

FILOSOFIA DA PRÁXIS E AS PRÁTICAS POLÍTICO-PEDAGÓGICAS POPULARES

*Giovanni Semeraro**

RESUMO

O artigo resgata o sentido “revolucionário” da filosofia da práxis inaugurada por K. Marx e aprofundada por A. Gramsci e aponta conexões com as atuais práticas político-pedagógicas populares. Mostra como Marx revoluciona a concepção de filosofia não apenas porque unifica inseparavelmente pensamento e atividade material, teoria e prática, mas, principalmente pelo fato inaudito de reconhecer o protagonismo histórico do proletariado. É Gramsci, no entanto, quem explicita, amplia e atualiza de maneira original as virtualidades da filosofia da práxis mostrando os aspectos que a projetam como a mais avançada visão de mundo e como expressão revolucionária das classes subalternas que se organizam politicamente para romper com a submissão e se tornar dirigentes. Sendo uma construção histórica que assume diferentes configurações em diversas situações e lugares, o artigo traça uma análise das novas formas que hoje a filosofia da práxis apresenta nas insurgências populares que vêm ocorrendo no Brasil e no mundo.

Palavras-chave: Filosofia. Política. Educação.

RIASSUNTO

L'articolo riscatta la dimensione “rivoluzionaria” della filosofia della prassi inaugurata da K. Marx e approfondita da A. Gramsci e segnala punti di contatto con le attuali pratiche politico-pedagogiche popolari. Mette in evidenza come Marx rivoluziona la concezione di filosofia non solo perché unifica inseparabilmente pensiero e attività materiale,

* Doutor em Filosofia Política e em Educação, com doutorado sandwich pela Università degli Studi di Padova (1996), pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998). Prof. Associado de Filosofia da Educação na Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói-RJ, atua na Graduação e Pós-Graduação, Pesquisador do CNPq e Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia, Política e Educação (NUFIPE). *E-mail:* gsemeraro@ globo.com

teoria e prática, ma principalmente per il fatto inaudito di riconoscere il protagonismo storico del proletariato. È Gramsci, però, l'autore che esplicita, allarga e attualizza in modo originale le virtualità della filosofia della prassi mostrando gli aspetti che la proiettano come la più avanzata visione di mondo e come espressione rivoluzionaria delle classi subalterne che si organizzano politicamente per vincere la sottomissione e diventare dirigenti. Essendo una costruzione storica che assume differenti configurazioni in diversi luoghi e situazioni, l'articolo traccia un'analisi delle forme che oggi la filosofia della prassi presenta nelle insorgenze popolari che avvengono in Brasile e nel mondo.

Parole chiave: Filosofia. Politica. Educazione.

1 A filosofia da práxis em Marx

A filosofia da práxis, inaugurada por Marx e aprofundada particularmente por Gramsci, pode ser estudada considerando múltiplos aspectos. Aqui, em atendimento ao tema que me foi designado, pretendo abordá-la no sentido de “práxis revolucionária” e nas formas vivenciadas por algumas práticas político-pedagógicas populares atuais.

Logo na 1ª *Tese sobre Feuerbach* (MARX, 1998, p. 99) ao criticar o reducionismo do velho materialismo e do idealismo, Marx demarca sua posição frente a essas duas correntes filosóficas lançando mão do conceito de “práxis”, definida como “atividade humana sensível”. Com essa expressão, diversamente das teorias que consideravam princípio determinante da realidade a matéria ou a ideia, Marx sustenta a inseparabilidade dialética das duas, a relação recíproca e indissociável de matéria e “espírito”, objeto e sujeito, mundo e consciência, ação e pensamento. E no final dessa 1ª *Tese*, especifica que a “práxis”, junção da “atividade ‘prático-crítica’” no homem ativo, é “revolucionária”. Marx nega, assim, ao mero exercício do pensamento a superioridade e a prerrogativa da verdade, uma vez que “é na práxis que o homem precisa provar a verdade, isto é, a realidade e a força, a terrenalidade do seu pensamento” (II *Tese*). Contra todas as formas de dualismo, continua Marx, deve ser considerado que tanto “as circunstâncias” plasmam e “educam” o homem, assim como este as modifica: “a coincidência do ato de mudar as circunstâncias com a atividade

humana pode ser compreendida e entendida de maneira racional apenas na condição de *práxis revolucionária*” (III Tese – *itálico meu*).

Essa visão não deriva apenas de um enfrentamento teórico que Marx trava com Feuerbach e Hegel. Mas, como havia mostrado um ano antes das *Teses*, nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (MARX, 2004), originava-se da análise concreta de uma sociedade estruturada sobre a exploração do trabalho e a divisão de classe, sobre uma aberrante inversão de valor que conferia aos objetos produzidos o status de sujeito enquanto reduzia os trabalhadores a meros objetos, embrutecidos pelas condições de vida a eles impostas. Frente às distorções da sociedade burguesa, para Marx, a solução não podia ser encontrada apenas em uma filosofia que se limitava a fazer a crítica das ideias e nos ataques à religião que mistificava a realidade, mas na “*práxis revolucionária*” que os subjugados resolvem realizar para transformar a própria estrutura da realidade que produzia aquelas ideias (Teses VI e VII). De forma mais plástica, algo semelhante havia também escrito em *A Sagrada família* (1844), quando fazia notar que os trabalhadores

sabem que a propriedade, o capital, o dinheiro, o trabalho assalariado, etc. não são precisamente quimeras ideais de seus cérebros, mas criações muito práticas e muito materiais de sua auto-alienação, que apenas poderão ser superadas de um modo prático e material, para que o homem se converta em homem não só no pensamento, na consciência, mas no ser real, na vida (MARX; ENGELS, 2003, p. 118).

Portanto, contrariamente a toda filosofia especulativa que reduz “a essência do homem a uma abstração do indivíduo isolado” (IX e X), para Marx, o ser humano é o “conjunto das relações sociais” (Tese VI), a “humanidade social” (Tese X) que compreende não só as relações intersubjetivas e culturais, mas todo o sistema econômico que estrutura a sociedade, uma vez que “toda a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que conduzem ao misticismo encontram sua solução racional na *práxis* humana e na compreensão dessa *práxis*” (Tese VIII). Dessas premissas decorre, assim, a célebre conclusão: “Os filósofos até agora interpretaram o mundo de diversas maneiras; o que importa é transformá-lo” (Tese XI). Um proclama que não significa o desprezo pela filosofia, mas a sua recriação sobre novas bases.

O que Marx esboça nas *Teses*, “primeiro documento em que se fixou o germe genial da nova concepção de mundo” (ENGELS, 1974, p. 177), aprofunda-o nos outros escritos, não apenas nos mais visivelmente filosóficos do período juvenil, mas também nas obras de caráter político, na *Crítica da economia política* e no próprio *Capital*, a expressão mais concreta da “filosofia da práxis”, onde, na análise rigorosa do modo de produção da sociedade capitalista, interpenetram-se dialeticamente e formam um todo inseparável economia, história, filosofia, política e cultura. No mesmo ano das *Teses*, em *A ideologia alemã* (MARX; ENGELS, 1998) o conceito de “práxis” é explicitado, aprofundado e estendido ao processo histórico de “produção” e de formação da ideologia. Considerando que a história do homem está inscrita essencialmente no trabalho e na indústria, mostra que a consciência, as ideias, a ideologia, o Estado e toda a organização social, política e cultural da sociedade, contrariamente ao que induz a crer a classe dominante, não são esferas autônomas e independentes, mas formas indissolúvelmente vinculadas à base material, ao modo de produção e à divisão do trabalho e das riquezas. Assim, para enfrentar um poderoso sistema apresentado como natural e imutável, sempre associando o significado de “práxis” com o de revolução, Marx afirma que “não a crítica, mas a revolução é a força motriz da história” (MARX; ENGELS, 1998, p. 30).

Ao longo dos seus escritos, Marx deixa claro que protagonista dessa revolução, da sua filosofia fundada sobre o conceito de “práxis”, é o movimento teórico-prático desencadeado pelo proletariado que, ao se tornar consciente das contradições da realidade e da expropriação do seu poder pela classe dominante, organiza-se politicamente para intervir na realidade e transformá-la. É neste processo histórico que se forjam novos sujeitos e se constrói concretamente a “práxis revolucionária” do “comunismo: o movimento *real* que supera o estado atual das coisas” (MARX; ENGELS, 1998, p. 32). Dois anos antes, em 1843, diante da irrupção dos movimentos operários no cenário sociopolítico da Europa, Marx havia já saudado a conjugação mais inédita e explosiva na história humana: “a filosofia encontra no proletariado suas armas *materiais* e o proletariado tem na filosofia suas armas *espirituais*”. Evidenciando, com isso, que as partes que haviam sido sempre separadas finalmente se encontravam, de modo que

“a teoria se converte em poder material assim que se apodera das massas” (MARX, 1983, p. 173). De forma inaudita, então, Marx está afirmando que o proletariado, os trabalhadores insurrectos contra a ordem estabelecida, “representam a dissolução em ato da sociedade civil-burguesa” (MARX; ENGELS, 1999, p. 16). O que leva E. Balibar a concluir que “Marx reconheceu no proletariado (no ‘povo do povo’) o verdadeiro sujeito prático, aquele que ‘dissolve a ordem existente’ e assim se transforma a si mesmo (*Selbsttätigkeit, Selbstveränderung*), transformando ao mesmo tempo o mundo” (BALIBAR, 1993, p. 38).

A concepção de mundo que, desta forma, emerge dos escritos de Marx, rompe com toda filosofia que esteve sempre estruturada sobre a separação entre mundo material e espiritual, fazer e pensar, economia e política, entre trabalho bruto (*poiésis*) destinado aos escravos e ação livre (*práxis*) reservada aos “cidadãos” livres (SEMERARO, 2013, p. 87-104). Um dualismo presente não apenas na filosofia grega, mas também no cristianismo e no mundo moderno que perpetua a divisão de classe e da sociedade entre proprietários e despossuídos, “patrão e assalariado”, clero e fiéis, centro e periferia. A tese revolucionária de Marx, ao contrário, é a de que “práxis” e “*poiésis*” estão inseparavelmente entrelaçadas porque “nunca há liberdade efetiva que não seja também uma transformação material (...) mas, também nunca há trabalho que não seja uma transformação de si” (BALIBAR, 1993, p. 53). Muitos autores viram na filosofia da “práxis” de Marx “a revolução do homem como ser ontocriativo” (KOSIK, 1969, p. 123), o início de uma nova ontologia que constitui o ser humano “como atividade objetiva e subjetiva simultaneamente” (VAZQUEZ, 2007, p. 435), de uma nova epistemologia que conhece a verdade do ser humano enquanto age e se transforma, e uma concepção de história em permanente movimento, em constante autotransformação, porque a “práxis” e a revolução, por sua própria essência, “implicam uma transformação da realidade” (LUKÁCS, 1974, p. 179).

2 “Filosofia da práxis” em Gramsci

Antes dos analistas contemporâneos, ainda em 1897, havia sido A. Labriola a compreender a originalidade e a independência da “filosofia

da práxis” de Marx definindo-a como “o miolo do materialismo histórico” (LABRIOLA, 2000, p. 238-239). A ele se conecta A. Gramsci quando observa que “nesta direção é preciso trabalhar, continuando e desenvolvendo a posição de Labriola” (GRAMSCI, 1975, Q 4, § 3, p. 422)¹. Uma tarefa à qual se dedica, substituindo gradativamente “materialismo histórico” por “filosofia da práxis” (TOSEL, 1996, p. 50), não apenas para evitar interpretações distorcidas pelo fato de que muitos elementos filosóficos haviam permanecido implícitos “nos aforismos ou dispersos nos escritos do fundador da filosofia da práxis, os quais, precisamente, devem ser investigados e coerentemente desenvolvidos” (Q 11, § 26, p. 1432; 11, § 27, p. 1436-1437). Mas, acima de tudo, porque “a filosofia da práxis é uma filosofia integral e original que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento” (Q 11, § 22, p. 1425), porque “é especialmente uma concepção de massa, uma cultura de massa e de massa que opera unitariamente” (Q 10, II, § 31, p. 1271) para construir uma nova civilização.

A importância que Gramsci confere à “filosofia da práxis”, sua “personalíssima versão do marxismo” (FROSINI, 2003, p. 16-17), é tão grande e visível que nos *Cadernos do Cárcere* as anotações dedicadas à filosofia são as mais extensas e elaboradas de todas as reflexões que nos legou. Só o Caderno 10 (*A Filosofia de B. Croce*, de 1932-35) e o Caderno 11 (*Introdução ao estudo da filosofia*, de 1932-33) somam mais de 300 páginas. E se formos calcular também as “Anotações de filosofia I, II, III” do Caderno 4 (1930-32), do Caderno 7 (1930-31), do Caderno 8 (1931-32) e as diversas referências esparsas sobre filosofia em outros cadernos, particularmente no Caderno 16, temos praticamente um quarto dos Cadernos dedicado a esse assunto.

Partindo das próprias indicações sinalizadas por Gramsci (Q 16, § 9, p. 1854-1858), em síntese, pode-se dizer que as reflexões desenvolvidas por ele sobre a “filosofia da práxis” visam três objetivos: 1) resgatar o marxismo na sua integralidade e originalidade, protegendo-o das distorções teóricas, “das incrustações naturalistas e mecanicistas” do materialismo vulgar, das manipulações idealistas e de todas as tentativas de reduzir a

¹ De agora em diante, as referências à obra de GRAMSCI, A. *Quaderni del cárcere*. A cura di Valentino Gerratana. 4 vols. Torino: Einaudi, 1975, serão citadas com Q, seguido pelo número do caderno, do parágrafo e da página, de modo a facilitar a localização nas traduções brasileiras.

prática à teoria ou da teoria à prática; 2) enfrentar as teorias modernas mais refinadas e hegemônicas do seu tempo, mostrando a autonomia e independência da “filosofia da práxis” e as posições mais avançadas de compreensão do mundo por ela alcançadas (Q 11, § 2, p. 1425); 3) partir da realidade e da filosofia “espontânea” das massas populares para chegar a construir uma própria concepção de mundo e uma práxis político-pedagógica em condições de torná-las (Q 11, § 70, p. 1508-1509) autônomas e “dirigentes” da própria sociedade. Por questões de espaço, aqui, vamos nos deter mais sobre o terceiro objetivo, não apenas porque é o menos investigado nos estudos sobre Gramsci, mas porque se trata do elemento mais distintivo e revolucionário da filosofia da práxis. Mesmo assim, focalizaremos apenas alguns aspectos dos muitos elementos que emergem em relação a essa questão.

Como pano de fundo, deve-se observar que Gramsci situa a formação da filosofia da práxis no processo histórico do mundo moderno, desde o pensamento de Maquiavel e as novas teorias políticas, a Renascença e a Reforma, até o Iluminismo e a Revolução francesa. Todos movimentos que interpreta de forma inovadora colocando em evidência as relações de forças que se estabelecem entre as insurgências das massas populares e as ondas de restauração: “a filosofia da práxis, com o seu amplo movimento de massa, tem representado e representa um processo histórico similar à Reforma, em contraste com o liberalismo que reproduz um Renascimento estreitamente limitado a poucos grupos intelectuais” (Q 10, II, § 41, p. 1293). Nesta mesma ótica, considera que a economia inglesa, a política francesa e a filosofia alemã, originadas na modernidade, encontram uma síntese criativa e seu coroamento na “filosofia da práxis” elaborada por Marx (Q 16, § 9, p. 1859-1863). Mas esta representa a “renovação de cima a baixo do modo de entender a filosofia” (Q 4, § 14, p. 433-435), “o fim e reviravolta da posição tradicional do problema filosófico” (Q 1, § 132, p. 119), porque expressão das lutas sociopolíticas das massas que irrompem na história como agentes revolucionários para “dar vida a toda uma organização prática da sociedade, ou seja, para se tornar uma integral, completa civilização” (Q 11, § 27, p. 1434).

Há, portanto, mobilizações sociais e um pensamento difuso no meio popular que é necessário reconhecer e aprofundar. Compreende-se, então, porque na abertura do grande portal desenhado no § 12 do Caderno 11 (p.

1375), Gramsci conclama a “destruir o preconceito muito difuso de que a filosofia seja algo muito difícil”, a quebrar o monopólio dos “filósofos profissionais e sistemáticos” e a considerar que “todos os homens são ‘filósofos’”, que há uma “‘filosofia espontânea’, própria de ‘todo o mundo’”. Uma posição audaciosa reeditada no Caderno 12, quando afirma que “todos são intelectuais” (§ 3, p. 1550) e mostra que a indissociabilidade da teoria e da prática, do trabalho intelectual e material, constitui o fundamento do processo de autoprodução do ser humano, o verdadeiro “princípio educativo” e a raiz da organização coletiva em sociedade. Em contraste, portanto, com uma filosofia abstrata e elitista, Gramsci observa que há uma filosofia contida “na linguagem”, “no senso comum e no bom senso”, “na religião popular”, nas várias expressões das classes subjugadas e faz notar que o “homem ativo de massa opera praticamente” e, embora “não possua uma clara consciência teórica deste seu operar”, de qualquer forma adquire um certo conhecimento do mundo enquanto o transforma (Q 11, § 12, p. 1385). A partir dessas premissas Gramsci questiona a filosofia concentrada sobre “o que é o homem”, que não considera “o que o homem pode vir a ser” (Q 11, § 54, p. 1343-1344) e que não volta “a atenção sobre as outras partes da filosofia da história, ou seja, sobre as concepções do mundo das grandes massas” (Q 10, § 16, p. 1255). Para Gramsci, como para Marx, a filosofia está profundamente vinculada ao trabalho e à realidade concreta das massas populares e “se desenvolve porque se desenvolve a história geral do mundo (ou seja, as relações sociais nas quais os homens vivem) não porque a um grande filósofo se segue um filósofo ainda maior” (Q 10, § 31, p. 1273). Por isso, o fato de que

uma massa de homens seja levada a pensar coerentemente e de forma unitária a realidade é um fato “filosófico” mais importante e “original” do que a descoberta por parte de um “gênio” filosófico de uma nova verdade que resta patrimônio de pequenos grupos intelectuais (Q 11, § 12, p. 1378).

Resgatar o fato de que “todos são filósofos” faz com que, no lugar de assimilar passivamente “uma concepção de mundo imposta mecanicamente”, seja “preferível elaborar a própria concepção de mundo consciente e criticamente, com a própria cabeça, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente da produção da história do mundo” (Q 11, § 12, p. 1376).

Para entender esta “revolução copernicana” na filosofia, deve-se considerar que o mundo popular é o extenso e intenso terreno, a referência permanentemente presente em Gramsci desde os escritos pré-carcerários até os *Cadernos* e as *Cartas do cárcere*. Na leitura da sua obra, de fato, salta aos olhos a insistente maneira de conectar as suas reflexões com a realidade e o “desenvolvimento histórico dos grupos sociais subalternos”, um campo de investigação pouco valorizado pelos intelectuais e as teorias políticas do seu tempo e a partir do qual amplia enormemente o conceito de “proletariado”. Suas atenções, de fato, não se restringem apenas ao âmbito da fábrica e das organizações dos operários, mas se estendem à realidade social das regiões marginalizadas, às condições dos camponeses, às suas rebeliões, à “questão meridional” (GRAMSCI, 1987, p. 135-165), à cultura, à literatura, ao teatro e ao romance popular, às diversas formas de educação e ao “espírito popular criativo”, ao folclore e ao mundo dos “simples”, em contato com os quais se “encontra a fonte dos problemas a serem estudados e resolvidos (...) e a filosofia se torna ‘histórica’, se depura dos elementos intelectualistas de natureza individual e se faz ‘vida’” (Q 11, § 12, p. 1382). Com isso, Gramsci nos desvela um imenso, complexo e contraditório universo que consegue captar e descrever genialmente não apenas pela empatia com uma “comunidade de destino”, mas porque reconhece a extraordinária riqueza dessa realidade e, como poucos, sabe “traduzir” em linguagem teórica os elementos da vida histórica, e não vice-versa apresentar a realidade conforme o esquema abstrato” (Q 3, § 48, p. 332).

É nesta relação ativa com o ambiente “*che agisce come maestro*” – que se forma o “filósofo democrático” (Q 10, § 44, p. 1332) e se constrói a filosofia da práxis, uma concepção efetivamente revolucionária não apenas porque conjuga teoria e prática, mas porque emana da realidade e do protagonismo dos subalternos. Para Gramsci, de fato, são estes os verdadeiros “agentes práticos das transformações históricas” (Q 10, § 31, p. 1273), em condições de constituir “uma vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um real e efetivo drama histórico” (Q 13, § 1, p. 1559) e de introduzir “inovações filosóficas que irão se demonstrar ‘historicamente verdadeiras’ na medida em que se tornam concretamente, ou seja, histórica e socialmente, universais” (Q 10,

§ 44, p. 1330). É a partir, portanto, das reais necessidades históricas e da práxis político-pedagógica das classes subalternas “e não de uma escolha arbitrária da parte dos assim chamados cientistas e filósofos” (Q 10, § 40, p. 1326) que se forma a filosofia da práxis.

Como Marx, Gramsci sustenta que a filosofia não é mera produção de ideias nem privilégio de poucos, uma vez que, na história moderna, as massas populares conseguiram abrir caminhos para expressar seu pensamento, se organizar politicamente e se emancipar, estabelecendo uma profunda e indissociável “equação entre ‘filosofia e política’, entre pensamento e ação, ou seja, uma filosofia da práxis” (Q 7, § 35, p. 886). Entende-se, então, porque Gramsci não cansa de repetir “que a filosofia deve tornar-se ‘política’, ‘prática’, para continuar a ser filosofia: a ‘fonte’ para a unidade de teoria e prática” (Q 8, § 208, p. 1066), que deve existir uma dialética e inseparável relação entre “uma filosofia que é política e uma política que é filosofia” (Q 16, § 9, p. 1860). Na realidade, é na simbiose com a “grande política” desencadeada pelas massas populares que sofrem as contradições e os limites estreitos da sociedade elitista que a filosofia da práxis descobre perspectivas inovadoras para construir o conhecimento e recriar a sociedade sobre uma nova concepção de poder e de hegemonia. Para “o homem ativo de massa”, de fato, a compreensão crítica de si e do mundo “acontece através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, antes no campo da ética, depois da política, para chegar a uma elaboração superior da própria concepção do real” (Q 10, § 41, p. 1319-1320). Neste sentido, Gramsci mostra que o processo de subjetivação não ocorre abstrata e naturalmente ou pela simples inserção no mundo da produção, mas acontece ao tomar “parte na luta”, ao disputar a hegemonia e se organizar politicamente para “dirigir” a sociedade (Q 10, § 12, p. 1385). Por esses caminhos precisam seguir as classes subalternas para superar a desagregação e o senso comum e chegar à elaboração teórico-prática de uma filosofia própria em condição realizar a “catarse”, ou seja, a passagem da realidade material à elaboração política, da objetivação à subjetivação, da necessidade à liberdade (Q 10, § 6, p. 1244).

Para Gramsci, então, a filosofia é da práxis não apenas porque conjuga inseparavelmente teoria e prática, porque possui uma visão mais avançada que contém todos os elementos de uma concepção autônoma

(Q 11, § 27, p. 1434) e é estruturalmente política: a seu modo, também a burguesia faz isso. Acima de tudo, o mais inaudito e impactante diferencial é ser uma filosofia que se forma na práxis político-pedagógica das classes populares, as únicas interessadas em revolucionar a realidade, em construir e dirigir uma nova civilização e esta “nova construção só pode nascer desde os debaixo, enquanto toda uma camada nacional, a mais baixa econômica e culturalmente, participe de um fato histórico radical que envolva toda a vida do povo” (Q 6, § 162, p. 816). Sendo assim, a filosofia da práxis torna-se a expressão típica das classes subalternas, o caráter distintivo que as contrapõe às classes dominantes. Estas, não podem alcançar o patamar da filosofia da práxis porque incapazes de se colocar do ponto de visão das massas populares, de universalizar direitos e socializar o poder, de construir uma sociedade em conjunto, democrática, igualitária. Dedicada a concentrar o poder, a impor a sua ordem com a violência e a guerra, a difundir uma ideologia que enaltece o indivíduo e exclui a maioria, a burguesia é “orgânica” às elites e des-orgânica à massa popular, tudo faz para manter as divisões sociais, ocultar as contradições e manipular o consenso obtido de forma indireta e passiva. A filosofia da práxis, ao contrário, sendo a expressão da história e das aspirações das massas populares, desvenda e enfrenta as contradições existentes na sociedade: “é a própria teoria das contradições”, faz das classes subalternas sujeitos ativos e partes integrantes na luta e põe o filósofo “como elemento da contradição, e eleva este elemento a princípio político e de ação” (Q 11, § 62, p. 1487). Portanto,

não é o instrumento do governo de grupos dominantes para obter o consenso e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; *é a expressão destas classes subalternas que querem educar a si mesmas na arte do governo* e têm interesse em conhecer todas as verdades, mesmo as desagradáveis e evitar os enganos (impossíveis) da classe superior e até de si mesmos (Q 10, § 41, 1319-1320 – itálico meu).

3 Novas formas da práxis revolucionária nas atuais práticas político-pedagógicas

Para “educar a si mesmas na arte do governo”, no entanto, as classes subalternas precisam passar da desagregação e da “filosofia espontânea” para uma visão de totalidade e uma organização política de “caráter nacional-popular”. Sem elaboração teórica e formação de uma “vontade coletiva” as atividades populares se dispersam e não geram a práxis revolucionária, assim como é estéril o pensamento de intelectuais isolados da realidade. De onde, no espírito da filosofia da práxis, a insistência de Gramsci em estabelecer uma relação dialética, de educação recíproca, entre “espontaneidade” e “direção”, entre “povo” e “intelectuais”, cultura popular e alta cultura, massa e partido. Uma reciprocidade que impede de sacralizar tanto a realidade popular como os teóricos “iluminados” e que prefigura a superação mais radical da divisão de classe, a ruptura da relação atávica superior-inferior, governante-governado que estrutura a sociedade. O ímpeto que nasce das iniciativas populares, para Gramsci, é tão importante quanto a função dos intelectuais. E o próprio valor do partido se julga pela capacidade de estabelecer uma articulação vital e democrática entre “espontaneidade” e “direção responsável” (Q 3, § 48, p. 331). Neste sentido, em Gramsci, a filosofia e a política estão íntima e profundamente ligadas à educação. Escrito praticamente no mesmo período, o Caderno especial 12 forma um todo unitário com os Cadernos especiais 10, 11 e 13, dedicados à filosofia e à política. Já observei em outros escritos (SEMERARO, 2012), que a política, embora central e elemento aglutinador no pensamento de Gramsci (COUTINHO, 1999, p. 2) não diminui nem subordina o papel das outras esferas: a filosofia, a história, a economia, a cultura e a educação. Gramsci mostra isso tanto teoricamente como na sua unitária prática de militante político-filósofo-educador. Seus escritos revelam, de fato, não apenas uma forte marca política, mas também uma profunda estrutura paidética do seu pensamento (MALTESE, 2010, p. 12). Uma “*paidéia*”, no entanto, voltada não a conduzir, amoldar, conformar, mas a estabelecer uma dialética relação pedagógica entre realidade social e aprendizagem, mestre e aluno, dirigente e dirigido (Q 11, § 67, p. 1505).

No Brasil há uma história riquíssima dessa conjugação realizada intensamente nas práticas político-pedagógicas populares. Marginalizados pelas classes dominantes e pelas instituições “públicas”, é no interior dessas experiências que grande parte dos setores populares, com o auxílio de intelectuais, tem buscado entender “as relações entre as condições objetivas e as condições subjetivas” (Q 15, § 25, p. 1781) da própria história, promovendo um fecundo entrelaçamento teórico-prático entre as próprias condições de vida e a reflexão crítica, os anseios de mudança e as estratégias de luta. São notórias as contribuições decisivas que as inúmeras e capilares atividades político-pedagógicas tiveram no enfrentamento da ditadura e no processo de democratização do país. Muitas dessas atividades, promovidas “espontaneamente” no campo e nas periferias ao abrigo de igrejas, entidades da sociedade civil e associações de bairros, supriram também o papel de partidos e organizações políticas proibidos de atuar. Foram, a seu modo, formidáveis espaços de fermentação de uma peculiar filosofia da práxis que foi se originando entre a carga histórica e cultural da população subjugada e o pensamento de Marx e Gramsci, levando educadores como Paulo Freire a descobrir a educação como “ato político” construído a partir dos “oprimidos” (FREIRE, 1970; 1983).

Hoje, impulsionado por um capitalismo *high-tech* e selvagem, o Brasil vive outro momento marcado por rápidas transformações e uma acelerada modernização, por uma intensa concentração urbana e uma mobilidade social que impõem um ritmo frenético e flutuante à população. Neste contexto, novos movimentos sociais fermentam práticas político-pedagógicas ocupando os centros de poder das cidades, as ruas e as praças e mobilizando crescentes contingentes de excluídos e “precarizados” (BRAGA, 2012, p. 187) pelas novas formas de organização social e de exploração de trabalho. Um grande contingente popular, principalmente de jovens informados e conectados em redes, mesmo com suas ambiguidades e fragilidades, vem abrindo novas frentes de lutas, golpeando os mais diversos segmentos de uma estrutura econômica e política monopolista e corporativista. Tais protestos não se limitam a reivindicar benefícios pontuais e mais eficiência do sistema, a denunciar os vícios das instituições e o esvaziamento da velha política, a hipocrisia da democracia burguesa e a desfiguração dos partidos. Acima de tudo, exigem o acesso universal ao

conhecimento e aos bens públicos, a participação direta e permanente na política, a soberania popular. Ainda que de forma nebulosa e improvisada, muitas dessas criativas iniciativas são experiências marcantes de extraordinário valor político-pedagógico. Por certos aspectos, renovam e ampliam os horizontes da filosofia da práxis e evocam a concepção radical de democracia vislumbrada por Marx e Gramsci de uma sociedade organizada como “autogoverno dos produtores associados” que “favorece a passagem dos grupos dirigidos ao grupo dirigente” (Q 8, § 191, p. 1056).

No contexto atual, pode não ser mais de moda pensar a revolução nos termos clássicos de ação explosiva e ruptura brusca. Resta, no entanto, o fato de que as insurgências populares, ainda que desagregadas e ocasionais, como afirma Gramsci, “colocam reivindicações que no seu conjunto desorgânico constituem uma revolução” (Q 13, § 23, p. 1603). Já nos anos 90 Carlos Nelson Coutinho vinha observando que “a democracia de massa que se vai construindo a partir das lutas populares é, a longo prazo, incompatível com capitalismo” (COUTINHO, 1994, p. 78). Com todas as perplexidades, as objeções, a diversidade de interpretação e os rodeios de palavras, não se pode negar, de fato, que por trás dos atuais levantes populares, das crescentes e maciças manifestações, da aparente “terra de ninguém”, emerge cada vez mais clara uma matriz de fundo: o questionamento do próprio sistema e as dimensões estruturais de uma crise que denuncia o esgotamento do modelo vigente de sociedade. Uma crise sistêmica de longa duração que atinge outras regiões do planeta e o próprio coração dos países centrais, que desintegra profundamente o mundo do trabalho, impulsiona uma “produção destrutiva”, provoca a dissolução dos direitos e dissemina precariedade, violência e convulsões sociais. Sinal mais evidente da gravidade dessa crise é que o sistema começa a perder a sua extraordinária capacidade de neutralizar a resistência e as revoltas populares, de metabolizar os protestos e atender às crescentes demandas sociais. É que a “rebelião das massas” já não é mais um fenômeno localizado, mas se alastra por toda parte, dentro de um tabuleiro mundial onde contingentes enormes de “países emergentes” e novos atores políticos desenham outro mapa sociopolítico, e mostram a incompatibilidade entre imperialismo e autonomia dos povos, entre concentração das riquezas e acesso universal aos “bens comuns”, entre centralização do poder e decisões coletivas, exploração sem limites e preservação do planeta.

As jornadas de junho 2013 no Brasil são apenas uma das expressões, impactante e clamorosa, da crítica que vem sendo feita ao modelo “neodesenvolvimentista” que não muda as raízes oligárquicas do capitalismo dependente, a especulação financeira, a sabotagem das reformas estruturais que acirram a frustração do novo proletariado. Mas este fenômeno não pode ser analisado de forma circunscrita como fosse uma erupção abrupta e uma aventura passageira. Quem pensa assim, esquece a intensa e persistente trama de muitos movimentos e de outras importantes mobilizações que há tempos vem ocorrendo no Brasil e no mundo nos mais diversos segmentos da sociedade e nas mais variadas formas: movimentos pela terra, moradia, transporte, saúde, educação, ambiente, fóruns sociais, cúpula dos povos, direitos indígenas, do gênero etc. Como acontece com outros levantes e ondas de contestação do passado, ainda que não resultem imediatamente em rupturas ou revoluções, muitas dessas ações deixam marcas significativas na história e traçam rotas luminosas na nebulosa que envolve o nosso tempo. Na história, grandes mudanças e revoluções foram sempre preparadas por revoltas inicialmente salpicadas, pela progressiva disseminação do dissenso e por crescentes mobilizações populares. Foi assim com a Reforma, a Revolução Francesa e a Revolução Russa, como nos lembra Gramsci (2004, p. 59-60), e com tantas outras que vêm ocorrendo até os nossos dias. Certamente, a história é um campo aberto e nada está garantido, pois todo resultado depende de muitos fatores e das “relações de forças” (Q 13, § 17, p. 1583) em jogo, tanto nas circunstâncias específicas como no complexo sistema-mundo que vem se desenhando com a formação dos grandes blocos regionais.

Em meio a tantas legítimas controvérsias, no entanto, há consideráveis elementos para nos levar a crer que a intensidade das novas formas de lutas hoje em curso e a articulação de diversos movimentos a nível nacional e internacional representam um fenômeno de grandes proporções que pode ser conectado com “a história dos grupos sociais subalternos” posta em evidência por Gramsci e as ponderações de Coutinho quando apontava que as novas formas de “socialização da política” ainda que não sejam lideradas pela classe operária, podem conduzir a “uma transformação socialista e democrática da sociedade” (COUTINHO, 2000, p. 32). O

período atual, de fato, lembra a efervescência que se disseminou em muitas associações e organizações populares durante a ditadura no Brasil. Naquelas décadas tenebrosas, a capilaridade das iniciativas populares (nas fábricas, no campo, nas favelas, nas periferias, nos bairros, nas escolas, nas igrejas), juntamente com as novas organizações sindicais (não só do ABC de São Paulo) e com diversas entidades da sociedade civil (OAB, ABI, CNBB, associações de diversas categorias de profissionais, etc.), pavimentaram o terreno para a formação de novos partidos que conseguiram aglutinar expectativas e energias populares para construir um projeto de sociedade em direção à democracia. Hoje, certamente, o quadro é diferente, mas, como Gramsci tem mostrado em situação mais adversa que a nossa, não podemos declinar do imprescindível compromisso de nos envolver com a “impureza” das atuais insurgências dos subalternos e analisar atenta e criticamente os novos fermentos de uma filosofia da práxis que se renova impetuosamente nas práticas político-pedagógicas populares.

Referências

- BALIBAR, E. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- BRAGA, R. *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- COUTINHO, C. N. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000.
- _____. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p. 1-2.
- _____. *Marxismo e política: a dualidade dos poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1994.
- ENGELS, F. L. Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Ômega, 1974. p. 169-207.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- _____. *Política e educação*. São Paulo: Cortez, 1993.
- FROSINI, F. *Gramsci e la filosofia: saggio sui Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2003.

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. A cura di V. Gerratana. 4 voll. Torino: Einaudi, 1975.

_____. *Lettere dal carcere*. A cura A. Santucci. 2 voll. Palermo: Sellerio Editore, 1996.

_____. Socialismo e cultura. In: COUTINHO, C. N. (Org.). *Escritos políticos*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 56-61.

_____. Alguns temas da questão meridional. In: _____. *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. p. 135-165.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

LABRIOLA, A. Discorrendo di socialismo e di filosofia. In: _____. *Saggi sul materialismo storico*. A cura di A. A. Santucci. Roma: Riuniti, 2000. p. 238-239.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Porto: Elfos, 1974.

MALTESE, P. *Lecture pedagogiche di Antonio Gramsci*. Roma: Anicia, 2010.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Tese sobre Feuerbach*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. In: _____. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Roma: Riuniti, 1983.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Manifesto del partito comunista*. Roma-Bari: Laterza, 1999.

_____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SEMERARO, G. A concepção de “trabalho” na filosofia de Hegel e Marx. In: *Revista Educação e Filosofia*, vol. 27, n. 53, p. 87-104, Uberlândia: EDUFU, 2013.

_____. Gramsci educador de “relações hegemônicas”. In: TORRES, A. (Org.). *Educação e democracia: Diálogos*. Cuiabá: EDUFMT, 2012.

TOSEL, A. Il lessico “filosofia della prassi” di Gramsci. In: *Rivista Marxismo Oggi*, Milano, Teti Editore, n. 1, p. 49-68, 1996.

VASQUEZ, A. Sánchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular/Clacso, 2007.

Data de registro: 10/03/2014

Data de aceite: 23/04/2014