

Nos rastros da formação da filosofia da práxis: ciência e prática na produção do conhecimento e da nova concepção de mundo

Rodrigo Lima Ribeiro Gomes¹

RESUMO

Este trabalho é reflexo da abertura de um conjunto de questões referentes às relações entre teoria e prática, objetividade e subjetividade, dialética e outros elementos que permeiam a produção de conhecimento, analisada a partir da perspectiva marxista. O caminho percorrido toma como ponto de partida alguns elementos da filosofia de Hegel, em especial questões relativas à produção do conhecimento. Em seguida, é tratada a crítica inicial de Marx à filosofia hegeliana, percorrendo alguns de seus textos filosóficos iniciais, enfocando os aspectos relativos à relação entre teoria e prática na produção do conhecimento e da nova concepção de mundo instaurada por ele e por Engels, até a retomada da importância de Hegel por esses autores, que recuperam e ressaltam a importância da dialética deste último para a *crítica da economia política* e para a ciência em geral (Engels). A partir disso, é investigada a originalidade da perspectiva de Gramsci, procurando localizar a especificidade de sua filosofia da práxis a partir de suas raízes italianas, num breve diálogo com Croce e Labriola. Ressaltamos a defesa de Gramsci a respeito da importância da filosofia da práxis enquanto concepção de mundo, enquanto uma filosofia voltada para a prática revolucionária que objetiva a constituição de uma “sociedade regulada”.

Palavras-chave: Filosofia; práxis; concepção de mundo; ciência.

Introdução

Este trabalho é resultado do levantamento de algumas questões que me foram suscitadas pelos debates e pelas leituras oriundas do curso ministrado pelo Professor Giovanni Semerado, na Faculdade de Educação da UFF, no primeiro semestre de 2010, cujo nome era *Gramsci e a filosofia da práxis*. Nosso recorte procura, especificamente, questões próprias da produção do conhecimento: sujeito e objeto, teoria e prática, concepção de ciência e formação de uma nova concepção de mundo – no caso, a *filosofia da práxis*. O ponto de partida é uma breve apresentação de dois elementos da

¹ Doutorando em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Bolsista da CAPES. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação – NUFPE.

filosofia de Hegel, enfocando alguns aspectos da relação entre conhecimento e prática, depois retomados criticamente por Marx e Engels.

Em relação à formação do pensamento desses autores, para os fins do nosso trabalho, privilegiamos as críticas ao idealismo especulativo, ao materialismo contemplativo, e à ciência econômica burguesa. É seguida a linha da identificação do marxismo como “filosofia da práxis” (MARTÍNEZ, 2007), que é um tipo de interpretação distinta daquelas que tentam enquadrar o marxismo no âmbito de certo cientificismo, que o separa da proposta de seus autores originais. O marxismo inaugura uma nova forma de “fazer ciência” (BENSAÏD, 1999), que, ao mesmo tempo em que assinala a necessidade de se buscar a “raiz” dos problemas, de se encarar as coisas em sua profundidade, além das aparências, também afirma a necessidade da transformação da realidade, através de uma prática revolucionária guiada por valores éticos.

Seguindo uma trajetória própria, marcada pela especificidade de suas raízes italianas, mas mantendo o mesmo projeto societário – traduzido no programa da formação da “sociedade regulada” e da unificação cultural do gênero humano –, Gramsci enfrenta o duplo confronto contra o idealismo e contra o materialismo mecanicista, adotando como adversários autores que lhe eram contemporâneos, como, por exemplo, Croce, por um lado, e Bukharin, por outro. A filosofia da práxis gramsciana é muito marcada pela perspectiva da atividade prática, em especial pela militância política consciente, que pensa a questão do conhecimento relacionada à construção de uma concepção de mundo que se proponha hegemônica.

Nessa abordagem inicial, não procuramos nenhuma “ortodoxia” marxista na filosofia da práxis de Antonio Gramsci, tampouco queremos encontrar nela qualquer “heresia”. A partir do condutor de aspectos do pensamento de Marx e Engels, queremos compreender a especificidade da concepção do comunista italiano, quanto às questões da relação teoria e prática e do conhecimento.

Hegel: o desenvolvimento da consciência e a relação sujeito-objeto

A filosofia de Hegel, de acordo com Hyppolite (1999, p. 20), é voltada para o conhecimento do Absoluto. O filósofo, entretanto, não se propunha a apresentar e descrever o Absoluto em si e por si. O Absoluto, para Hegel, não é algo estático, pronto e acabado, sem temporalidade; é o Espírito que se manifesta na história humana, em um processo de permanente tomada de consciência de si. Tal movimento tem início com as

primeiras manifestações da consciência empírica humana, o “saber fenomênico”, e eleva-se até o saber absoluto, isto é, até o fim do processo de autoconhecimento do Espírito. Este processo desenvolve-se em sua manifestação histórica nas consciências humanas, mais precisamente, no que Hegel chama de “figuras” da consciência, distintas formas históricas de sua manifestação.

O estudo dessas formas é, em Hegel, uma tarefa da *Fenomenologia do espírito* (1992), da “ciência da experiência da consciência”, que, deste modo, é uma espécie de “propedêutica”, muito embora a *Fenomenologia* não seja um “discurso sobre os fundamentos da Ciência” (MENESES, 1992). Trata-se de mostrar o movimento interno realizado pela consciência em suas diversas manifestações, sem a imposição de “instrumentos externos” por parte do filósofo, que apenas se limita a reconhecer e apresentar o movimento que é próprio da consciência.

O desenvolvimento da autoconsciência histórica do Espírito, em Hegel, suscita questões a respeito da relação entre sujeito e objeto, a partir de seu entendimento de que o próprio Absoluto é um sujeito, o Espírito. Em suas primeiras manifestações como consciência empírica, esse sujeito toma conhecimento do objetivo, do “ser-aí”, como um outro, e, em seu desenvolvimento, a consciência histórica realiza um processo de conhecimento daquilo que ela não é, que é distinto dela, que é sua negação. É por esse processo que caminha a consciência, de conhecer cumulativamente a não imediatez de seu saber, a não correspondência imediata do saber com a realidade, do sujeito com o objeto. É tarefa do filósofo recompor a gênese desse caminho, entendendo que, a cada avanço no autoconsciência do Espírito, os momentos superados são também preservados, compondo elementos do momento seguinte.

Esse movimento de superar-se constante da consciência tem, no entanto, um limite, que é a identidade entre sujeito e objeto. O conhecer do objeto pela consciência também é um conhecer de si mesma, e este movimento eleva-se até o momento em que “o conceito corresponde ao objeto”. Há, portanto, uma teleologia, uma finalidade, posta no movimento da consciência, que é o fim da “desigualdade entre a consciência e seu conceito”, quando “será possível dizer que é o espírito que se sabe a si mesmo na consciência, e que a consciência se sabe como espírito” (HYPPOLITE, 1999, p. 37).²

Há, portanto, um longo percurso feito pela experiência da consciência até o autoconhecimento do Espírito, manifestando-se nas consciências individuais dos homens, nas autoconsciências. No entanto, as autoconsciências individuais não se

² A descrição realizada nos dois últimos parágrafos está baseada em Hyppolite (1999).

bastam a si mesmas, devendo realizar-se em outras autoconsciências. Aqui entra um dos elementos importantes da concepção hegeliana da atividade prática da transformação da natureza, do trabalho, apresentada na dialética do senhor e do escravo, que traz novos elementos da relação sujeito-objeto, relacionados à práxis.

A realização da autoconsciência opera pelo desejo pelo reconhecimento de outra autoconsciência, o desejo pelo reconhecimento do outro: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992, Parte I, p. 126). Esse desejo engendra uma luta de vida e morte entre consciências-de-si, que acaba com a vitória daquele que enfrenta com mais coragem a morte na busca pelo reconhecimento, o qual, então, subjuga o outro, tornando-se senhor enquanto o outro se torna escravo. Inicialmente vitorioso, o senhor adquire a superioridade de ser portador de uma característica propriamente espiritual, o reconhecimento, enquanto o escravo, para preservar sua vida, aceita trabalhar para o senhor. O primeiro é sujeito, o segundo é objeto.

Contudo, ao pôr o escravo para trabalhar para si, limitando-se a um estado de autoconsciência estático, o senhor não se transforma e é suspenso seu processo de elevação espiritual. Por outro lado, o escravo, inicialmente um mero objeto do trabalho e do reconhecimento do senhor, pelo fato de atuar diretamente na transformação da natureza e na objetivação de produtos – que são a “espiritualização” da natureza que foi modificada –, contribui para a continuidade do processo de elevação do Espírito, passando o escravo a estar em uma condição de “superioridade” frente ao senhor. No entanto, obviamente, essa superioridade limita-se ao plano ideal, à consciência que o escravo adquire da sua superioridade em relação ao senhor.³

A perspectiva da atividade humana criativa como fundamento para a formação humana, ainda que limitada ao âmbito ideal, será de fundamental importância para a concepção marxista do trabalho, que, antes de desembocar na concepção metodológica da “crítica da economia política”, ainda passaria por uma crítica “antropológica” às conseqüências negativas do trabalho para os produtores, desenvolvida por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*.

Marx e Engels: conhecimento e práxis na nova concepção de mundo

Naqueles *Manuscritos*, em sua análise do trabalho, Marx reconhece o avanço científico representado pelos economistas políticos, em especial Adam Smith e David

³ Tal processo é descrito a partir de Vázquez (2007).

Ricardo, quando identificam no trabalho, em geral, a fonte produtora de riqueza (“o capital é trabalho acumulado”, MARX, 2009, p. 26) – distintamente dos mercantilistas, que a atribuíam, por exemplo, ao acúmulo de metais, e dos fisiocratas, que a limitavam ao trabalho agrícola. Contudo, essa “positividade” do trabalho, como atividade humana criativa, transformadora da natureza e produtora de riquezas, é limitada pelas conseqüências negativas que acarretam nos produtores diretos, nos trabalhadores. O trabalho produz a riqueza (objetos); quanto maior é a capacidade produtiva da indústria capitalista, maior é a pobreza do trabalhador, isto é, o trabalhador não se apropria e, portanto, não se “reconhece” no produto de seu próprio trabalho; por fim, o próprio trabalhador vira um objeto de seu produto.

O estudo da economia política foi sugerida por Marx a partir da leitura do texto “Esboço de uma crítica da economia política”, de Engels. Nesse momento, em meados da década de 1840, os dois autores realizam trabalhos em conjunto, em especial nos textos *A sagrada família* e *A ideologia alemã*, quando afinam em conjunto os seus pensamentos e estabelecem uma parceria intelectual que dura quase quarenta anos. É nesse momento que os dois elaboram o que se costuma chamar de uma “concepção materialista da história”, que busca inverter as concepções idealistas e demonstrar que as idéias, as formas da consciência, são resultantes de relações materiais, relativas às possibilidades dos distintos modos de produção históricos: “As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como idéias” (MARX e ENGELS, 2007, p. 47). Nessa nova concepção, está embutida uma crítica à concepção idealista da filosofia, podendo-se incluir aqui a filosofia de Hegel.

Contudo, a nova perspectiva é desenvolvida também à luz da crítica ao materialismo “contemplativo”, que Marx expressa em suas *Teses sobre Feurbach*: o materialismo (até Feuerbach) postulava uma relação estática do sujeito com o objeto, “não como *atividade sensivelmente humana*, como *prática*, e não de maneira subjetiva”; por outro lado, o idealismo reconheceria esse lado ativo da relação, mas não como “atividade real efetiva, sensível”, mas sim de modo “abstrato”. Contra um e outro, cabe afirmar a necessidade da atividade “revolucionária”, “prático-crítica” (MARX, 1990, pp. 30-31). A própria atividade do conhecer, a verdade, é encarada sobre essa nova perspectiva. As *Teses* terminam defendendo que “os filósofos apenas interpretaram mundo de forma[s] diferente[s], o que importa é transformá-lo” (*Ibidem*, p. 35), ou seja,

com a balança da relação pendendo bastante para o lado da prática. Entretanto, o fato é que nem Marx nem Engels deixaram de tentar interpretar o mundo para transformá-lo.

Em seu desenvolvimento, a “crítica da economia política” de Marx busca um conhecimento correto da dinâmica da sociedade burguesa com a finalidade de superá-la revolucionariamente pela prática. Em um importante texto metodológico, “Introdução à crítica da economia política”, Marx (1982, p. 14) reivindica o procedimento hegeliano de investigação⁴, apesar de acusar em Hegel o limite de conceber o pensamento como gênese do real, e o real como “o resultado do pensamento que se sintetiza em si”. Com Hegel, Marx aprende a respeitar a necessidade interna de seu objeto (a sociedade capitalista como um todo), assimilando a lição hegeliana do trabalho do negativo e do processo de enriquecimento conceitual: “não há regras do pensar fora do seu funcionamento efetivo, não há método exterior ao seu objeto” (BENSAÏD, 1999, p. 309). Assim, a dialética que Marx busca em Hegel trata de apreender o movimento da totalidade do real, constituindo, no pensamento, a síntese de tal movimento, entendido como síntese de múltiplas relações, construídas pelo “concreto pensado”. Fica, pois, reabilitada a dialética hegeliana, desde que invertida:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo alguma que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. É necessário invertê-la, para descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 1985, p. 21).

Engels (1979), entre outros estudos, investe em um programa de pesquisa que logra recuperar o método dialético de Hegel para fundamentar filosoficamente a investigação da natureza, buscando contrapor-se à perspectiva que ele chama de “metafísica”, majoritária nas ciências naturais, marcada por uma concepção estática das categorias do conhecimento, pela rigidez de noções como causa e efeito, necessidade e casualidade, identidade e diferença, entre outras.

Para a dialética, segundo a perspectiva de Engels, os contrários interpenetram-se e assumem posições distintas no movimento de sua manifestação. Em Engels, também é destacada a centralidade do movimento e da interação, de modo que o autor afirma que

⁴ “A *Fenomenologia [do espírito]* vai do abstrato ao concreto, eleva-se a desenvolvimentos cada vez mais ricos, conferindo-lhes uma nova significação. Cada um dos conceitos utilizados por Hegel é retomado, refundido e, por assim dizer, repensado num estágio posterior do desenvolvimento. Tal retomada de todos os momentos abstratos que se enriquecem progressivamente é consequência da própria maneira de pensar, a tal ponto que ele próprio experimenta a necessidade de voltar atrás incessantemente e resumir as etapas já franqueadas para mostrar que voltamos a encontrá-las com um novo sentido” (HYPPOLITE, 1999, p. 80). É uma descrição semelhante à utilizada por Marx na “Introdução”, contudo, este se refere ao estudo das relações sociais materiais, não do movimento interno da consciência do Espírito.

o conhecimento da matéria é igual ao conhecimento de suas formas de interação. Quanto à questão da atividade prática, do trabalho, Engels apresenta, na *Dialética da natureza*, a importância do trabalho como uma categoria fundamental no salto representado pela evolução do macaco em espécie humana, mediante a construção de ferramentas que, ao mesmo tempo em que transformam a natureza, conferem ao ser humano uma característica própria de estar no mundo, distinta dos demais animais.

Para Engels, a práxis do trabalho, enquanto uma atividade “teleológica”, isto é, que tem uma finalidade consciente, é formativa da própria consciência humana, relacionada ao desenvolvimento histórico de modificação produtiva da natureza: “é precisamente a *modificação da Natureza* pelos *homens* (e não unicamente a Natureza como tal) o que constitui a base mais imediata do pensamento humano” (ENGELS, 1979, p. 139). E, nesse processo, a ciência é de fundamental importância para o desenvolvimento humano, sobretudo se fundamentada no método dialético.

Antonio Gramsci: as especificidades da filosofia da práxis do comunista italiano

O desdobramento posterior do pensamento estabelecido por Marx e Engels foi amplo, adquiriu peculiaridades de acordo com o espaço-tempo de sua produção – por exemplo, particularidades nacionais –, e seu tratamento transcende em muito as possibilidades e os objetivos desta exposição. Aqui, nos concentraremos em localizar alguns dos desdobramentos que influenciaram na constituição da concepção própria de filosofia da práxis de Antonio Gramsci.

Analogamente, poderíamos dizer que Gramsci, grosso modo, enfrentava problemas semelhantes aos de Marx e Engels, no sentido do confronto simultâneo a concepções materialistas mecânicas e idealistas. Mas, o comunista italiano enfrentou problemas diferentes em relação aos fundadores da filosofia da práxis: a hegemonia, dentro do pensamento marxista, de uma concepção mecanicista e determinista, que procurava embasar a nova concepção de mundo numa perspectiva cientificista extraída acriticamente das ciências naturais (o marxismo da Segunda e Terceira Internacionais). Além disso, a filosofia da práxis era absorvida por autores idealistas, como Croce, e deixava-se penetrar por elementos filosóficos estranhos, como o kantismo.

Nesse contexto, emerge, da parte de Gramsci, uma revalorização de Antonio Labriola, em especial da sua defesa veemente da “auto-suficiência filosófica do marxismo” (BIANCHI, 2008, p. 58): “Labriola se distingue de uns e de outros com sua

afirmação de que o marxismo é uma filosofia independente e original. É preciso trabalhar nessa direção, continuando e desenvolvendo a posição de Labriola” (GRAMSCI *apud* BIANCHI, 2008, p. 60). É nos marcos dessa auto-suficiência mesmo que Gramsci colocará o problema da “ortodoxia”, que, para o autor, está na capacidade da filosofia da práxis em ser um “elemento de separação e de distinção consciente em dois campos”, de ser “um vértice inacessível para o adversário” (GRAMSCI, 2006, P. 152). Assim, a filosofia da práxis “basta a si mesma” na medida em que contém “todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção de mundo”, que abrange tanto “uma total filosofia e teoria das ciências naturais”, quanto firma as bases para a construção de “uma civilização integral e total” (*Ibidem*).

Assim sendo, para Labriola (s/d, p: 78), o “valor da palavra matéria” para a “concepção materialista da história”, não se extrai “do domínio da física, da química ou da biologia”, mas das “condições explícitas da associação humana, desde que ela não é mais simplesmente animal”: “o materialismo da interpretação histórica não é outra coisa que uma tentativa para refazer pelo pensamento, como método, a gênese e o desenvolvimento da vida social que se opera através dos séculos”. Para Labriola, pois, é inútil buscar as fontes da “doutrina” de Marx e de Engels em autores ou correntes de pensamento (socialistas, economistas políticos, Hegel...), mas sim na “própria formação da sociedade moderna”, declarando “triunfalmente que a teoria é um plágio das coisas que ela explica”: “os precursores verdadeiros da nova doutrina foram os fatos da história moderna” (*Ibidem*, pp. 123-124). Retornamos aqui à perspectiva da não exterioridade da teoria em relação ao objeto.

Esse viés de interpretação muito centrado no elemento histórico do marxismo – “materialismo histórico, “concepção materialista da história”, etc.; lembremos que Gramsci afirma que a filosofia da práxis é um “historicismo absoluto” (GRAMSCI, 2006, p. 155) – parece ser uma marca da tradição de pensamento italiana, bastante presente também na interpretação de Croce a respeito da filosofia da práxis. Este autor limita a importância do marxismo especialmente à contribuição para a compreensão da história, principalmente contra as formas tradicionais de escrevê-la. Portanto, para Croce (2007, p. 20), “o materialismo histórico não é, não pode ser uma nova filosofia da história, nem um método; é, porém, e deve ser precisamente isto: uma soma de novos dados, de novas experiências, que penetram na consciência do historiador”.⁵ Assim,

⁵ Tais novidades são, para Croce: “a afirmação da dependência recíproca entre todas as partes da vida, e da gênese delas desde o subsolo econômico, de modo que se possa dizer que história há uma só; o

para Croce (*Ibidem*, p. 98), o marxismo deve ser compreendido “como *cânone* de interpretação histórica, fecundo, sim, mas simples”.

Croce também procura de separar Marx do hegelianismo, afirmando que o marxismo apenas flerta perigosamente com o linguajar de Hegel. Gramsci, segundo Semeraro (2006, pp. 35-36), faz o esforço contrário ao de Croce, no sentido de recuperar o hegelianismo para a filosofia da práxis, em especial a partir do aspecto revolucionário da dialética, e contra “a desfiguração da dialética hegeliana e marxista operada por Croce, que transformava a ‘luta dos opostos’ em ‘nexo dos distintos’”, “represando-a no esquema formalístico de identidade e não-contradição e minando assim a força de ruptura e a sua tensão revolucionária”.

Trazendo uma marca “historicista” influenciada por sua trajetória intelectual italiana, fundamentada na defesa de uma filosofia da práxis auto-suficiente, que nega o apoio de bases externas, Gramsci entra no debate sobre o conhecimento, a ciência, e as relações entre teoria e prática de um modo muito particular. Nesse debate, o alvo principal é o materialismo mecanicista de Bukharin, passando por uma aproximação crítica da concepção de ciência de Engels.

Numa primeira aproximação, Gramsci critica a tendência “metafísica” subjacente à tentativa de Engels de aplicar a dialética ao estudo das ciências naturais, criticando sua “necessidade escolástica de um todo completo”, e sua busca por uma sistematicidade que não existiria em Marx (LIGUORI, 2007, p. 153). Com isso, Gramsci procura não realizar uma identidade imediata entre Marx e Engels e afirma mesmo que a “origem de muitos despropósitos” do *Manual* de Bukharin pode ser encontrada no *Anti-Dühring* de Engels. Gramsci inclusive sugere que o próprio Engels não teria segurança a respeito dos resultados da aproximação da dialética com as ciências naturais, “insinuando a dúvida de que o fracasso da tentativa de fornecer uma demonstração completa de como as leis da dialética também abarcam o mundo natural se devesse a uma hesitação do próprio Engels” – lembrado que este não chegou a publicar em vida as anotações que compõem a *Dialética da natureza*. Assim, Gramsci sugere que Bukharin continuara “no caminho que de algum modo o próprio Engels compreendera ser impossível” (*Ibidem*, p. 152).

descobrimto da força real do Estado (tal como se apresenta em alguns de seus aspectos empíricos) considerado como instituição defensiva da classe dominante; a dependência estabelecida entre as ideologias e os interesses de classe; a coincidência dos grandes períodos históricos com os grandes períodos econômicos; e as inúmeras outras observações de que é tão pródiga a escola do materialismo histórico” (CROCE, 2007, p. 23).

Segundo Liguori, alguns intérpretes associaram tal afastamento de Gramsci em relação a Engels identificando o primeiro com um “marxismo hegeliano” (dialético) e o segundo com um “marxismo positivista”. Ora, mas Engels não busca, na *Dialética da natureza*, submeter a filosofia da práxis ao paradigma positivista das ciências naturais. Ao contrário, o autor procurava interpretar os materiais desenvolvidos por essas ciências à luz da dialética, fundamentada a partir da perspectiva hegeliana. Além do mais, afirma Liguori, Gramsci, apesar de se afastar de alguns aspectos do *Anti-Dühring*, também se aproxima da obra, reivindicando a importância de um “anti-Croce” nos marcos da relevância cultural do livro de Engels, e também no embate contra o dualismo homem-natureza do positivismo, assinalando, em Engels, o “germe da concepção justa, já que se recorre à história e ao homem para demonstrar a realidade objetiva” (GRAMSCI *apud* LIGUORI, 2007 p. 156). Contra o economicismo de Bukharin, Gramsci recorre à explicação de Engels a respeito da determinação das múltiplas esferas sociais, sendo a “economia” determinante apenas em “última instância” – explicação que, aliás, tanto Labriola quanto Croce já recorreram em sua crítica a Loria.

Com essa referência de Engels, associada a uma releitura do “Prefácio” à *Contribuição à crítica da economia política*, de Marx – texto que, aliás, é um dos mais utilizados pelos defensores de um marxismo mecanicista –, Gramsci desenvolve a sua perspectiva valorativa dos elementos ideológicos, ou da superestrutura, na análise das sociedades ocidentais contemporâneas. Reinterpretando o nexos estrutura-superestrutura, Gramsci, adiciona um valor positivo à ideologia – em geral associada à falsidade de idéias no marxismo –, distinguindo as ideologias “orgânicas” (positivas) das “arbitrárias”, entendendo as primeiras como concepções de mundo necessárias a uma determinada sociedade, ou superestrutura necessária a uma dada estrutura. É nessa perspectiva que Gramsci insere a filosofia da práxis, como concepção de mundo que se pretende hegemônica – a “ideologia” da “sociedade regulada”.

Com isso, a própria questão do conhecimento fica atrelada ao projeto político:

Construir uma teoria do conhecimento, portanto, significa ‘operar’ de forma tal que o real possa se tornar inteligível às classes subalternas e que essas possam descobrir, com método apurado e ‘por conta própria’, os nexos existentes entre as coisas, as contradições entre as condições desumanas em que vivem e os discursos encobridores do poder (SEMERARO, 2006, p. 18).

Assim, a relação entre conhecimento científico e prática, na filosofia da práxis de Gramsci, recoloca a questão da subjetividade e da objetividade, que, embora “recuse qualquer dualismo entre a natureza e o ser humano”, assinala as especificidades das

ciências sociais em relação às ciências naturais (*Ibidem*, pp. 24-25). Para Gramsci, “não se pode pedir à ciência uma prova da objetividade do real, uma vez que tal ‘objetividade’ é sempre uma concepção de mundo, uma filosofia e não pode ser um dado científico” (*Ibidem*, p. 26). As afirmações “objetivas” da ciência são resultado das relações entre grupos sociais, sempre em modificação, e são os próprios homens que estabelecem o que é “objetivo”. Com isso, na filosofia da práxis de Gramsci “há uma ênfase no sentido de que a natureza, a matéria, o objeto são significados pela atividade humana” (*Ibidem*, p. 33).⁶

Com isso exposto endossamos, como conclusão, as seguintes palavras de Giovanni Semeraro, para a caracterização da filosofia da práxis de Gramsci:

A capacidade de desencadear o ‘movimento histórico’ e, portanto, uma nova epistemologia, ocorre quando se realiza a síntese dialética entre a realidade objetiva do meio e a atividade subjetiva dos homens organizados livremente, entre as condições materiais e a intervenção humana, entre estrutura econômica e iniciativa política (*Ibidem*, p. 33).

Referências bibliográficas

- BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BIANCHI, Alvaro. *O laboratório de Gramsci*. São Paulo: Alameda, 2008.
- CROCE, Benedetto. *Materialismo histórico e economia marxista*. São Paulo: Centauro, 2007.
- ENGELS, Friedrich. *Dialética da natureza*. 3ª. Edição. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Volume 1. 4ª. edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LABRIOLA, Antonio. *Ensaio sobre o materialismo histórico*. São Paulo: Atena Editora, s/d.

⁶ “Assim, nas palavras de Gramsci sobre a questão do materialismo ‘mal colocada’ por Bukharin, pode-se ver que o interesse do revolucionário não é por saber se existe ou não realidade exterior, mas sim compreender a dinâmica a partir da qual as crenças se formam, as concepções de mundo se estabelecem como senso comum objetivo entre as diferentes classes e grupos sociais” (Martins, 2008, p. 207)

- LIGUORI, Guido. *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- MARTÍNEZ, Francisco José. “A filosofia da práxis de Adolfo Sánchez Vázquez”. In SÁNCHEZ VASQUÉZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- MARTINS, Marcos Francisco. *Marx, Gramsci e o conhecimento: ruptura ou continuidade?* Campinas: Autores Associados; Americana: UNISAL, 2008.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Para a crítica da economia política*. (Coleção “Os economistas”). São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. “Posfácio da Segunda Edição”. In MARX, Karl. *O capital*. Crítica da economia política. (Coleção “Os economistas”). 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- _____. “Teses sobre Feuerbach”. In LABICA, Georges. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MENESES, Paulo. *Para ler a fenomenologia do espírito – Roteiro*. São Paulo: Loyola, 1992.
- SÁNCHEZ VASQUÉZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. Aparecida: Idéias e letras, 2006.