

**O problema dos intelectuais no mundo contemporâneo sob duas perspectivas:
organizadores da cultura ou expressão das contradições sociais**

Paola Gentile Jacobelis*

Vitória (ES), vol. 3, n. 1
Junho 2014

SOFIA
Versão eletrônica

* Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo

Resumo: Este artigo procura apresentar a formação e o papel atribuídos à figura do intelectual por dois filósofos do século XX: Gramsci e Sartre. Gramsci concebe os intelectuais como organizadores da cultura (tarefa educativa e organizativa). Pelo conceito de intelectual orgânico afirma que os intelectuais estão sempre ligados a uma classe. A ideologia burguesa foi formada e difundida pelos intelectuais burgueses, mas é possível a formação de intelectuais orgânicos do proletariado que se formariam dentro dos partidos políticos e permitiria um projeto político revolucionário. Sartre considera impossível a formação de intelectuais orgânicos do proletariado, mas também atribui aos intelectuais uma tarefa ligada à revolução proletária, porque apesar de eles pertencerem à classe dominante, sua função original de especialistas do saber prático entra em contradição com os próprios pressupostos críticos dessa tarefa e lhes permite a compreensão das contradições sociais das sociedades contemporâneas.

Palavras chave: Gramsci; Sartre; intelectual; marxismo; proletariado.

Abstract: This article presents the formation and the role attributed to the figure of the intellectual by two philosophers of the twentieth century: Gramsci and Sartre. Gramsci sees intellectuals as organizers of culture (educational and organizational task). The concept of organic intellectual claims that intellectuals are always linked to a class. The bourgeois ideology was formed and spread by bourgeois intellectuals, but it is possible the formation of organic intellectuals of the proletariat which would form within political parties and enables a revolutionary political project. Sartre considers impossible the formation of organic intellectuals of the proletariat, but also attaches to intellectual proletarian revolution to a linked task, because even though they belong to the ruling class, its original function as experts of practical knowledge contradicts the critical assumptions that task themselves and allows them to understand the social contradictions of contemporary societies.

Key-Words: Gramsci; Sartre; intellectual; marxism; proletariat.

“Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”
Karl Marx¹

Podemos dizer que o marxismo e o materialismo histórico romperam com a idéia de que a consciência (ou o espírito) é que move a história humana em última instância. Ou seja, aquela confiança de que a força das idéias, ou da razão, mudaria a história da humanidade, como queria o século das luzes, é colocada sob suspeita. Junto a isso, a idéia de intelectual autônomo e transformador da sociedade que muitos também datam desta mesma época é posta em xeque, sob o signo de produtores de ideologia, de discurso enganador e interessado economicamente, de discurso falso. É o modo que se realiza produção material que determina o curso da história e a consciência que se pode ter dele. Assim, seria o próprio desenvolvimento da produção capitalista que levaria à possibilidade de tomada de consciência da classe operária da realidade social e de suas contradições reais que poderiam levar à transformação da realidade. Tal filosofia, que Sartre chama de “filosofia insuperável de nossa época”, determinou o debate intelectual e a compreensão da realidade do século XIX e XX, e se baseia em uma posição ontológica e prática (política) ao mesmo tempo.

Malgrado a superficialidade da exposição acima, podemos citar dois grandes expoentes da filosofia do século XX que, apesar de bastante diferentes, igualmente se auto-denominam continuadores do marxismo, e voltaram a se colocar o problema do papel do intelectual na transformação ou não da sociedade: Antonio Gramsci e Jean-Paul Sartre. Com o auge de suas produções situado em momentos diferentes do século, estes dois pensadores desenvolveram suas reflexões sobre o lugar e a importância dos intelectuais na sociedade contemporânea também baseados em uma determinada compreensão do materialismo histórico dialético como ontologia e como proposição prático-política. O que nos interessa especialmente aqui entender, na medida do

¹ MARX, K. “Teses sobre Feuerbach” (XI). In A ideologia alemã. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, Editora Hucitec, São Paulo, 1987.

possível, é como essas concepções ontológicas permitem ao marxismo (ou a um certo marxismo), repensar a relação entre pensamento e ação, e ressituar essa figura de caráter principalmente moderno que é o intelectual. A obra de Gramsci, por ter sido escrita de maneira fragmentária, possui várias interpretações e algumas divergências a respeito de seus conceitos principais ou organizadores, mas é difícil negar a centralidade da questão dos intelectuais, já que é ela que liga suas preocupações mais “filosóficas” com suas preocupações políticas. Tal tema se encontra em momentos diversos da obra, ligado a outros conceitos, mas recebe também um caderno quase inteiramente dedicado a ele, o caderno 12, “apontamentos e notas dispersas para uma história dos intelectuais”.

O projeto filosófico de Gramsci parece ser exatamente repensar a “filosofia da práxis” (como ele a maior parte das vezes chama o marxismo) como uma filosofia essencialmente dialética e histórica, que superou o idealismo e o materialismo não dialético, ao contrário do que alguns de seus seguidores fizeram dela, transformando-a em um determinismo materialista, influenciados pelo positivismo. Este projeto é radical na medida em que Gramsci tenta pensar sua época sendo fiel ao “método” marxista e não exatamente só aos conceitos criados por Marx no século anterior, na medida em que ser fiel ao método significa pensar historicamente e não transportar dogmaticamente conceitos para outra realidade histórica, daí a criação de novos conceitos que “enriqueceram” a teoria e permitiram pensar diferentemente (ou com maiores nuances), entre outras, a questão que nos interessa aqui: o lugar dos intelectuais².

Um dos pontos polêmicos de seu pensamento, no entanto, refere-se exatamente a sua interpretação das relações dialéticas entre teoria e prática. Não há anterioridade de nenhum dos dois pólos porque a teoria é ela própria práxis humana, ação consciente do ser humano imbricada a suas outras práticas e relações com a natureza e os outros homens.

Dessa forma, ao contrário de outros desenvolvimentos do marxismo, Gramsci não faz a diferenciação entre ciência e ideologia. Para isso, modifica a concepção puramente negativa da ideologia e pensa as mediações e possibilidades de compreensão do real das várias filosofias, creditando a todas um aspecto de verdade situada (ou de desvelamento possível do real) que se desenvolve historicamente e pode alcançar um ponto de vista mais ampliado ou mais concreto devido a suas próprias condições de elaboração e difusão.

Gramsci afirma, portanto, que a verdade é histórica, o que significa que a realidade é construída pela práxis como realidade social não independente da ação humana e que, portanto, sua “apreensão” deve acompanhar suas modificações históricas e as possibilidades da posição social que o sujeito ocupa. Nesse sentido, o filósofo é considerado por alguns comentadores como idealista por negar uma realidade independente da práxis humana³, que para ele seria uma abstração metafísica, o “noumeno” kantiano⁴, do qual já que não se pode falar ou conhecer não faz parte da realidade humana.

Independente de discutir sua fidelidade a um marxismo “original” e “correto” porque não idealista (o que não teríamos condição de fazer), tal concepção historicista da verdade não relativiza absolutamente todo pretensão conhecimento. Por critérios internos e externos é possível ainda, no pensamento gramsciano, fazer uma hierarquização das ‘teorias’ ou concepções de mundo.

A primeira diferença importante para essa hierarquização é aquela feita entre senso comum, bom senso e filosofia. Essa diferença não é qualitativa, mas sim quantitativa (no sentido de quantidade de

² A esse respeito, nos diz Coutinho em Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político, p.85: “Em sua reflexão teórica, Gramsci não entende o leninismo (e o marxismo em geral) como um conjunto de definições acabadas, mas como um método para a descoberta de novas determinações; ou, em outras palavras, como um método para explicitar novas determinações a partir do desdobramento das antigas, as quais – sendo dialéticas – eram determinações necessariamente abertas à evolução histórica, e que exigiam, por isso, uma renovação permanente”.

³ Cf. a esse respeito Coutinho Op. cit., p.103: “(...) Mas a corrente a que chamaríamos de ‘historicista’, e da qual Gramsci conscientemente faz parte, tende a cair numa unilateralidade oposta. Afirmando corretamente a indissolúvel vinculação entre conhecimento e práxis, o necessário condicionamento histórico de todo conhecimento, essa corrente termina por identificar conhecimento em geral com ideologia, negando a possibilidade de uma representação objetiva (científica) do real: se o homem faz parte do processo objetivo da realidade social, todo conhecimento acerca desse real – pensa tal corrente – será necessariamente ideológico, ou seja, refletirá não tanto algo que existe fora da consciência e da vontade do sujeito que conhece, mas sim as aspirações e os projetos do sujeito que atua”.

⁴ Sobre o “noumeno” kantiano, Gramsci afirma na p.53 de Concepção dialética da história: “A questão da ‘objetividade externa do real’, na medida em que é ligada ao conceito da ‘coisa em si’ e do ‘noumeno’ kantiano. Parece difícil excluir que a ‘coisa em si’ seja uma derivação da ‘objetividade externa do real’ e do chamado realismo greco-cristão (Aristóteles- Santo Tomás); isto pode ser visto, também, no fato de que toda uma tendência do materialismo vulgar e do positivismo deu lugar à escola neokantiana e neocrítica”.

elementos qualitativos, como coerência), todos são concepções de mundo que ordenam a prática e que, portanto, caracterizam também o grupo social ao qual pertencemos⁵. Sendo que o senso comum é uma visão de mundo fragmentária e incoerente que descontextualiza as noções criadas pelas filosofias de várias épocas e as junta de maneira caótica no tempo presente, em sujeitos tornados passivos por serem incapazes de articular sua compreensão de mundo recebida externamente e suas máximas práticas, sua vida concreta. Por sua vez, a filosofia em sentido estrito é um pensamento coerente ancorado nos problemas de sua época histórica (e respondendo a eles) e que, apesar de nascer em grupos restritos de intelectuais ou ser criação individual, contém em si também normas práticas e um núcleo de noções sobre o mundo que podem se expandir por outros grupos e formar o senso comum ou o bom senso. Já o bom senso, pode ser considerado o “núcleo sadio do senso comum” que pode ser algo unitário e coerente como a filosofia, mas ao alcance de todos como princípio teórico-prático da vida dos mais simples⁶. Por isso, em alguns momentos o bom senso e a filosofia são identificados, pois a “filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, neste sentido, coincide com o ‘bom senso’ que se contrapõe ao senso comum”⁷. O senso comum também é várias vezes identificado com o folclore ou é enfatizado a presença nele de fragmentos da religião (que não se identifica com a religião dos intelectuais), como pensamento externo que traz normas de ações heterônomas.

Aliás, sobre a diferença entre esses modos de “concepções de mundo”, Debrun nos diz que:

não é fácil perceber a relação exata que Gramsci procura estabelecer entre filosofia (e Bom Senso), senso comum e folclore. Mas parece que, da primeira ao último, verifica-se um enrijecimento progressivo, devido a uma perda de contato crescente com a história viva. O senso comum, mesmo quando pega algo da filosofia da época, só tem acesso a ‘pedaços’ que, fora da sua inserção na totalidade, perdem parte ou a totalidade da sua inteligibilidade. Tornam-se pensamentos coisificados, esclerosados. E, nessa medida, o senso comum já é folclórico (...). Quanto ao folclore propriamente dito, ele acentua essa tendência: consiste em fragmentos – religiosos, éticos, artísticos, cognitivo etc. – que remetem, quase todos, a experiências coletivas passadas⁸.

Assim, “todos os homens são filósofos” ou intelectuais na medida em que “inclusive na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na ‘linguagem’, está contida uma determinada concepção de mundo”⁹ mesmo que inconscientemente. A tarefa prática de transformação da realidade e também de sua compreensão passa pela tarefa educativa de passar dessa “inconsciência”, dessa desagregação e incoerência presente no “folclore” ou “senso comum” para uma consciência crítica (filosofia ou bom senso) e, portanto, deixar de “participar” de uma concepção do mundo ‘imposta’ mecanicamente pelo ambiente exterior”¹⁰ e pensar-agir a partir da liberdade possível.

A tarefa do intelectual em uma sociedade é sempre educativa ou organizativa. Os intelectuais, portanto, são responsáveis pela passagem da filosofia dos filósofos aos não filósofos sob a forma predominantemente prática do senso comum ou do bom senso.

No entanto, é preciso não esquecer que o pensamento é sempre ideologia, ou seja, além de ter necessariamente um aspecto prático ou político, é situado, ou melhor, é marcado pelo grupo social em que se origina. Daí o famoso conceito gramsciano de “intelectual orgânico”. Ao que nos parece, os conceitos paralelos de intelectual orgânico e intelectual tradicional buscam dar resposta ao problema de que os intelectuais aparecem e se pensam como independentes de sua classe de origem, mas de fato eles nunca o são, e aparecem assim por causa da existência dos intelectuais tradicionais que são intelectuais orgânicos de uma época histórica anterior. Dando assim inteligibilidade ao aparecer e ao ser dos intelectuais, Gramsci pensa

⁵ Cf GRAMSCI. *Concepção dialética da história*, p. 12: “Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir”.

⁶ Assim nos diz Debrun em Gramsci. *Filosofia, política e bom senso*: “quando a filosofia verdadeira consegue se espalhar, ela se torna Bom Senso”[p.36] e “Sem prejuízo da obrigação, por parte dos intelectuais, de contribuir incansavelmente para a reforma intelectual e moral das massas, parece que Gramsci aceita, como núcleo racional mínimo, uma percepção clara, por parte do homem comum, da conexão entre os eixos teóricos e das diretrizes ético-políticas da filosofia da época”[pp.215-216, grifos nossos].

⁷ GRAMSCI, *Op. cit.*, p.14.

⁸ DEBRUN, *Op. cit.*, p. 232, grifos nossos.

⁹ GRAMSCI, *Op. cit.*, p.11.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*, p.12.

poder pensar o seu “dever ser” ou as suas novas possibilidades no devir histórico (já que as possibilidades são realidades enquanto captadas concretamente no momento presente, e a vontade humana coletiva organizada podem fazê-las vir a ser).

No início de seu caderno sobre os intelectuais, então, Gramsci assim define os intelectuais orgânicos:

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc. (...) Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz¹¹.

Pode-se observar que além do grupo dos intelectuais nascer de determinado grupo social que possui uma função no mundo da produção econômica (e, portanto, não ser um grupo autônomo), suas atividades também podem estar ligadas a aspectos dessa atividade (dependendo do caso, mais mediata ou imediatamente) e não só à construção de uma ideologia como imagem enganadora da realidade, mas antes a criação da ideologia tem a função de dar homogeneidade à classe dominante, a tornar coerente sua prática econômica, política, moral etc.

Nesse sentido que a noção de intelectual para Gramsci “avança” a partir do marxismo tradicional, os intelectuais se dividem em diversas camadas mais ou menos ligadas à produção e o que os caracteriza é, antes de tudo, sua função organizadora (formadora ou pedagógica) e não exatamente algo intrínseco à sua atividade. Por isso, novamente, que podemos dizer que todos os homens são intelectuais (ou filósofos) como característica intrínseca às suas atividades, mas não em sua função social (ou na coerência de sua visão de mundo).

Gruppi nos diz, inclusive, que a noção tradicional de intelectual é, desse modo, radicalmente alterada. O que decide para Gramsci não é mais, como em Marx, a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual. O intelectual, ao contrário, é o quadro da sociedade; mais exatamente, o quadro de um aparato hegemônico. Nesse sentido, mesmo um sargento semi-analfabeto é um quadro e, por conseguinte, um intelectual. O trabalhador rural dirigente de uma liga, se é um dirigente capaz, mesmo que seja analfabeto ou semi-analfabeto, é um intelectual, na medida em que é um dirigente, um educador de massas, um organizador¹².

Isso é possível porque não se separa teoria e prática, assim uma prática organizadora, diretiva, tem, em si, uma concepção intelectual que lhe dá coerência, independente desta estar inserida numa tradição teórica ou filosófica formal. Assim, nos diz Debrun.

Sem dúvida, alguns se dedicam mais especificamente à elaboração do pensamento filosófico, e outros são sobretudo receptores. Mas essa divisão do trabalho não significa que a maioria dos homens deve, ou mesmo possa, limitar-se a uma compreensão do momento histórico que a capacite, tão-somente, para a execução de tarefas braçais, ao passo que, aos futuros dirigentes, seria reservada a inteligência plena desse momento¹³,

mesmo que essa divisão exista em alguma medida entre as classes, ela não é uma divisão estanque, nem todos desempenham funções organizativas, mas todos podem desenvolvê-las. Inclusive, é por observações como essas que se torna claro o projeto político gramsciano: se é possível formar intelectuais nas classes que desempenham uma função essencial no mundo da produção e a “intelectualidade” é comum a todos os homens, os proletários ou “a massa trabalhadora” também podem possuir intelectuais orgânicos que encaminhem a organização da sociedade e da cultura em outra direção.

Cabe, no entanto, aqui uma consideração histórica. Os intelectuais, no sentido trabalhado por Gramsci, têm um peso bastante significativo nas sociedades modernas. Se ele faz apontamentos e notas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais, no fundo ele só desenvolve profundamente as

¹¹ GRAMSCI. Cadernos do Cárcere, vol. 2, pp. 15-16, grifos nossos.

¹² GRUPPI. O conceito de hegemonia em Gramsci, p.82.

¹³ DEBRUN, Op. cit., p.211, grifos nossos.

características presentes dos intelectuais também com vistas a examinar suas possibilidades futuras, afirma assim que “a formação dos intelectuais no mundo feudal e no mundo clássico precedente é uma questão que deve ser examinada à parte: esta formação e elaboração seguem caminhos e modos que é preciso estudar concretamente”¹⁴. É fato que funções intelectuais sempre foram necessárias socialmente, daí, inclusive, a existência de intelectuais tradicionais, que no presente, são provenientes do mundo feudal (clérigos e intelectuais humanistas) por isso é possível essa generalização¹⁵, mas sua complexificação e importância social mudam enormemente com a modernidade e o modo de produção capitalista que liga a produção e seu aumento (com vistas a produção cada vez maior de mais-valia e lucro) ao conhecimento “científico” e ao desenvolvimento da técnica. O filósofo sardo também nos lembra que o

enorme desenvolvimento obtido pela atividade e pela organização escolar (em sentido lato) nas sociedades que emergiram do mundo medieval indica a importância assumida no mundo moderno pelas categorias e funções intelectuais: assim como se buscou aprofundar e ampliar a ‘intelectualidade’ de cada indivíduo, buscou-se igualmente multiplicar as especializações e aperfeiçoá-las¹⁶,

já que a “escola é o instrumento para a elaborar os intelectuais de diversos níveis”¹⁷. Com o desenvolvimento do texto, enfim, fica claro que a escola formal não é o único meio dessa formação, mas antes uma atividade pedagógica que pode ser desenvolvida por outras instituições sociais e culturais, como, por exemplo, os partidos políticos em sentido amplo¹⁸ (lugar mais possível da formação dos intelectuais orgânicos do proletariado).

Vale lembrar que, apesar dessa “tipologia” dos intelectuais que explica a aparência da independência dos intelectuais,

é uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista ‘ideológica’ dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos¹⁹,

ou seja, existem dois tipos de intelectuais que igualmente se pensam como independentes, mas não só em sua origem eles estão organicamente ligados a um grupo social, como na prática cotidiana eles se ligam a determinada hegemonia (mesmo que não aquela na qual surgiram).

Assim, se não há intelectuais desligados das classes sociais e se sua função é a organização da sociedade em seus vários âmbitos, a possibilidade de mudança social está ligada a possibilidade de surgimento de novos grupos sociais ligados a outras classes que não as dirigentes. Torna-se, assim, coerente dizer que toda teoria é ideologia e que apesar de as mudanças sociais não existirem sem mudanças na estrutura

¹⁴ GRAMSCI. Cadernos do Cárcere, p.16.

¹⁵ Eis como Gramsci apresenta os intelectuais tradicionais no caderno 12: “Todo grupo social ‘essencial’, contudo, emergindo na história a partir da estrutura econômica anterior e como expressão do desenvolvimento desta estrutura, encontrou – pelo menos na história que se desenrolou até nossos dias – categorias intelectuais preexistentes, as quais apareciam, aliás, como representantes de uma continuidade histórica que não foi interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas. A mais típica destas categorias intelectuais é a dos eclesiásticos, que monopolizaram durante muito tempo (numa inteira fase histórica, que é parcialmente caracterizada, aliás, por este monopólio) alguns serviços importantes: a ideologia religiosa, isto é, a filosofia e a ciência da época, com a escola, a instrução, a moral, a justiça, a beneficência, a assistência, etc. A categoria dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária: era juridicamente equiparada à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade. Mas o monopólio das superestruturas por parte dos eclesiásticos (disso nasceu a acepção geral de ‘intelectual’, ou de ‘especialista’, da palavra ‘clérigo’, em muitas línguas de origem neolatina ou fortemente influenciadas, através do latim eclesiástico, pelas línguas neolatinas, com seu correlativo de ‘laico’ no sentido de profano, de não-especialista) não foi exercido sem luta e sem limitações; e, por isso, nasceram, sob várias formas (que dêem ser pesquisadas e estudadas concretamente), outras categorias, favorecidas e ampliadas pelo fortalecimento do poder central do monarca, até o absolutismo. Assim, foi-se formando a aristocracia togada, com seus próprios privilégios, bem como uma camada de administradores, etc., cientistas, teóricos, filósofos não eclesiásticos, etc.” [pp.16-17, grifos nossos].

¹⁶ GRAMSCI, Cadernos do Cárcere, p.19, grifos nossos.

¹⁷ Idem, ibidem, p.19.

¹⁸ Cf. Cadernos do Cárcere, p.22: “Deve-se sublinhar a importância e o significado que têm os partidos políticos, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções de mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e a política adequadas a ela, isto é, em que funcionam quase como ‘experimentadores’ históricos de tais concepções”.

¹⁹ GRAMSCI, Cadernos do Cárcere, p.19.

econômica, também é necessária uma transformação cultural e moral para que a revolução aconteça. Segundo Debrun, essa concepção das relações entre infraestrutura e superestrutura sociais é exatamente a originalidade da posição de Gramsci dentro do marxismo, já que ele

não apenas recusa toda interpretação mecanicista, que faria da segunda o epifenômeno da primeira, ou toda interpretação utilitarista, que veria na superestrutura o mero instrumento de interesses localizados na infra-estrutura. Vai além disso e enfatiza o ‘equilíbrio’ entre os dois pólos, pois, se a ‘substância’ a que remete a superestrutura ‘se encontra na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e troca’, não é menos verdade que ‘com Marx a história continua sendo o domínio das idéias, do espírito, da atividade consciente dos indivíduos isolados ou associados’. O marxismo tem precisamente como ‘centro a práxis, isto é, a relação entre a vontade humana (superestrutura) e a infra-estrutura econômica’, e não esta última²⁰.

É exatamente assim que Gramsci apresenta seu conceito de bloco histórico

no qual, justamente, as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma – sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais²¹.

Nessa medida, é importante para uma revolução que a massa tome consciência crítica da realidade e de sua vontade para poder agir e isso, por sua vez, é “permitido” pela configuração das forças materiais.

O que torna, então, uma filosofia mais “eficiente” ou mais de acordo com a realidade da práxis social não é seu caráter científico, mas a sua amplitude de ponto de vista e a sua coerência prática como resolução dos problemas reais do seu tempo que atingem o maior número de homens possível. O que nos parece bastante coerente com os princípios de uma concepção teórica que pensa que a realidade humana é constituída propriamente pela práxis, e só pode ser apreendida dentro dos limites desta práxis, na medida em que é na concretude histórica que se desenvolvem as relações que constituem o humano, seu sentido, seus problemas e suas possibilidades reais de desenvolvimento.

O que chamamos de “amplitude do ponto de vista” é a possibilidade de incorporar, ainda que como momento subordinado, as exigências do “adversário” na sua própria construção. Já que, segundo Gramsci compreender e valorizar com realismo a posição e as razões do adversário (e o adversário é, talvez, todo pensamento passado) significa justamente estar liberto da prisão das ideologias (no sentido pejorativo, de cego fanatismo ideológico), isto é, significa colocar-se em um ponto de vista ‘crítico’, o único fecundo na pesquisa científica²².

Pois, como havíamos dito de outra forma existe uma conexão entre toda filosofia e a verdade, na medida em que a filosofia representa a verdade dessa época (condensando e testemunhando o “espírito do tempo”) e sobre essa época, “como intelecção das suas contradições e potencialidades. Também como esforço para superar as primeiras e explorar as segundas”²³.

Nessa direção a sua possibilidade de expansão para um maior número de homens também apontam para uma superioridade de uma filosofia. Nas palavras do filósofo: “A adesão ou não das massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e a historicidade dos modos de pensar”²⁴.

E é assim que o marxismo se coloca como filosofia de nosso tempo, para Gramsci, como aquela que, sem ter um caráter científico oposto ao ideológico das outras filosofias, alcança uma “universalidade” maior na medida em que é uma teoria da história em geral (e com isso engloba as exigências do adversário sem

²⁰ DEBRUN, Op. cit., p.23.

²¹ GRAMSCI, Concepção dialética da história, p.63.

²² Idem, ibidem, p.31.

²³ DEBRUN, Op. cit., p.26.

²⁴ GRAMSCI, Concepção dialética da história, p. 28 e Cf. p.33: “Se esta vontade é inicialmente representada por um indivíduo singular, a sua racionalidade é atestada pelo fato de ser ela acolhida por um grande número, e acolhida permanentemente, isto é, ela se torna uma cultura, um ‘bom senso’, uma concepção de mundo, com uma ética adequada a sua estrutura”. E, comentando isto, Debrun, p.222: “Feitas, porém, todas as ressalvas, permanece em pé o fato de que o critério, em última instância, de legitimidade de uma filosofia, é sua aceitação pelo homem comum. O carimbo da popularidade não é suficiente para transformar uma tese em verdade, mas, sem esse carimbo, não há verdade. A educação autêntica tem por missão alargar ao máximo a mente do homem médio, mas o que, depois disso, não consegue se incorporar ao Bom Senso é, no mínimo, suspeito”.

contradições²⁵), e inicialmente é crítica do senso comum (e, posteriormente, filosofia dos intelectuais) que visa, portanto, transformar a cultura da massa criticamente. Isso porque

criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas ‘originais’; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, ‘socializá-las’ por assim dizer; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato ‘filosófico’ bem mais importante e ‘original’ do que a descoberta, por parte de um ‘gênio filosófico’, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais²⁶.

Eis, então, a importância dos intelectuais dentro dessa concepção marxista (a gramsciana):

Autoconsciência crítica significa, historicamente e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se ‘distingue’ e não se torna independente ‘por si’, sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica²⁷.

A filosofia (criada por estes intelectuais) é criadora por modificar a

maneira de sentir do maior número e, em conseqüência, a própria realidade, que não pode ser pensada sem a presença deste ‘maior número’. Criador, também, no sentido em que ensina que não existe uma ‘realidade’ em si mesma, em si e por si, mas apenas em relação histórica com os homens que a modificam, etc²⁸.

Tal filosofia, portanto, é o que permite ao proletariado a superação da hegemonia burguesa, pela formação de uma nova vontade coletiva ancorada nas possibilidades do presente das relações sociais e econômicas do capitalismo. Apesar de a passagem da filosofia dos filósofos para o bom senso não ser um empreendimento simples²⁹, é a filosofia da práxis que permite a criação de intelectuais “que surjam diretamente da massa e permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos”³⁰. É essa filosofia e os intelectuais orgânicos do proletariado, portanto, que permitem o projeto político revolucionário de transformação da hegemonia e da sociedade.

O texto de Jean-Paul Sartre que lida diretamente com a questão dos intelectuais são três conferências proferidas no Japão em 1965 que foram reunidas sob o nome “Em defesa dos intelectuais”. A primeira conferência trata da definição da noção de intelectual, a segunda, sobre sua função e a última, da condição do escritor como intelectual. Para as breves notas que aqui faremos sobre o assunto, nos limitaremos a indicar passagens das duas primeiras conferências.

As conferências foram reunidas sob este título, porque pretendem defender os intelectuais contra acusações comuns que lhes são feitas contemporaneamente e que estão na origem mesmo de tal nome:

o intelectual é alguém que se mete no que não é de sua conta e que pretende contestar o conjunto das verdades recebidas, e das condutas que nelas se inspiram, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade – concepção hoje em dia impossível, portanto

²⁵ É nessa perspectiva, inclusive, que Gramsci explica o marxismo vulgar ou determinista em Concepção dialética da história, p.23: “Pode-se ver como ocorreu a passagem de uma concepção mecanicista e puramente exterior para uma concepção ativista, que está mais próxima – como observamos – de uma justa compreensão da unidade entre teoria e prática, se bem que ainda não lhe tenha captado todo o significado sintético. Pode-se observar como o elemento determinista, fatalista, mecânico, tenha sido um ‘aroma’ ideológico imediato da filosofia da práxis, uma forma de religião e de excitante (mas da natureza dos narcóticos), necessária e justificada historicamente graças ao caráter ‘subalterno’ de determinados estratos sociais”.

²⁶ GRAMSCI, Concepção dialética da história, pp. 13-14.

²⁷ Idem, ibidem, p.21, grifos nossos.

²⁸ Idem, ibidem, p.34.

²⁹ Cf. Debrun op. cit. pp. 214-215: “Não há, porém, como negar que uma fusão completa entre a visão dos intelectuais e a visão das massas, no nível da primeira, seja algo utópico. Ou melhor, essa fusão só pode ser concebida como uma tarefa infinita, uma exigência nunca plenamente satisfeita. Ela indica o ponto para o qual devem convergir os esforços da filosofia, da pedagogia e da política”.

³⁰ DEBRUN, Op. cit., p.215.

abstrata e falsa, já que as sociedades de crescimento se definem pela extrema diversificação dos modos de vida, das funções sociais, dos problemas concretos. Assim, originalmente, o conjunto dos intelectuais aparece como uma variedade de homens que, tendo adquirido alguma notoriedade por trabalhos que dependem da inteligência (ciência exata, ciência aplicada, medicina, literatura etc.), abusam dessa notoriedade para sair de seu domínio e criticar a sociedade e os poderes estabelecidos em nome de uma concepção global e dogmática (vaga ou precisa, moralista ou marxista) do homem [...] ³¹.

Para Sartre os intelectuais são recrutados entre os técnicos do saber prático, função social surgida no interior da divisão do trabalho no sistema capitalista. A princípio, toda ação ou práxis de qualquer homem envolve vários momentos, “comporta o momento do saber prático que revela, ultrapassa, conserva e já modifica a realidade”³². Ou seja, as possibilidades são inventadas a partir de um projeto de realização humana. No entanto, nas sociedades modernas, as diferentes tarefas que constituem a práxis são divididas entre os grupos sociais:

Os fins são definidos pela classe dominante e realizados pelas classes trabalhadoras, mas o estudo dos meios é reservado a um conjunto de técnicos que pertencem ao que Colin Clarke chama de setor terciário e que são os cientistas, engenheiros, os médicos, os homens da lei, os juristas, os professores etc. Esses homens, enquanto indivíduos, não diferem dos outros homens (...). De qualquer forma, a função social que lhe é atribuída consiste no exame crítico do campo dos possíveis, e não lhe pertence a apreciação dos fins nem, na maior parte dos casos (...), a realização³³.

Os intelectuais no sentido aqui tratado, então, surgem com a burguesia. Os técnicos do saber prático, a princípio, não tinham a função de criar uma ideologia (como tinham os clérigos no período anterior), mas sim somente de “organizar” a produção na sociedade capitalista como já apontava Gramsci. Ao contrário deste último, no entanto, o conceito de intelectual em Sartre é exclusivamente moderno porque o intelectual não é aquele que simplesmente organiza a produção e a cultura, mas é o técnico do saber prático (organizador da produção) que extrapola suas funções primeiras em alguns momentos (por vezes entrando em contradição com esta função, como é o caso contemporâneo, sem ser intelectual oriundo de outra classe que não a burguesia).

Analisando diferentemente de Gramsci a história desse conceito moderno, Sartre diz que só há um momento em que foi possível realmente o “intelectual orgânico”³⁴, no século XVII e XVIII.

Nesse momento, a burguesia sente a necessidade de se afirmar como classe a partir de uma concepção global do mundo, quer dizer, de uma ideologia: tal é o sentido do que foi chamado de ‘crise do pensamento na Europa ocidental’. Essa ideologia, não serão os clérigos que a construirão, mas os especialistas do saber prático: homens da lei (Montesquieu), homens de letras (Voltaire, Diderot, Rousseau), matemáticos (D’Alembert), um intendente-geral (Helvétius), médicos etc. Eles tomam o lugar dos clérigos e se chamam filósofos, quer dizer, ‘amantes da Sabedoria’. A Sabedoria é a Razão. Além de seus trabalhos especializados, trata-se de criar uma concepção racional do Universo que englobe e justifique as ações e as reivindicações da burguesia³⁵.

³¹ SARTRE. Em defesa dos intelectuais, pp. 14-15.

³² Idem, ibidem, p.16.

³³ Idem, ibidem, p.17.

³⁴ Cf. SARTRE, Op. cit., p.21: “Os ‘filósofos’ aparecem assim como intelectuais orgânicos, no sentido que Gramsci dá à palavra: nascidos da classe burguesa, encarregam-se de exprimir o espírito objetivo dessa classe. De onde vem esse acordo orgânico? De início, do fato de que são engendrados por ela, levados por seus sucessos, penetrados por seus costumes e seu pensamento. Em seguida, e sobretudo, do fato de que o movimento de pesquisa científica, prática, e o da classe ascendente se correspondem; espírito de contestação, rejeição do princípio de autoridade e dos entraves ao livre comércio, universalidade das leis científicas, universalidade do homem oposta ao particularismo feudal, esse conjunto de valores e de idéias – que culmina finalmente nestas duas fórmulas: todo homem é burguês, todo burguês é homem – tem um nome: é o humanismo burguês”.

³⁵ SARTRE, Op. cit., p.19.

Os filósofos fazem aquilo que hoje se censura aos intelectuais³⁶, são de certa forma os primeiros intelectuais, mas tal nomenclatura só vai surgir quando a ideologia criada neste período entrar em contradição com o desenvolvimento do capitalismo (o advento do “tempo dos monopólios” em oposição ao “tempo do capitalismo familiar”). Para definir o que há de novo a partir do último terço do século XIX, Sartre enumera as características presentes dessa categoria social, que não são mais as mesmas dessa “época áurea” do iluminismo.

A primeira dessas características é que o técnico do saber prático, apesar de em geral não pertencer mais à classe dominante, é designado por ela em seu ser, porque é ela que a partir de seus interesses (o lucro) decide sobre a configuração de seus empregos e seus salários. A segunda característica é que sua formação ideológica e técnica é definida por um sistema constituído de cima e necessariamente seletivo, fato também observado e salientado por Gramsci ao analisar longamente o sistema educativo. Não por acaso é a Gramsci (ou melhor, aos conceitos formulados por ele) que Sartre recorre ao explicitar os papéis que a classe dominante lhes ensina a priori:

ao mesmo tempo faz deles especialistas da pesquisa e servidores da hegemonia, quer dizer, guardiães da tradição. O segundo papel os constitui – para empregar uma expressão de Gramsci – ‘funcionários das superestruturas’; enquanto tal, recebem um certo poder, o de ‘exercer as funções subalternas da hegemonia social e do governo político’ (os técnicos em testes são tiras, os professores são selecionadores etc.) São implicitamente encarregados de transmitir valores (remanejando-os, segundo as necessidades, para adaptá-los às exigências da atualidade) e de combater, quando necessário, os argumentos e valores de todas as outras classes, argumentando com seus conhecimentos técnicos. Nesse nível são agentes de um particularismo ideológico, às vezes revelado (nacionalismo agressivo dos pensadores nazistas), às vezes dissimulado (humanismo liberal, ou seja, falsa universalidade). É de se notar que são então encarregados de se meter no que não é de sua conta. No entanto, ninguém pensaria em chamá-los de intelectuais: isto porque abusivamente eles fazem passar por leis científicas o que de fato é apenas a ideologia dominante³⁷.

Enfim, as relações de classe regulam automaticamente a seleção dos técnicos do saber prático entre as camadas médias e ele não tem, em geral, nenhum contato com os trabalhadores, apesar de ser cúmplice na sua exploração porque vive da mais-valia. Ou seja, “seu ser social e seu destino lhe vêm de fora”.

Por que, então, o intelectual contemporâneo não continua a ser exatamente o intelectual orgânico da burguesia? Porque com o desenvolvimento do capitalismo, desenvolvem-se também suas contradições e o intelectual é exatamente o “produto de sociedades despedaçadas”, é “sua testemunha porque interiorizou seu despedaçamento”³⁸.

O intelectual sofre de uma contradição intrínseca a sua função social, a começar pelo privilégio que a define, incompatível com o igualitarismo humanista no qual é formado. Ele não pode ser intelectual orgânico como o “filósofo” do século XVIII porque, nesta época, a burguesia “reclamava a universalidade, tomando-se por classe universal”³⁹ e, portanto, sua ideologia “parecia nascer espontaneamente dos princípios gerais da pesquisa científica”⁴⁰.

Hoje em dia a ideologia burguesa – que, desde o início, impregna os técnicos do saber prático pela educação e pelo ensino das ‘humanidades’ – está em contradição com essa outra parte que lhe é constitutiva, sua função de pesquisadores, ou seja, seu saber e seus métodos: é nisso que são universalistas, já buscam conhecimentos e práticas universais. Mas, se eles aplicam seus métodos no exame da classe dominante e de sua ideologia – que é também a deles -, não podem deixar de ver que uma e outra são sorratamente particularistas. E, a partir daí, em suas próprias pesquisas descobrem a alienação, já que elas são os meios de fins que continuam alheios e que lhes é proibido questionar. Essa contradição não decorre deles, mas da própria classe dominante⁴¹,

³⁶ Cf. SARTRE, Op. cit., p.21:“utilizam seus métodos para outro fim que não o que deveriam alcançar, ou seja, para constituir uma ideologia burguesa, fundada sobre o cientificismo mecanicista e analítico”.

³⁷ Idem, ibidem, p.23.

³⁸ Idem, ibidem, p.40.

³⁹ Idem, ibidem, p.25.

⁴⁰ Idem, ibidem, p.25.

⁴¹ Idem, ibidem, p.25.

de suas exigências contraditórias, entretanto eles não podem deixar de viver essa experiência como dilaceração de si mesmo.

Frente a essa situação ou os técnicos do saber prático aceitam a ideologia dominante e colocam o universal a serviço do particular ou são obrigados

a pôr em questão a ideologia que o formou, se ele se recusa a ser agente subalterno da hegemonia e o meio de fins que ignora ou lhe é proibido contestar, então o agente do saber prático transforma-se num monstro, quer dizer, num intelectual, que se mete no que é de sua conta (em exterioridade: princípios que guiam a sua vida, e interioridade: seu lugar vivido na sociedade) e de que os outros dizem que se mete no que não é de sua conta⁴².

Assim, a pesquisa própria do intelectual se volta dialeticamente para a relação entre o social e sua própria subjetividade formada em relação com aquele, ele é, portanto, “um técnico do universal que se apercebe de que, em seu próprio domínio, a universalidade ainda não está pronta, está perpetuamente a fazer”⁴³. Essa pesquisa tem um sentido prático e não abstrato, mas

sua contestação é apenas um momento negativo de uma práxis que ele é incapaz de realizar sozinho, que só pode ser bem realizada pelo conjunto das classes oprimidas e exploradas e cujo sentido positivo – mesmo que ele apenas o entreveja – é o advir, num porvir longínquo, de uma sociedade de homens livres⁴⁴,

ou seja, se Sartre acredita na impossibilidade de intelectuais orgânicos das classes oprimidas e aponta a contradição social como a própria possibilidade de intelectuais da classe média pequeno-burguesa, não pretende com isso voltar a uma visão iluminista dos intelectuais burgueses guiando a revolução social e sendo os principais responsáveis por ela. O intelectual pode servir ao povo não como guia, mas como esclarecimento das particularidades da sociedade e como exemplo de esforço de universalização.

É ao aplicar o método dialético, ao se apropriar do particular através de exigências universais e ao reduzir o universal a um movimento de singularidade no sentido da universalização, que o intelectual, definido como tomada de consciência de sua contradição constitutiva, pode ajudar na constituição da tomada de consciência proletária⁴⁵.

O intelectual não pode ser guia da revolução, apesar de ser revolucionário, porque a teoria é apenas um momento da práxis, o momento da apreciação dos possíveis, portanto, não se trata, “para o intelectual, de julgar a ação antes de ela ter começado, de fazer com que ela seja realizada ou de comandar-lhe os momentos”⁴⁶. Se a universalização é uma tarefa inacabada, trata-se de a analisar e participar da ação desencadeada por outros, tentando esclarecer seu sentido e possibilidades.

Se o intelectual é visto como um idealista ou um moralista é porque existem “falsos intelectuais”, reformistas, que não assumem sua contradição e falam de nome de um universalismo pronto e abstrato para camuflarem a defesa dos interesses dominantes particularistas.

O verdadeiro intelectual, sendo radical, não é, por isso, nem moralista nem idealista: sabe que a única paz válida no Vietnã custará lágrimas e sangue, sabe que ela começa pela retirada das tropas americanas e pela cessação dos bombardeios, portanto, pela derrota dos Estados Unidos. Em outras palavras, a natureza de sua contradição obriga-o a se engajar em todos os conflitos de nosso tempo porque todos são – conflitos de classes, de nações ou de raças – efeitos particulares da opressão dos desfavorecidos pela classe dominante e porque em cada um deles ele está, ele, o oprimido consciente de sê-lo, do lado dos oprimidos⁴⁷.

Ele não tem nenhum saber pronto, por isso é um pesquisador, “trabalha para que uma universalidade social seja um dia possível”⁴⁸; nesse dia todos os homens teriam acesso ao saber prático sem contradição e a figura do intelectual desapareceria; “ele não pode se liberar sem que ao mesmo tempo os outros se liberem”⁴⁹.

A ontologia em que as concepções sartrianas se baseiam é a sua fenomenologia existencial, que não será possível explicitar aqui, e que, resumindo grosseiramente os aspectos que nos interessam, afirma não existir natureza humana (assim como o marxismo do qual ele pretende se aproximar) e ser o homem um

⁴² Idem, *ibidem*, p.29.

⁴³ Idem, *ibidem*, p.35.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, p.37.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, pp. 46-47.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p.48.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p.40.

⁴⁸ Idem, *ibidem*, p.40.

⁴⁹ Idem, *ibidem*, p.41.

projeto aberto a se fazer e sempre situado. Isso permite que se pense também uma “verdade histórica” na medida em que a realidade enquanto sentido, significado totalizante, só existe como realidade humana iluminada por seus projetos⁵⁰. Assim, para “se livrar” de suas contradições, o intelectual não pode assumir um ponto de vista universal para desmistificar sua própria ideologia que “se manifesta ao mesmo tempo como seu modo de vida”⁵¹; numa sociedade dividida em classes, não existe ponto de vista universal, ele está continuamente em vias de ser construído socialmente (e não abstratamente) e o intelectual

tem apenas um meio de compreender a sociedade onde vive: ter sobre ela o ponto de vista dos mais desfavorecidos. [...] Estes não representam a universalidade, que não existe em lugar nenhum, mas a imensa maioria (...); sua luta contra essa particularização absurda levados, eles também, a busca a universalidade: não mais a da burguesia (...), mas uma universalidade concreta de origem negativa, nascida da liquidação dos particularismos e do surgimento de uma sociedade sem classes. A única possibilidade real de assumir um ponto de vista distanciado em relação ao conjunto da ideologia decretada acima é colocar-se do lado daqueles cuja própria existência a contradiz⁵².

A atividade do intelectual, pela contradição que o define, deve ser radical e o ponto de vista da classe dominada é o único radical o suficiente⁵³. Mas, pela própria organização da sociedade capitalista “as classes desfavorecidas não produzem representantes orgânicos da inteligência objetiva que é a delas”⁵⁴ e “o intelectual está separado por uma barreira dos homens cujo ponto de vista deseja adquirir, que é o da universalização”⁵⁵, enfrentando inclusive a desconfiança justa destes. O intelectual, para Sartre, se define pela sua própria contradição e solidão, não tem a função conferida por ninguém, mas é importante fator de consciência nas sociedades contemporâneas podendo colaborar indiretamente para a modificação da sociedade por suas relações problemáticas com a classe desfavorecida.

Certamente, a concepção sartriana se distancia de Gramsci em vários momentos, mas também se inspira nele em vários outros. Em ambos, a importância no mundo contemporâneo das atividades intelectuais e a concepção de realidade e do modo de conhecê-la levam a uma ressignificação da importância dos intelectuais dentro de uma teoria que se pretende no âmbito do marxismo.

Pensamos, enfim, que este repensar do lugar da atividade intelectual no mundo contemporâneo feita pelos dois filósofos aqui abordados, apesar de suas diferenças, aponta para um repensar as relações entre teoria e prática que não submetem uma à outra porque não mutilam a realidade humana, mesmo que em condições contraditórias. Na busca de si mesmo, ou do autoconhecimento, o homem busca uma verdade universal, ainda que histórica ou tarefa sem fim visível, porque isso interessa em sua própria vida, porque, para fazer uma referência à epígrafe deste trabalho, um pensamento coerente que não vise transformar o mundo, mesmo que conhecendo suas próprias limitações, não é um autêntico pensamento crítico e, quem sabe, não é uma autêntica filosofia.

⁵⁰ Algo que parece se aproximar muito da realidade que não se separa da práxis humana em Gramsci e que também valeu a Sartre acusações de idealismo.

⁵¹ SARTRE, Op. cit., p.41.

⁵² Idem, ibidem, p.42.

⁵³ Aqui também Sartre parece se aproximar dos critérios que Gramsci aponta para o que chamamos de teoria “mais abrangente”

⁵⁴ SARTRE, Em defesa dos intelectuais, p.43. Aqui Sartre se contrapõe frontalmente ao projeto gramsciano como inviável, porque não concebe os intelectuais fora do âmbito dos técnicos do saber prático e parece não aceitar a noção gramsciana de intelectual coletivo representado pelo partido no sentido alargado de centro cultural de formação, já que nega a solução do intelectual entrar num partido de massas. Talvez pudéssemos indicar que ele pensa a partir de outra realidade e de outro momento histórico do pensamento e dos partidos comunistas, mas Sartre é peremptório ao dizer que “Enquanto a revolução não for feita, um intelectual orgânico do proletariado é uma contradição in adjecto”[p.43].

⁵⁵ Idem, ibidem, p.44.

Bibliografia

- COUTINHO, Carlos Nelson. Gramsci, um estudo sobre o seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DEBRUN, M. Gramsci. Filosofia, política e bom senso. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001.
- GRAMSCI, A. Cadernos do Cárcere. Vol 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. Concepção Dialética da História. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- GRUPPI, Luciano. Conceito de hegemonia em Gramsci. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- SARTRE, Jean-Paul. Em defesa dos intelectuais. São Paulo: Editora Ática, 1994.