

**EMANCIPAÇÃO E APROPRIAÇÃO SOCIAL DO CONHECIMENTO EM  
GRAMSCI: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO CORPUS CATEGORIAL DA  
FILOSOFIA DA HISTÓRIA**

**EMANCIPATION AND SOCIAL APPROPRIATION OF KNOWLEDGE IN  
GRAMSCI: A REFLECTION WHICH PARTS FROM THE CATEGORIAL *CORPUS*  
OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY**

BEZERRA, Ciro<sup>1</sup>  
PAZ, Sandra Regina<sup>2</sup>

**RESUMO**

Este estudo analisa o postulado gramsciano do conhecimento, a partir das categorias emancipação e apropriação social do conhecimento. Realiza um estudo de natureza bibliográfica tomando como referência o *corpus* categorial da filosofia da história.

**Palavras-chave:** Emancipação; apropriação social do conhecimento.

**ABSTRACT**

This study analyses the Gramscian supposition of knowledge, parting from the categories of emancipation and production/ social appropriation of knowledge. A bibliographical study is done with reference to the categorial *corpus* of the philosophy of history.

**Key words:** Emancipation; production and social appropriation of knowledge.

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE.

<sup>2</sup> Mestre em educação e doutoranda do Programa de Pós-graduação da UFPE.

## INTRODUÇÃO

O postulado gramsciano do conhecimento reconhece nas formas de sociabilidade o lugar de sua manifestação. A mente que desenvolve o conhecimento está indissolivelmente vinculada a um corpo situado e conectado às relações sociais. Ele não está presente apenas nas formas de pensamento e interpretação, mas em tudo aquilo que envolve o ser humano. A humanidade é, ela mesma, materialização do conhecimento historicamente elaborado. Para pensar e elaborar seus artifícios, inclusive as técnicas e instrumentos, necessários à reprodução material da existência humana, o conhecimento aparece como pressuposto de um processo quase “natural”, imanente às relações humanas. É nessas atividades que Gramsci o identifica.

Se o conhecimento existe no momento da sociabilidade, se ele se manifesta nas formas de pensamento e se materializa nos artifícios humanos, ele é corpo e alma do que Gramsci conceitua como “concepção de mundo”. Em termos gramscianos, concepção de mundo tem referência no próprio mundo, resulta do pensamento e da materialização do “processo de vida real”.

A diversidade de concepções de mundo é determinada pela diversidade da sociabilidade, e esta, por sua vez, é historicamente determinada pelo desenvolvimento das forças produtivas. Podemos considerar a partir dos construtos gramscianos que o conhecimento é apropriado nos processos de produção social da existência. Desta forma, é universal e está presente na atividade intelectual e nas demais atividades laborais. É imanente a todos os planos de sociabilidade.

Podemos ter consciência ou não das concepções que subjazem ao mundo. Podem nos parecer explícitas quando identificadas ou implícitas quando não revelam sua face, mas sua presença no processo de sociabilidade é irrefutável. Concepções do mundo são compartilhadas na família, na igreja, na escola, no universo do “mundo da vida”, em todo o sistema social. Sempre circunscritas e determinadas socialmente.

Para Gramsci, o ser humano não pode prescindir do conhecimento, mesmo nas mais humildes formas de viver, pelas razões de não poder existir aquém ou além da sociabilidade. Portanto, em termos de gênero, o ser humano para viver carece de laço social e de uma filosofia de vida vinculante, uma filosofia da existência ou concepção de mundo que elabora os critérios do “agir prático-moral”, assim como os critérios do “agir técnico-científico”, de forma inextrincável e coexistente.

Independentemente da vontade, todo ser humano compartilha de uma filosofia; de um *modus operandus*. Essa compreensão indica que a possibilidade abstrata de se poder pensar dissociado em um *homo faber* e um *homo sapiens* está em franca contradição com o ser humano concreto. Este é simultaneamente *faber e sapiens*, a *sabedoria habita o produtor*, numa relação dialética. Nas atividades do ser humano concreto se faz presente o desejo, o saber, a intuição, os sonhos, as utopias, as esperanças, as frustrações etc. O ser humano é um ser total quando em ação, e é por isso que Gramsci (1981, p. 12) postula: “na mais simples atividade está contida uma determinada concepção de mundo”, complemento: onde se faz presente o conhecimento.

Todos os homens são filósofos mesmo quando reduzidos a reprodutores das condições materiais de existência. Gramsci não cinde ou dissocia a ambivalente natureza dos seres humanos: cognitiva e operativa. Ele contrapõe-se às vertentes teóricas que reduzem a filosofia ou teoria social à “*uma atividade intelectual de uma categoria de homens especializados ou de filósofos profissionais*” (GRAMSCI, 1981, p. 12).

A filosofia, em Gramsci, não é apropriada e produzida socialmente apenas sob a forma da filosofia de cátedra. A erudição não é um ideal do filósofo gramsciano. Destaquemos como a filosofia é produzida e apropriada: “a filosofia é adquirida da própria linguagem; do senso comum e do bom senso; de todo sistema de crenças, opiniões e nas manifestações da cultura popular ou folclore” (GRAMSCI, 1981, p. 12). Com isso, ele pretende enfraquecer e fragilizar não apenas a arrogância e o poder do monopólio, autoridade e autonomia, absolutos, do filósofo acadêmico, pesquisador ou cientista, em suma, do “filósofo profissional” ou especialista, mas do “sistema perito<sup>3</sup>”, entendendo este como campo de sistematização do conhecimento nas instituições de ensino. Isto é, do controle corporativo sobre o que é básico na sociabilidade: o conhecimento.

Essa é uma crítica arguta que revela a dimensão iluminista e humanista que pulsa na teoria social de Gramsci. O controle corporativo do conhecimento pelas associações profissionais é, de acordo com Villarreal (2002), um obstáculo ao projeto emancipatório na modernidade. Impede a universalização de um dos processos mais importantes da sociabilidade moderna, que é o processo de apropriação/produção social do conhecimento<sup>4</sup> científico.

Neste sentido, este estudo objetiva tecer algumas reflexões críticas acerca do papel que assume o conhecimento socialmente acumulado, sobretudo nas unidades<sup>5</sup> de apropriação/produção do conhecimento na modernidade capitalista, procura demonstrar como estas instituições assumiram historicamente a responsabilidade e o controle para organizar a cultura; a qual legitima uma diferenciação societal abrangente por meio da socialização diferenciada da apropriação/produção dos

<sup>3</sup> Giddens (1991, p. 35) concebe o “sistema perito” nos seguintes termos: “por sistema perito quero me referir a sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje. (...) os sistemas nos quais está integrado o conhecimento perito influencia muitos aspectos do que fazem de uma maneira contínua. Ao estar simplesmente em casa, estou envolvido num sistema perito, ou numa série de tais sistemas, nos quais deposito minha confiança. (...) Minha fé (...) e na autenticidade do sistema perito”. Consideramos relevante o que ele evidencia como “autenticidade do conhecimento perito”. Giddens ressalta a extensão e capilaridade do poder e controle desse ‘sistema’, justamente, o que Gramsci questiona como próprio da “categoria de homens especializados”, que é muito próximo àquilo que Weber (1982) compreende como burocracia.

<sup>4</sup> Utilizamos no decorrer do artigo a categoria apropriação/produção social do conhecimento. Consideramos que há uma relação dialética entre ambos, porém em processos diferenciados primeiro nos apropriamos de uma determinada idéia, pensamento e concepção de mundo, para depois construirmos nossos conhecimentos. Esta idéia contraria em parte, os processos de produção do conhecimento em Piaget, para este o conhecimento é apenas construção.

<sup>5</sup> Tradicionalmente, as unidades de apropriação/produção social do conhecimento na sociedade contemporânea são identificadas como escola, com todos os ranços históricos que a mesma foi submetida. Concebemos a escola como uma unidade dentro de um sistema mais amplo. É nela que se forjar personalidades de produtor autônomo, distante das condições de subalternidade. Ou contraditoriamente, personalidades subjugadas.

conteúdos, segundo as condições socioeconômicas e culturais das pessoas, o que reforça o caráter de classe. No entanto, a reprodução sistêmica dessa diferenciação é legitimada porque mantém os sujeitos pedagógicos sob forte reificação e submissão. Contraditoriamente, observamos que estas unidades a partir do referencial gramsciano podem contribuir para forjar personalidades autônomas e emancipadas. Fundamentaremos nossas reflexões e análise tendo como referência o *corpus* categorial da filosofia da história a partir do qual trabalharemos algumas categorias chave do pensamento gramsciano.

## O CONHECIMENTO E A FORMAÇÃO DA PERSONALIDADE EM GRAMSCI

É sabido, desde Marx (1980) que a consciência se manifesta, contraditoriamente, em duas formas básicas: como consciência em si e como consciência para si. Dentre outros entendimentos, a consciência é concebida, em ambos os casos, como contraposta ao objeto do conhecimento. Mas, na medida em que Gramsci formula a *filosofia da práxis*, ele reconstrói o significado clássico marxiano da categoria consciência. Não se limita a perguntar sobre as implicações de se ser consciente e crítico, ou acrítico e alienado, em relação à realidade social ou ao objeto que se quer conhecer, e que se defronta com o pensamento racional metodicamente estruturado. O que move Gramsci não são problemas propriamente de ordem epistemológica.

Como é um fato a multiplicidade dos conhecimentos e as concepções de mundo, o nó górdio que precisa ser desamarrado não é o do conhecimento verdadeiro ou do conhecimento falso ou falseado pela ideologia, que gera a falsa consciência mediadora da dialética entre representação social e “mundo real”, mas a condição como participamos dos processos de sociabilidade, pois é na condição e natureza dos vínculos que se compromete a personalidade, que se forja uma personalidade subalterna ou autônoma. Para Gramsci a personalidade de cada pessoa aparece como determinante fulcral no projeto emancipatório.

Gramsci está preocupado com a filosofia e as concepções de mundo porque elas determinam as personalidades e potencialidades culturais do ser humano. O que o move é muito mais uma questão política, ligada aos planos de sociabilidade. A consciência e o conhecimento, em Gramsci, estão relacionados à liberdade:

É preferível pensar sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, ‘participar’ de uma concepção do mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos vários grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos, desde sua entrada no mundo consciente (...) ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira crítica e consciente e, portanto, **em ligação com este trabalho do próprio cérebro**, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade<sup>6</sup>. (GRAMSCI, 1981, p. 12, grifos meus).

<sup>6</sup> Personalidade são traços de caráter que se formam a partir da aquisição de princípios e critérios sociais, emocionais e sensitivos que orientam as ações em diferentes situações e sob diversas estratégias. A personalidade é sempre múltipla. Modificar esses traços que se forjam na história de vida e são condicionados pela cultura dos grupos que participamos (família, escola, fábricas, grupos de amigos etc.) pressupõe a mudança da sociabilidade que a constitui.

Gramsci atribui à sociabilidade secundária uma primazia radical nos desdobramentos da formação da personalidade do ser humano. Segundo sua compreensão, “pertencemos sempre a um determinado grupo (...) de um mesmo modo de pensar e de agir” (ibidem, p. 12). O ser humano é um produto da realidade sócio-histórica: nem do naturalismo antropológico, nem do naturalismo biológica. Embora pertencente ao reino da natureza, dele o ser humano se desprende para criar sua própria humanidade, isto é, na medida em que molda o mundo exterior de um modo humano, cria seus artificios e sua cultura, conforme a vontade, necessidade e ação social. Nesse processo criativo da humanidade, o ser humano transforma a natureza e, concomitantemente, transforma a si próprio. Esse fato, segundo Marx (1980), caracteriza o princípio da liberdade e da autonomia. A sociedade precede a *persona*, mas é reconstruída historicamente pela *práxis humana* (KOSÍK, 1976; KONDER, 2002).

Há uma forte preocupação sobre como o ser humano se faz na realidade histórica, como se representa e constitui a sua *persona*, o que são e por que são dessa forma e não de outra. Enfim, como a personalidade se constitui imbricada nos planos de sociabilidade. Tais preocupações são explicitadas pela indagação: “qual é o tipo histórico do homem-massa do qual fazemos parte?” (GRAMSCI, 1981, p. 12).

Que motivos levam Gramsci a preocupar-se com tais questões? Talvez ele acredite que a consequência de termos consciência do contexto histórico e de nossa historicidade, da filosofia que partilhamos, determine a ação prático-moral e técnico-científica, seja como ser humano consciente e crítico, seja como alienado e acrítico.

Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista (...) (GRAMSCI, 1981, p. 12).

O ato de criticar a própria concepção do mundo, de criticar-se a si mesmo, de praticar autocrítica e auto-análise, consiste em um exercício de elevar-se de uma concepção “*ocasional e desagregada*” a uma concepção “*unitária e coerente*”, de elevar uma personalidade subalterna a uma personalidade de produtor: ator e autor. Por outro lado, criticar as concepções do mundo hegemônicas é criticar, de uma só vez, todas as concepções do mundo que lhe dão vida. Concepções contemporâneas significam uma síntese que integra em si, que traz em si, os preconceitos e progressos de todas as concepções pregressas. Esse ato crítico contribui para a elevação da personalidade do sujeito.

Gramsci analisa a subjetividade produzida pelo ato crítico de tomada de consciência. A única forma de sabermos sobre o tipo histórico do homem-massa do qual fazemos parte, nas palavras de Gramsci, é considerar os seguintes aspectos que ligam consciência, conhecimento e liberdade:

[1] O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, isto é, um “conhece-te a ti mesmo” como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços recebidos sem benefício no inventário. Deve-se fazer, inicialmente, este inventário (GRAMSCI, 1981, p. 12).

[2] Não se pode separar a filosofia da história da filosofia nem a cultura da história da cultura. No sentido mais imediato e determinado, não podemos ser filósofos – isto é, ter

uma concepção do mundo criticamente coerente – sem a consciência da nossa historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções (Ibidem, p. 13, grifos meus).

Está muito presente nessas considerações o entendimento da consciência como mediação e conquista da autonomia e da liberdade, através da autocrítica e da auto-análise. Estas práticas são necessárias, na perspectiva gramsciana, para uma ação histórica tendente à emancipação. Além disso, a autonomia e a liberdade estão vinculadas a tudo o que diz respeito à formação da personalidade e à história dessa formação. Ocorre num processo de lutas entre concepções de mundo que se contradizem. A formação da personalidade não acontece em harmonia no mundo existente. Inclusive o universo do campo semântico utilizado pelo ser humano para compartilhar e comunicar concepções de mundo é determinante nessa formação. É nesse embate que se alcança “uma concepção do mundo criticamente coerente” e que os seres humanos se tornam “filósofos”.

Em outro momento Gramsci afirma: “(...) da linguagem de cada um é possível julgar da maior ou menor complexidade a sua concepção do mundo” (GRAMSCI, 1981, p. 13). A linguagem envolve as ações simbólicas e materiais dos seres humanos, ela perpassa os planos de sociabilidade e participa da unidade do conhecimento que vincula os seres humanos entre si e estes à natureza. Está na tessitura daquelas “verdades existentes”, produzidas e apropriadas socialmente por amplas esferas sociais, mas, sobretudo, na modernidade capitalista, pelas unidades de produção de conhecimento que centralizam e organizam a cultura: os conhecimentos que inoculam as concepções que transitam na esfera da economia e do Estado, e também aqueles que penetram as concepções que circulam na esfera do mundo da vida e em cumplicidade forjam novas possibilidades de se conhecer pela auto-análise e conhecer o mundo pela autocrítica; por isso, linguagem e conhecimento são tão importantes para Gramsci.

[3] O fato talvez mais importante de descobrir novas verdades é revelar e socializar verdades existentes que podem ser transformadas em bases de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja estimulada a pensar concretamente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e ‘original’ (GRAMSCI, 1981, p. 14, grifos nossos).

Na medida em que as concepções de mundo ou os conhecimentos contribuem para a transformação das “bases de ações vitais”, tais “ações” afetam a postura das pessoas diante dos princípios que regulam a vida. Essa dialética, entre conhecimento e ação, abre a possibilidade à assimilação de “novos elementos de coordenação e de ordem intelectual e moral”. Para Gramsci, esse processo desencadeia formas mais coerentes e “unitárias” de pensar a realidade “concreta”. Esse movimento tende a entrar em choque com a religião e o senso comum. Portanto, é um movimento que se abre para o devir humano. Caracterizando a dinâmica da filosofia da *práxis*.

A filosofia diferencia-se do senso comum e da religião porque reivindica a justeza das razões para certificar suas proposições sobre o ser. Ambos, pensamento e ser, em tensão perpétua e dão origem a essa ordem social peculiar que é a “ordem intelectual” na esfera da cultura. A autoconsciência da razão e do ser faz despertar uma realidade desconhecida, o mundo próprio da filosofia, mundo que ela se propõe

a descobrir e a desvendar pela investigação sistemática e pelo diálogo entre os interlocutores que o investigam. Portanto, é por conta daquele mundo que a filosofia se desdobra em investigação, e por conta do diálogo entre os investigadores que se justifica o sentido da filosofia.

O senso comum ou consciência ingênua, segundo Gramsci, não é unilateral, mas produz e apropria conhecimentos heteronomamente, sem despertar o sentido da autonomia e da liberdade no ato da apropriação/produção de conhecimentos. Por isso, ao contrário de conhecimento, o mais coerente é considerar tais apreensões intelectuais como saberes. O conhecimento se revela, para o senso comum, como produto de um devenir histórico sem sujeitos. O “sujeito cognoscente”<sup>7</sup>, que vive no mundo do senso comum, não se coloca como ator e autor do conhecimento; sua personalidade se assemelha à passividade do espectador e não de um produtor ativo e contumaz. É um senso acrítico, passivo, que mais se adequa e se submete do que cria, inova e se liberta. Dele está ausente o que Gramsci chama de “psicologia de produtor” ou psicologia emancipatória. É por identificar diferentes posicionamentos dos sujeitos pedagógicos na história cultural: no mundo da filosofia, da consciência ingênua e da religião, que a categoria devenir é salutar a essa *filosofia da práxis* em contraposição à categoria progresso.

#### **A AMBIVALÊNCIA DO CONHECIMENTO NO PROJETO DA MODERNIDADE: EMANCIPAÇÃO E CONHECIMENTO EM GRAMSCI**

O que Gramsci entende por devenir? De antemão, devenir é uma categoria distinta da categoria progresso. Esta se vincula muito fortemente à noção darwiniana de evolução das espécies, transplantada às ciências humanas para entender a evolução social. Formulada nos marcos do darwinismo social, a evolução humana é enfiada em um campo semântico específico e em uma hermenêutica singular.

As proposições mais significativas do darwinismo social giram em torno da necessidade de os vínculos sociais se orientarem pela seleção e competitividade, e ainda pelo princípio hedonista do utilitarismo. O darwinismo social forja uma mentalidade que justifica e legitima o conflito entre inclusão e exclusão social, o pertencimento e a segregação. Para isso, eleger como critério a certificação da apropriação/produção do conhecimento científico em uma modernidade que na ordem do discurso prega a meritocracia e na realidade social nega a igualdade de condições socioeconômicas e culturais, hipostasiando a sociabilidade, dessa maneira estruturada.

Um dos acontecimentos mais importante da modernidade foi o desenvolvimento do conhecimento científico. Mas este exige tecnologias para aumentar o campo de percepção do ser humano. A busca para desenvolver tecnologias visando aumentar

<sup>7</sup> Talvez seja mais adequado, ao contrário de utilizar a idéia kantiana de sujeito cognoscente, no caso de Gramsci utilizar a idéia de sujeito pedagógico. Por hora é suficiente dizer que sujeito pedagógico é o sujeito implicado diretamente na produção e apropriação social do conhecimento sistematizado, âmbito das unidades responsáveis pela organização da cultura e centralização do conhecimento na modernidade capitalista: as instituições de ensino estatais e privadas. Tais sujeitos constituem-se em duas formas de forças de trabalho complementares, mas diversas entre si: a força de trabalho discente e a força de trabalho docente. Passaremos a utilizar essa categoria, mais adequada à teoria social de Gramsci do que a categoria kantiana “sujeito cognoscente”.

o conhecimento tornou possível combinar tecnicamente um e outro, para melhorar a qualidade de vida (REALE & ANTISERI, 1999). Foi assim que o Iluminismo viu as possibilidades do conhecimento científico e se contrapôs ao mundo pré-moderno. A universalização do conhecimento, que consiste na grande estratégia do projeto emancipatório da modernidade, seria capaz, aos olhos dos iluministas, de emancipar as pessoas da consciência ingênua e da religião.

Mas, já no século XX, como a concepção do progresso pressupõe maior controle e domínio sobre o ser humano e a natureza, e esse domínio e controle, sob a reprodução sociometabólica do capital<sup>8</sup>, colocaram em risco a reprodução da espécie, o progresso passou a representar ameaça, entrando em franco descrédito<sup>9</sup>.

Sobre tal descrédito Gramsci argumenta que “a crise da idéia do progresso não é uma crise da idéia em si, mas uma crise dos portadores dessa idéia, os quais se tornaram, eles mesmos, uma ‘natureza’ que deve ser dominada” (GRAMSCI, 1981, p. 43). Não é qualquer tipo de progresso que põe em risco a espécie, mas o progresso da modernidade capitalista que, como diz Mészáros (2002), opera sob a dinâmica “sociometabólica da destruição”. Por isso, Gramsci prefere a categoria *devenir*, de um campo semântico isento da pecha liberal que repousa sobre a categoria progresso.

Embora a dominação da natureza, o desenvolvimento tecnológico e científico e a exploração da força de trabalho se destaquem como expressões mais vivas do progresso, a sua dinâmica comporta componentes outros que têm origem no sistema capital. Procurando reconstruir o sentido da “evolução humana” em bases distintas daquelas empreendidas pela modernidade do capital, Gramsci formula a categoria *devenir*.

No *devenir gramsciano* “o homem ‘*déve*’, transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais” (GRAMSCI, 1981, p. 43). Ele assenta a primazia da autoconstrução do ser humano na objetividade e na intersubjetividade, não desconhece a importância do intercâmbio entre ser humano e natureza, mas valoriza a interação que se sobressai como determinante do *devenir* humano, aquelas que se forjam entre as pessoas. Mas, nesta interação no interior das “transformações das relações sociais” como se entrelaçam ciência, religião e senso comum na visão de Gramsci?

Sabemos que a religião e o senso comum constituem planos de sociabilidade de uma natureza distinta daqueles constituídos pela ordem do conhecimento (GODELIER, 2001; GRAMSCI, 1981). A ordem religiosa, que tem seu núcleo motor na unidade de fé, constitui-se de preceitos que estabelecem, simultaneamente, como qualquer ordem social, normas de conduta e concepção de mundo. Mas essas

<sup>8</sup> A reprodução sociometabólica do capital é uma feliz expressão formulada por Mészáros (2002). Esta compreende todo o capítulo dois, entre as páginas 94 -132 da sua obra Para além do capital. Nela, não há uma definição simplória em termos “isso é isso”. Neste artigo não exploramos, como Mészáros explora, as conseqüências da “incontrolabilidade” desse metabolismo. A categoria que aqui utilizamos: valorização do capital, que se articula na dialética entre relações de produção e formas sociais, oferece uma explicação que, a nosso ver, é satisfatória.

<sup>9</sup> O movimento ecológico é a expressão mais evidente das contradições do progresso na modernidade capitalista.



normas e concepções, no âmbito da religião, impedem-na de “reduzir-se à unidade e à coerência”. De acordo com Gramsci, justamente essa redução “à unidade e à coerência” é uma conquista do conhecimento sistematizado alcançado pela filosofia da práxis.

A filosofia da práxis é “o materialismo aperfeiçoado pelo trabalho da própria filosofia especulativa<sup>10</sup> e fundido com o humanismo” – um tipo de “filosofia humanista” ou “humanismo filosófico” – (GRAMSCI, 1981, p. 57). Corresponde à historicidade da atividade do ser humano que labora conhecimento material, historicidade do *homo laborans*.

Por conseguinte, é na vida ativa que o ser humano desenvolve concepções de mundo; e é nela que também desenvolve, simultaneamente, sua personalidade. Como esse desenvolvimento não é unilateral, toda concepção de mundo é socialmente construída. Compartilhar conscientemente de uma concepção é diverso de assimilar verdades e normas impostas. O ato de compartilhar é, em Gramsci, um fato político inseparável da filosofia. Compartilhar uma concepção de mundo, em termos gramscianos, pressupõe liberdade e livre-arbítrio; exige autocritica mediada por uma consciência que não dissocia política e filosofia, o que Gramsci chama de *bom senso*.

Trata-se, então, de discutir a seguinte problemática: devido à diversidade das filosofias, em que situação elas personificam o *bom senso*? Como podemos distinguir nas concepções de mundo os “vínculos compartilhados” dos “vínculos assimilados”? Os vínculos que contribuem para a autonomia dos vínculos alienantes que reificam ou coisificam os sujeitos vinculantes<sup>11</sup>?

Os vínculos alienantes são perpassados um tipo de sociabilidade, fundados em concepções desagregadoras, que fragmentam os vínculos orgânicos entre sujeitos e entre o pensamento e o ser. Concepções que enfraquecem e fragilizam visões unitárias e coerentes do mundo; ações reflexivas que Gramsci denomina de “filosofia popular”. Mas, a filosofia popular não deve ser considerada irracional e desprezível. O problema é que a “liga” das idéias populares se constitui por necessidade e não por liberdade. Concepções populares podem ser depuradas e se estabelecerem como bom senso se “transformadas em algo unitário e coerente”.

<sup>10</sup> Não é a filosofia por si que se “aperfeiçoa pelo trabalho filosófico”. Os filósofos são os produtores da filosofia. O fato relevante é que Gramsci reconhece trabalho na atividade daqueles que se dedicam à produção social do conhecimento. Essa compreensão é muito importante para a pesquisa que estamos realizando sobre a economia política do trabalho pedagógico, pois todo trabalho humano para a crítica da economia política gera valor. E entender como o trabalho pedagógico, em geral, gera valor, é um desafio posto que exige explicação. Ainda mais quando se considera o conhecimento sistematizado como uma forma de riqueza e de insumo que se faz presente nas mais diversas mercadorias produzidas socialmente.

<sup>11</sup> Os vínculos sociais entre proprietários livres, operador das relações sociais de produção, em contexto fetichizados e reificados, podem ser melhores compreendidos a partir do artigo intitulado: Trabalho pedagógico e formação humana: introdução à economia política do trabalho pedagógico, publicado pela UFAL/2006, principalmente no capítulo que discute *A materialidade do trabalho intelectual no processo de produção e apropriação social do conhecimento, evidencia esse processo de “vínculos alienantes que despersonificam os sujeitos vinculantes”*. A intenção do estudo é demonstrar como esse processo ocorre na produção e apropriação social do conhecimento.

Na transição das idéias populares para o bom-senso constitui-se a reflexão crítica; ela se impõe nessa trama processual do dado rústico dos sentidos e percepções imediatas, da prática cotidiana, à lapidação do bom senso e refinamento da capacidade intelectual. Senso comum e bom senso são pólos de um mesmo percurso: aquele que conduz ao conhecimento científico, dotado de materialidade e história. Tendo consciência desse processo, Gramsci sustenta a hipótese da impossibilidade de separar a filosofia “científica” da filosofia popular (GRAMSCI, 1981, p. 16).

Não é apenas com o senso comum da filosofia popular que o bom senso confronta. A coerência e unidade, decorrente da *filosofia da práxis*, possibilita um posicionamento contrastante também com relação às concepções empiristas e racionalistas de ciência. Abala a estrutura ideológica do cientificismo.

A filosofia da práxis questiona a naturalização da divisão do trabalho na esfera do conhecimento, questiona as distorções da profissionalização: a criação de grupos corporativos especializados que controlam e privatizam o acesso ao conhecimento científico, erguendo barreiras com seu monopólio do conhecimento, autonomia dos conselhos profissionais, e a autoridade adquirida com a certificação. Tudo isso em conjunto constitui aquilo que Giddens (1991, 2002) chama de “sistema perito”.

De acordo com Gramsci a *filosofia da práxis* é cimentada e unificada na arte, no direito, na economia etc.; no agir prático-moral e no agir técnico-científico. Nessas esferas o conhecimento inocula concepções que fortalecem a sociabilidade, criando identidade e homogeneidade e consolidando tradições ideológicas vigorosas. A categoria ideologia ganha, em Gramsci, um sentido positivo, não se reduz a falsificação da realidade por consciências alienadas. Confunde-se com as concepções do mundo.

É reconhecida a amplitude que Gramsci atribui à categoria ideologia (ROUANET, 1978). Ele sublinhou a existência de dois tipos de ideologias: as histórico-orgânicas, que são necessárias à reprodução das estruturas sociais; e as ideologias arbitrárias. As ideologias histórico-orgânicas apresentam validade psicológica, isto é, “organizam” as ações coletivas e estimulam a sociabilidade na qual os seres humanos encontram suas motivações e critérios para agir, adquirir consciência de sua posição socioeconômica e lutar por seus interesses. A arbitrariedade das ideologias é entendida como sendo fruto de concepções fragmentadas e, por isso, só conseguem criar “movimentos individuais, polêmicos etc.” (ROUANET, 1978, p. 63).

Esse conceito de ideologia é distinto do conceito de Marx & Engels. Estes vêem a ideologia como inversão da realidade ou representação do ser no pensamento; enfatizam as ideologias burguesas como representações que falsificam o “mundo real”, “o processo de vida real”, por apresentá-las como relações naturais e legítimas – daí terem desenvolvido uma teoria crítica da ideologia. Para Gramsci nem todas as ideologias têm o mesmo efeito das ideologias burguesas, e podem estar comprometidas com a emancipação.

A religião, por exemplo, compreendida como ideologia, procura manter os fiéis unidos em torno das concepções religiosas, mantendo a sociabilidade através de seus ritos e agenda, que envolve consagrações de santos, confraternizações,

celebrações, missas etc. O conhecimento da atividade religiosa se resume em conhecer a palavra de Deus, mas como dogma, como verdade apodítica. E como tal o conhecimento religioso esconde e impede o desvelamento do sentido do culto: o *status*, a hierarquia e o monopólio do poder por aqueles que falam em nome do sagrado. A Igreja, instituição que centraliza o controle do poder religioso vê-se obrigada a sustar o desvelamento do uso da palavra para controlar seus “extratos superiores”, mantendo-os próximos aos extratos simplórios do senso comum.

Contrariamente à religião a filosofia da práxis empreende a unidade ideológica entre extratos superiores e subalternos, mas através do esclarecimento. Esta unidade só é alcançável estreitando-se não só as concepções, mas os laços. Para exemplificar esse fato Gramsci se inspira nas universidades populares e “instituições de vida social”. Segundo ele, as iniciativas destas instituições são capazes de despertar entusiasmo e criar motivações para os subalternos alcançarem culturas superiores. Nessa conquista abrem-se as possibilidades de os extratos inferiores se apropriarem de conhecimentos elaborados, isto é, “unitários e coerentes”. Essa formulação é sintetizada na idéia de “bloco cultural e social”, que preenche a ausência de organização do conhecimento entre os “intelectuais e os simplórios”. Nas palavras de Gramsci:

faltava-lhes qualquer organicidade, a qual só poderia ocorrer se houvesse entre os intelectuais e os simplórios a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais fossem os representantes diretos daquela massa, se tivessem elaborado, tornado coerente os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social (GRAMSCI, 1981, p. 18).

A *filosofia da práxis* se compromete com o projeto cultural de elevar as massas ao nível crítico do conhecimento: à compreensão da historicidade societal e pessoal. Compreensão operada pela autocrítica e auto-análise sobre o conhecimento e a vida, desagregados do senso comum. Idêntico posicionamento frente ao conhecimento desagregado dos simplórios, Gramsci mantém frente às concepções filosóficas mecanicistas, idealistas e religiosas. A *filosofia da práxis* combate nessas duas frentes às concepções e ações fragmentadoras, tendo em vista o alcance da ordem social emancipada, coerente e unitária contra a concepção instrumental do conhecimento e das ações desagregadas no senso comum.

Para alcançar a consciência e identidade de classe é preciso participar da atividade política, isto é, integrar-se ativamente na organização da cidade. Gramsci observa como as classes fundamentais formam os intelectuais para desempenhar as funções sociais técnicas e organizativas na sociedade. Ele adverte sobre o caráter ambivalente do conhecimento que se efetiva na dialeticidade que envolve a técnica e política.

Gramsci vê no desenvolvimento da capacidade de tomar decisões políticas essa ambivalência do conhecimento. A formação dos intelectuais se consubstancia, portanto, com a capacidade de fazer e a capacidade de organizar. Organizar a vida, uma instituição, um bairro, um município, um estado, uma sociedade, de acordo com os interesses específicos de classe.

Essa proposição gramsciana esclarece a dinâmica da política na modernidade capitalista: como os vários segmentos e frações de classe abrigam-se no interior dos

“aparelhos de hegemonia” da sociedade; como as classes, no século XX, constituem seus intelectuais: administradores, economistas, contabilistas, sociólogos, advogados etc., articulados à reprodução sociometabólica do capital. Os profissionais ou peritos assumem, assim, essa forma de “intelectual orgânico” de uma ordem social específica, sobretudo com a função de institucionalizar e manter os interesses das classes fundamentais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos no decorrer da exposição demonstrar a forte ligação dos postulados do conhecimento gramsciano com o projeto emancipatório na modernidade. Gramsci vê na apropriação/produção social do conhecimento uma peça-chave na contraditória tensão da luta de classes, entre dominação e emancipação, na modernidade capitalista. Tal tensão tem um forte impacto sobre a teoria e a prática, o intelectual e o ético – o que ele chama de ético-político. A *filosofia da práxis* lhe permite visualizar essa trama de um modo abrangente, e que é preciso ter cautela para não atribuir primazia a qualquer âmbito da sociabilidade, à infra-estrutura ou à superestrutura, pois essas esferas estão imbricadas. Ele evita cometer o mesmo equívoco daqueles “que falam da teoria como ‘complemento’ e ‘acessório’ da prática” (GRAMSCI, 1981, p. 22); por isso ele fala em *filosofia da práxis*, de uma filosofia que enfatiza a unidade entre teoria e prática. A teoria para Gramsci é uma forma de prática e que não existe prática sem reflexão. A trama da ambivalência do conhecimento, em sua concepção, ocorre na dialética opressão *versus* emancipação.

Já indicamos que a autoconsciência é a unidade onde se encontram a teoria e a prática como devenir histórico. Mas como se opera tal unidade? Gramsci não tem dúvidas: na formação dos intelectuais, daqueles que organizam e dirige, conscientemente, as instituições sociais, inclusive às unidades de organização da cultura como são as instituições de ensino.

São os intelectuais que organizam e dirigem a sociedade através da tensão entre a vontade coletiva e as restrições corporativas; sendo responsáveis, inclusive, pela extensão e elevação da cultura coletiva. A autoconsciência se efetiva nessa formação e ação dos intelectuais; não há, portanto, uma distância tão rigorosa entre intelectuais e subalternos. Os primeiros são extraídos dos segundos e a estes permanecem ligados.

É importante indicar que as unidades de apropriação/produção do conhecimento, são concebidas como unidades formadoras do tipo “intelectual coletivo” tem, na formação e transformação dos valores em normas de condutas e das concepções de mundo e da vida, um papel inegável. Elas intervêm na sociedade com uma ação junto aos indivíduos que operam tanto na

elaboração de uma ética e de uma política adequadas às concepções, como operam nos campos práticos e teóricos, com uma relação tão mais estreita entre teoria e prática quanto mais seja a concepção vitalmente e radicalmente inovadora e antagônica aos antigos modos de pensar (GRAMSCI, 1981, p. 22).

Entretanto, o mais significativo na *práxis*, que ocorre no âmbito das unidades de apropriação/produção social do conhecimento é a personificação do conhecimento de forma ambivalente. O conhecimento que ideologicamente pode formar para

subalternidade, contraditoriamente, a partir de um projeto mais amplo, tem como virtude a formação intelectual emancipada. Isto é, a elevação cultural dos seus quadros à uma condição ético-política superior.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**. 2ª edição São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Edição UNESP, 1991.
- GODELIER, M. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 19-162.
- GRAMSCI, A. **Os Intelectuais e a organização da cultura**. 6ª edição Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988a.
- GRAMSCI, A. **A Concepção Dialética da História**. 4ª edição Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- GRAMSCI, A. **Antologia**. Lisboa: Estampa, vol. II, 1974.
- GRAMSCI, A. **El instrumento de trabajo**. In: Antologia. Lisboa: Estampa, vol. II, 1974, p. 66-71.
- GRAMSCI, A. & BORDIGA, A. **Conselhos de Fábrica**. São Paulo: Brasiliense, 1973.
- HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. 4ª edição. Madrid: Taurus. 2003.
- HABERMAS, J. **Teoria y praxis: estudos de filosofia social**. 4ª edição Madrid: Tecnos, Reimpressão, 2002.
- HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1997.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p. 9-87.
- HABERMAS, J. **Teoria analítica da ciência e dialética: contribuição à polémica entre Popper e Adorno**. In: Textos escolhidos: Benjamin, Horkheimer, Adorno e Habermas. 2ª edição São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os pensadores), 1983, p. 277-299.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 5ª edição Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 2000.
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. 2ª edição. Lisboa: Martins Fontes, 1976.
- HEGEL, G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. In: Hegel. São Paulo: Abril Cultural, (Coleção Os pensadores), 1974, p. 321-398.
- HEGEL, G. W. F. **Estética I: a idéia e o ideal**. 2ª edição. Lisboa: Guimarães Editora, 1972.
- HEGEL, G. W. F. **Textos dialéticos**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1969.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofia del derecho**. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- KONDER, L. **O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- KOSÍK, K. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LUKÁCS, G. **Estética**. 2ª edição Barcelona: Grijalbo, v 4, 1982.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos de dialética marxista**. Porto: Publicações escorpião, 1974.
- LUKÁCS, G. **A arte como consciência do desenvolvimento da humanidade**. In: NETO, J. P. (Org.): Sociologia. São Paulo: Ática, (Coleção Grandes Cientistas Sociais), nº 20, 1981b, p. 189-203.
- LUKÁCS, G. **Ontologia do ser social: a falsa e verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979a.
- LUKÁCS, G. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979b.
- LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Temas de Ciências Humanas**. São Paulo, nº 4, 1978a, p. 1-18.

- LUKÁCS, G. A autocrítica do marxismo. In: **Temas de Ciências Humanas**. São Paulo, nº 4, 1978b, p. 19-25.
- LUKÁCS, G. **El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1975.
- LUKÁCS, G. **Introdução a uma estética marxista: sobre a categoria da particularidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- MARX, K. **A questão judaica**. 3ª edição São Paulo: Centauro, 2002.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. 2ª edição São Paulo: Nova Cultural, (Coleção Os Economistas), 1985, V. 1, Tomo 1 e 2.
- MARX, K. **Manuscritos: economia y filosofía**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. 6ª edição Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- MCCARTHY, T. **La teoría crítica de Jürgen Habermas**. 3ª edição. Madrid: Tecnos, 1995.
- MÁRKUS, G. **A teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1974b.
- MÉSZÁROS, I. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.
- MORIN, E. **Ciência com consciência**. 5ª edição Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. 5ª edição São Paulo: Paulus, Vol. I-livro I (1990 a); Vol. II.- livro II (1990b); Vol III- livro III (1990c).
- ROUANET, S. P. **Imaginário e dominação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1978.
- RUBIN, I. I. **A teoria marxista do valor**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- VILLARREAL, M. A. R. **Sociologia de la profesion de graduado social**. 2002. 331f. (Tese de Doutorado em Sociologia) - Universidad de Alicante. Espanha. Mimeografado.
- WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. 5ª edição Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.
- <sup>1</sup> GRAMSCI, Antonio. **Tre principi, tre ordine**. In: GRAMSCI, Antonio. *Scritti giovanili (1914-1918)*. Torino: Einaudi Editore, 1975, p. 74-75.