrutural; contudo, postulando a categoria de *processo sem sujeito* na sequência da «ruptura epistemológica», afirma o marxismo como ciência, apoiada nas suas bases estruturais, de matriz anti-humanista.

B) Determinação humanista: o sujeito como agente da práxis

Outros autores, situados também no horizonte marxista, admitem um princípio metodológico que formule um retorno a Hegel (Lukács, Korsch, Kosik, Goldmann, etc.) atribuindo um evidente relevo às obras do jovem Marx e manifestando também uma tendência a rejeitar interpretações impregnadas de economismo e mecanicismo. Imbuídos por um espírito de intervenção não-burocrática no domínio social, o papel de *sujeito* não é atribuído a nenhum elemento isolado da totalidade e o fenómeno político é visado em termos para-éticos, donde um vector de índole *humanista* e historicista. Com efeito, a versão passiva do *cogito* conduz normalmente ao percurso anti-humanista, num *cogitatur ergo est*¹³.

Nas interpretações de Marx e Engels, a tendência humanista procura mostrar que das obras da juventude de Marx ao

¹² Alain Badiou, «Le (re)commencement du Matérialisme Dialectique», in *Critique*, (240), Maio de 1967, p. 456. No fim deste art., dirigindo-se ao sentido da leitura althusseriana de Marx, acrescenta: «A verdadeira questão é finalmente saber se há compatibilidade entre o kantismo do múltiplo que notamos na epistemologia regional de Althusser, e o espinozismo da causalidade que regula os pressupostos da sua epistemologia «geral». Por outras palavras, a questão é o da *unidade* do MD [Materialismo Dialéctico], ou até mesmo o da sua pura e simples *existência* como disciplina teórica distinta» (*id.*, p. 466-467).

¹³ G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, 1934. Alguns marxistas, tendo em conta pesquisas de outra índole que a marxista, tentaram, como Lucien Sebag em *Marxisme et Structuralisme* (Paris, Payot, 1964), fazer convergir marxismo e estruturalismo mas rejeitando uma posição anti-humanista; por outro lado, o existencialismo sartriano é inflectido numa perspectiva marxista (em *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960), não admitindo a formulação engelsiana dum materialismo dialéctico e orientando-se segundo um típico materialismo histórico; atacado pelo anti-humanismo, reagiu com vivacidade (em «J.-P. Sartre répond», in *L'Arc*, 30, pp. 87-96).

terceiro livro de *O Capital* há um mesmo percurso filosófico fundamental, ao mesmo tempo que aponta um afastamento entre a obra global de Marx e a de Engels (sobretudo o *Anti-Düring* e *A Dialéctica da Natureza*). Ora, um dos traços com que a ortodoxia estalinista se apresenta é o da constituição dum bloco filosófico homogéneo: as obras do jovem Marx são relegadas para segundo plano (mercê da sua ainda alegada imaturidade e da influência nele exercida por Feuerbach) e os projectos marxiano e engelsiano são compreendidos dentro de nova lógica, devido ao seu enquadramento sócio-político; assim Estaline ordena o recurso à denominação doravante adoptada de «marxismo-leninismo» e não «marxismo e leninismo». O estado da questão desenrola-se entre a proposição de uma visão antropocêntrica e um naturalismo evolucionista. Com efeito, se para Engels as leis ditadas pela natureza e pelo processo evolutivo se estendem à interpretação do processo orgânico e das categorias sociais, para Marx o homem concebe-se como sujeito inserido na práxis social e a natureza é aí inscrita, numa óptica de natureza humanizada; se, dum lado, as leis que presidem ao progresso indefinido da natureza se estendem à compreensão do mundo histórico-social e constituem a chave dessa compreensão evolucionista, doutro lado, postula-se a reconstituição da *humanitas* pela confrontação entre o que o homem verdadeiramente é com a facticidade alienante disseminada pela tessitura contingente do contexto sócio-económico, tendendo à supressão definitiva e total da alienação humana.

É neste enfoque, que entre Lukács e Gramsci (que retomaram o impulso leninista na experiência dos «conselhos de fábrica») percorrem um projecto confluyente nos seus objectivos. A sua mútua oposição à obra de Bukarine, *Teoria do materialismo histórico — Manual popular de sociologia marxista*¹⁴ (1922), é bem elucidante, já pela crítica dirigida a um «materialismo» mais

¹⁴ Bukarine, e Estaline na sequência (com o «Materialismo Dialéctico e Materialismo Histórico»), condensa várias teses no seu *Manual*, típicas desta perspectiva: um materialismo em que a dialéctica simplesmente universaliza as leis do evolucionismo materialista; uma dualidade operada entre filosofia materialista e ciência da história; a matéria aparece como primeira não somente cronológica mas ontologicamente; o mundo existe independente do homem, acabando a matéria por tomar o lugar de Deus como causa primeira; e o conhecimento é o reflexo da realidade.

vulgar e mecânico que dialéctico, já pelo cientismo de que está impregnado e em que o método científico naturalista é aplicado como previsibilidade na evolução da sociedade, homóloga à das ciências exactas. Esta proximidade entre estes dois autores é tanto mais significativa quanto é bastante provável que Gramsci não tenha lido *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*História e Consciência de Classe*) e Lukács seja quase um desconhecido em Itália nas décadas de 20 e 30 e que somente após a II guerra mundial conhecerá Gramsci através dos seus *Quaderni del Carcere*¹⁵. A obra de Lukács pretende conciliar a teoria marxista com a tomada de consciência por parte do proletariado da sua situação; por isso, juntamente com Karl Korsch, apresentaram uma interpretação que se propõe dissipar qualquer orientação positivista, de que responsabilizam Engels; *História e Consciência de Classe*, livro assaz polémico (reunião de uma série de artigos sobre a

¹⁵ Cf. Michel Lowy, «Notes sur lukacs et gramsci», in *L'Homme et la Société*, (35-36), Janeiro-Junho 1975, onde o autor transcreve a única passagem em que crê que os *Quaderni del Carcere* fazem alusão a Lukács (o autor admite também que a fonte de Gramsci possa ser uma das críticas «ortodoxas» de *Histoire et conscience de classe*): «Parece que Lukács afirma que só podemos falar de dialéctica relativamente à história dos homens e à natureza [Cf. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1955, p. 145]. Importa estudar a posição do professor Lukács para com a filosofia da práxis. Parece que Lukács afirma que só podemos falar de dialéctica para a história dos homens e não para a natureza. Pode enganar-se e pode ter razão. Se a sua afirmação pressupõe um dualismo entre a natureza e o homem, ele engana-se porque cai numa concepção da natureza própria da religião e da filosofia greco-cristã; e também, própria do idealismo, o qual, realmente, não consegue unificar e pôr em relação o homem e a natureza senão em forma verbal. Mas se a história humana se deve conceber também como história da natureza (também através da história da ciência), como pode a dialéctica ser separada da natureza? Talvez por reacção às teorias barrocas do *Ensino popular* — de Bukarine [M. L.] — Lukács teria caído no erro oposto, numa espécie de idealismo», *art. cit.*, p. 79. Por sua vez, o autor transcreve a passagem em que Lukács, nos anos 60, se refere a Gramsci, notando a sua afinidade com *História e Consciência de Classe*: «Este livro (*H. C. C.*) deve ser considerado como um produto dos anos vinte, como um eco teórico da série de acontecimentos desencadeados pela revolução de 1917 e pela actividade de Lenine e, ao mesmo título que os escritos de Gramsci e de Korsch, que têm o mesmo carácter apesar de dissemelhanças por vezes essenciais» [Lukács, *Mon chemin vers Marx*, 1960, in «Nouvelles Etudes Hongroises», vol. 8, 1974, p. 85], *art. cit.*, p. 80.

dialéctica materialista), publicado após a revolução húngara (em que Lukács foi ministro no governo de Bela Kuhn), foi atacado pela ortodoxia social-democrata assim como pela exigência estalinista; Kautsky, por um lado e o relatório de Bukarine e Zinoviev, por outro, confuem na frente condenatória, imbuídos de positivismo e cientismo; mas as autocríticas de Lukács (recusou uma terceira autocrítica) não extinguiram o influxo decisivo da sua teoria (rejeição dum naturalismo positivista e duma gnosiologia pré-hegeliana) e da sua concepção revolucionária do domínio social; caso contrário, «a dialéctica é petrificada num sistema universal onde o processo histórico aparece como um processo «natural» e onde as leis governam a sociedade por cima dos indivíduos»¹⁶. Lukács postula portanto uma relação entre sujeito e objecto, entre teoria e *práxis*: «na práxis — diz Kosik — descobriu-se o fundamento do centro real de actividade, da real mediação histórica de espírito e matéria, de cultura e natureza, de homem e cosmos, de teoria e acção, de ente e existente, de epistemologia e ontologia»¹⁷; esta orientação caracteriza-se não como uma estrutura estática e universal mas situada na singularidade histórica, segundo a categoria da totalidade, que se poderia hoje designar por *estrutura significativa*.

Também para Gramsci, uma mentalidade naturalista e determinista na concepção da sociedade e da história é sintoma ideológico de classes oprimidas e privadas de iniciativa e criatividade históricas, que afinal sublimam o seu ímpeto de libertação social no triunfo garantido antecipadamente pelo encadeamento evolutivo das leis históricas. Opondo-se a uma epistemologia realista engelsiana e do «reflexo» leninista, retoma o conteúdo essencial do leninismo numa articulação teórica melhor conseguida. Saliendo a função activa da cultura a partir duma «visão do mundo», mostra que esta concepção determina o sistema de valores e portanto a cultura duma sociedade; daí que «o ponto de partida de toda a história cultural deveria ser o exame das ideias e dos sistemas de ideias que se impõe na consciência quotidiana, científica

¹⁶ Herbert Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 202-203.

¹⁷ Karel Kosik, *Dialéctica do Concreto*, Lisboa, Dinalivro, 1977, p. 235.

e artística»¹⁸, representando Gramsci a crítica do idealismo croceano e da «angústia economicista» na orientação marxista.

O anti-bukarismo de Lukács e Gramsci manifesta-se ainda positivamente, na medida em que um e outro põem em causa uma concepção de índole positivista da relação entre a base e as supra-estruturas; todavia se em Lukács falta a explicitação teórica da real eficácia das supra-estruturas, esse é o rasgo original da obra de Gramsci. Os dois, — a que nos iremos referir mais em particular —, concorrem para situar o nós do processo hegeliano na consciência do proletariado e a relação contraditória do objecto e do sujeito não dissolvida no absoluto, para que afinal, não venha a subtrair-se à História. A comumente denominada «inversão» hegeliana não é susceptível duma interpretação sob um ponto de vista simplesmente literal.

II. DIALÉCTICA E HISTÓRIA: A DETERMINAÇÃO HUMANISTA

A) A totalidade como compressão dialéctica: LUKÁCS

Como já referimos, segundo Lukács, é uma concepção dialéctica da totalidade que permite devidamente apreender a realidade concreta; diz mesmo que «não é a predominância dos motivos económicos que distingue de modo decisivo o marxismo da ciência burguesa, é o ponto de vista da totalidade»¹⁹. Esta metodologia que busca pensar Marx numa perspectiva das virtualidades da obra de Hegel, propõe-se com a elaboração do conceito de totalidade inserir-se na trama histórica, e nesse particular superar Hegel que, ao erigir o reino da razão no Saber absoluto, se subtrai à História. Ora, Lukács apresenta o proletariado como o lugar do processo histórico.

1. A totalidade como «estrutura significativa»:

Uma visão parcelar e fragmentária dos factos sociais é própria da mentalidade burguesa; esta compraz-se na alienação exer-

¹⁸ Bela Kopeczi, «Object, Méthode, Histoire de la Culture», in *La Pensée* (200), Julho-Agosto 1978, pp. 28-29.

¹⁹ Georg Lukács, *Histoire et Conscience de Classe — Essais de Dialectique Marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 47.

Ulteriormente esta obra será referida pela sigla *H. C. C.*

cida, no fetichismo dos factos económicos, separados do seu contexto. Ora, o proletariado tem a possibilidade de abarcar a totalidade do processo, é mesmo motivado a «directamente se rebelar contra tal desumanidade por causa da miséria que não pode evitar nem disfarçar, situação essa que se lhe impõe inelutavelmente, expressão prática da necessidade»²⁰. O proletariado, «totalidade negativa da burguesia», encarna a totalidade do passado e do devir histórico em cada um dos momentos da história; esta perspectiva está ausente dos suportes da mentalidade burguesa, que se detém na apologia da ordem existente. «O isolamento — por abstracção — dos elementos tanto dum domínio de pesquisa como de grupos particulares de problemas ou de conceitos no interior dum domínio de investigação, é certamente inevitável. O que todavia permanece decisivo, é saber se este isolamento é somente um meio para o conhecimento do todo, isto é, se se integra sempre num justo contexto de conjunto que pressupõe e a que apela, ou antes se o conhecimento — abstracto — do domínio parcial isolado conserva a sua «autonomia», permanece um fim para si. Para o marxismo não há portanto, em última análise, ciência jurídica, economia política, história, etc., autónomos; há somente uma ciência, histórica e dialéctica, única e unitária, do desenvolvimento da sociedade como totalidade»²¹.

Os factos vistos na sua figuração serial são produto da aparência coisificada do modo de produção capitalista; a aparência e a essência das coisas não coincidem imediatamente. «A forma acabada das relações económicas tais como se mostram na superfície da sua existência real e por conseguinte nas suas representações pelas quais os portadores e os agentes destas relações procuram fazer uma ideia clara é muito diferente e, de facto, contrária à sua forma interna, essencial mas oculta, e ao conceito que lhe corresponde»²². Por isso, importa, segundo Lukács, desfazer a camada coisificada e penetrar até ao núcleo profundo dessas relações, até à sua figura interna²³. O Todo não é portanto a soma

²⁰ K. Marx, *La Sainte Famille*, Paris, Éd. Sociales, 1969, p. 47.

²¹ *H. C. C.*, 48.

²² K. Marx, *Kapital*, III, I, 188, cit. in *H. C. C.*, 25. «Esta distinção entre a existência (que se decompõe nos seus momentos dialécticos de aparência, de aparição e de essência) e a realidade provém da *Lógica* de Hegel», nota da trad., cf. *ib.*

²³ Cf. *id.*, 25-26.

das partes, mas estas encontram a sua significação na sua relação ao Todo: só a relação à totalidade perfaz a objectividade da facticidade dos fenómenos. «O resultado a que chegamos — diz Marx —, não é que a produção, a distribuição, a troca, o consumo são idênticos, mas que são todos elementos duma totalidade, diferenciações no interior duma unidade. (...) Uma tal produção determina tal consumo, tal distribuição, tal troca determinados; é ela que regulamenta as *relações recíprocas determinadas de todos estes diferentes momentos*. (...) Há acção recíproca entre os diferentes momentos. É o caso de qualquer outra totalidade orgânica»²⁴. É a orientação dum conjunto de fenómenos para o Todo que permite dissipar essa aparência para evitar, para além da atomização das relações sociais, a clausura do sistema. Neste aspecto, o mérito da obra de Lukács aparece, para já, como filosófica, no sentido que ela não está aí subentendida como dogma, mas é exercida não para «preparar» a história, mas como o próprio encadeamento da história numa experiência humana²⁵. A apreensão da realidade não se verifica através dum complexo de coisas acabadas, mas no processo histórico; o «ser» torna-se «devir».

2. Sujeito e «consciência» histórica:

O proletariado é objecto da história, enquanto força produtiva que opera a nível de base económica; contudo, pode assehnorear-se da sua situação, tornando-se *sujeito* da história. «O capital — como Marx refere — não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas mediatizadas pelas coisas; o materialismo histórico não é uma redução da história a um dos seus sectores; é o enunciado dum parentesco entre a pessoa e o exterior, entre o sujeito e o objecto que estabelece a alienação do sujeito no objecto, e estabelecerá, se se altera o movimento, a reintegração do mundo no homem»²⁶. A sua posição congrega-os numa classe relativamente ao capital, numa classe *em si*, e a consciência dessa realidade constitui-os numa classe *para si*. A consciência

²⁴ K. Marx, *Contribution à la Critique de l'Economie Politique*, Paris, Ed. Sociales, 1957, pp. 163-164.

²⁵ Cf. M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 68-69 (col. «Idées»).

²⁶ *Id.*, 52.

do proletariado procede da totalidade; há um conhecimento do carácter transformacional dessa situação. A *reificação* (termo que designa a fetichização das relações humanas em relação entre coisas, com estreita afinidade com o de «alienação» dos textos de Marx de 1844) impregna a esfera económica e as outras esferas, do político (burocratização) à «objectivação» teórica. «No seu universo de igualdade formal entre todos os homens, desaparecem cada vez mais as relações económicas que regularam as trocas materiais imediatas entre o homem e a natureza. O homem torna-se — no verdadeiro sentido da palavra — ser social, a sociedade torna-se a realidade do homem.

Assim, «só no terreno do capitalismo, da sociedade burguesa, é possível reconhecer na sociedade a realidade. No entanto, a classe que se apresenta como o agente histórico desta revolução, a burguesia, desempenha ainda inconscientemente essa função; os poderes sociais que libertou, e que a levaram ao poder, opõem-se-lhe como uma segunda natureza (...). Só com a entrada em cena do proletariado, a consciência da realidade social encontra o seu acabamento: com o ponto de vista de classe do proletariado chegou-se a um ponto a partir do qual a totalidade da sociedade se torna visível»²⁷. Como nota Lucien Sebag, o uso do termo «visível» é certamente característico de Lukács, para o qual é mesmo duma «visão» que se trata, isto é, da possibilidade da totalidade social se manifestar na sua transparência²⁸; não que cada proletário apreenda a verdade directamente, pois condutas individuais não são propriamente significativas; a apreensão só pode efectuar-se por um sujeito que seja ele também totalidade. A hipótese dum sujeito individual entra assim, segundo Lukács, em conflito com a experiência quotidiana. Algumas posições filosóficas que atribuíam uma actividade ao sujeito por relação ao conhecimento e ao mundo exterior (néokantismo, fenomenologia husserliana, etc.) acabaram por recorrer a um género de «ego transcendental», na impossibilidade de o circunscrever à consciência empírica dos indivíduos. Qualquer comportamento, inserido num contexto social, refere-se a um sujeito colectivo específico relativamente a comportamentos de outros sectores da realidade; os operários agem em conjunto numa fábrica envolvidos numa

²⁷ H. C. C., 40.

²⁸ L. Sebag, *op. cit.*, p. 75.

compreensão — apesar de circunscrita —, determinada nalguma medida por um sujeito transindividual; a um outro nível, a família, o grupo profissional, a classe social são possuídos pela dinâmica dum sujeito transindividual mais global no concernente a uma época histórica, entre os quais a classe social possui as virtualidades do *sujeito* por excelência da acção histórica²⁹. Daí que a práxis do proletariado, compreendida na sua totalidade social, torne claro que cada momento do processo está inscrito na totalidade; citando Marx, Lukács faz sua a seguinte passagem: «estas relações são, não relações de indivíduo a indivíduo, mas relações de operário a capitalista, de rendeiro a proprietário fundiário, etc. Elimina essas relações e terás abolido toda a sociedade, e o vosso Prometeu não será mais que um fantasma sem braços nem pernas»³⁰. A tomada de consciência revela, pois, a totalidade como *possível* e essa possibilidade como objectiva: «o que é *dado* aqui, é somente a *possibilidade*. A solução só pode ser o fruto da acção *consciente* do proletariado. Esta mesma estrutura da consciência, na qual assenta a missão histórica do proletariado, o facto que ele reenvia para além da sociedade existente, produz nele a dualidade dialéctica. O que, nas outras classes, aparecia como oposição entre o interesse de classe e o interesse da sociedade, entre a acção individual e as suas consequências sociais, etc., como limite externo da consciência, é transferido agora, como oposição entre o interesse momentâneo e o objectivo final, no interior da consciência da classe proletária»³¹. É por isso que essa cisão permite compreender que «a consciência de classe não é a consciência psicológica dos proletários individuais ou a consciência psicológica (de massa) do seu conjunto (...) mas o *sentido, tornado consciente, da situação histórica de classe*»³².

Considerando a consciência como elemento fundamental da evolução sócio-histórica, Lukács afasta-se dum marxismo de índole mecanicista e recusa igualmente um estrito empirismo que aguarda dos factos a mudança histórica. A luta pela reformulação do sistema sócio-económico implica, segundo Lukács, o abandono de qualquer itinerário positivista da ortodoxia tradicional do mar-

²⁹ Cf. Lucien Goldmann, «A propos de l'Histoire et Conscience de Classe», in *L'Homme et la Société*, (43-44), Janeiro-Junho 1977, p. 63-64.

³⁰ Cit. in *H. C. C.*, 72 [de *Misère de la Philosophie*, ed. Costes, p. 115].

³¹ *H. C. C.*, 98.

³² *Id.*, 98-99.

xismo, e o destino da práxis revolucionária depende da consciência de classe, através do partido proletário, tornando-se assim *sujeito* da história e abandonando uma prática «reificada». Esta perspectiva mostra também a influência que em Lukács exerceu Max Weber, na medida em que a acção dos homens depende do seu tipo de valores — do «tipo-ideal» — e não dum determinismo; supera contudo Weber, ao sustentar que o proletariado tem em si a potencialidade, em virtude da sua condição social, de apreender a verdade e de interpretar a realidade numa perspectiva de liberação social.

Atribuindo uma função decisiva à *consciência*, rejeita consequentemente a teoria da consciência-reflexo; nesta «reifica-se» teoricamente a dualidade da consciência e do real, do ser e do pensamento, que crê reconhecer a realidade na aparência coisificada³³. Pela apreensão da totalidade social, na qual o *sentido* imamente ao processo (que transparece pelas contradições sociais) vai suscitando a consciência de classe, Lukács separa-se duma teoria que volta a ressurgir de algum modo a «coisa em-si», «reificando» a oposição entre um em-si por relação ao pensamento e regressando, pois, a uma atitude cognoscitiva pré-hegeliana³⁴. Essa separação torna-se tanto mais clara quanto se requer que a teoria da *práxis* se transforme numa *prática* actuante: «o pensamento proletário é primeiramente apenas uma *teoria da práxis*

³³ Cf. *id.*, 246.

³⁴ Ponto de vista particularmente defendido por Lenine em *Matérialisme et Empirio-criticisme* (Paris, Ed. Sociales/Moscou, Editions du Progrès, 1973), embora ponha em relevo em *Cahiers sur la dialectique de Hegel* (Paris, Gallimard, 1967, col. «Idées») a *processualidade* do conhecimento, ainda que aí afirme que «a dialéctica das coisas produz a dialéctica das ideias, e não inversamente» (p. 260).

Dominique Lecourt, no intuito de interpretar a «figura» leninista do «reflexo», procura apreender-lhe uma nova significação: «Fomos levados a mostrar «que a metáfora do «reflexo» deveria ser, em estilo bachelardiano, uma metáfora *reduzida*; ela deve ser separada da imagem do espelho a que parece logicamente recorrer: eis por que dizemos que «o reflexo», tal como o entende Lenine, é um «reflexo sem espelho». Estamos agora aptos a dar um conteúdo positivo a esta fórmula negativa: um reflexo sem espelho, é um reflexo que se realiza no *processo* histórico de aquisição dos conhecimentos. (...) pensamos que a noção de processo é já utilizada em *Matérialismo e Empirio-criticisme* e que os *Cadernos* mais não fazem que explicitá-la e desenvolvê-la». — Dominique Lecourt, *Une Crise et son enjeu*, Paris, Maspero, 1973, p. 47.

para se transformar pouco a pouco (muitas vezes por saltos, é certo) numa *teoria prática* transformadora da realidade. (...). Somente então se manifestariam as interacções dialécticas íntimas entre a situação histórica e social objectiva e a consciência de classe do proletariado; somente então se concretizaria realmente a afirmação de que o proletariado é o *sujeito-objecto idêntico* do processo de evolução social»³⁵. A unidade da teoria e da prática constitui uma das características mais notórias da dialéctica lukacsiana, apontando também a sua obra para uma concepção *humanista*; foi, por isso, acusado de idealista, enquanto aplica a dialéctica à prática social, deixando de lado a natureza; contudo, para Lukács, a natureza e todos os factos por ela envolvidas, não deixam de ser categorias sociais.

Entretanto, o estatuto epistemológico do conhecimento científico não é especificado e a sua prática é mesmo esvaziada por relação à filosofia e à objectividade científica. O discurso filosófico é subsumido no contexto teórico da consciência de classe e esta não se afastará de todo de uma nova forma de «saber absoluto» historicizado; «tudo se passa como se Lukács encarregasse Hegel de pensar Marx mas sem poder explicar como Marx pode pensar Hegel»³⁶. Por outro lado, o binómio entendimento/razão é retomado, mas radicando essa dualidade numa nova forma, agora atomização/totalização, manifesta socialmente na oposição de classes burguesia/proletariado.

B) Filosofia, história e sociedade: GRAMSCI

1. O significado da «Filosofia da Práxis»:

Gramsci, pelo aspecto humanista que informa a sua obra e pela importância atribuída à instância supra-estrutural da organização social, aproxima-se de Lukács, confluindo na trajectória marxista marcada pelo contexto cultural ocidental. Recusando também a redução do materialismo histórico a uma ciência naturalista da história, apresenta, como Lukács, a unidade da teoria e da práxis como *leitmotiv* na elaboração teórica do marxismo.

³⁵ H. C. C., 253; o sublinhado é nosso.

³⁶ A. Tosel, *Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917*, in «Histoire de la Philosophie», III, Paris, Gallimard, 1974, p. 940 (col. «Encyclopédie de la Pléiade»).

A «filosofia da práxis» gramsciana insere-se num âmbito antropológico, numa perspectiva de «humanismo absoluto»; assume o «conhece-te a ti mesmo» não como introspecção mas como análise sócio-histórica. «Todos os homens são filósofos»; e o que importa, conforme ao significado dessa proposição, é pulsar com a filosofia «espontânea» que está subjacente à linguagem, ao senso comum, ao folclore, para que as massas se exercitem numa actividade crítica e reflexiva da sua situação; com efeito, há que opor aos estudos elaborados sobre a sabedoria popular, que a reduz a uma mera catalogação ou distribuição segundo categorias pressupostas, um estudo que encare essas manifestações (o folclore, p. ex.) como uma resistência ao saber que se lhes pretende ministrar: as manifestações populares devem constituir antes vias de acesso ao conhecimento popular e como manifestação fidedigna da sua concepção do mundo. «Que uma massa de homens pense numa maneira coerente e unitária a realidade presente, é um facto «filosófico» bem mais importante e original que a descoberta por um «génio» filosófico numa nova verdade que permanece como o património de pequenos grupos de intelectuais»³⁷. O novo humanismo da *filosofia da práxis* assenta num intuito pedagógico: «a filosofia da práxis não tende a manter os «simples» na sua filosofia primitiva do senso comum mas, ao

³⁷ A. Gramsci, *Oeuvres Choisies*, Paris, Ed. Sociales, 1959, p. 19; esta referência passará a ser feita pela sigla *O. Ch.*

A opinião mais assente acerca do motivo que levou Gramsci a utilizar esta expressão «filosofia da práxis» em vez de «marxismo» (ou «materialismo histórico») seria para conseguir assim iludir a censura exercida na prisão; contudo, os autores de *Ler Gramsci* (Dominique Grisoni e Robert Maggiori) perfilham a opinião de que essa expressão, embora se admita com essa finalidade, «possui, no entanto, a sua autonomia, na medida em que, precisamente, permite recusar o fosso entre os «dois materialismos» [dialéctico e histórico] — *op. cit.*, p. 251-252, nota 2. Por outro lado, o uso de «massas», «classes subordinadas» ou «classes instrumentais» em vez de «proletariado» é justificado pelos responsáveis pela publicação de *Opere di Antonio Gramsci* (Ed. Einaudi), exactamente para resguardar os seus *Quaderni* da censura e controle prisionais; contudo, para A. Buzzi o uso dessas expressões explica-se pelo contexto cultural italiano, em que o termo «proletariado» aparecia demasiadamente carregado com uma concepção económica, enquanto as expressões usadas nos *Quaderni* são indicadores do contrastante desnível entre o estrato dominante e os outros estratos sociais — *La teoria política de Antonio Gramsci*, Barcelona, Ed. Fontanella, 1969, p. 130-131.

contrário, conduzi-los a uma concepção superior de vida»³⁸. Esse novo humanismo da filosofia da práxis deve tender a substituir tão radical quão criticamente o senso comum, o folclore e a religião nas massas e, como estas actividades, assim radicar no âmago do «sentir» popular, como o *Ordine Nuovo* havia já ensaiado; linguagem e política são dois aspectos indissociáveis desta filosofia espontânea: tal como Nietzsche, também Gramsci abandonou o universo linguístico estipulado pela linguística e filosofia, procurando expressar-se segundo uma linguagem «natural».

Criticando as teses da individualidade e da natureza humana, o autor dos *Quaderni* resume esta ao «complexo das relações sociais»: a natureza humana não pode ser encontrada em nenhum homem particular mas na própria história do género humano, e a personalidade como a consciência que o indivíduo tem dessas relações, pois que o homem «devém», transforma-se continuamente com o devir da transformação das relações sociais e estas são expressas pelos diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialéctica e não formal³⁹. A luta pela instauração do humanismo da «filosofia da práxis» aponta para a criação duma nova cultura; se a cultura tradicional está desfasada das massas é, segundo Gramsci, porque o intelectual se circunscreve a um saber não dimanado do «sentir» popular. O novo intelectual que importa ressurgir deve imergir nos recônditos das paixões populares, em ordem a compreendê-las e a elaborar «uma concepção superior do mundo», inserida na trama

(38) *O. Ch.*, 28. Esse é o sentido da «filosofia da práxis» gramsciana; neste sentido, Gramsci «não somente «polemicou» contra os promotores duma hermenêutica estéril do Marxismo-Dogma apelando para a intervenção activa/real das massas na «realização da vontade colectiva»: poderemos até dizer que o marxismo de Gramsci se alimenta quase exclusivamente da teorização desta intervenção e das suas condições de possibilidade: é uma metodologia da actualização/realização da práxis revolucionária (= filosofia da práxis). (...). O que Gramsci se recusa a admitir é que essa crise [advento da contradição entre forças produtivas e relações de produção], num modo de produção burguês, possa «explodir» por exasperação mecânica das contradições, *garantindo* a transição para o modo de produção socialista» — D. Grisoni e R. Maggiori, «L'actualisation de l'utopie», in *Les Temps Modernes*, 30 (343), Fevereiro 1975, p. 925 [n.º especial dedicado a Gramsci].

³⁹ Cf. A. Gramsci, *Concepção Dialéctica da História*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1966, p. 43.

sócio-histórica. Qualquer acto histórico não pode deixar de ser realizado pelo «homem colectivo», isto é, pressupõe a elaboração de uma unidade «cultural-social» na qual uma multiplicidade de vontades disseminadas por fins heterogêneos se congregam no prosseguimento dum mesmo escopo e comum concepção do mundo (geral e particular, actuante transitoriamente — por meio da emoção — ou permanentemente, de modo que a base intelectual esteja tão radicada, assimilada e vivida que possa transformar-se em paixão)⁴⁰. Este desígnio de mergulhar a práxis no espaço social faz inflectir o seu marxismo num historicismo, enquanto a filosofia flui na história que *se faz*, que pressupõe o conhecimento das determinantes que importa transformar, tornando assim *actuante* no corpo social a «vontade colectiva». A verdade revela-se, na perspectiva gramsciana, na sua validação histórica, pela orientação criadora do *sujeito* como protagonista da história. O que é *utopia* para o indivíduo pode tornar-se uma *possibilidade* para o homem colectivo. O que Gramsci propõe, em suma, é a interpretação do processo histórico em termos de «ideias-vontade».

A este propósito, lêem-se com reservas as críticas dirigidas por Althusser a Gramsci, cujo historicismo se não resume numa nova forma de voluntarismo, assentando os pressupostos de Althusser numa trajectória anti-historicista e anti-humanista⁴¹. Gramsci tem em conta quer a complexidade do corpo social, nas suas contradições e limites, quer a possibilidade transformadora da vontade colectiva, em que a relação teoria-práxis não é estabelecida por qualquer impulso de espontaneísmo; propõe-se tanto superar um tipo de idealismo subjectivo (Croce) como um materialismo de índole economista: mas economia, política e filosofia são os três eixos em que se configura a sua «filosofia da práxis». É certo que Althusser salientou a função da teoria que apreende o «jogo de combinações» da estrutura social, com vista a clarificar a textura dos mecanismos sociais, mas sem que afinal evite tornar-se prisioneiro da sua «*ars combinatoria*»; a inflexão historicista de Gramsci postula, tal como em Lukács, a dialéctica entre a consciência possível e a consciência real. A acusação althusseriana de que Gramsci dissolve a filosofia marxista (que Althusser denomina «materialismo dialéctico») na ciência da história («materia-

⁴⁰ Cf. *id.*, p. 36-37.

⁴¹ L. Althusser, *Lire le Capital*, I, Paris, Maspero, 1973, particularmente o cap. V, «Le marxisme n'est pas un historicisme» (p. 150-184).

lismo histórico») deriva de que para Gramsci não há propriamente «ciência» da história sem dimensão filosófica; segundo Gramsci a filosofia não é dissolvida na ciência da história porque ela mesma se inscreve no horizonte histórico.

Com esse objectivo, a distinção marxista clássica entre trabalho manual e trabalho intelectual deve ser repensada; aqui intervém a noção gramsciana de *intelectual*. Se todo o homem é intelectual, há na sociedade uma actividade especificamente intelectual que, situando-se no domínio da supra-estrutura, dá à classe de que emergiu uma cosmovisão de índole político-económico-social, quer dizer uma homogeneização: assegura a articulação da estrutura económica com a prática ideológica e política da supra-estrutura. A distinção por Gramsci apresentada entre *intelectuais orgânicos* e *intelectuais tradicionais* visa fundamentalmente caracterizar respectivamente quer os que emergem em cada sistema para assegurar a sua coesão e a sua ideologia, quer dos que acabam por representar os restos de velhas camadas sociais que persistem na ineficiência da transformação da base social de produção. «Cada grupo social, surgindo do terreno original dum função essencial no mundo da produção económica, cria ao mesmo tempo que ele, organicamente, uma ou várias camadas de intelectuais que lhe conferem a sua homogeneidade e a consciência da sua própria função, não somente no domínio económico, mas também no domínio social e político»⁴². Atendendo à função dos intelectuais, Gramsci aprofunda uma estratégia revolucionária em que o papel dos intelectuais é imprescindível (o intelectual orgânico para a classe dominante, um novo tipo de intelectuais para a classe ascendente) e em que a vinculação dessas camadas, mesmo do tipo tradicional, contribuirão para o desenvolvimento das massas e para o abandono da ideologia dominante; aliás, o intelectual de novo tipo não deve encerrar-se em problemas vazios em termos reais⁴³, mas deve concorrer com as massas para a instauração dum novo «bloco histórico», que resulta exactamente da actividade orgânica dos intelectuais e do proletariado (como homóloga à dinâmica teoria-práxis). O idealismo neo-hegeliano (Croce), o catolicismo tradicional e o materialismo de

⁴² O. Ch., 429.

⁴³ Cf. F. Lombardi, *La pédagogie marxiste d'Antonio Gramsci*, Toulouse, Privat, 1971, p. 54.

cariz positivista constituem o enquadramento contra o qual se ergue o historicismo da «filosofia da práxis» de Gramsci.

2. *Alargamento da Conceção de Estado (Sociedade Civil + Sociedade Política):*

O intuito de atribuir uma eficácia relevante às constituintes da supra-estrutura e a rejeitar uma concepção de *ideologia* como construção «ex nihilo» — pois que são dotadas dum vigor objectivo e operante —, torna o seu pensamento original e sociologicamente mais desenvolvido que concepções marxistas anteriores. Os intérpretes clássicos tendiam a pôr o primado da organização social no económico e na coacção exercida pelo aparelho estatal. Ora, diz Gramsci, para além desta coacção, o *consenso* aparece como forma ideal de dominação, cujos agentes são os «especialistas de ideias» que actuam como mediadores entre a base e a supra-estrutura (juristas, pequenos funcionários, quadros técnicos, clérigos, professores), que constituem o suporte da «sociedade civil»; reconhece-se aqui a inspiração de Althusser para a sua análise de «ideologia e aparelhos ideológicos de Estado».

A expressão *sociedade civil* foi especialmente objecto da análise de Hegel, que na sua *filosofia do direito* lhe atribui um sentido moderno; emergindo a nível da «moralidade objectiva», a sociedade designa o sistema que engloba o conjunto das necessidades de administração, de jurisdição, das corporações. Para Gramsci, a *sociedade civil* (apoiada na persuasão) é o lugar da supra-estrutura onde são elaboradas as ideologias, o «conteúdo ético» (incluindo-se aí o conjunto das organizações privadas que elaboram a mentalidade dum época de determinada sociedade — escolas, igrejas, mass media, sindicatos, partidos, que constituem os agentes do *consensus*), enquanto a *sociedade política* (apoiada na coacção) designa o sector organizacional da supra-estrutura que exerce uma função coercitiva e de domínio directo (jurídico, penal, policial, militar): por isso afirma que as forças materiais não seriam concebíveis historicamente sem forma e as ideologias seriam caprichos individuais sem a força material. O conceito de *bloco histórico* — «articulação interna dum dada situação histórica»⁴⁴ —, refere-se à identidade-distinção entre sociedade civil e sociedade política; a distinção é metodo-

⁴⁴ H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, Paris, P. U. F., 1972, p. 125.

lógica e não orgânica: os momentos de força e do consenso distinguem-se apenas abstractamente. A *hegemonia* da classe detentora dos meios de produção exerce-se no plano político e ideológico; Gramsci usa mesmo diversas expressões para referir a hegemonia: hegemonia ético-política, direcção política e moral, hegemonia política, direcção política e intelectual, etc. Para Gramsci, é no interior do bloco histórico que se processa a hegemonia; enquanto Lenine aludia sobretudo ao derrubamento do aparelho de Estado, segundo Gramsci o terreno de luta situa-se sobretudo na esfera da sociedade civil; para este, os esquemas leninistas só se podem pensar numa sociedade (como a Rússia de 1917) em que o sector político ocupava quase por completo o aparelho estatal bastante desenvolvido (ditadura), em contraste com a fase ainda embrionária e primitiva do sector ideológico (sociedade civil). O relevo posto por Gramsci na sociedade civil corresponde ao facto de que nas sociedades ocidentais a estrutura sócio-económica manifesta-se muito mais complexa na organização supra-estrutural. Para Gramsci, a dominação política (ditadura) e a direcção cultural (hegemonia) constituem dois aspectos inseparáveis, definindo mesmo o «Estado integral = sociedade civil + sociedade política, isto é, hegemonia couraçada de coerção»⁴⁵. Daqui decorre uma mudança de estratégia: primeiramente uma luta hegemónica que visa a conquista da «robusta sociedade civil», tendendo a «classe subalterna» a tornar-se classe hegemónica e exercendo a sua hegemonia através do Partido que, qual «novo Príncipe», manterá a sua hegemonia duplamente, isto é, através da «direcção» e «domínio», suscitando novos «intelectuais orgânicos» que constituirão um novo «bloco histórico».

Estas duas noções de «hegemonia» da classe operária (Gramsci) e de «ditadura do proletariado» (Lenine), denotam na óptica gramsciana já uma estreita relação já uma distinção: a

⁴⁵ *O. Ch.*, 295-296. Reconhe-se aqui a influência exercida por Gramsci em Althusser, mormente no trabalho «Idéologie e appareils idéologique de l'État» (in *Positions*, *op. cit.*, p. 67-125).

Neste aspecto, Gramsci prosseguindo os trabalhos de Antonio Labriola, mostra a complexidade das relações entre a base e a supra-estrutura, assim como as mediações ideológicas processadas a nível supra-estrutural; por outro lado, retomando a contradição analisada por Marx, entre forças produtivas e relações de produção, vê na hegemonia a totalidade do processo a desenvolver. (Cf. L. Gruppi, «Le Concept d'hégémonie chez Antonio Gramsci», in *Dialectiques*, (4-5), Março 1974, p. 47 [n.º especial consagrado a Gramsci].

hegemonia aparece como o momento das alianças, base social da ditadura do proletariado e a ditadura do proletariado como a forma política e estatal na qual se realiza a hegemonia, pois o conceito de hegemonia articula a função dos intelectuais orgânicos que actuam no quadro das ciências, das técnicas e das ideias. Neste sentido, o «bloco histórico» aparece como o conjunto da infra-estrutura e da supra-estrutura, cimentada pela ideologia. Como diz Macchiocchi, «a hegemonia é a parte visível do *iceberg* que esconde a enorme massa de todo um corpo teórico-político, representando o ponto culminante dum genial e complexo trabalho intelectual: o conceito de «bloco histórico», a ligação infra-estrutura — supra-estrutura, o conceito de Estado e a distinção interna que Gramsci opera entre «sociedade política» e «sociedade civil», a definição da natureza do partido revolucionário como «Príncipe moderno», intérprete duma «vontade colectiva», o papel dos intelectuais enquanto promotores do consenso pela sua posição de charneira»⁴⁶. Gramsci usa o termo *catharsis*, da terminologia aristotélica, para indicar a passagem do momento puramente económico (egoísta-passional) ao momento ético-político, do objectivo ao subjectivo, portanto à transformação crítica do instinto (momento mais baixo da consciência proletária); o ímpeto catártico significa o ponto de partida da «filosofia da práxis».

A identificação entre Estado e supra-estrutura está na sequência do enfoque historicista da «filosofia da práxis» de Gramsci; tornam-se, por isso, controversas (como atrás dissemos) as críticas de Althusser ao isolar um aspecto polémico da teoria historicista de Gramsci, pois trata-se da matriz constitutiva do seu marxismo. Criticando Croce, que reduz a história a um nível formal de desenvolvimento dos conceitos, Gramsci pretende destacar a lacuna do idealismo: abstrair-se do conceito de «bloco histórico»; ora, para Gramsci, é com um tal conceito que se identificam o «conteúdo económico-social» e a «forma ético-política», ou seja, que o conceito de «bloco histórico» permite atingir em pleno o lugar das supra-estruturas na «filosofia da práxis», o que só se torna viável através dum conceito anti-crociano de Estado⁴⁷.

⁴⁶ M.-A. Macchiocchi, *Pour Gramsci*. Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 161.

⁴⁷ Cf. Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, Paris, Fayard, 1975, p. 322. Apresentando as citações-chave da obra de Gramsci, este estudo

★

Como referimos acerca de Lukács, também aqui o conteúdo do discurso filosófico se esvai no que concerne à sua autonomia, subsumindo-se como função catártica do «bloco histórico». Poder-se-ia dizer que Platão e Gramsci percorrem caminhos paralelos: a instauração duma nova sociedade; mas se Platão põe a política («paideia») nas mãos dos filósofos («sábios»), Gramsci (e Althusser) querem os filósofos («intelectuais») nas mãos da política. Gramsci reconverte a filosofia em política no seu alcance integral, em que a transformação das estruturas sociais faz corpo com a transformação das mentalidades e da instauração duma nova *civiltà*. A crítica do economismo faz-se situando a filosofia no campo da luta de classes.

Em Lukács como em Gramsci, a par da crítica do «marxismo escolástico», a existência humana é dissolvida na imanência do quadro sócio-productivo. Ora, o nosso tempo apela para a dimensão trágica da existência, para coordenadas também de índole lúdica, de gratuidade, da diferença, da alteridade. Não haverá uma alienação irreductível, após a supressão das alienações económicas, sociais e políticas?

Tal como Lukács, Gramsci apela para um género de «saber absoluto» historicizado», como figuração interna da consciência actuante no processo histórico. Para Gramsci, a natureza é sempre concebida relativamente à prática social e nada pressupõe portanto que seja excluída da práxis do sujeito colectivo. Não aceitando os pressupostos de interpretação de índole economista e positivista da sociedade, deixa impreciso o estatuto epistemológico da prática científica; alguns seriam os vestígios de Kautsky ou de Bukarine com as suas versões nos domínios cognoscitivo

desenvolve-se tendo presente a obra de Althusser, sobretudo a sua concepção de filosofia como «tomada de partido» [Cf. *Lénine et la philosophie*, op. cit.], e como «luta de classes na teoria» [cf. *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973], o que conduz C. Buci-Glucksmann a uma «leitura sitomal dupla» (cf. *Gramsci et l'État*, p. 28), isto é: a uma compreensão crítica de Gramsci através de Althusser e de Althusser através de Gramsci, que se estabelece enquanto a «filosofia da práxis» gramsciana se revela mais dialéctica e inserida na história que a de Althusser, tendo sempre como referência próxima a interpretação que Gramsci faz do alargamento integral da concepção de Estado, o que conduz a uma última parte do livro (V.º) sobre a «refundição da filosofia marxista».

e sócio-histórico. Para Lukács, «todo o «marxista» que abandonou a consideração da totalidade do processo histórico, o método Hegel-Marx, no estudo da realidade económica e social, para se aproximar duma maneira ou doutra da consideração «crítica» do método não-histórico duma ciência particular buscando «leis», deve necessariamente — desde que se ataque ao problema da acção — regressar à ética imperativa abstracta da escola kantiana»⁴⁸.

Mais uma vez Hegel aparece na história do pensamento como o executor das tendências contraditórias do kantismo; o sujeito aparece então como *produtor* e *produzido* no processo dialéctico, como história que se retoma; não faz da filosofia um estudo das condições formais da validade das ciências da natureza; supera as várias formas com que se revista o dualismo crítico que postule a diferença duma consciência individual como ser-aí por relação ao mundo exterior. F. Châtelet, buscando as directrizes a que o pensamento teórico contemporâneo deve corresponder, afirma: «o que importa, é conhecer a problemática actual da humanidade e participar com lucidez no combate que conduz ao estabelecimento duma sociedade que permita o desenvolvimento indefinido das potencialidades humanas, que faça existir o homem como homem, que realize a liberdade efectiva; uma sociedade em que o pensamento se liberte da sujeição natural e do temor, onde a poesia — no duplo sentido do dizer e do fazer individual — da vida e da morte, tenha o seu livre impulso; onde o indivíduo seja capaz de pôr e de resolver pessoalmente os seus problemas pessoais; onde nenhum 'écran' mascare mais a presença à natureza e à vida da cultura»⁴⁹.

Qualquer que seja a orientação das duas vertentes do marxismo contemporâneo e ocidental, a «estrutural» ou a «humanista», o seu traço comum é o exame das constituintes da supra-estrutura social, seja no influxo exercido pela consciência, seja no da produção material; dentro dessa orientação sobressaem os projectos de Lukács e de Gramsci: o objectivo é o estudo global da evolução humana. O Estado não se esgota numa concepção jurídica; invade o político; se as sociedades não são determinadas unilateralmente pelo económico, uma devida eficácia há que reconhecer ao político

⁴⁸ H. C. C., 60.

⁴⁹ F. Châtelet, *Logos et Praxis*, Paris, Sedes, 1962, p. 195.

e ao cultural; as instâncias não significam práticas particulares exteriores umas às outras, como um género de encadeamento mecânico: aí, apenas haveria coisas e relações de exterioridade. Não há economia política ao lado da história. Uma conjuntura histórica é, de certo, determinada pela prática económica, mas não resulta como simples efeito mecânico. «O paralelismo da evolução dos dois domínios só aparece visto com clareza sob o ângulo dos grandes períodos históricos (...). As relações políticas podem modificar-se mais lentamente que as relações de produção, o Direito adaptar-se com lentidão às transformações económicas e inversamente a evolução científica pode anteceder a evolução económica. Esta tensão não pode ser demasiadamente grande porque com o tempo ela iguala-se, e se o desvio é muito grande, de maneira revolucionária. A solução das contradições da vida material, isto é, *a revolução*, não se exprime forçosamente de maneira adequada na consciência social da época, mas as representações que têm os homens dos conflitos do seu tempo formam um elemento essencial da própria convulsão»⁵⁰.

Uma comparação entre Lukács e Gramsci não suprime de modo nenhum as divergências ou oposições entre o teórico marxista da totalidade e o autor dos *Quaderni*; contudo, há que salientar a profunda afinidade desse itinerário, porque inseridos em dois cenários históricos distintos e com provável ausência de relação directa. Se há, duma certa maneira, e sob certas condições, materialismo no idealismo e idealismo no materialismo, isto significa que o idealismo e o materialismo não têm duas histórias independentes, distintas, mas dependem duma única e mesma história⁵¹; por isso, a obra de Lukács e de Gramsci ensina, no fundo, que não se obtém um materialismo consequente «invertendo» simplesmente o idealismo.

ACILIO ESTANQUEIRO ROCHA

⁵⁰ F. Jakubowsky, *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'Histoire*. Paris, EDI, 1971, p. 116.

⁵¹ Cf. Pierre Macherey, «L'Histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances», in *La Pensée*, (185) Fevereiro 1976, p. 8.