Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia

Tatiana Fonseca Oliveira

A filosofia da práxis nos *Cadernos do cárcere*

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves.

Campinas
2008

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Oliveira, Tatiana Fonseca
OL4f **A filosofia da práxis nos *Cadernos do cárcere* / Tatiana Fonseca Oliveira. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.**

Orientador: Márcio Bilharinho Naves.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Marxismo. 3. Materialismo. 4. Práxis (Filosofia). I. Naves, Márcio Bilharinho, 1952-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

cn/ifch

Título em inglês: The philosophy of praxis in *Prison Notebooks*

Palavras chaves em inglês (keywords): **Marxism**
Materialism
Practice (Philosophy)

Área de Concentração: Sociologia

Titulação: Doutor em Sociologia

Banca examinadora: **Márcio Bilharinho Naves, Canrobert Penn Lopes Costa Neto, Ivo Tonet, Marcos Del Roio, Ricardo Antunes**

Data da defesa: 07-07-2008

Programa de Pós-Graduação: Sociologia

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia

Tatiana Fonseca Oliveira

A filosofia da práxis nos *Cadernos do cárcere*

200814954

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 07/07/2008

Banca examinadora titular:

Prof. Dr. Márcio Bilharinho Naves (orientador: IFCH/UNICAMP):

Prof. Dr. Canrobert Penn Lopes Costa Neto (ICHS/UFRRJ)

Prof. Dr. Ivo Tonet (CCHLA/UFAL):

Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio (FFC/UNESP):

Prof. Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes (IFCH/UNICAMP):

Banca examinadora suplente:

Prof. Dr. Alysson Leandro Barbate Mascaro (Faculdade de Direito - MACKENZIE)

Prof. Dr. Carlos Nelson Coutinho (CFCH/UFRJ)

Prof. Dr. Jesus José Ranieri (IFCH/UNICAMP)

Campinas
2008

Dedico esta tese à memória das pessoas que me ensinaram a arte de ser corajosamente teimosa: o meu pai, Deraldo Oliveira (1924-1994), e as minhas mães, Iracema Fonseca Oliveira (1934-2003) e Maria Nazaré Ferreira da Silva (1931- 2001).

Agradecimentos

Ao meu orientador, Márcio Bilharinho Naves, por quem nutro um profundo respeito e admiração, agradeço a bela convivência e a sempiterna confiança.

Aos amigos Sérgio Salomé Silva, Giuliana Franco Leal e Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda, pelos constantes amparos, sem os quais muito do que aconteceu de essencialmente bom para mim nessa longa etapa não teria sido possível.

Aos meus eternos professores da Ufal: Ivo Tonet (por também participar da banca examinadora desta tese), Belmira Rita da Costa Magalhães e Sérgio Lessa.

Aos meus irmãos, cunhadas e amados sobrinhos.

Aos amigos que encontrei na Unicamp: Claudete Soares, Angela Lazagna, Antonio de Pádua Melo Neto, Daniel Romero, Danilo Enrico Martuscelli, Regina Celi de Sales, Geraldo Augusto Pinto, Elaine Cristina Carraro, Ana Márcia Donnabella, Gilvani de Fátima Pereira Rodrigues, Maria Christina Ferreira Faccioni, Ana Cláudia Hebling Meira e ao caro professor Jesus Ranieri.

A Jair Antunes e a Beto Bolsam, pela amizade e inesquecível apoio em 2004.

À querida amiga Liliana Mocciaro e ao seu pai, Jaime Mocciaro, que me enviou da Argentina o livro de José M. Aricó.

A todos que, mesmo à distância, encorajaram-me sempre: Celso de Paula, Geruza de Fátima Tomé, Manuela Medeiros Tavares, Maximiliano Medeiros de Lemos, Ilda Regina Plácido, Graziela Torres Gonçalves, Maria Socorro Ramos Militão e Aparecido Francisco Bertochi que me enviou sua dissertação de mestrado sobre Bukhárin.

À Enni, Benê e Alzira, que me trataram muitas vezes como uma filha.

A Tercio David Braga, por ter feito junto comigo a revisão gramatical de minha tese e à caríssima amiga Maria dos Remédios da Silva, pela normalização das referências bibliográficas.

Aos amigos – Lucia Bacilieri, Cristiana Nasoni, Antonella Lionetti, Tarcisio Porto, Fabio Sarti, Antonino Infranca, Alberto Scarponi, Guido Liguori, Giorgio Baratta, Salvatore Tiné, Valentina Pollarini, Federico Losurdo, Graziella Galvani, Claudia Pilia e Manuela Ausilio – não somente pelo acolhimento, mas por terem sido responsáveis por muito do que senti na Itália: a paixão, a beleza e o prazer, que permanecerão para sempre na minha vida.

Ao meu orientador da "Università Degli Studi di Urbino", Domenico Losurdo e aos professores Stefano Azzarà, Fabio Frosini e Peter Kammerer.

Aos amigos e professores Flavio Pellegrini e Gennaro Falcone, pela apendizagem da língua italiana.

Aos professores que se dispuseram a participar tão gentilmente da banca de defesa dessa tese: Carlos Nelson Coutinho, Marcos Del Roio e Ricardo Antunes.

Aos professores Antonio Carlos Mazzeo e Edmundo Fernandes Dias, pela participação no exame de qualificação em agosto de 2007.

À Capes, pela bolsa PDEE concedida para a realização de minha pesquisa na Itália, no período de julho de 2005 a junho de 2006.

... Ma io, con il cuore cosciente
di chi soltanto nella storia ha vita,
potrò mai più con pura passione operare,
se so che la nostra storia è finita?

(última estrofe da IV parte do poema
Le cenere di Gramsci de Pier Paolo Pasolini)

Resumo

Analisamos o contexto histórico em que nasceu a “filosofia da práxis” de Antonio Gramsci nos *Cadernos do cárcere* e a própria compreensão, na sua dimensão atual e nos seus limites, sobre história, economia, ciência, ideologia e política, intrínseca a sua concepção de mundo, ao seu marxismo. Consideramos para esse fim a importante influência científico-filosófica de Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Não isentamos da totalidade da discussão sobre o pensamento do autor sardo, e da construção de sua ética-política, a fundamental ascendência teórica de Nicolai Lênin e Rosa Luxemburgo, dentre outros autores. Conferimos também a oposição gramsciana ao materialismo vulgar, mecanicista, da *II Internacional* e, especialmente, ao marxismo de Nicolai Bukhárin, um movimento de idéias, que tem como epicentro o conceito de hegemonia, determinante para a configuração geral da teoria do comunista italiano.

Palavras chaves: Marxismo. Materialismo. Práxis (Filosofia).

Abstract

It is the analised the historical context in which the “praxis philosophy” was born in Antonio Gramsci’s *Prison Notebooks*, but also the comprehension itself, in its outstanding dimension and limits, of history, economy, science, ideology and politics connected to its Marxist world conception. With this aim in mind, the important scientific and philosophic influence of Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce and Giovanni Gentile will be considered. What will not be exempt from the totality of the discussion about the thought of the Sardinian author and the construction of his ethical politics, will be the fundamental theoretical ascendance of Nicolai Lênin and Rosa Luxemburgo, among other writers. The thesis will also analyse Gramsci’s opposition to the vulgar and mechanicist materialism of the Second International, and specially to Nicolai Bukhárin’s Marxism, a movement of ideas has as its epicenter the concept of hegemony, a determining factor to the general configuration of the theory of the Italian communist.

Key words: Marxism. Materialism. Practice (Philosophy).

Advertência

Traduzimos livremente todas as obras estrangeiras citadas nesta tese de doutorado mantendo todos os títulos na língua original - uma vez que a maior parte destes livros não foi publicada no Brasil -, com exceção dos *Cadernos do cárcere*. Utilizamos a edição crítica dos *Cadernos* do Instituto Gramsci, organizada por Valentino Gerratana e publicada pela editora Einaudi de Turim, ainda que conheçamos o profícuo trabalho de tradução dos escritos carcerários gramsciano de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques, da editora Civilização Brasileira do Rio de Janeiro. Para facilitar as indicações dos *Cadernos do cárcere* (*Quaderni del carcere*) e das *Cartas do cárcere* (*Lettere dal carcere*) adotamos as siglas anunciadas logo abaixo. Em muitas ocasiões citamos o número do *Caderno* e do parágrafo no próprio corpo do texto (*Q* x, § y), já nas notas de rodapé, citamos o número do *Caderno* e o número da página (*Q* x, p. z) ou da *Carta* e o número da página (*L*, p. z).

Q	GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. 8. ed. Torino: Einaudi, 2004. Edição crítica do Instituto Gramsci organizada por Valentino Gerratana.
L	GRAMSCI, Antonio. *Lettere dal carcere*. 2. ed. Torino: Einaudi, 1968. Obra organizada por Sergio Caprioglio e Elsa Fubini.

Sumário

Introdução.....1

Capítulo I – O marxismo para Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce e Giovanni Gentile.....09

1 O marxismo de Antonio Labriola.....11

2 Georges Sorel, o socialista não marxista.....18

3 O materialismo histórico segundo Croce e Gentile.....24

Capítulo II – A filosofia da práxis nos *Cadernos do cárcere*.....45

1 Filosofia da práxis = teoria da superestrutura?.....46

2 Filosofia da práxis = teoria da hegemonia?.....62

Capítulo III – A revolução intelectual e moral.....85

1 O senso comum e a revolução intelectual e moral.....86

2 A oposição a Bukhárin nos *Cadernos do cárcere*.....96

3 O conceito de teleologia e o conhecimento objetivo.....107

Capítulo IV – As relações de força que atuam na história.....127

1 A teoria do valor e as relações de força.....127

2 Gramsci e Lukács, confluências e divergências.....139

Conclusão.....159

Referências.....163

Apêndice A – Antonio Gramsci: uma nota biográfica.....181

Apêndice B – Outras notícias Biográficas.....187

Introdução

Para compreender a “filosofia da práxis” de Antonio Gramsci nos seus escritos carcerários é necessário fazer não somente uma contextualização história do nascimento do seu marxismo, mas também um estudo imanente de seus escritos e uma “reconstituição” dos seus permanentes diálogos com os autores do ambiente sócio-cultural italiano e internacional.

Mesmo sendo os seus manuscritos do cárcere inquestionavelmente uma *opera aperta*, inconclusa, que apresenta uma multiplicidade de temáticas e, ao mesmo tempo, por estar diante da censura fascista, um discurso camuflado e uma linguagem filosófica muitas vezes recolhida por Gramsci de seus próprios adversários, é possível obter uma compreensão largamente aproximada do que foi deixado, uma vez que muitas das concepções gramsciana (e não simplesmente as terminologias) são inovadoras, contém em si uma unidade, apresentam-se como uma “concepção de mundo” transformadora, uma nova *Weltanschauungen*.

Gramsci procura criticar não somente o liberalismo e o seu extremo, o totalitarismo – que se pauta num atrofiante nacionalismo e culmina muitas vezes em práticas irracionalistas –, mas, o próprio marxismo vulgar, fatalista, da *II Internacional* (1889-1914) e o movimento intelectual revisionista. É desse modo que, mesmo enclausurado, continua o bom combate, procura dar seguimento a uma ética comunista, ao discutir a necessidade de uma ação política revolucionária, deixando-nos, através da decisiva preservação por parte de Tatiana Schucht, o que ficou conhecido como os *Cadernos do cárcere*.

Entender efetivamente a crítica veiculada por Gramsci à corrente de pensamento liberal (e filofascista), aos tipos de compreensão positivista-fatalista do marxismo e ao movimento

revisionista, significa ir as “fontes” da reflexão do comunista sardo. Para atingir tal escopo decidimos fazer uma análise minuciosa, no primeiro capítulo, sobre a concepção de marxismo dos quatro significativos interlocutores da atmosfera cultural italiana adotados por Gramsci desde os seus escritos anteriores aos *Cadernos*: os neo-idealistas italianos Benedetto Croce e Giovanni Gentile, o teórico francês do sindicalismo-revolucionário Georges Sorel[1] e, o primeiro grande marxista italiano, Antonio Labriola.

Analisar o pensamento de Croce, Gentile, Sorel e Labriola, os intelectuais do âmbito “nacional”, foi um modo mais imediato e promissor que encontramos para nos avizinharmos do pensamento de Gramsci, de “refazermos” toda a sua discussão científico-filosófica, uma vez que acreditamos que os seus *Cadernos* não podem ser compreendidos apenas através de um trabalho filológico[2], ainda que este estudo seja essencial, ou de uma estéril “atualização”, que desconsidera a sua devida contextualização histórica e instrumentaliza o pensamento gramsciano.

Ainda que no primeiro capítulo encontremos apenas a explanação do entendimento sobre o marxismo dos quatro indicados autores, é oportuno sublinhar que ao longo de nossa tese evidenciaremos - mesmo que de forma diluída nas observações que faremos sobre os escritos carcerários - o que também concebiam por marxismo os outros pensadores, do ambiente nacional e fora das fronteiras italianas, que o nosso autor antagoniza e aqueles que são absorvidos em seus escritos. Indicamos como exemplo imediato, dentre os que são assimilados, o líder bolchevique Nikolai Lênin e a revolucionária polonesa Rosa Luxemburgo, já o economista italiano Achille Loria e o intelectual russo Nicolai Bukhárin, foram alvos de constantes críticas feitas pelo escritor sardo.

[1] Como veremos com detalhes no nosso primeiro capítulo o francês Georges Sorel teve uma significativa presença na Itália, influenciou os movimentos políticos e teve toda a sua obra traduzida para italiano.
[2] Indicamos aqui o precioso projeto encabeçado pelos membros da IGS-Roma (*International Gramsci Society* de Roma), Guido Liguori, Fabio Frosini e Pasquale Voza, para a construção de um dicionário gramsciano que conterá todos os termos e a origem dos mesmos usados por Gramsci nos seus escritos do período de 1926 até 1937.

No segundo capítulo, discutiremos que a “filosofia da práxis” de Gramsci é um “método orgânico”, ou seja, um modo de interpretar a história, a ideologia, a política e a economia enquanto um conjunto que expressa o próprio processo da realidade social e de sua transformação, sendo este também um meio científico-filosófico de interpretar o ser humano, enquanto singular e genérico, enquanto “conjunto das relações sociais”, tal como no pensamento de Karl Marx.

Daí porque é possível concluir que a “filosofia da práxis” é também uma “filosofia da subjetividade”, mas de uma subjetividade determinada objetivamente. Nessa direção, não entendemos a obra de Gramsci apenas como um “programa de ação política”, como se referia negativamente Giovanni Gentile ao marxismo, mas sobretudo como uma ciência-filosófica da indissociável relação entre a teoria e a prática, subjetividade e objetividade, ética e ação política.

Uma vez que a “filosofia da práxis” é uma reflexão sobre o “ser social”, não se pode simplesmente reduzir o marxismo de Gramsci a uma “filosofia da superestrutura”, nem uma “teoria da hegemonia”, ainda que seja central nos seus escritos o conceito de hegemonia propriamente. Rotulá-la dessas maneiras é fazer uma redução do pensamento de Gramsci, é minimizar a sua compreensão sobre o complexo social, a totalidade “orgânica”, é falar apenas sobre parte dessa problemática e não pôr em relevo tanto as perscrutações, quanto as indagações, veiculadas por nosso autor em seus *Cadernos*.

Não é possível afirmar que Gramsci assume uma posição antimaterialista ou idealista subjetiva, muito pelo contrário. O nosso autor não prescinde da esfera da economia e, ao mesmo tempo, supera o marxismo vulgar. Sua compreensão de “práxis” é negadora do mecanicismo e amplia a discussão sobre a dimensão subjetiva na processualidade histórica. Ou seja, Gramsci soube considerar o papel do sujeito na história, além de não entender a superestrutura como mero

epifenômeno da estrutura, por pressupor sempre a correlação entre ser e pensamento, política e economia, natureza e sociedade.

No entanto, devemos considerar as seguintes questões: por que há em Gramsci uma "centralidade do conceito de hegemonia"? Por que, como chega a defender Palmiro Togliatti, "[...] a política é para Gramsci um momento culminante da atividade humana [...]"[3]? Quais são os aspectos atuais, materialistas, da "filosofia da práxis" nos *Cadernos do cárcere*?

Na maioria das interpretações sobre o pensamento gramsciano, com as quais concordamos, afirma-se que a herança teórica crociana-gentiliana permite ao nosso autor fazer a importante identificação entre filosofia e história, sendo a política o terceiro elemento, ou elemento mediador dessa identificação. Defendem também que esta concepção de política é proveniente de suas reflexões sobre as revoluções do "Ocidente" e do "Oriente" e de sua crítica à concepção moralista da história de Benedetto Croce.

Contudo, para responder de forma categórica as indagações acima colocadas, concebemos como fundamental uma verificação pormenorizada da oposição de Gramsci, construída apenas nos *Cadernos do cárcere*, contra, o já citado autor russo, Nicolai Bukhárin.

Gramsci superou o seu idealismo de juventude particularmente através de seus debates com Amadeo Bordiga sobre os "Conselhos de fábrica" e por meio de suas leituras da obra de Lênin, que se alargaram depois de suas duas estadas em Moscou como representante do PCd'I. Após o seu programa de trabalho intelectual no cárcere, soube brilhantemente fazer uma crítica ao marxismo determinista, vulgar e ao mecanicismo bukhariniano. Todavia, ainda que pareça paradoxal, não ultrapassou por completo o historicismo crociano, exatamente por se opor a Bukhárin e, nessa absoluta negação da obra do autor russo, reproduziu o neo-idealismo do autor napolitano, ainda que sob a tentativa de renová-lo, de redimensioná-lo. Ou seja, nesse processo

[3] TOGLIATTI, Palmiro. *Gramsci*. Roma: Riuniti, 1967. p. 30.

de negação ao autor da velha guarda bolchevique, Gramsci acaba conferindo à história um movimento teleológico por entender que a "trabalho necessário e concreto" é a atividade prático-política, a "direção hegemônica", visão própria de seu antropomorfismo filosófico que tem a sua origem no neokantismo, ou no neo-idealismo crociano.

Defendemos ainda que essa absoluta negação de Gramsci da obra de Bukhárin fez com que o nosso autor apresentasse em sua teoria uma "centralidade do conceito de hegemonia" e não uma "centralidade do trabalho", tal como, por exemplo, na obra Labriola, do primeiro Sorel (sob influência da filosofia labrioliana) e do próprio escritor do *Tratado de materialismo histórico*.

Sobre essa oposição, que acreditamos de larga importância para a configuração do marxismo gramsciano, dedicaremos, inclusive, parte significativa de nosso terceiro e quarto capítulo.

Defendemos como correto quando Sebastiano Timpanaro[4] afirma que Antonio Gramsci, como a maioria dos marxistas do início do século XX, apresenta também elucubrações de orientação ativista-programática, tal como Karl Korsch e Rosa Luxemburgo na Alemanha, o primeiro György Lukács na Hungria e Anton Pannekoek nos Países Baixos, ainda que o autor dos *Cadernos* tenha sido o menos antimaterialista de todos eles.

Daí porque também, como afirma significativamente Martelli[5], ser importante uma retomada dos estudos sobre a "filosofia da práxis" gramsciana de antes dos anos 1980 (os estudos dos anos 1960 e 1970), onde ainda se perguntava se a "filosofia da práxis" era "materialista ou idealista", na medida em que isso é também profundamente importante para se entender os próprios limites e os avanços dos postulados filosóficos do autor sardo e, em particular, a sua

[4] TIMPANARO, Sebastiano. *Il verde e il rosso:* scritti militanti, 1966-2000. Roma: Odradek, 2001. p. 136.
[5] MARTELLI, Michele. *Gramsci, filosofo della politica*. Milano: Edizioni Unicopli, 2000. p. 12.

ética política a favor de uma revolução socialista claramente amadurecida nos seus escritos da época do cárcere.

A questão do materialismo é um problema que nos conduz ao entendimento sobre a natureza, sua autonomia e, desse modo, ao reconhecimento de sua prioridade sobre o "espírito", da ineliminável relação entre o "ser natural" e o "ser social". A esse respeito, reconhece Jacques Texier a necessidade da continuidade desse debate sobre o materialismo nos *Cadernos*, uma vez que temos "[...] diante de nós uma centralidade da relação história-natureza e a mesma deve ser vista à luz de uma nova consciência sobre a crise ecológica [...]"[6].

No último congresso da *IGS* (*International Gramsci Society*), que ocorreu na Sardenha, na Itália, em 2007, por exemplo, insistiu-se na comparação entre a obra de Gramsci e Mondolfo[7] e que o único ponto de confluência entre a obra de Labriola e Gramsci reside no aspecto de que o nosso autor defende, tal como o primeiro marxista italiano, que o "marxismo é uma filosofia autônoma e original".

De forma contrária, como procuraremos mostrar, a influência de Labriola não reside apenas nesse ponto, mas permanece através da construção gramsciana do "comunismo crítico", a concepção comunista da processualidade histórica, dos seus constantes aferimentos sobe a discussão da "dialética da história" e sua inerente relação com a natureza.

Diferentemente de S. Timpanaro e G. Lukács, por exemplo, A. Gramsci não teve acesso a dois grandes textos, que vieram a público (através da URSS) apenas no começo da década de 1930, os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844 do jovem Marx e os *Cadernos filosóficos*

[6] TEXIER, Jacques. Filosofia, Economia e Politica in Marx e Gramsci. In:____. PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 178.
[7] MEDICI, Rita. *Gramsci e la tradizione del marxismo italiano como "filosofia della prassi"*. Trabalho apresentado no Congresso da International Gramsci Society, intitulado "Antonio Gramsci, um sardo nel 'mondo grande e terribile'", Cagliari-Ghilarza-Ales, em maio de 2007. Comunicação Verbal. Essa é também a posição do intelectual argentino ARICÓ, José. M. *La cola del diablo*. Itinerário de Gramsci em América Latina. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2005.

de Lênin, onde está presente a tese de um *materialismo omnilateral*. Ainda que tais textos não sejam um meio determinante para uma retomada do materialismo marxiano, para um desenvolvimento de uma concepção ontológica do ser social, foi significativa a sua inteiração e, mais ainda, os avanços desse retomada, nos anos de 1960 e 1970, feitos pelo autor húngaro e pelo autor de Parma.

Nesse sentido, acreditamos indispensável e esclarecedor, tal como Martelli[8], Oldrini[9], Infranca[10] e Tertulian[11], um paralelo entre os *Cadernos* de Antonio Gramsci e a *Ontologia* de György Lukács, e não com o texto o *Umanismo di Marx* de Rodolfo Mondolfo, para uma maior verificação da atualidade do pensamento do comunista italiano, do seu materialismo.

Como discutiremos também no nosso quarto capítulo, tanto Gramsci como Lukács procuram renovar o marxismo através de suas incisivas oposições ao marxismo determinista positivista e ao movimento revisionista, ao indicarem um caminho para uma maior compreensão sobre o complexo social e a necessidade de sua transformação, uma "nova concepção de mundo", para usarmos novamente uma expressão freqüente em Gramsci, que revolucione o *status quo*.

Para ambos os autores o marxismo não é somente um "método" interpretativo de mundo, mas também uma "nova concepção" que opera a favor de uma transformação radical, de subsunção do capitalismo. Não abortam a concepção de *utopia* quando identificam filosofia e história e buscam discutir uma ética revolucionária, quando pressupõem o passado e o presente para se entender *o devenir humano dos homens*. Daí porque também consideramos a obra do autor húngaro como uma espécie de "continuidade" de um trabalho iniciado por Labriola e

[8] MARTELLI, 2000, p. 23.
[9] OLDRINI, Guido. Gramsci e Lukács, avversari del marxismo della II Internazionale. *Giornale critico della filosofia italiana*, Fizenre, v. 11, fasc. II, ano 70, p. 178-194, magg. /ag. 1991.
[10] INFRANCA, Antonino. Il progresso alternativo alla modernità: Gramsci e Lukács. *Coscienza storica* - Rivista di studi per una nuova tradizione, [S.l.], v. 16, n.1, p. 65-74, 2000.
[11] TERTULIAN, Nicolas. Gramsci, l'anti-Croce e la filosofia di Lukács. *Marx Centouno*. Rivista Internazionale di Dibattito Teorico, Milano, n. 7, p. 61-70, 1988.

Gramsci. Contudo, uma efetiva superação do revisionismo idealista só é possível de ser colhida na *Ontologia* de Lukács, através de sua concepção desantropomorfizadora de ciência, de sua renovada "teoria do reflexo".

No final da tese, apresentamos uma nota biográfica sobre Antonio Gramsci e, também, várias pequenas notas biográficas de todos os autores e personagens históricos referidos.

Capítulo I

O marxismo para Antonio Labriola, Georges Sorel, Benedetto Croce e Giovanni Gentile

Enzo Santarelli, no seu livro *Storia del fascismo*, afirma que na maioria dos movimentos culturais da Itália, do início do século XX (o modernista, o futurista, dentre outros), existia um apego à idéia de que estava havendo uma separação entre a classe dirigente-política e os intelectuais, união que na verdade nunca existiu, e o sentimento de que o Ressurgimento foi uma revolução inconclusa, uma herança espiritual traída. Tais crenças proporcionaram, inclusive, tanto um forte anti-giolittismo, como um anti-democratismo, e culminaram na abertura de caminhos a favor do fascismo. A respeito de tais movimentos, chama atenção o autor, para o movimento "revisionista" liderado pelo neo-idealista Benedetto Croce[12], que se fortaleceu ao operar contra o marxismo. Chegando a proclamar a "morte do socialismo", Croce e seus consortes argumentavam que o marxismo vinha cada vez mais se depauperando no seu vigor intelectual e moral, pelo menos na personalidade de seus chefes mais acreditados e nas suas posições oficiais[13].

Sobre essa discussão, Gramsci explica nos seus escritos carcerários que não é por acaso, e nem tanto sem razão, quando Croce, em meio a sua pretensa liquidação do marxismo, quer ser considerado o "líder intelectual" do revisionismo, uma vez que acreditava que a sua nova teoria historiográfica é uma grande expressão dessa "superação" da 'filosofia da práxis' em nível sócio-cultural nacional e europeu. Por ter influenciado, em alguma medida, Sorel na França, a escola

[12] Apresentamos, no apêndice A, uma nota biográfica sobre Antonio Gramsci, outras notícias biográficas comparecem no apêndice B, em ordem alfabética.
[13] SANTARELLI, Enzo. *Storia del fascismo*. Roma: Riuniti, 1981. v. 1, p.15-16.

econômico-jurídica na Itália, um dos maiores teóricos do revisionismo da social-democracia alemã, Bernstein[14] e, até mesmo, devido aos seus "elementos de relativa popularidade"[15], os intelectuais anglo-saxões.

É, nesse ínterim, que Gramsci também argumenta que discutir a obra do neo-idealista Giovanni Gentile significa não somente um meio para se entender muitos dos fundamentos *filofascistas*, mas, devido a sua própria filiação[16], significa também um auxílio para uma maior compreensão da própria obra de Benedetto Croce, uma vez que "[...] o 'atualismo' gentiliano dará os efeitos de claro e escuro, tão necessários para um maior contraste num quadro [...]"[17].

Sobre esse debate, afirma Nicola Mateucci[18] que Gramsci, ao procurar combater os positivistas e neo-idealistas italianos, os "intelectuais nacionais" (o particular), estava paralelamente procurando combater o positivismo e o neo-idealismo internacional. Ou seja, o nosso autor reconstitui, no cárcere, uma discussão científico-filosófica européia (mundial, universal) sobre o marxismo, na medida em que procura combater o marxismo vulgar, fatalista, e o movimento revisionista como um todo, sendo esse combate-crítico um dos elementos fundamentais para a constituição de sua "filosofia da práxis".

Dessa forma, para um maior mapeamento do pensamento de Gramsci, ou seja, para examinar pormenorizadamente o que é a "filosofia da práxis" gramsciana, dedicamo-nos em fazer uma exposição sobre o que entendiam por marxismo os constantes interlocutores adotados

[14] Cresce dentro da social-democracia alemã o movimento revisionsimo-reformista, como uma nova orientação ideológica do próprio movimento conservador dentro desse partido alemão, enquanto fruto das conquistas, a favor de um maior desenvolvimento e manutenção do capitalismo, dos Estados imperialistas europeus. Sobre essa discussão, conferir o livro de BERTELLI, Antonio Roberto. *Marxismo e transformações capitalistas*: do Bernstein-debate à República de Weimar 1899-1933. São Paulo: IPSO - Instituto de projetos e Pesquisa Sociais e Tecnológicas: IAP - Institutos Astrojildo Pereira, 2000.

[15] Cf. o item 4º. do sumário gramsciano para um estudo sobre a filosofia de B. Croce. Tais elementos indicados por Gramsci são: o elemento estilístico literário, o elemento filosófico-metodológico (unidade de filosofia e senso comum) e elementos de discussões sobre ética. *Q* 10, p. 1207. Vale fazer também a leitura da carta que Gramsci escreve à Tatiana, do dia 18 de abril de 1932. *L*, p. 609.

[16] Croce foi um dos maiores influenciadores intelectuais de Gentile.

[17] *Q* 10, p.1234.

[18] MATEUCCI, Nicola. *Antonio Gramsci e la filosofia della praxis*. Milano: Guiffrè, 1951. p. 35.

por nosso autor desde antes do período carcerário: o primeiro grande marxista italiano Antonio Labriola, o francês do "sindicalismo-revolucionário" Georges Sorel e os neo-idealistas italianos Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

Advogamos ser necessária tal exposição, na medida em que esses intelectuais tiveram uma decisiva presença no ambiente sócio-cultural italiano e, conseqüentemente, nas reflexões gramscianas sobre o marxismo. Esses autores fizeram com que Gramsci procurasse refundar a "filosofia da práxis", justamente por rediscutirem, ainda que de diferente forma e posição, o marxismo na sua manifestação vulgar, mecanicista e revisionista.

1 O marxismo de Antonio Labriola

Antonio Labriola foi o primeiro grande introdutor da obra de Marx na Itália. Manteve um diálogo epistolar com vários expoentes do socialismo europeu, tais como Engels, Kautsky e Bernstein. Influenciou certamente não apenas Antonio Gramsci, como outros pensadores marxistas no seu país. Por ter sido também um profundo conhecedor da obra de Hegel, teve uma presença significativa no início das atividades intelectuais de seus futuros opositores, os italianos B. Croce e G. Gentile e o francês G. Sorel.

Para discutirmos o seu pensamento, nos basearemos prioritariamente em seus ensaios redigidos no final do século XIX, especialmente os escritos dos anos de 1895, 1896 e 1897. De modo geral, nesses ensaios encontramos longas notas de defesa ao "materialismo histórico", enquanto uma concepção científica e não somente ética da história, uma exposição sobre a história da Itália e suas primeiras manifestações socialistas e, também, longas criticas à visão positivista-evolucionista de mundo, próprio das doutrinas de interpretação do marxismo

derivadas do chamado darwinismo-social, tão presentes entre os teóricos da *Segunda Internacional* (1889-1914).

Nos ensaios que compõem o seu livro *La concezione materialista della storia*, Labriola defende que a "nova teoria" de Marx e Engels transferiu o conceito de devir histórico para o processo de antítese e substituiu a forma abstrata, e lógico-formal, da dialética de Hegel para uma explicação mais concreta da história: aquela da luta de classes e da constituição do ser social, ou melhor, o movimento histórico-idealista, que apresentava a história como a passagem de uma forma de idéia à outra, foi substituído por uma forma de entender a história enquanto uma anatomia do ser social, como história da produção da vida sócio-econômica, estando aí também compreendida a luta de classes.

Argumenta Labriola que o tipo de historiografia que perdura por séculos, é o da historia concebida como um movimento político, ou jurídico-político. Explica-nos, referenciando-se ao marxismo denominado pelo autor em vários momentos como "materialismo econômico", que a *inversão* da forma centralmente politicista para a forma centralmente imanente-social é muito recente, é inovação própria do século XIX. Os antigos historiadores pensavam sempre numa "necessidade" da arte de governo, a política aparecia como "a autora da ordem social", como a substância que liga o processo contínuo da história. As formas sucessivas de governo eram identificadas, por esses historiadores, com o próprio processo histórico. Em outras palavras, os "historiadores da política" entendiam a esfera política como central, como o meio de reprodução essencial da história.

É interessante observar também como Labriola entende a história como unidade – aspecto que será inclusive retomado por Croce nos estudos sobre historiografia e por Gramsci nos seus *Cadernos* –, ou seja, o ser humano não "[...] percorre várias histórias ao mesmo tempo, mas todas

as histórias (a da arte, da religião, da ciência, entre outras) formam uma só história [...]"[19]. Apenas aparentemente elas são divididas e isto, inclusive, muitas vezes oblitera a compreensão de sua essencial origem pautada na reprodução social enquanto um todo.

Se por um lado, a concepção comunista da história, o "comunismo crítico", é uma resposta científica e não "politicista-voluntarista" aos problemas próprios do antagonismo social, ou seja, o marxismo é uma expressão desse antagonismo, "[...] é o resultado imanente do próprio processo histórico [...]"[20], por outro, Labriola, exatamente por acreditar que o marxismo é uma doutrina eminentemente científica e que supera "qualquer visão ideológica", acaba por separar a ideologia e a ciência, considerando-as antinômicas[21].

Tal como no *Manifesto comunista* de Marx e Engels, Labriola defende que foi na modernidade que a revolução transformou-se no objetivo da política, ou seja, a necessidade de uma emancipação social está ligada ao complexo social e é um dos seus possíveis resultados, se for construído através de várias lutas e meios de organização do proletariado[22]. Dessa forma, após a "inversão" conceptiva sobre a processualidade história, veiculada pelo "materialismo econômico", a política passou a ter um novo sentido e uma nova função: a revolucionária.

Ainda a esse respeito, afere ainda Labriola que por não ser o proletariado um "acessório social", ou qualquer "coisa de acidental", nem muito menos um mal eliminável desta sociedade em que vivemos, "[...] mas o seu substrato, a sua condição essencial, o seu efeito inevitável [...]"[23], faz-se urgente uma luta para emancipação do ser humano, sendo este último entendido sempre como ser singular e genérico. Assim, para um efetivo êxito da emancipação do ser

[19] LABRIOLA, Antonio. Del materialismo storico: dilucidazione preliminare. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 237.
[20] Ibid., p. 213.
[21] Ibid., p. 156-157.
[22] LABRIOLA, Antonio. In memoria del manifesto dei comunisti. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 21.
[23] LABRIOLA, Antonio. Del materialismo storico: dilucidazione preliminare. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 143.

humano, é necessário a emancipação de tudo e todos, ou seja, é necessário revolucionar integralmente a forma da reprodução da vida social no capitalismo.

Ao explicar que é a partir do antagonismo social, "[...] a antítese entre ricos e pobres, opressores e oprimidos [...]"[24], que se edifica o processo produtivo, intensificado após a revolução industrial, o autor retoma as teses marxianas e argumenta que é *condition sine qua non* para a existência do capital, o assalariamento (e em conseqüência, a proletarização), a propriedade privada e o Estado.

Argumenta, a partir de *O capital* de Marx, que a mercadoria, a primeira manifestação do capital[25], é fruto tanto da submissão quanto da objetivação da força de trabalho, é parte essencial da acumulação de capital. Para o autor, o trabalho é força viva, é o motor contínuo da reprodução da sociedade. É no trabalho que se encontra a essência do próprio desenvolvimento das forças de produção, ou melhor, é por meio do trabalho, e na sua relação antagônica com o capital, que podemos encontrar a chave para entender a razão própria da "nova luta de classes", cuja concepção comunista transformou-se em auxílio e expressão, e que nenhum "[...] protesto sentimental e argumentação a favor de justiça [...]"[26], dentro do Estado burguês, pode resolver ou desfazer tal antagonismo.

Afere ainda Labriola que as possibilidades concretas para a nossa emancipação estão postas já no sistema capitalista, pois há uma socialização, uma generalização própria desse modo de produzir – mesmo que esta produção esteja ligada intrinsecamente a um processo de acumulação de riqueza, através do trabalho vivo (o proletariado), e uma concentração cada vez maior dos meios de produção nas mãos de poucos.

---

[24] LABRIOLA, Antonio. In memoria del manifesto dei comunisti. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 45.

[25] Essa discussão marxiana está em parte desenvolvida no capítulo I d'*O capital*. Cf. MARX, Karl. *Il capitale*: critica dell'economia politica. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 2005. p. 53-84.

[26] LABRIOLA, Antonio. In memoria del manifesto dei comunisti. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 24.

O sistema capitalista gera riqueza ao mesmo tempo em que gera a miséria, o pauperismo[27]. O autor acredita, assim, ser inevitável o crescimento e conscientização da classe operária, cujo sentimento de solidariedade nasce a partir da própria condição de subalternidade e regimentação as quais está submetida. Isso, portanto, leva Labriola a defender, tal como Marx e Engels, a eliminação das formas de rendas, de juros e lucros – e do próprio Estado, que é o guardião da apropriação privada – e a defender uma produção pautada na livre associação coletiva, de um "[...] regimento técnico e pedagógico da convivência humana, o *self-government* do trabalho [...]"[28], ou seja, comunista. Só dessa forma todas as desigualdades, que não são aquelas naturais do sexo, da idade, do temperamento e da capacidade, cessarão, isto é, todas as desigualdades, que estão ligadas às classes econômicas dominantes, gerenciadas e legitimadas pelo Estado, serão subsumidas.

Está claro também nos textos de Labriola o seu antijacobinismo[29], especialmente quando defende a "abolição do assalariado", a eliminação da sociedade de classes e do Estado e uma possível instauração do já referenciado "*self-government* do trabalho", de uma gestão livre e humana da produção de riquezas. Frisa que muitas dessas discussões foram acenadas pelos jacobinos, embora não tenham nenhuma semelhança com aquilo que foi efetivamente proposto pelos revolucionários franceses e nem tampouco pelos "heróicos grupos de emancipação" da sociedade e do Estado de 1848.

Ainda no tocante à concepção de história, e opondo-se à tese de que *a superestrutura não é mecanicamente determinada pela estrutura*, continua a argumentar Labriola que no marxismo

[27] Tese discutida por Karl Marx em *A miséria da filosofia*: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon. Tradução Paulo Ferreira Leite. São Paulo: Centauro, 2001. p. 151-152.
[28] LABRIOLA, Antonio. In memoria del manifesto dei comunisti. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 50.
[29] Labriola não vê de forma positiva a experiência jacobina francesa, uma vez que ali o Estado não foi destituído e se acreditou numa Assembléia Nacional Constituinte. LABRIOLA, Antonio. *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. 5. ed. Bari: Laterza, 1947a. p. 38.

não se trata de retraduzir em categorias econômicas todas as complicadas manifestações superestruturais da história, mas o meio para explicar que em última instância cada fato histórico é fruto da relação de trabalho próprio da estrutura econômica. Labriola sustenta que o princípio marxiano e engelsiano d'*A ideologia alemã*, de que "[...] não são as formas de consciência que determinam o ser social, mas o modo de ser da sociedade que determina a consciência [...]", expressa justamente que a ideologia não é um epifenômeno da estrutura, por ser a história o conjunto de produção e reprodução da vida. Assim,

> [...] não tem fato histórico que não reproduza a origem, as suas condições de relação de trabalho próprio da estrutura econômica, mas também não tem fato na história que não seja precedido, acompanhado e seguido de determinada forma de consciência, seja essa supersticiosa ou experimental, ingênua ou reflexiva, madura ou incongruente, impulsiva ou amestrada, fantástica ou racional [...][30].

Defende, sobretudo, o autor que é necessário entender "[...] as condições explícitas do viver humano, enquanto este não é mais simplesmente animal [...]"[31], é fundamental conceber o homem enquanto ser ativo, enquanto ser que cria e aperfeiçoa os seus instrumentos de trabalho e através da construção de tais instrumentos constrói a si próprio e um "ambiente artificial" – que, por sua vez, reage sobre o próprio ser humano por meios de seus complicados, complexos efeitos. Adverte Labriola que esse aspecto não pode nunca ser confundido, nem reconduzido à pura luta pela sobrevivência, ligada à uma teoria evolucionista de mundo. O marxismo não pode ser confundido com o darwinismo e nem existe uma história fatalisticamente determinada, como defendia os marxistas vulgares, positivista.

[30] LABRIOLA, Antonio. Del materialismo storico: dilucidazione preliminare. In:_____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 146-147.
[31] Ibid., p. 134.

Recorrendo à discussão da indissolubilidade da relação do homem com a natureza, explica-nos que os homens vivendo socialmente não cessam de viver na natureza, pois esta será sempre a base imediata do "terreno artificial" criado pelos próprios homens. Em outras palavras, a interdependência com a natureza é ineliminável e a técnica e os instrumentos de trabalho são as expressões desse intercâmbio. É através do processo de trabalho que afastamos as barreiras naturais, no dizer de Labriola, os "influxos naturais".

Desenvolve ainda nessa direção Labriola que entender o problema da prática imanente, da atividade de transformação, ou ainda, da atividade genética que dá origem ao ser social, é o próprio meio pelo qual se supera a vulgar oposição entre teoria e prática. Somente entendendo o trabalho como central é possível superar os tipos de visão mecanicista-determinista do processo histórico. Sobre esta centralidade do trabalho, afere o marxista na sua "filosofia da práxis"[32]:

> [...] história é a história do trabalho, no trabalho, assim integralmente entendido, está implícito o desenvolvimento respectivamente proporcionado e proporcional às atitudes mentais e às atitudes operativas, assim, de uma parte, no conceito de história do trabalho está implícito a forma sempre social do trabalho mesmo e as variações de tal forma.[33].

Em síntese, para Labriola a "concepção materialista da história" - e aí ele se baseia, em parte, na *Contribuição a crítica da economia política* de Marx[34] e no texto de Engels *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*[35] - é uma concepção que entende a sociedade, e o próprio antagonismo social, na sua dialeticidade. É necessário analisar a sociedade

[32] O termo "filosofia da práxis" aparece pela primeira vez em Labriola (1947a, p. 25).
[33] LABRIOLA, 1947b, p. 88.
[34] Cf. MARX, Karl. Método da economia política. In:_____. *Contribuição a crítica da economia política*. Lisboa: Estampa, 1977. p.173-194.
[35] ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In:_____. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975. v. 1.p. 6-74.

na sua totalidade sócio-histórica, ou seja, na sua processualidade e por meio da própria realidade dada, do seu ser em-si. Somente assim é possível também deduzir, a partir das formas societais mais complexas, as formas societais mais simples, ou seja, é possível compreender largamente as antigas formas sociabilidade a partir das formas sociabilidade moderna.

A história não é senão a história da sociedade, ou seja, a história é a história das várias formas de cooperação humana, da horda primitiva ao Estado moderno (Engels), da luta imediata para superar as barreiras naturais, com poucos e elementares instrumentos, até a estrutura econômica presente, que culmina na polaridade entre trabalho acumulado (capital) e trabalho vivo (os proletariados). Discutir o complexo social de forma atomística, baseada em pura soma de indivíduos e recompô-lo apenas através de "atos de eleição e voluntarismo", significa para Antonio Labriola desconhecer a natureza objetiva e imanente do processo histórico.

2 Georges Sorel, o socialista não marxista

É possível notar nos primeiros textos do "sindicalista revolucionário"[36], Georges Sorel, os frutos da sua interlocução com Antonio Labriola e de suas primeiras leituras da obra de Marx. Posteriormente, o autor francês procurou edificar uma teoria que expressasse sua "própria crítica" ao marxismo, ainda que tenha mantido a sua negação dos valores e das práticas democráticas burguesas, jacobinas. No entanto, a sua crítica ao marxismo é proveniente de sua aproximação e absorção das idéias dos marxistas revisionistas, particularmente, através de sua relação de amizade e intercâmbio intelectual com o italiano, e já "ex-leitor" de Marx e ex-aluno de Labriola, Benedetto Croce.

[36] G. Sorel associou-se a vertente sindicalista revolucionária da CGT (Confederação Geral do Trabalho) francesa, fundada em 1904, após a expulsão dos anarquistas da *Internacional Socialista* em 1896. DEL ROIO, Marcos. *Autonomia e antagonismo em Rosa Luxemburg e Gramsci.* Marília, 2008. p. 6-7. Material didático.

O “primeiro” G. Sorel, ou seja, o Sorel dos escritos em torno dos anos de 1894 a 1897, sob influência do primeiro marxista italiano, procurou fazer uma crítica à visão idealista da história, ou seja, procurou contrapor-se à visão idealista-politicista da história dos gregos até os alemães da filosofia moderna. Via, tal como Labriola, no marxismo uma filosofia da história auto-suficiente e original.

Em tais ensaios Sorel, mesmo que superficialmente, ao discutir o marxismo enquanto uma filosofia imanente da história reconhece a existência da ineliminável inter-relação entre homem e a natureza, por conseguinte, defende que é possível conhecer as coisas que pertencem ao “ambiente artificial” – expressão tão recorrente em Labriola – enquanto fruto desta intervenção dos homens, através do trabalho, sobre a natureza[37].

Já no seu sucessivo artigo intitulado, em italiano, *L’avvenire socialista dei sindicati*, de 1898, argumenta que é inexato dizer que a questão social seja uma questão apenas ético-moral, posição contrária, por exemplo, a de Croce e a de Gentile, ou ainda, das filosofias neokantiana em geral, é necessário compreender que as transformações econômicas não podem realizar-se se “[...] os operários não alcançarem um grau superior de cultura moral [...]”[38], uma “ética socialista”, tese estreitamente associada as suas noções de “arbítrio” e de “vontade”, que serão mais exploradas em seus ensaios posteriores.

Após o seu rompimento com o marxismo, passa Sorel a sustentar, “[...] numa dependência intelectual maior do que se esperava em relação a Croce [...]”[39], que a “doutrina de Marx” não apresenta características nem de ciência nem de filosofia, mas apenas um “método metafísico” que pretende entender a realidade social.

---

[37] SOREL, Georges. L’antica e la nuova metafisica. In:_____. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975. p.178-179.
[38] SOREL, Georges. L’avvenire socialista dei sindicati. In:_____. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975. p. 217.
[39] *Q* 10, p. 1214.

Sobre a relação de Sorel com Benedetto Croce e a Itália, é válido abrirmos um parêntese para explicar que foi graças ao autor napolitano que, junto com Giuseppe Prezzolini e Mario Missiroli, o seu livro *Réflexions sur la violence* foi publicado no *Belpaese*, um ano depois, inclusive, de sua publicação na própria França em 1908. Vários historiadores italianos sugerem que tal texto teve uma repercussão muito maior na Itália que na pátria de seu autor, pois ali a presença de Sorel era constante e sua obra, como um todo, foi largamente traduzida para o italiano, além do próprio autor ter colaborado com artigos para jornais italianos, como, por exemplo, o *Resto del Carlino*.

Essa relação do autor francês com a Itália, além de muito intensa, manifestou-se também de forma ambígua. Como chama atenção Santarelli[40], o autor do sindicalismo-revolucionário, mesmo escrevendo artigos a favor de Lênin e da revolução de *Outubro*, como veremos mais adiante, manifestou uma "simpatia secreta" pelo fascismo italiano, a qual veio a ser concretizada em alguns artigos de admiração e de incitamento ao imperialismo e ao nacionalismo italiano no jornal *Adriatico*[41].

Contudo, Sorel não repudia nem procura refutar em seus escritos a luta de classes. Porém, a concebe quase como uma disposição do espírito proletário, como um "aspecto puramente ideológico" que precisa ser remanejado para uma força social concreta e ativa, um "impulso vital", uma "cisão", próprio de um movimento social de caráter espontâneo e irracional. Nasce assim a sua defesa pela "mítica greve geral" que deve culminar numa revolução proletária.

Defende Sorel que é necessário dar espaços políticos aos produtores (operários e camponeses sindicalizados) e não aos intelectuais, uma vez que estes conduzem a sociedade

[40] SANTARELLI, 1981, v. 1, p. 99.
[41] Explica ainda Santarelli (1981, v. 1, p. 279-288) que não é por acaso que a obra de Sorel foi lida tantos pelos sindicalistas italianos, como pelos fascistas e ter serviu também como estímulo ao próprio sindicalismo fascista. Ler também a nota biográfica, no apêndice B, sobre Agostino Lanzillo.

inevitavelmente à corrupção e ao "transformismo", como exposto na suas *Réflexions sur la violence*. Para tal fim, era necessário uma crença no mito, no sindicalismo, como meio para primar as "relações de produção" sobre àquelas das "forças produtivas", enfim, como meio para liberar as "forças produtivas" a favor da classe produtora.

É nesse ínterim que Sorel identifica nos sindicatos a função pedagógica e conscientizadora, ou seja, argumenta que os sindicatos são as maiores e as mais fortes instituições pedagógicas e, desse modo, declara: "[...] todo acontecimento do socialismo reside no desenvolvimento autônomo dos sindicatos operários [...]"[42]. Por conta disso também faz a defesa de uma união livre entre os camponeses e os operários e opõe-se ao partido político como meio aglutinador das "relações de força" na sociedade – uma vez que este (o partido) é fruto do trabalho dos intelectuais que se arvoram em comandar os trabalhadores.

Todavia, após a Revolução Russa, argumenta Sorel no seu ensaio sobre Lênin, escrito em 1919, que esta pretensão intelectual vanguardista, portadora de uma nova ordem, não é possível de ser identificada no principal teórico e dirigente do partido bolchevique.

Nesse mesmo texto sobre Lênin, Sorel, além de volta a defender a união entre operários e camponeses, argumenta que essa união gerará o novo sentido de "massa-força", de "massa-ditadura" e que Lênin transformou-se "[...] em uma doutrina em ato, sem preocupar-se de fato em querer se transformar em um rei [...]"[43]. Para Sorel, a Revolução Russa expressou justamente esse sentimento comum, onde o operário e o camponês "[...] sentiam-se incorporados nessa massa-força, nessa massa-ditadura [...]"[44] e que foi assim que o "[...] amorfo povo russo transformou-se em povo-ditadura [...]"[45].

---

[42] SOREL, Georges. L'avvenire socialista dei sindicati. In:_____. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975. p. 222.
[43] Cf. SOREL, Georges. Chiarimenti su Lenin. In:_____. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. p. 212.
[44] Ibid., p. 215.
[45] Ibid., p. 220.

Já sobre os aspectos propriamente revisionistas de Sorel, concordamos com Anna Maria Andreasi[46], quando na sua introdução à obra do sindicalista revolucionário explica-nos que - tal como, por exemplo, K. Schimidt, W. Sombart, o segundo K. Kautsky, na Alemanha, e B. Croce, na Itália - G. Sorel, na França, passou a entender a "teoria da mais-valia" apenas como uma hipótese de compreensão da sociedade, ou como hipótese abstrata que não se verifica na realidade. Sendo assim, passa a orientar-se através da "economia pura", seguindo as tendências que naqueles anos (do final do século XIX em diante) transformaram-se em parâmetro comum entre os revisionistas europeus do marxismo.

Vejamos a seguinte passagem dos escritos sorelianos:

> É necessário retomar o estudo da economia contemporânea imitando os métodos de Marx? Não creio, em geral, um método é bom somente para uma pesquisa determinada. **A metafísica de Marx** teve a sua utilidade, mas pertence à história. Novos problemas foram colocados, **de acordo com que pensa Croce, os marxistas fariam bem se aproveitassem dos meios que podem oferecer as novas teorias da economia pura. Este é também o meu parecer**.[47].

Opondo-se à noção de que a história está fatalisticamente determinada e que necessariamente desembocará no socialismo, Sorel parte para uma discussão da necessidade de um movimento que revolucione o *status quo*, a sociedade burguesa. Preocupa-se então em dar respostas "mais concretas e imediatas", que evoquem uma "cisão" no "bloco histórico", que culmine na eclosão de uma revolução socialista. É desse modo que se dedica a um estudo, expresso, sobretudo, na suas *Réflexions sur la violence*, sobre o mito da "greve geral", sobre o

[46] Ver introdução de Anna Maria Andreasi à edição italiana da citada coletânea dos ensaios de SOREL, Georges. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. p. 47.
[47] SOREL, Georges. Nuovi contributi alla teoria marxista del valore. In:_____. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. p. 62, grifo nosso.

"papel da violência proletária e emancipadora", como caminho oposto à via parlamentar de fazer política, como meio necessário e espontâneo para se fazer a revolução.

Concordamos com Giovanna Cavallari[48] quando explica que a característica abstrata da noção de "mito da greve geral" soreliano deve ser particularizado no seu antijacobinismo (tal antijacobinismo está presente também na obra de Labriola, como foi possível observar no primeiro item) e no seu juízo em relação à decomposição ao socialismo parlamentar e a necessidade de estimular a inerente "violência proletária". Sua obra só pode ser compreendida se considerarmos tanto este teor antijacobino, como o marcante teor irracionalista.

Tal irracionalismo está relacionado à forte influência sofrida pelo autor das teorias de Henri Bérgson. A noção da existência de um "mito" enquanto "instância inconsciente de toda ação humana" e que "escapa às explicações científicas" tem confluência com as teorias do autor de *L'evolution créatrice*[49]. É nos escritos de bergsonianos que Sorel absorve uma visão geral da vida e de mundo, aquilo que, por exemplo, Bernstein acreditava ter encontrado no kantismo, o primeiro Kautsky no evolucionismo darwinista e Benedetto Croce no neo-idealismo e na sua "retradução" do marxismo, como dizia Gramsci.

No seu ensaio de 1908[50], sobre a "greve proletária", argumenta Sorel que a greve geral é o próprio "mito no qual se resume todo o socialismo". Apresentando, já nesse texto uma forte inspiração bergsoniana - da questão da imagem espacial e temporal enquanto elementos de memória (ou de apreensão intuitiva) e do inconsciente coletivo e espontâneo - afirma ainda que tal mito tem o significado de uma "[...] organização de imagens capaz de evocar instintivamente

[48] Cf. Cavallari na sua introdução a uma antologia italiana dos textos de SOREL, Georges. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975.
[49] BÉRGSON, Henri. *L'evolution créatrice*. 77. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. cap. 4, p. 272-369.
[50] Cf. SOREL, Georges. Lo sciopero proletario. In:_____. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973.

todos os sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra do movimento socialista frente à sociedade moderna [...]"[51].

Recorrendo ainda à idéia da necessidade de se construir uma "superior cultura moral", que apresenta qualquer semelhança com a teoria de "cultural moral" crociana, afere Sorel que as greves gerais nascem "[...] a partir do proletariado e de seus sentimentos nobres, mais profundos e estimulantes [...]"[52]. Argumenta ainda que a greve reagrupa todos num só quadro, anuncia a intensidade da presença de cada vida singular e de seus conflitos de grupo. Expressa a soma de arbítrios e de vontades, enquanto um conjunto que expressa uma "luz intensa" emanada de uma "consciência geral", da "convicção de um grupo".

É assim que afirma no capítulo IV, de suas *Réflexions sur la violence*, que a sua "[...] nova escola socialista sindicalista revolucionária declara-se então favorável a idéia de uma greve geral [...]"[53], que expressa uma clara consciência de uma verdadeira doutrina e de uma atividade original, genuinamente revolucionária e não um "desvio estratégico" politicista próprio das vias parlamentares. As greves são movimentos de imitação reduzida de uma grande revolução, é um meio preparatório, através da criação de um "bloco histórico", para o grande "bouleversement final"[54].

3 O materialismo histórico segundo Croce e Gentile

Benedetto Croce, na época de estudante universitário em Roma, é influenciado pelo marxista italiano Antonio Labriola, com quem também aprende a ler a obra de Hegel. Ao tornar-

[51] Ibid., p. 164.
[52] Ibid., loc. cit.
[53] SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. 13. ed. Paris: Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière et cie, 1912. p. 160.
[54] Ibid., p. 168.

se, posteriormente, um forte opositor do marxismo, afirma no posfácio de 1937, intitulado *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, que escreve ao texto do seu antigo mestre, *La concezione materialistica della storia*, que "[...] a obra de Labriola foi um meio pela qual nós jovens aprendemos o genuíno marxismo e aprendemos também a criticá-lo [...]"[55]. No mesmo posfácio expõe ainda que no "materialismo histórico" existe uma "dupla falácia": uma é a da "teoria da mais-valia" e a outra é a de que o socialismo é uma etapa inevitável, fatalisticamente determinada da história, noção que denota que o marxismo é nada mais que "[...] uma variante da filosofia da história hegeliana [...]"[56].

Podemos tomar tais enunciados crocianos como o nódulo da discussão veiculada pelo autor contra Marx e o marxismo não somente no seu texto de grande repercussão, o *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), mas também no seu *Saggio sullo Hegel* (1909), na *Filosofia della Pratica: economica ed etica* (1908), na *Etica e politica* (1931) e no ensaio, que Gramsci não chegou a conhecer, *La storia come pensiero e come azione* (1938).

Croce acreditava que o "[...] materialismo histórico deve valer apenas como mais um dentre os cânones de interpretação da história [...]"[57], pois não é nem uma nova filosofia da história, nem um novo método. É uma espécie de "[...] soma de novos dados e experiências que entrou na consciência enquanto pressupostos sobre a história, ou condição de progresso para a própria historiografia, que já foi, por sua vez, superada [...]"[58].

Diferentemente de Sorel que, como percebemos, não rompe de forma completa com alguns "ideais" do marxismo, Croce jamais faz a defesa de uma revolução proletária e discrimina por completo qualquer teoria que elucide a luta de classes. O autor napolitano acredita ser, assim,

[55] Cf. o posfácio, de 1937, de Benedetto Croce "Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)" à obra de Labriola (1947a, p. 290).
[56] Ibid., p. 291.
[57] Ibid., p. 294.
[58] CROCE, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza, 1968. p. 9-10.

o “líder intelectual do movimento revisionista”, advoga que o seu “realismo filosófico”, ou melhor, a sua historiografia, é a superação tanto dos aspectos metafísicos da teoria hegeliana e, por isso mesmo, uma total superação do marxismo.

Ao argumentar que não há em seu pensamento diferenças substanciais com o pensamento de Antonio Labriola, no que diz respeito aos ideais humanistas, Croce entende também que não é por acaso a preocupação do primeiro marxista italiano com relação às interpretações deformadas do “materialismo histórico”, aos tipos de análise que expurgaram do pensamento de Marx tais valores humanistas e o reduzem a puras “fraseologias darwinianas”.

Todavia, advoga Croce que mesmo que o autor de *La concezione materialistica della storia* conceba o processo histórico como uma “série de forças”, as chamadas “condições físicas ou estruturais”, própria das formações sócio-políticas, procura justificar, tal como o fez Marx, “[...] a idéia extravagante de que a ‘relação entre tais forças’, sendo esta parte de um único processo, tem como substrato as condições econômicas [...]”[59].

Argumenta na mesma direção Croce que a visão “monista” que tem Labriola da história é um pressuposto, ou seja, é o seu ponto de partida. Ainda que entenda o “materialismo histórico” como um método de interpretação da história e, conseqüentemente, como uma concepção geral de vida e de mundo, diz-nos ainda Croce que Labriola orienta-se para fazer tal síntese (entre método e concepção de mundo) através de questões, de princípios ontológicos. Princípios estes que, por um lado, servem para auxiliar no conhecimento e comportamento dos socialistas frente às “concepções atomísticas e pessimistas” de mundo e, por outro, não passam de princípios próprios de uma “filosofia da digressão”.

Seguindo com suas críticas ao marxismo, ao fazer referência à “estéril tese” do “abstrato *homo oeconomicus”* do marxista-positivista Loria – criticado também por Gramsci em seus

[59] CROCE, 1968, p. 14-15.

Cadernos – Croce afere que nem para o autor de *O capital* o desenvolvimento sócio-histórico é determinado mecanicamente pelas condições materiais, ou seja, Marx não reduz essas condições sócio-históricas somente à "metamorfose do instrumento técnico". Assim afirma: "[...] Marx não se propôs a pesquisar a 'causa última' da história. A sua filosofia não era assim barata. Não tinha ele dialogado em vão com a dialética hegeliana, para depois andar a procurar suas 'causas últimas' [...]"[60].

Fazendo contraponto à vulgar concepção de economia de Loria, Croce retoma as considerações do economista e filósofo Rudolf Stammler e explica que esse autor faz menção ao perigo de se entender a ciência econômica *in abstrato*. A economia ainda que apresente condições que lhe são peculiares e "regras extrínsecas", não se deve esquecer que essas se desenvolvem a partir das ações imanentes, das ações humanas que a produzem. Ainda que os abstratos "princípios econômicos" não possuam o valor de "fatos sociais concretos", estes não podem ser reduzidos a condições técnicas. É desse modo que conclui Stammler, segundo Croce, que mesmo não sendo a Economia propriamente uma "ciência social", tal ciência deve ser compreendida como uma "economia social", própria de uma "sociedade regulada".

Nesse ínterim, Croce questiona, frente aos argumentos de Stammler, que é certo não entender a economia *in abstrato*, contudo, defende que é necessário considerar o que têm a dizer os teóricos da "economia pura" e partir também do princípio de que não existe essa terceira via, a de uma "economia social", pois seria isso uma redundância, ou seja, a ciência econômica aplicada para conhecer as condições sociais é também uma forma de conhecimento histórico, na medida em que não há uma separação entre história e economia.

Segundo Croce, devemos ater à necessidade de se observar os argumentos dos teóricos da "economia pura", uma vez que eles defendem a "falácia da teoria da mais-valia" e de que a

[60] Ibid., p. 39-40.

história da atividade humana é a própria história da vida moral, da vida ética-política, como desenvolve largamente no seu livro *Etica e politica*, lido também por Gramsci no cárcere.

De modo geral, Croce argumenta em relação à noção de "atividade", na sua *Filosofia della pratica*, que não há uma separação entre a "atividade prática" e "teorética", não existe o teorético e o prático como distinto, mas como um ato somente, como uma atividade única. Todavia, para Croce, e na regressão que faz de Hegel a Fichte[61], as ações humanas são manifestações da vontade e a realização da mesma só é possível por conta de um prévio conhecimento. Nesse sentido, o conhecimento (a razão) é, na teoria crociana, o pressuposto das ações. Observemos o seguinte argumento do autor napolitano:

> [...] Não é verdade que existem homens práticos e homens teoréticos; o homem teorético é também esse homem prático: vive, quer, opera como todos os outros. O homem que se diz prático é também esse teorético: contempla, crê, pensa, lê, escreve, ama a música e as outras artes. As obras, que eram designadas como produto do puro espírito prático, vistas de perto, revelam-nos grandiosos complexos e ricos elementos teoréticos: mediações, raciocínios, pesquisas históricas, contemplações ideais. Já as obras, que se expressam como manifestações do puro espírito artístico e filosófico, mostram-se produtos da vontade, por que sem vontade não se faz nada [...][62].

Croce desenvolve, nessa direção, que a precedência do conhecimento sobre a vontade não significa dizer que exista um homem exclusivamente teorético, nem mesmo num momento parcial. Um homem jamais é privado de vontade e de ação, de vida prática, não existe ação sem vontade e vontade sem ação. Conceber o homem teorético "[...] seria uma abstração irreal, inadmissível na filosofia, que opera somente com abstrações reais, isto é, com o universal

[61] LOSURDO, Domenico. *Dai fratelli Spaventa a Gramsci*: per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia. Napoli: La città del Sole, 1998. Especialmente o cap. 4.
[62] CROCE, Benedetto. *Filosofia della pratica*: economia ed etica. 8. ed. Bari: Laterza, 1963. p. 4-5.

concreto [...]"[63]. As "formas do espírito" são distintas e também concomitantes, mas não separadas, daí porque Croce identifica história, economia e filosofia. O ser humano é um conjunto de vontades e "[...] não poderia estar de pé, olhar o céu e não pensar, porque pensar é tanto ato de vida como de vontade, é um ato de 'reflexão'[...]"[64]. Ou ainda, "[...] a forma teorética postula a prática, tal como o sujeito postula o objeto, mas o espírito prático não postula uma síntese, porque ele mesmo é o mediador e a unidade de si mesmo, é identidade entre sujeito e objeto [...]"[65].

Retoma essa discussão Croce na sua *Logica come scienza del concetto puro*, onde apresenta a fórmula da equivalência: "filosofia = pensamento = história = percepção da realidade". Na sua "filosofia da prática" nenhuma ação é possível se não precedida do conhecimento, o pressuposto da ação é sempre o conhecimento histórico ou contemporâneo. Sendo a realidade sempre o conjunto de vontade e ação, esta é sempre pensamento, ou "ato moral", como afirma também em outros textos. Assim, o pensamento, ou "ato moral", para Croce é uma categoria intrínseca e constituidora do real e, por isso mesmo, conclui: "[...] a realidade é ação porque pensamento, e pensamento porque ação[...]"[66].

Croce advoga a necessidade de pensar a relação entre história e vida sob um vínculo único, a "unidade sintética", "síntese dos opostos", ou "nexo dos distintos", que implica tanto na unidade quanto na distinção destas esferas. No entanto, tal "circulo da realidade"[67] crociano não tem semelhança com o processo de "reconciliação" do objeto com o sujeito, o chamado "espírito absoluto" hegeliano, do chamado momento de retorno do espírito que se aliena e que só supera tal processo de alienação no momento de identificação, ou "reconhecimento" do espírito consigo

[63] Ibid., p. 23.
[64] Ibid., p. 24.
[65] Ibid., p. 207.
[66] CROCE, Benedetto. *Logica come scienza del concetto puro.* Bari: Laterza, 1967. p. 291.
[67] Em relação a noção de "nexo dos distintos", ou ainda de "círculo da realidade", cf. CROCE, 1963, p. 204.

mesmo, o momento da razão, do "ser para-si" da filosofia de Hegel[68]. Segundo Croce, essa "unidade sintética" já está estabelecida no nexo indissolúvel entre a vida (a atividade, a ação) e o pensamento na história.

É somente desse modo que desaparece, segundo ele, totalmente todas as dúvidas levantadas sobre a certeza e a validade da história, uma vez que a "[...] lei do pensamento é já a lei da unidade e da distinção [...]"[69]. Em outras palavras, para Croce, a história é, sobretudo, um ato de pensamento e um ato de vontade, é o "espírito prático" ou "consciência moral" que se sobrepõe inexoravelmente.

Vale a pena ainda verificarmos a discussão veiculada por Croce no seu ensaio *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*[70], onde muito revela os fundamentos de sua "filosofia realística" e dar continuidade a sua crítica ao marxismo. No supracitado ensaio, afere Croce que devido ao aspecto de Hegel não ter se cansado mais de admirar a viril firmeza dos materialistas, nem dos monistas gregos, quando estes defendiam *a unidade do real*, o autor alemão absorve muitas características desse tipo de pensamento, passando então a não negar a "unidade do real" e o sentido de "processualidade" heraclitiana. Para Hegel, os opostos não são ilusões e não é ilusão a unidade. Os opostos são opostos entre eles, mas não são opostos frente à unidade, uma vez que a unidade é verdadeira e concreta e não é outra que unidade (ou "síntese dos opostos"). A unidade não é imobilidade, é movimento, não é uma coisa que pára e que se fecha, mas um desenvolvimento universal que tem sua dimensão real e concreta.

É desse modo, e fazendo uma leitura oposta a de Labriola sobre à obra de Hegel, que Croce indica que o pensamento hegeliano apresenta um "teor panlogista", explicando, em

[68] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Parte 1, p. 33-34.
[69] CROCE, 1963, p. 205.
[70] CROCE, Benedetto. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. In:_____. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a. p. 5-36.

seguida, que um verdadeiro conceito filosófico de "universal concreto" não significa nada mais que o pensamento enquanto realidade, ou seja, um pensamento enquanto um todo junto (como conjunto), uma vez que este é a própria unidade da divisão, não existe "síntese" de uma processualidade do espírito, nem a "anatomia do real", mas uma "fisiologia do real", portanto, uma "fisiologia do pensamento". Diz Croce que na sua "filosofia realística":

> A única verdade é que a unidade tem de diante de si a oposição, mas esta oposição está em si mesma. Sem oposição a realidade não seria realidade, porque não seria desenvolvimento e vida. A unidade é positiva e a oposição é negativa, mas o negativo é também positivo, positivo enquanto negativo; e, se assim não fosse, não se compreenderia a plenitude do positivo [...] O universal concreto, com a sua síntese dos opostos colhe a vida e não o cadáver da vida, gera a fisiologia e não a anatomia do real.[71].

Na dialética hegeliana, continua a explicar Croce, a oposição ou contradição do ser em-si não é um "defeito", um "mal das coisas", nem muito menos o "nosso erro subjetivo", mas o "verdadeiro ser das coisas", ou seja, todas as coisas se contradizem entre si mesmas, o pensamento é sempre pensamento da contradição. Já na sua historiografia o princípio de identidade, "[...] a oposição pensada é sempre oposição superada [...]"[72], é a prova de que a realidade é "nexo dos opostos", a realidade é gerada eternamente a partir de sua própria oposição.

Ampliando a discussão, no sistema de Hegel, para Croce, o infinito (conhecimento do universal) e o finito (conhecimento do particular) são fundidos, da mesma forma em que o bem e o mal fazem parte de um único processo, tal como a história é a realidade mesma da Idéia, é o movimento imanente da idéia e, assim, se transforma numa "unidade transcendente". Na

[71] CROCE, Benedetto. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. In:_____. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a. p. 15.
[72] Ibid., p. 16.

"filosofia da prática", o espírito não existe fora do seu próprio desenvolvimento histórico e a história não tem uma finalidade (metafísica ou transcendental), como quer Hegel, mas história é um eterno processo de liberdade e, assim, um eterno processo do "ato moral", da "consciência moral" (Croce retornando a Kant). É a partir daí que desenvolverá, anos mais tarde, na sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono* que liberdade está precisamente circunscrita numa idéia de liberdade-moral e de laicização do Estado[73].

Croce discute que a história, por ser vida ética e moral, tem também uma identidade com estética, porque é também "narração". Diferente de Hegel, o autor napolitano afirma que a "finalidade filosófica" tem outra dimensão, apresenta uma outra forma de conhecimento: "[...] a verdade filosófica responde a verdade poética, o palpitar do pensamento é o palpitar das coisas [...]"[74]. Devido a esse aspecto, Croce considera "o amor" (conhecimento afetivo, intuitivo, próprio do conhecimento estético) e "a moral" como requisitos necessários para se pensar tanto a ética quanto a política na história, ou melhor, como elemento imprescindível para "se narrar a história", como também discute no seu livro *Etica e politica*[75].

Observemos a seguinte passagem do pensamento de Croce:

> A história, diversamente da arte, pressupõe o pensamento filosófico que é sua própria condição, mas, tal como a arte, é também formada de elemento intuitivo. Por isso, a história é, sobretudo, narração, e não apenas teoria e sistema. Aos historiadores cabe, de um lado, estudar escrupulosamente os documentos, de outro, formar idéias claras sobre a realidade e a vida. **Todavia, ao tratar**

[73] CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. 6. ed. Bari: Laterza, 1943a. p.10-12.
[74] CROCE, Benedetto. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. In:_____. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a. p.14.
[75] CROCE, Benedetto. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1931. p. 225-230.

> **historicamente ou com rigor cientifico os aspectos da vida, a história não deixa de ser também sempre uma obra de arte**.[76].

Insiste ainda Croce que o erro de Hegel reside, em grande parte, no seu "panlogismo", ou seja, em ser o panlogismo o caráter fundante de seu sistema, da sua "ciência da lógica", que compreende a filosofia da natureza, do espírito e, como parte desta última, a filosofia da história. Mesmo sendo tal panlogismo convertido, em seu contrário, no essencialismo, através de sua filosofia da natureza, o que abre, segundo Croce, um certo dualismo no pensamento de Hegel, a preponderância de seu panlogismo é afirmada quando observamos a identificação feita pelo autor alemão entre a lógica, a filosofia e a metafísica.

A esse respeito, chama atenção Croce para o aspecto de que é cômodo sustentar que a passagem da Idéia à natureza, no sistema hegeliano, é nada mais que a passagem da filosofia à experiência, da filosofia à ciência natural, cuja existência e independência, em relação à filosofia da história, Hegel jamais teria pensado em negar. Nessa ordem, a filosofia de Hegel seria uma filosofia da mente ou do espírito universal, estranha, mas não inimiga da experiência, uma vez que se propõe a observação e a pesquisa do conhecimento da particularidade da história e da natureza.

Por conta disso, para o autor napolitano, Hegel não "delegou a noção de individual filosófico aos poetas", uma vez que a sua noção de individual-universal é o seu próprio *Logos*, sua lógica. Esta, em última instância, transforma-se no sustentáculo da sua filosofia da natureza e da história. Em outras palavras, a então "dupla realidade" (ou "o dualismo"), indicada em um primeiro momento por Hegel entre a natureza e o espírito e, conseqüentemente, por sua forma de entendê-los, através da filosofia da natureza e a filosofia do Espírito/história, gera em Hegel a

[76] CROCE, Benedetto. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. In:_____. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a. p. 89-90, grifo nosso.

necessidade de um terceiro termo que expresse um momento de superação, nasce a *Lógica* hegeliana. É, dessa forma, segundo Croce, "[...] se observarmos bem que o *Logos* hegeliano reside no fundo escuro da velha metafísica [...]"[77] e foram tais aspectos da "dialética hegeliana" que influenciaram Marx, e muitos marxistas, e os mesmos não alcançaram uma efetiva negação da "dialética metafísica".

O autor napolitano, ainda que na sua "obsessiva perseguição" ao marxismo (como dizia Gramsci), não deixou de absorver, ainda que não admitisse claramente, várias discussões e muitas das resoluções teóricas do "materialismo histórico", ou "materialismo metafísico" (como se referia muitas vezes ao marxismo). Se prestarmos atenção, a necessidade que advoga Croce de identificar "filosofia = pensamento = história = percepção da realidade", enquanto uma *unità sintetica*, apresenta influências labriolianas. Contudo, tal unidade na teoria crociana, que é a expressão do nexo indissolúvel entre a vida e o pensamento na história, em última instância, denota um idealismo subjetivista, uma teoria solipsista.

Giovanni Gentile foi, tal como Benedetto Croce, um forte adversário do marxismo, contribuidor da revista *La critica* e continuador da escola neo-idealista na Itália nas primeiras décadas do século XX. O autor anuncia no seu texto, de 1899, *La filosofia di Marx*, que "[...] não é por acaso que a filosofia de Marx, o materialismo histórico, é chamado de materialismo metafísico [...]"[78].

Afirma no citado texto, não sem razão, que no marxismo da Itália, como no da Europa de um modo geral, existe um grande estudo para aliar o socialismo com a assim chamada "ciência positiva", gerando a então a chamada "teoria do darwinismo político e social". Aponta erroneamente, inclusive, Antonio Labriola como um dos seguidores italianos dessa nova corrente

[77] CROCE, Benedetto. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. In:_____. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a. p. 132.
[78] GENTILE, Giovanni. *La filosofia di Marx*: studi critici. Firenze: Sansoni, 1955. p. 5-9.

e tal como Croce, faz do primeiro marxista italiano alvo de suas críticas, não isentando de seus julgamentos os próprios textos marxianos.

Igualmente a Croce, indaga-se Gentile se não seria o materialismo uma "filosofia da história". Se a resposta for afirmativa, como tal corrente de pensamento pôde verdadeiramente ser considerada a expressão teórica de um comunismo crítico? É lícito afirmar, conjuntamente com Labriola, que o socialismo científico anuncia o advento da produção comunista, uma vez que ela não é nem um postulado crítico e nem uma meta de voluntária eleição, mas um resultado imanente do processo histórico, da própria atividade econômica dos homens? Qual o valor dessa teoria se ela não pode ser considerada uma "filosofia da história", mas apenas um programa político?[79]

O problema reside, segundo Gentile, nas próprias teses de Marx. Argumenta o autor siciliano que é mérito de Marx ter compreendido que a história humana é um devenir, é um processo de antítese, tal como também entendia Hegel. No entanto, o autor de *O capital* opõe-se ao autor da *Fenomenologia do espírito,* ao argumentar que não é a idéia que se desenvolve dialeticamente, mas a sociedade em si mesma, ou melhor, o fato econômico, a atividade econômica, a atividade do mundo sensível, imediata, do qual todos os outros fenômenos sociais dependem e derivam.

No parecer de Gentile, o erro de Marx é querer distinguir sujeito e objeto, ou seja, o "autor materialista", para entender a realidade, não identifica sujeito e objeto e essa não identificação pressupõe uma metafísica, na medida em que pressupõe o sensível e para além do sensível, caindo assim, em última instância, numa "autoconsciência transcendental".

Diz o autor siciliano que, antes de Hegel, esta importante identidade sujeito-objeto já estava posta em Kant, todas as operações da mente são necessariamente subjetivas e é daí que

[79] Essas indagações não foram traduzidas de modo *ipsis litteris*. Cf. GENTILE, 1955, p. 35-37.

devemos pressupor a realidade. Retoma essa discussão em *Teoria generale dello spirito come atto puro*, escrita em 1917, e afirma que "[...] entender, ou melhor, conhecer a realidade espiritual é assimilá-la a nós mesmos que a conhecemos [...] o objeto se resolve no sujeito [...]"[80], ou ainda, o "[...] objeto é realidade espiritual, não é ser, nem estado do ser: não é nada de imediato, mas processo constitutivo de entendimento [...]"[81].

Afere o autor, no seu texto *La filosofia di Marx*, que, contrariamente a filosofia de Kant e de Hegel, "[...] no materialismo o mundo real, a realidade sensível, é a práxis [...]"[82], o que significa uma necessária relação entre sujeito e objeto, não deixando então de ser essa também uma "identidade dos opostos". Assim, "[...] não há educadores de uma parte, como se diz, e educados da outra; mas educadores que são educados e educados que educam [...]"[83].

Todavia, é necessário observar que, segundo Gentile, para Marx o indivíduo enquanto tal não é real. O real é apenas o indivíduo social. Isso equivale a dizer que "na visão materialista de Marx" a sociedade na qual o indivíduo é só parte inerente e abstrata é a base originária da realidade. "[...] Isso é justamente uma conseqüência necessária do primeiro teorema dessa forma de filosofar: que a realidade é práxis [...]"[84].

Questiona o filósofo neo-idealista, se a práxis que é sempre dos indivíduos é a mediação essencial da realidade que transforma a sociedade, sendo então a sociedade um objeto, um produto da práxis, na medida em que o indivíduo sente o seu influxo, como o indivíduo pode subtrair-se da eficácia do seu produto, sendo os vínculos sociais efeito de sua própria práxis? A práxis é sempre a razão da realidade concreta e por que essa práxis é a mediação entre indivíduo e sociedade se esta (a práxis) e aqueles (os indivíduos) são originados a partir da práxis? Como

[80] GENTILE, Giovanni. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Sansoni, 1944. p.14.
[81] Ibid., p.22.
[82] GENTILE, 1955, p. 88.
[83] Gentile (1955, p. 160) retomando a discussão que faz Labriola e este a partir do próprio Marx, em suas *Teses sobre Feuerbach.*
[84] Ibid., p. 90.

pode o indivíduo, que é sujeito da práxis, criar a sociedade e ao mesmo tempo ser sujeito passivo de sua criação? Tal concepção de Marx só pode ser dotada de uma certa lógica se compreendermos que na sua teoria o indivíduo é ao mesmo tempo social e abstrato, se considerarmos a "lei dialética" da relação entre história e natureza, ou seja, sem tal conceito de "práxis dialética", de "indivíduos sociais", o seu materialismo não teria uma mínima explicação lógica. Tal teoria, todavia, agarra-se nos "remotos materialistas" e a hipótese da contradição em si, do diverso, é por si contraditória, pois é baseada sempre na falsa visão nominalista e no apego à noção de indivíduos abstratos. A "[...] nova filosofia ainda mais uma vez substitui o concreto pelo abstrato, por isso, o marxismo não passa de uma simples filosofia da história [...]"[85].

Ainda nas palavras de Gentile:

> Ora, podemos aceitar, se quisermos, o ritmo da dialética econômica de Marx como um resultado da observação, como uma provisória generalização, uma lei de tendência. Todavia, uma coisa é certa: justamente por ser tal dialética econômica um resultado de observações – pressuposto de qualquer saber –, o autor não a entendia e não podia entendê-la, pela disciplina própria de sua mente, se não como lei absoluta, ritmo necessário da íntima substância da realidade. Por isso, determinou esta lei *a posteriori*, e como podia determinar de outra forma, se essa substância, cuja pretensão é descobrir a dialética do fato econômico, que tem, como qualquer outro fato, a sua história? Para não restar dúvidas, a concebeu também *a priori*, e isto é o que importa. E nesta mistura de *a priori* e *a posteriori*, como já acredito ter demonstrado, consiste o radical vício da sua concepção de história.[86].

Para o autor siciliano, conceber aprioristicamente equivale a descobrir na realidade contingente uma realidade absoluta, ou seja, partir de um conhecimento *a priori* de que a

[85] GENTILE, 1955, p. 165.
[86] Ibid., p. 102.

realidade é constituída de um ritmo real e racional de desenvolvimento é, inevitavelmente, uma repetição da dialética da *Idéia* hegeliana, do desenvolvimento do Espírito absoluto de Hegel.

Na concepção de Gentile, também para o marxismo o real é essencialmente racional. A oposição de bem e de mal permanecerá uma contradição do intelecto abstrato, que só será resolvida, e superada, justamente através do pensamento especulativo. Ou seja, o bem e o mal, na realidade, são ideologias, que tanto para o materialismo histórico, quanto para o hegelianismo, ultrapassam pretensamente o ponto de vista pessimista e otimista e entendem a história como a finalidade do próprio desenvolvimento imanente do Espírito. São então teorias que no fundo não deixam de apresentar, sendo a história um processo teleológico, um fim otimista a ser alcançado.

> Mas, de fato, todos os dois sistemas são puramente otimistas, quando pretendem considerar o que é que as coisas são e o que devem ser. A realidade é assim racional. Mas, no entanto, esta realidade, enquanto realidade histórica, representa o fatal caminho do Espírito do mundo voltado para a liberdade de todos, ou como para Hegel, para a ascensão do homem. 'Da imediaticidade do viver (animal) à liberdade perfeita (a comunista)' (Labriola). Na história, existe então uma finalidade, e cada passo é dado para um fim, uma meta. Tal finalidade é essencialmente otimista, porque é tanto imanente ao processo histórico, posto desde o seu princípio, como intuição hegeliana ou marxista, e porque contempla uma história que caminha para um fim, que é o bem de todos, o bem absoluto.[87].

Residindo a questão, segundo Gentile, no chamado conceito de práxis, e assim, no eterno processo de negação do viver puramente animal, do naturalismo (Labriola) – a "doutrina materialista" não traz nada de "genuíno", ela não é senão a teoria da realidade sensível, da origem da sociedade e, em última instância, de sua afirmação mental, a partir do momento em que o conhecimento sensível é superado pela mente. Por conta disso, explica ainda Gentile que Marx

[87] GENTILE, 1955, p. 155.

foi impingido a ver no homem um animal de natureza essencialmente política, repetindo aí "[...] a velha expressão aristotélica [...]"[88]. É, desse modo, que na visão Gentile o marxismo não deve ser considerado uma teoria propriamente, mas um "programa de ação política".

Apresenta Gentile na sua obra póstuma[89] *Genesi e struttura della società* - como uma teoria tanto de oposição ao marxismo, como uma "saída" para os "limites da "teoria hegeliana", da superação "do que é morto em Hegel" – os fundamentos de seu "idealismo atual"[90] e é onde podemos encontrar o desenvolvimento de seu conceito de "autoctisi"[91]. Este conceito traz consigo a identificação entre o querer e o conhecer e, baseando-se em Hegel, argumenta que é sempre o espírito que cria a si mesmo.

Nessa ordem, arte, religião, ciência, economia e filosofia são manifestações da "autoctisi", na medida em que esta significa moralidade (na sua identidade com liberdade), ou seja, cada manifestação da vida, da conduta humana ou do espírito social é sempre sujeita à lei moral. Indicamos que Gentile retoma tal aspecto, como ele mesmo nos informa, do pensamento de Kant,

[88] Ibid., p. 161.

[89] Gentile, por estar muito exposto a vida pública e intimamente ligado à propaganda fascista, foi assassinado por um tiro a queima roupa em plena luz do dia por um integrante *partigiano* da GAP de Firenze em 1943. Seu texto *Genesi e struttura della società* foi publicado pela primeira vez em 1944.

[90] O "idealismo atual" gentiliano, é a expressão de uma síntese entre Kant-Fichte-Hegel. O filósofo siciliano é mais um dos intelectuais italianos (como, por exemplo, os irmãos Spaventa) que reproduz o processo de fichtianização do pensamento de Hegel. Nesse seu processo de "regressão" de Hegel a Fichte, retoma algumas questões colocadas por Kuno Fischer e Bertrando Spaventa e na totalidade de sua "interpretação-regressiva" elimina, inclusive, a parte mais realista da filosofia do próprio Fichte. Cf. MARTELLI, Michele. *Etica e storia:* Croce e Gramsci a confronto. Napoli: La Città del Sole, 2001. p. 111.

[91] Na doutrina de Gentile, "autoctisi" é o processo cujo "eu", ou sujeito pensante, afirma a própria existência, se cria. Cf. Versão eletrônica do *Dizionario Italiano Sabatini-Coletti*, editora Giunti, Genova, 1997, dessa forma a idéia estaria próximo a noção de autoconceito, contudo, resolvemos permanecer com a palavra em italiano que nos parece mais ampla. No que diz respeito à diferença essencial sobre essa problemática, entre Hegel e Fichte, vale conferir KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002. p.75, quando, na sua explicação sobre a introdução ao capítulo V da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, discute que o autor alemão dirige uma crítica direta a Fichte, ao seu idealismo subjetivo. Diferente de Fichte, para quem o "eu" é em si toda a realidade, para Hegel isso é falso. Só é verdadeiro o 'eu' compreendido no seu processo dialético e histórico, ou seja, para que o idealismo seja verdadeiro é preciso que o 'eu' se torne toda a realidade e se revele como tal: ora ele só se torna realidade no "fim da história", ou seja, pela ação histórica do próprio homem (através da luta e do trabalho).

vale a pena observar de modo ilustrativo, por exemplo, tal discussão kantiana na sua *Metafísica dos costumes*[92].

Ainda no que diz respeito a filosofia de Kant, afirma Gentile, desde o seu texto *La riforma della dialettica hegeliana*, publicado pela primeira vez em 1923, que o erro do autor da *Crítica da razão pura* consiste em querer buscar o pensamento (e a realidade) fora do ato mesmo de pensar, quando, por exemplo, vai analisar as formas do juízo[93], ou quando defende as categorias apriorística de uma "análise transcendental" desde sua *Crítica da razão pura*. No entanto, diz-nos que foi precisamente por considerar o pensamento o princípio constitutivo da experiência que permitiu a Kant a edificação de sua nova teoria da ciência e da intuição, mediação que também deve ser considerada para fazer ciência, para se compreender o mundo. Foi esse o seu instrumento conceptivo contra a pura especulação e este aspecto não pode ser abandonado, mas constantemente recuperado.

Defende ainda Gentile que no idealismo moderno, que nasce com Kant, "[...] a Idéia, o absoluto, é o espírito mesmo em sua atividade pura e originária [...]"[94], mas quem realmente entendeu e desenvolveu a revolução teórica de Kant contra o pensamento especulativo foi Hegel. O autor da *Filosofia do direito* foi o primeiro a negar uma realidade que não fosse pensamento. Assim, a concepção de realidade em Hegel é, diferentemente daquela de Berkeley, a de entender que o ser da coisa só existe porque é percebido pelo sujeito, não concebendo então o processo de

[92] Cf. KANT, Immanuel. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Introduzione di Rosario Assunto. Tradução de Pietro Chiodi. Roma-Bari: Laterza, 1980. De modo especial, a segunda parte: "Passaggio della filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi", p. 29-83.

[93] Gentile condena o aspecto de que Kant, na sua *Crítica da faculdade de julgar*, por exemplo, quer saber se existem formas universais e necessárias de subordinação do mundo natural, dominado pela necessidade, ao mundo da liberdade, no qual domina a idéia de fim, tal como almeja na sua razão prática (ligada imanentemente a lei moral). Em outras palavras, entre o conhecimento *a priori* da natureza, dado pela matemática e pela física, e o conhecimento dos fenômenos particulares, dado pela experiência, existe uma correspondência finalista. Por isso que para Kant tanto o "juízo teleológico" (ligado ao fazer científico e ao mesmo tempo em oposição ao dado meramente empírico) quanto o "juízo estético", apesar de diferentes, tem um fim "transcendental". Cf. a Introdução de Kant a sua *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Kohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. p.15-20.

[94] GENTILE, Giovanni. *La riforma della dialettica hegeliana*. 3. ed. Firenze: Sansoni, 1954. p. 282.

negação do objeto pelo sujeito e sim os identificando (o processo de reconciliação hegeliana). O "novo idealismo", ou o "idealismo atual", como gostava de se referir a sua teoria, "[...] nasce com Hegel e não é, e nem poderá ser, naturalismo, mas a mesma coisa de espiritualismo [...]"[95].

É por isso que no seu texto *Genesi e struttura della società* argumenta o autor siciliano, no alto de seu solipsismo, que a sociedade tem a sua origem, mas essa origem é ideal. Nasce da imanente dialética do ato espiritual como síntese de sujeito e objeto. Síntese de sujeito real (não abstrato) com o real objeto, que ao mesmo tempo deve opor-se um com outro, mas de uma oposição que deve ser levada a uma igualização, a uma identidade. A unidade presente na consciência, ou seja, como consciência do pensamento lógico – e isso é auto-conceito, autoconsciência. "[...] Mas não pura consciência, teoricamente compreendida, ou como um processo de consciência que se desenvolve acima do processo da real formação do eu [...]"[96]. A distinção não pode ser mais verbal, nominal. No materialismo o constituir-se dialético da autoconsciência está na sociedade transcendental. Não se trata aqui de uma abstrata dialética do espírito cognoscitivo, mas da real dialética do espírito na sua praticidade, na sociedade atual e não futura. É assim anuncia que "pensamento é ação" e, por isso, é "atualidade".

É na supracitada obra que Gentile discute co mais afinco o conceito de "autoctisi". Explica-nos o autor que o real é assim "autoctisi" porque é pensamento e pensamento é também "ato puro" (ligado à consciência) porque é superamento do momento anterior. Em outras palavras, o pensar um pensamento (ou colocar o pensamento objetivamente) é realizá-lo, ou seja, é negá-lo na sua abstrata objetividade ao afirmá-lo em uma objetividade concreta, que não é esta para além do sujeito, porque é virtude do ato deste. O pensamento é o primeiro "alvorecer da consciência", é autoconsciência, enquanto filosofia. O pensamento é o próprio "[...] ser e a

[95] GENTILE, 1954, p. 283.
[96] GENTILE, Giovanni. *Genesi e struttura della società:* saggio di filosofia pratica. Firenze: Sansoni, 1946. p. 41.

consciência do ser, é a vida e o espelho da vida [...]"[97]. É a partir também dessa discussão que Gentile, tal como Croce, chega à conclusão, por um lado, de que há uma identidade entre filosofia e história e, por outro, dá também o seu pretenso veredicto final ao marxismo, ao defender a total anulação ou inocuidade da forma de compreender a processualidade história, a sua relação entre passado e futuro, e na sua "base real e concreta", como diz Lênin[98], para ficarmos em poucas palavras.

Afirma então Gentile:

> [...] E se o processo da realidade, aquela dialética infinita e eterna que é o pensamento, é história, a filosofia é história e superamento da história na consciência. A história é viva enquanto pensamento histórico: o pensamento faz atuação, faz-se presente, sempre como puro ato, e assim não limitado mais com as determinações empíricas da história fragmentada no espaço e no tempo: pensamento nosso, mas absolutamente nosso, porque absolutamente atual.[99].

Foi possível verificarmos, através dos fundamentos teóricos dos autores que acabamos de expor, os aspectos nitidamente revisionistas de Croce e Sorel, sendo estes também semelhantemente retidos por Gentile, enquanto parâmetros de crítica não somente ao primeiro marxista italiano, Antonio Labriola, como ao próprio Marx e aos marxistas europeus, contaminados, em sua maioria, pela teoria positivista. Como veremos nos próximos capítulos, isso tudo era muito claro para Gramsci, que se propôs em seus *Cadernos do cárcere* atualizar o marxismo e, nesse processo, rediscutir toda uma tradição científico-filosófica italiana e universal, retomando, nesse ínterim, dentre outros autores, o arcabouço teórico de Marx, Labriola, Engels,

[97] GENTILE, 1946, p. 195.
[98] [LÊNIN] ULIANOV, Vladimir Ilitch. *Materialismo e empiriocriticismo*. Tradução de Virgilio Martinho. Lisboa: Estampa, 1971. [p.35.]
[99] GENTILE, 1946, p. 195.

Rosa e Lênin, enquanto pensadores que se dedicaram a refletir sobre uma construção teórico-crítica do comunismo.

Capítulo II

A filosofia da práxis nos *Cadernos do cárcere*

Entender a "filosofia da práxis" (em italiano: "filosofia della prassi", ou ainda, "filosofia della praxis", esta última expressão quando tomada diretamente da palavra grega "prâksis") nos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci significa, sobretudo, apreender, através de um estudo imanente, e de contextualização histórica, a essencial estrutura, o movimento e, conseqüentemente, a atualidade do pensamento do comunista italiano. É concebê-la como uma reflexão sobre o ser social, sobre a história do mundo moderno e contemporâneo e o problema da "crise orgânica", sem que isto signifique a redução da "filosofia da práxis" a uma "teoria da hegemonia", ou a uma "teoria das superestruturas", como vamos expor no presente capítulo.

Mas por que Gramsci usa a terminologia "filosofia da práxis" e não marxismo, ou "materialismo histórico"?

É certo afirmar que foi a partir do *Caderno* 10 que o nosso autor passou a substituir sistematicamente tanto o termo marxismo, quanto materialismo histórico, por "filosofia da práxis", chegando a reescrever diversas passagens anteriores ao *Caderno* supracitado, usando o "novo" termo para discutir o marxismo.

São vários os fatores objetivos e subjetivos que levaram Gramsci a adotar esta nova terminologia. De modo imediato, é possível dizer que concordamos com Luporini[100] e Gerratana[101] quando explicam que a adoção deste "novo" termo foi estimulada tanto pelo

[100] LUPORINI, Cesare. La metodologia filosofica del marxiso nel pensiero di A. Gramsci (Appunti). In: ISTITUTO ANTONIO GRAMSCI. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 37-46. p. 39. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.
[101] GERRATANA, Valentino. *Gramsci*: problemi di metodo. Roma: Riuniti, 1997. p. 10.

combate de Gramsci ao marxismo vulgar, mecanicista, como também foi um meio que o nosso autor encontrou para escrever de modo prudente, uma vez que estava no cárcere fascista e sofria diversos tipos de cerceamentos. Os próprios nomes de Marx e Engels, por exemplo, foram substituídos por "fundadores da filosofia da práxis".

Em continuidade, diz-nos ainda Frosini[102] que a escolha não foi casual, uma vez que a expressão aparece pela primeira vez, no *Q* 4, § 28, como indicação do título do livro, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito* (de 1928), do filósofo (crociano) Antonino Lovecchio sobre o marxismo e o pensamento de Croce. Gramsci assume conscienciosamente a expressão "filosofia da práxis" de uma tradição do pensamento italiano que vai de Antonio Labriola, de quem pega uma significativa referência, passa por Benedetto Croce e Giovanni Gentile e chega até Rodolfo Mondolfo[103].

No entanto, defendemos que para além de todos esses importantes aspectos, é também necessário considerar a relevância da particular oposição gramsciana ao marxismo bukhariniano, que não pode ser considerado como mais um dentre os marxistas vulgares e mecanicistas criticados por Gramsci. Essa particular oposição, expressa um movimento de idéias que muito determinou a constituição do marxismo gramsciano – como veremos com mais detalhes no nosso terceiro e quarto capítulo.

1 Filosofia da práxis = teoria das superestruturas?

[102] FROSINI, Fabio. Filosofia della praxis. In: FROSINI, Fabio; LIGUORI, Guido. (Org.). *Le parole di Gramsci*: per un lessico dei *Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2004. p. 93. e FROSINI, Fabio. *Gramsci e la filosofia*: saggio sui *Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2003. p. 20.

[103] Em relação a Rodolfo Mondolfo, explica Losurdo que este foi um dos autores italianos que mais absorveu a influência teórica de Bernstein, ou seja, foi na esteira do pensamento do revisionista alemão que Mondolfo procurou rediscutir o significado de ética ao fazer uma crítica ao "culto a violência", condenando o bolchevismo, o pensamento hegeliano e o marxismo como conhecimento científico. LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*. Roma: Gamberetti, 1997. p. 62.

Para Antonio Gramsci a "filosofia da práxis" é, por antonomásia, marxismo, uma inteira e genuína proposta filosófica iniciada por Marx e Engels, uma nova "concepção de mundo" (*Weltanschauungen*) e também um termo que expressa, de modo particular, o conjunto de princípios que fundamentam uma necessária inovação do marxismo por ele veiculada. Por isso, nos explica Gerratana[104], que há um duplo sentido, ainda que confluentes, para "filosofia da práxis" nos *Cadernos do cárcere*.

Gramsci procura demonstrar, em contraposição a Croce e a Gentile, que a "filosofia da práxis" não pode ser reduzida a "[...] uma variante da filosofia da história de Hegel [...]"[105]. A "filosofia da práxis" nasce sobre o terreno de máximo desenvolvimento da cultura da primeira metade do século XIX, expressada na filosofia alemã como um todo, na economia clássica inglesa e na literatura e prática-política francesa. E não estão excluídos desses "três movimentos culturais", ou dessa "nova cultura integral", de sua processualidade histórica, nem o movimento da Reforma protestante, nem o classicismo grego e nem o Renascimento italiano[106]. Indica muito bem Guido Oldrini que Gramsci é grandioso no entendimento do chamado *Aufhebung* do triplo sentido hegeliano: negação / conservação / subsunção do passado burguês clássico, ou ainda, da "herança cultural" presente no marxismo[107].

Diferentemente, do ministro do trabalho do governo Giolitti, Arturo Labriola, que parte da França de 1870 para explicar o início do socialismo, perdendo-se no particularismo

[104] GERRATANA, 1997, p. 6.
[105] *Q* 7, p. 860.
[106] Explica-nos Gramsci que para entender essa "nova cultura integral" se deve considerar também "[...] as características de massa da Reforma protestante e do iluminismo francês, além das características do classicismo da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que retome as palavras de Carducci e sintetize Maximiliano Robespierre e Immanuel Kant, a política e a filosofia numa unidade dialética intrínseca a um grupo social não só francês ou alemão, mas europeu e mundial [...]". *Q* 10, p. 1233-1234.
[107] OLDRINI, 1991, p. 193.

interpretativo[108], Gramsci igualmente a Antonio Labriola[109] e Nikolai Lênin[110], entende o movimento socialista-comunista enquanto movimento universalizante, enquanto uma concepção de mundo ligada à própria realidade sócio-histórica não redutível à experiência francesa.

Em outras palavras, Gramsci, Lênin e o primeiro grande marxista italiano não concebem apenas a França como o único *locus* de nascimento dessa nova concepção de mundo, além de entendê-la enquanto princípio científico-filosófico unitário e, por isso, "independente e original".

Nas palavras de Gramsci, "[...] a 'filosofia da práxis' contém em si os elementos de um ulterior desenvolvimento, ao mesmo tempo em que se transformou numa corrente filosófica autônoma [...]"[111], ou ainda, "[...] a filosofia da práxis não se confunde nem se reduz a nenhuma outra filosofia precedente e, ao abrir uma estrada completamente nova, renova de cima abaixo o modo mesmo de conceber a filosofia [...]"[112].

Ainda que confinado num cárcere fascista, Gramsci procura atualizar o marxismo e acompanhar os novos eventos históricos, dedicando-se constantemente a fazer uma oposição crítica ao revisionismo (relembrando: veiculado na Itália por Benedetto Croce) e ao materialismo vulgar e mecanicista (Loria, Plekhanov, Bukhárin...). Nos *Cadernos*, muitas destas críticas estão postas de maneira imbricada, ou seja, Gramsci em vários momentos em que critica o materialismo vulgar e o mecanicista, antagoniza, de modo concomitante, com o "historicismo

[108] Diz Arturo Labriola na introdução ao seu texto *Riforme e rivoluzione sociale*. Milano: Società editoriale milanese, 1904, p. 12: "[...] o senhor Saint-Simon, e o senhor Fourier, o senhor Marx e o senhor Sorel são os compositores e inventores do socialismo e para compreender o mesmo, suas verdades (que não são poucas) e suas omissões (que não são muitas) basta apenas saber que coisa pensava Saint-Simon, Fourier, Marx [não sendo este francês, mas sofrendo uma larga influência intelectual proveniente da França] e Sorel". O próprio Gramsci chama atenção para o aspecto de que [...] "Arturo Labriola escreve acreditando que *O capital* de Marx foi elaborado sobre a experiência francesa e não sobre aquela inglesa". Cf. *Q* 1, p. 25.
[109] Cf. LABRIOLA, 1947b.
[110] LENINE, Vladimir Ilitch. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 35-39.
[111] Cf. *Q* 4, p. 422. No *Q* 16, p. 1855, Gramsci coloca da seguinte forma a citação anunciada acima: "A filosofia da práxis é uma filosofia independente e original, mas que contém em si os elementos de um ulterior desenvolvimento para então se transformar na interpretação da história e da filosofia geral".
[112] *Q* 11, p. 1436.

idealístico" crociano e quase sempre por extensão com o "atualismo" filosófico gentiliano - isso fica ainda mais claro, por exemplo, na discussão que faz sobre "senso comum" e "reforma [ou revolução) intelectual e moral", sobre qual dedicaremos parte de nosso terceiro capítulo.

O autor sardo, no entanto, também encontra no historicismo idealista crociano elementos que auxiliam no seu processo de superação do materialismo vulgar, do marxismo mecanicista, tais elementos teóricos servem como uma espécie de antídoto ao materialismo vulgar e mecanicista e auxiliam na indicação de um caminho para a refundação da "filosofia da práxis". Explicando de forma mais ampla, a importância de estudar os escritos de Croce, segundo o nosso autor, deve-se ao aspecto de que o pensador napolitano bebeu na fonte do marxismo para a construção de sua filosofia, ou melhor, apesar da historiografia crociana se colocar presunçosamente como uma superação da "filosofia da práxis", como indicado no nosso primeiro capítulo, ela serve de "cânone empírico", de "instrumento" contra o marxismo vulgar, "[...] representa uma reação ao "economicismo" e ao mecanicismo fatalista [...]"[113]. Chega então a aferir Gramsci, no que diz respeito à "filosofia da práxis" e a filosofia crociana: "[...] a filosofia da práxis é a tradução do hegelianismo em linguagem historicista, tal como a filosofia de Croce é a retradução, em linguagem especulativa, do historicismo realístico da filosofia da práxis [...]"[114].

A partir das próprias advertências de Croce expostas de modo especial no livro *Materialismo storico ed economia marxistica*, parcialmente discutido no nosso primeiro capítulo, Gramsci, no seu movimento de crítica aos teóricos do materialismo vulgar, mecanicista afirma: "[...] Marx não procurou, sendo um bom leitor de Hegel, reduzir tudo às causas últimas [...]"[115]. As superestruturas (ideologia, política, religião, etc.) não têm como "causa última" a estrutura, ou seja, as superestruturas não são determinadas mecanicamente pela estrutura, nem é a sua "mera

[113] *Q* 10, p.1211.
[114] *Q* 10, p.1233.
[115] *Q* 11, p.1441.

aparência" – como também ensinou Antonio Labriola, em suas longas notas críticas ao marxismo positivista.

Segundo Gramsci, o termo "aparência", quando aplicado à manifestação "superestrutural", não é nada mais que "a simples afirmação de sua historicidade". A "aparência" é na "filosofia da práxis" "ato prático", isto significa dizer também que a história é um "ato prático", ou melhor, um "ato prático-político" voltado para emancipação concreta da "classe subalterna", a superação dos pilares de sustentação da estrutura sócio-econômica burguesa através da construção de uma nova hegemonia. Diferentemente de Croce, para quem o "ato prático" culmina em última instância num "moralismo abstrato" e na superação, somente em nível lógico, do antagonismo social, através da exclusiva defesa de um Estado laico e, assim, de uma liberdade civil a favor do consenso que mantém a hegemonia da classe burguesa.

Ainda em oposição da análise crociana da filosofia de Hegel, defende o nosso autor que não é certo dizer que a "idéia" hegeliana tenha sido substituída pelo conceito de "estrutura" na "filosofia da práxis", pois na concepção de "idéia" hegeliana fica resolvida a questão da "estrutura" e da "superestrutura" e já com o autor da *Fenomenologia do espírito* foi iniciado um novo modo de filosofar "mais concreto e histórico" que os precedentes. Assim, afirma: a "filosofia da práxis" é um "[...] historicismo absoluto, uma mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. É nesta linha que devemos cavar o filão da nova concepção de mundo [...]"[116].

Defende Gramsci que o renovado modo de conceber a filosofia traz consigo um novo modo de entender o "monismo", ou melhor, o "monismo" não deve ser identificado com "Espírito" (como para os idealistas), nem como sinônimo de "Matéria" (como para os "materialistas tradicionais", aqueles do século XVIII para trás, e "vulgares"), mas como atividade

[116] *Q* 11, p.1437.

humana, como práxis, ou ainda, como "ato prático-político", como anteriormente indicado. Afirma, assim, Gramsci que o "monismo" deve ser compreendido como:

> [...] identidade dos contrários no ato histórico concreto, isto é, como atividade humana (história-espírito) em concreto, conectada indissoluvelmente a uma certa 'matéria' organizada (historicizada), a natureza transformada pelo homem. Filosofia do ato (práxis, desenvolvimento), mas não do ato 'puro', mas do ato "impuro" [em contraposição ao 'ato puro' de Gentile], real no sentido profano e mundano da palavra.[117].

Contudo, a práxis é para Gramsci um pressuposto imanente-teleológico da história, na medida em que apresenta uma identidade com a própria prática-política, e aí se afasta de alguns aspectos do pensamento de Labriola, daquilo ele que acreditava como "incrustação positivista", ou "pseudo-historicista"[118], no marxismo do autor de *La concezione materialista della storia*.

Não sendo a "filosofia da práxis" um método "monista" de compreensão do todo social, o nosso autor procura argumentar que as diversas recorrências, inclusive em termos de absorção de linguagem por parte da filosofia às ciências naturais, experimentais, deve ser cuidadosamente contextualizada, deve ser tomada diligentemente, para não cair na metafísica e na sua derivação positivista. É assim que argumenta: "[...] a tradicional e popular expressão, a anatomia da sociedade é constituída a partir da economia, deve ser compreendida em sentido metafórico [...]"[119]. De modo complementar afirma que para estudar o movimento sócio-econômico na época "moderna" e contemporânea é necessário considerar os elementos de tendência, deve-se, assim,

[117] *Q* 11, p. 1492.
[118] Nos *Cadernos*, está exposta a crítica de Gramsci à concepção de história de Labriola, para o nosso autor o primeiro marxista italiano apresenta uma teoria próxima ao materialismo-evolucionista e, por isso, por exemplo, justifica os eventos de colonização da burguesia italiana na Líbia. Cf. *Q* 11, p. 1366.
[119] *Q* 11, p. 1473-1474.

fazer uma espécie de síntese metodológica entre "Hegel + David Ricardo + Robespierre"[120] e considerar "[...] o ambiente organicamente vivo e seus intrínsecos movimento de desenvolvimento [...]"[121].

É dessa forma então que Gramsci recorre diversas vezes, tal como Rosa Luxemburgo[122] - para discutir a polêmica questão concentrada na idéia de que "[...] como nasce o movimento histórico sobre a base da estrutura [...]"[123] -, ao prefácio de *Para crítica da economia política* de Marx, onde se encontra a concepção de que "[...] a humanidade só se coloca sempre tarefas que pode resolver [...] a tarefa mesma surge somente quando as condições materiais de suas resoluções já existem ou, pelo menos, encontram-se em processo, no seu devir [...]"[124]. Argumenta, dessa forma, o nosso autor que só através de um maior desenvolvimento dessa questão é que se pode discutir também de modo mais aprofundado o importante problema da relação fundamental entre homem e natureza, e o problema do desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais, indicando a necessidade de rever o que escreveu Antonio Labriola sobre tal problema e considera estúpida a posição de "Leone Bronstein" quando este anuncia um "diletantismo em Labriola"[125].

Entretanto, Gramsci chega a afirmar, sob a influência da leitura que faz da obra de Croce[126], no *Caderno* 10, que a estrutura deve ser entendida "historicamente" e estudada através do *método filológico* e não com o método aplicado às ciências naturais. Quando Gramsci afirma

---

[120] *Q* 10, p. 1248.
[121] *Q* 10, p. 1248.
[122] A partir da nota 2, do § 31, do *Q* 3, do *Apparato critico* dos *Cadernos do cárcere*, organizado por Valentino Gerratana, p. 2583-2584, tal discussão de Rosa Luxemburgo aparece no artigo *Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, publicado pela primeira vez na revista *Vorwärts*, de Berlim, no dia 14 de março de 1903. Gramsci, certamente, leu esse artigo de Rosa através de uma coletânea francesa, de escritos sobre Marx, organizada por D. Rjazanov. *Karl Marx homme, penseur et révolutionnaire*. Paris: Editions Sociales Internacionales, 1928.
[123] *Q* 11, p. 1422.
[124] Formulação de Marx expressa com as palavras de Gramsci, cf. *Q* 11, p. 1422.
[125] Vale cf. *Q* 11, p. 1507, onde Gramsci argumenta que tal posição de "Leone Bronstein" (ou seja, Leon Trotsky) muito provavelmente seja reflexo inconsciente do pedantismo pseudocientífico do grupo intelectual alemão que tem tanta influência sobre a Rússia.
[126] Cf. especialmente, o texto de CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927b.

"método filológico", é bastante contraditório, uma vez que defende também a necessidade de se entender a fundamental relação entre o homem e a natureza. Em tal relação não está posto apenas o problema relacionado à lingüística, ou a filologia. E o problema, por exemplo, próprio da arqueologia ligado a essa relação?

Além do mais, se é uma questão de qual "método" aplicar para entender a "estrutura", por que Gramsci indica que é necessário averiguar o método da Economia política de David Ricardo, por exemplo? Não é esse, certamente, um "método" filológico. Essas questões apresentam-se de forma reticente, ou imprecisas, próprio de uma obra aberta e disso não podemos nos esquecer, no entanto, isso certamente não impede a compreensão das conclusões, das profundas análises sobre o marxismo alcançada por Gramsci em seus *Cadernos*.

A respeito do "método filológico", vale reproduzirmos o que diz Gramsci:

> [...] A filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas essa enquanto depurada de qualquer aroma especulativo e reduzida à pura história, ou historicidade, ou ainda a puro humanismo. Se o conceito de estrutura vier concebido 'especulativamente', certamente se transformará em um 'deus oculto'; mas por conta disso tal conceito não deve ser concebido especulativamente, mas historicamente, como um conjunto de relações sociais através das quais os homens reais movem-se e operam, como um conjunto de produção objetiva que podem e devem ser estudadas com o método da 'filologia' e não da 'especulação' [...][127].

Acreditamos também que foi em meio a essa discussão, nunca preterida, mas em alguns momentos oscilante[128], que o nosso autor, por exemplo, ensaia uma análise filológica do termo

[127] *Q* 10, p. 1226. Cf. também a carta de Gramsci a Tatiana, do dia 1 de dezembro de 1930, *L*, p. 384.
[128] É válido lembrarmos a nota de advertência no início do *Caderno* 11, onde Gramsci afirma que é necessário um maior controle sobre as suas afirmações, não somente nesse *Caderno*, mas também nos outros, e que muito provavelmente o contrário do que foi escrito seja o correto. Cf. *Q* 11, p.1365.

materialismo no *Q* 11, § 16. No entanto, Gramsci também chega claramente a defender que a "filosofia da práxis" pressupõe a ciência uma vez que o todo operar científico, enquanto *unidade do real*, é um operar político, é uma práxis política. Como conseqüência dessa concepção de práxis, sobre a qual voltaremos a discutir minuciosamente no nosso próximo capítulo, indicamos duas imbricadas identidades:

1ª.) uma identidade fecunda entre história e filosofia ("a grande conquista na história do pensamento moderno [...] é a historização concreta da filosofia e a sua identificação com a história"[129]) e, consecutivamente, o desenvolvimento do problema da ideologia.

2ª.) a identidade entre história e política, sem prescindir, certamente, da economia.

É por isso também que Gramsci pontua que a teoria política crociana avança quando afirma que o "momento prático", de um "espírito de ação", ou ainda de uma "atividade prático-política", autônomo e independente, sobrepõe-se aos demais momentos sociais – ainda que tal momento para Croce esteja atrelado a uma "dialética dos distintos"[130] que se contrapõe a "dialética dos opostos" e, assim, suprime toda real contradição de uma sociedade de classe, ou seja, nega o antagonismo social, a luta de classes. É dessa forma que Gramsci explica, em suas notas, que Croce opõe-se resolutamente a um partido revolucionário, a um partido de massa, a uma "vontade coletiva permanente", devido ao seu próprio "medo do jacobinismo", à sua visão "moralista-abstrata e antijacobina".

[129] *Q* 11, p. 1426.
[130] Termo em que Gramsci acreditava presente na obra de Croce. Concordamos com Martelli (2000. p. 80) quando argumenta que não há na obra de Croce a expressão "dialética dos distintos", mas sim "síntese dos distintos" ou "nexo dos distintos". No entanto, diz o autor, que isso não minimiza a crítica de Gramsci a Croce, de fato, o filósofo napolitano deterioriza a dialética hegeliana de modo a torná-la incompreensível. Para Hegel, a contradição, a 'luta dos opostos', é um princípio dialético geral, que na mesma unidade ou identidade se divide em distanciamento e diferença, tanto que a "diferença em geral é já contradição em si" (cita Martelli o Hegel da *Ciência da lógica*), já Croce permanece na lógica formal da pura unidade (e identidade) entre o real e o pensamento.

É nessa ordem que o autor sardo chama atenção para o aspecto de que a concepção do autor napolitano de "[...] *política-paixão*[131], exclui os partidos porque não se pode pensar uma paixão organizada e permanente [...]"[132], defendendo assim a importância fundamental de explicar como "[...] a paixão deve se transformar em dever moral e ético e não em dever de política moral [...]"[133].

Em suma, a ocultação do antagonismo de classe, a não compreensão do caráter de cisão e da necessidade de uma hegemonia operário-camponesa, própria do momento de "desagregação social" do "mundo moderno" e contemporâneo são as grandes lacunas, segundo Gramsci, da dialética crociana. Explica-nos que uma "[...] dialética só pode ser dos opostos [...]"[134] e que Croce, devido a sua visão solipsista de mundo, degenerou a própria dialética hegeliana, por não considerar a contradição, o antagonismo de classe próprio da realidade histórica, a "contradição objetiva"[135], para usarmos a expressão de Losurdo quando interpreta Gramsci.

Gramsci chama atenção ainda para o aspecto importante da obra de Croce de que a ideologia, enquanto superestrutura é, sobretudo, um instrumento eficiente de organização e de ação, de organização de um partido, ou de uma "internacional de partidos", ainda que para Croce, não seja um partido revolucionário de massa. É necessário considerar também, segundo Gramsci, a função dos grandes intelectuais na vida dos Estados por mediações partidárias, como constantemente sublinhado por Croce na sua *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*[136] e *Storia d'Europa nel secolo decimonono*[137], onde, de modo geral, esse autor discute a relação dos intelectuais com o Estado na Itália e na Europa. É aí, inclusive, que reside o teor "cosmopolita"

[131] Expressão provavelmente retomada de Croce e Hegel. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tradução de Wenceslao Roces. 6. ed. México: Fondo de cultura económica, 1996. 2v.
[132] *Q* 13, p. 1567.
[133] *Q* 13, p. 1567-1568.
[134] *Q* 10, p. 1316.
[135] LOSURDO, 1997, p. 108.
[136] CROCE, 1943c.
[137] CROCE, 1943b.

da concepção ético-política da história crociana, que não se reduz exclusivamente à história do Estado, como no pensamento de Gentile[138].

Nessa direção, para o nosso autor, a concepção de história ético-política crociana não é uma "futilidade" – ainda que seja uma espécie de "hegelianismo degenerado e mutilado [...] tipo a corrente neoguelfa de antes de [18]48"[139] – e serve de "instrumental" para se compreender o complexo desenvolvimento sócio-histórico, ou seja, nela podemos encontrar elementos para a construção de uma concepção de "história integral".

É imprescindível, sobretudo, destacar de antemão: ainda que a concepção de história ético-política crociana seja mais ampla em relação àquela de Gentile, essa não passa, segundo Gramsci, de uma "hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil"[140]. Essa compreensão, por parte de Croce, analisa lucidamente Gramsci, é proveniente do problema da estética na obra do autor napolitano. "[...] O momento ético-político é na história aquilo que o momento da 'forma' é na arte, é a 'liricidade' da história, a 'catarse' da história [...]"[141], como foi possível debater no nosso primeiro capítulo.

Não sendo a "liricidade" o momento catártico da história, mas sim o momento da "grande política hegemônica" que, diferentemente da "pequena política"[142], está interligada com a

[138] Afirma Gramsci a importância de discernir que para Croce a história é sempre ético-política, para Gentile a história se reduz exclusivamente a história do Estado, enquanto Croce procura manter uma distinção entre sociedade civil e sociedade política, entre hegemonia e ditadura, e insisti na importância de um consenso voluntário (e livre), próprio de um regime liberal-democrático (com teor internacionalista), Gentile concebe a fase econômico-corporativa como fase ética em ato histórico, não distinguindo hegemonia e ditadura, nem força e consenso, ou seja, sem distinguir sociedade civil e sociedade política e identificando Estado e indivíduo - sendo também o Estado também sinônimo de "Estado-governo". É, dessa forma, que Gramsci argumenta que muito possivelmente o "atualismo" gentiliano somente é mais "nacional" pelo fato de estar ainda estreitamente ligado a tal fase primitiva do Estado, a "fase econômico-corporativa". Cf. *Q* 10, p. 1306. Voltaremos a essa discussão no próximo item.
[139] *Q* 10, p. 1220.
[140] *Q* 10, p. 1222.
[141] *Q* 10, p.1222.
[142] "Política do dia a dia, política parlamentar, de corredor, de intriga". Reside na pequena política apenas "as questões parciais e cotidianas que fazem parte da estrutura interna já estabelecida pelas lutas das diversas frações de

"fundação de novos Estados" e com a "[...] luta pela defesa, destruição e conservação de determinada estruturas orgânicas econômico-sociais [...]"[143].

Gramsci defende, ainda em oposição a Croce[144], que não há uma "crise da filosofia política", ou ainda, não há uma "crise no desenvolvimento da ciência política" no mundo contemporâneo, porque não há uma crise na "filosofia da práxis", por isso mesmo é necessário observar o "progresso" da "doutrina e da prática política" trazido por "Ilitch" (Lênin), quando efetiva justamente de modo inovador o princípio teórico-prático da hegemonia que supera o mero senso comum. Com Lênin, a hegemonia passa a ter um valor "gnosiológico", um valor crítico, e não abstrato-moral, justamente por realizar uma "reforma das consciências" e, assim também, uma "inteira reforma filosófica" a partir do reconhecimento do antagonismo de classe e da necessidade de sua supressão.

Observemos a seguinte passagem dos *Cadernos*:

> [...] o princípio teórico-prático da hegemonia tem também esse uma conotação gnosiológica e, assim, nesse campo é necessário investigar a relação teórica máxima de Ilitch com a filosofia da práxis. Ilitch fez progredir a filosofia quando fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Com linguagem crociana: quando se consegue introduzir uma nova moral conforme uma nova concepção de mundo, termina por introduzir também tal concepção, isto é, se determina uma inteira reforma filosófica.[145].

---

uma mesma classe política". Gramsci chega até mesmo a falar de um "fetichismo da política", em detrimento da "alta política", da "grande política", ou seja, de uma política revolucionária. Cf. *Q* 13, p. 1563-1564.

[143] *Q* 13, p. 1564.

[144] Cf. CROCE, 1931, p. 250.

[145] *Q* 10, p. 1250.

É necessário averiguar com atenção quando Gramsci afirma que foi a partir da "[...] concepção subjetivista da filosofia moderna, na sua forma mais avançada e completa, que nasceu a 'filosofia da práxis'[...]"[146] e que por isso ela é também uma "teoria das superestruturas" que coloca em "[...] linguagem realística e historicista aquilo que na filosofia tradicional não havia saído do nível de especulação [...]"[147]. Ainda nas palavras de Gramsci:

> [...] A filosofia da práxis 'absorve' a concepção subjetiva da realidade (o idealismo) na teoria das superestruturas, absorve e a explica historicamente, isto é, a reduz a um de seus 'momentos'. A teoria das superestruturas é a tradução em termos de historicismo realístico da concepção subjetiva da realidade.[148].

Essa discussão demanda uma imensa análise e desta não podemos chegar a uma conclusão de forma precipitada. Por exemplo, não podemos dizer que a "filosofia da práxis" é, sobretudo, uma "teoria das superestruturas". Para Gramsci, a "filosofia da práxis" é uma superestrutura, uma concepção de mundo, uma ideologia como qualquer outra filosofia. Mas, o seu objeto, diferentemente das filosofias idealista-especulativas, é a unidade de estrutura e superestrutura, teoria e prática, natureza e sociedade[149]. É assim que muitas vezes Gramsci, ao falar de totalidade do desenvolvimento sócio-histórico, usa os termos "unidade orgânica" ou "bloco histórico" - termo, inclusive, que se inspirado nos escritos de G. Sorel[150].

Ao também retomar a tese do "círculo da realidade" de B. Croce, fruto da retradução do autor napolitano do marxismo, Gramsci identifica - no que ele chama nos *Cadernos* de "círculo homogêneo", ou como apenas indicado, "unidade orgânica" - filosofia-política-economia-

[146] *Q* 10, p. 1243.
[147] *Q* 10, p. 1244.
[148] *Q* 10, p. 1244.
[149] *Q* 15, p. 1780.
[150] Sobre o tema ver PORTELLI, Hughes. *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

história. Assim, ele jamais deixou de reconhecer a prioridade das leis econômicas objetivamente operante em nível estrutural. Tornamos então a afirmar mais uma vez que a "filosofia da práxis" não é simplesmente uma "teoria das superestruturas".

Quando Gramsci sustenta que o "[...] conceito de valor concreto (histórico) das superestruturas na filosofia da práxis deve ser aprofundado, aproximando-o do conceito soreliano de 'bloco histórico'[...]"[151], é porque para ele "[...] se os homens adquirem consciência de suas posições sociais e de suas tarefas no terreno das superestruturas, isto significa que entre a estrutura e a superestrutura existe um nexo vital [...]"[152]. Dizendo de outra forma: a "[...] estrutura e a superestrutura formam um bloco histórico [...]"[153], existe aí uma "[...] reciprocidade necessária entre estrutura e a superestrutura (reciprocidade que é justamente o processo dialético real)[...]"[154].

É devido a esse aspecto que para Gramsci "história concreta" significa "atividade prática", e "atividade prática" significa "atividade intelectual-cultural e política", mas que também "[...] não pode deixar de ser prevalentemente econômica ou pelo menos se exprimir em termos econômicos e de estrutura [...]"[155], uma vez que para o nosso autor não se separa política e economia, nem história e economia.

Chegando a afirmar no *Caderno* 11, que o marxismo "[...] é a ciência da dialética ou gnosiologia, cujos conceitos gerais de história, de política, de economia se entrelaçam numa unidade orgânica [...]"[156], Gramsci procura frisar que a "filosofia da práxis" é um "historicismo absoluto", ou "historicismo realístico", ou ainda "realismo filosófico".

[151] *Q* 10, p. 1321.
[152] *Q* 10, p. 1321.
[153] *Q* 8, p. 1051-1052.
[154] *Q* 8, p. 1052.
[155] *Q* 11, p. 1409.
[156] *Q* 11, p.1448.

Tanto é assim que o nosso autor, no *Q* 10, § 13, argumenta que, n'*A sagrada família*, Marx e Engels, precisamente na parte em que os "fundadoras da filosofia da práxis" discutem o materialismo francês do século XVIII, revelam que o materialismo renovado é o próprio "realismo filosófico". Assim, defende: "[...] o materialismo foi aperfeiçoado através do trabalho da própria filosofia especulativa, quando fundido com o humanismo. É verdade que dessa inovação do velho materialismo restou apenas o 'realismo filosófico'[...]"[157].

Acreditamos que a conclusão em que chega Gramsci é devido a sua necessidade de superação, ou de depuração da "filosofia da práxis" dos aspectos materialistas mecanicistas, particularmente posta no seu combate a Bukhárin, ele recorre constantemente às raízes iluministas do seu pensamento, a sua formação intelectual e prático-política. Ao defender um "humanismo absoluto da história", reincidentemente afirma um antropomorfismo que se estende à sua concepção de ciência, formulada, inclusive, a partir de sua leitura da obra de Kant.

Chama atenção Martelli[158] que há uma interpretação reducionista de Gramsci quando este afirma que o novo materialismo marxista herdou do velho materialismo somente o "realismo filosófico", pois no final de *A sagrada família*, Marx e Engels indicam com entusiasmo a possibilidade de um "materialismo não mecânico". Nesse sentido, já se encontra em germe nesse livro a teoria de um "materialismo omnilateral", ou seja, uma teoria "materialista humanista", ou "humanista materialista", cujo "realismo filosófico" é somente uma parte, um componente. Ao elaborar a tese do "realismo filosófico", Gramsci muito provavelmente inspira-se em Lênin, todavia, essa tese *não reflete integralmente* a idéia marxiana de um "allseitiger Materialismus", sobre a qual o próprio Lênin procurou fazer uma reflexão em seus *Cadernos filosóficos* nos anos

[157] *Q* 10, p. 1250.
[158] MARTELLI, 2000, p. 19-20.

de 1914-1915 – escritos que o nosso autor, como procuramos lembrar na nossa introdução, não chegou a conhecer.

De fato há uma preponderância do "realismo filosófico" no pensamento gramsciano e, nessa ordem, há uma "centralidade do conceito de hegemonia"[159]. Contudo, não concebemos a idéia de que a "filosofia da práxis" pode ser identificada sem mediações teórico-filosóficas com uma teoria da hegemonia *tout court*. Defendemos, e isso ficará ainda mais claro após a exposição dos próximos capítulos, que a concepção de hegemonia, ou seja, a "teoria da hegemonia", está contida, e não contém, a "filosofia da práxis", além de não existir nos *Cadernos*, e no realismo filosófico gramsciano, uma absoluta negação do que indicamos acima como "materialismo omnilateral", ou seja, há "elementos materialistas e realistas".

A insistência em sustentar o "realismo filosófico" como identitária da "filosofia da práxis" é o meio que Gramsci encontra para combater o marxismo vulgar e o mecanicista, procurando, assim, em larga medida, revitalizar o marxismo. Contudo, encontramos avanços e limites nesse "realismo filosófico", e, como limite, já podemos antecipar que a "filosofia da práxis" apresenta uma "centralidade do conceito de hegemonia" para se entender o desenvolvimento sócio-histórico que se contrapõe a uma "centralidade do trabalho" presente, por exemplo, na obra de Antonio Labriola, do primeiro Georges Sorel e de Bukhárin.

Para buscar as raízes desse fundamento "historicista realístico", ou "realismo filosófico", faze-se então necessário uma análise sobre a concepção de hegemonia e, seguidamente, como foi veiculada sua oposição, em seus aspectos positivos e negativos, ao marxismo positivista-mecanicista e ao revisionismo, que muito determinou na configuração da totalidade do marxismo gramsciano.

[159] GERRATANA, 1997, p. 119.

2 Filosofia da práxis = teoria da hegemonia?

Antes de começarmos a analisar a concepção de hegemonia de Gramsci, elaborada ao longo de sua vida de militante político e maturada nos *Cadernos*, é importante pontuarmos os acontecimentos sócio-econômicos, históricos, vivenciados pelo nosso comunista desde a sua época de estudante universitário em Turim até o período de sua prisão: a eclosão da primeira guerra mundial, a Revolução de Outubro, o "Biennio rosso", a fundação do PCd'I, do qual se tornou secretário geral, a falência da revolução no Ocidente, a estabilização do capitalismo, estando aí incluído a ascensão dos EUA como grande potência capitalista, e o triunfo do nazifascismo.

A concepção de Gramsci de hegemonia está intimamente relacionada à sua discussão sobre a necessidade da fundação de um "novo bloco histórico". Ao discutir o problema da "desagregação social", da "crise orgânica" – e suas novas formas de manifestação histórica de domínio das forças de produção: o "imperialismo", o "americanismo" –, Gramsci, na esteira de Marx, Lênin e Luxemburgo, continua a revelar o movimento de contraposição das duas "classes fundamentais", a "classe subalterna" e a "classe dominante", que disputam o controle do processo produtivo num movimento histórico cada vez mais complexo.

Concordamos com Domenico Losurdo[160], que o primeiro pensador a afrontar com coerência o problema da hegemonia foi Lênin. E foi a partir do revolucionário bolchevique que Gramsci procurou compreender filosoficamente o significado histórico mundial da revolução deflagrada em Outubro de 1917 no "Oriente" (na Rússia, num país com as forças produtivas menos desenvolvidas), e de como fazer o mesmo no "Ocidente" (onde as forças produtivas, até então, eram mais desenvolvidas). Todavia, essa distinção espacial entre "Ocidente" e "Oriente"

[160] LOSURDO, 1997, p. 241-244.

apresenta também um grau de relatividade, uma vez que o nacional (particular) não pode ser pensando sem o internacional (universal), nem o "Ocidente" sem o "Oriente" (e vice-versa), ainda que, certamente, não exista um todo homogêneo.

Também segundo Losurdo[161], apoiando-se no *Q* 13 § 17[162], para Gramsci a idéia de que a transição para o socialismo só seria possível nos países desenvolvidos culminou numa falácia, pressuposto, próprio do marxismo mecanicista, e também da teoria de Luxemburgo, que defendia que a maturidade econômica (e sua crise) determinava a maturidade política do processo revolucionário. A revolução de Outubro na Rússia foi a negação concreta dessa suposição[163]. É dessa maneira que o comunista sardo dedica-se em ampliar a sua discussão sobre hegemonia, e revolução passiva, e empenha-se em fazer uma crítica contra a visão economicista do processo revolucionário e contra a tese da "decadência ideológica da burguesia após 1848"[164].

Em relação à categoria da "revolução passiva", explica-nos Gramsci que, para se fazer história "integral" e não "parcial ou extrínseca", é imprescindível perceber a dialética entre "orgânico e conjuntural" (ou "orgânico e ocasional"), ou ainda, é importante conceber a distinção entre os "movimentos orgânicos da estrutura" e os seus "fenômenos de conjuntura", para se

[161] LOSURDO, 1997, p. 147-155.
[162] Parte de nosso último capítulo será dedicada à discussão sobre este polêmico parágrafo do *Q* 13.
[163] Ler GRAMSCI, Antonio. *La rivoluzione contro il "capitale"*. In: _____. *Gramsci*: scritti politici. 3. ed. Roma: Riuniti, 1979. p. 80-83.
[164] Conforme Domenico Losurdo (1997, p. 155-166), a categoria da "revolução passiva" é mais adequada que a tese da "decadência ideológica" (presente em Marx, Engels e Lênin) para analisar os sucessivos acontecimentos históricos após a revolução de 1848. Entretanto, essa oposição não está tão claramente posta nos *Cadernos* e fazemos ainda a sugestão de que a mesma foi desenvolvida a partir da constante oposição de Gramsci ao marxismo de Bukhárin e não ao pensamento de Marx, Engels e Lênin. É válido recorda o texto de Bukhárin, escrito em 1912 e 1913, e publicado em 1919, *A economia política do rentista*: crítica a economia marginalista, onde procura desenvolver através da obra *Der bourgeois*, de Werner Sombart, uma análise histórica e psicológica sobre o espírito burguês no seu aspecto *decadente*, nas principais formações econômico-sociais capitalistas dos séculos XVII e XVIII. Buscou Bukhárin as origens do surgimento da fração *rentista* no interior das classes burguesas, daquela propriamente ligadas às altas finanças durante o *Ancien régime* na França e Holanda e, também, do desenvolvimento deste extrato rentista na Inglaterra. Sobre a indicada obra do autor russo cf. BERTOCHI, Aparecido Francisco. *A formação teórica de Bukhárin e a transição na URSS: 1906-1921*. 2005. 205 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2005. p. 50.

estudar não somente as fases da revolução, mas "todos os tipos de situação"[165], ou seja, o próprio movimento histórico, "[...] os momentos de desenvolvimento regressivo ou de crise aguda, naqueles em que se verifica um desenvolvimento progressivo ou de prosperidade ou ainda naqueles de estagnação das forças produtivas [...]"[166].

Em outras palavras, é necessário considerar a distinção entre "[...] movimentos orgânicos relativamente permanentes [...]"[167] e as "[...] flutuações da assim chamada relações de força, fundamental cânone de pesquisa e de interpretação [...]"[168], como meio para investigar a "desagregação social", o conjunto das relações de conflitos internos, ou seja, nacionais e àqueles internacionais, em um determinado momento histórico.

É dessa forma que Gramsci, para edificar a categoria de "revolução passiva" e a discussão sobre o que é a hegemonia, recorrer à experiência francesa de 1789 à Comuna de Paris de 1871, ao período posterior a 1870 até chegada da primeira Grande Guerra, considera-as como "ondas", como períodos que servem de "critérios metodológicos"[169] para se entender a dinâmica histórica da modernidade, a "crise orgânica" da complexa formação social moderna e também contemporânea.

É revelador, por exemplo, ler a passagem em que nosso autor anuncia:

> [...] o conceito político da assim chamada 'revolução permanente' desenvolvido antes de 1848, é expressão cientificamente elaborada a partir das experiências jacobinas de 1789 ao Termidor. A fórmula é própria de um período histórico no qual não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos e a sociedade era ainda, por dizer assim, no estado de

[165] *Q* 13, p.1580.
[166] *Q* 13, p.1580.
[167] Tal como explicamos no item anterior, não há em Gramsci separação entre política e economia, nem entre política e história, por isso ele usa a expressão "movimento orgânico", proveniente da idéia de "unidade orgânica", do "circulo da realidade" (retomado de Croce, ou melhor, da leitura que faz Croce do marxismo).
[168] *Q* 13, p.1582-1583.
[169] *Q* 13, p.1581.

> fluidez sob certos aspectos: um maior subdesenvolvimento do campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou propriamente de uma somente (Paris em relação à França), aparato estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal, determinado sistema das forças militares e do armamento nacional, maior autonomia das economias nacionais das relações econômicas do mercado mundial e etc. No período posterior a 1870, com a expansão colonial européia, todos estes elementos mudam, as relações de organização interna e internacional se tornam mais complexas e maciças e a fórmula de 1848 da 'revolução permanente' é elaborada e superada na ciência política pela fórmula de 'hegemonia civil'.[170].

É importante, nesse ínterim, ainda salientar que, diferentemente de Lênin, o comunista italiano experienciou de forma patente a tragédia da derrota do movimento operário-camponês e a vitória do fascismo e, justamente por isso, foi constrangido a romper com a esperança de uma revolução socialista imediata no seu país, passando então a aprofundar (no cárcere) a sua análise sobre o caráter contraditório e complexo das novas transformações político-sociais, especialmente no "Ocidente". Gramsci não teve dúvida em afirmar também que a passagem do capitalismo (o que no *Q* 7, está indicado também como a "sociedade política") à "sociedade regulada", ou seja, ao comunismo, "[...] durará provavelmente alguns séculos [...]"[171], uma vez, inclusive, que as primeiras manifestações (de tal passagem) não se revelaram em centros capitalistas mais avançados (Inglaterra, por exemplo), como previa Max, mas no "Oriente".

No entanto, essa discussão nasce e é aprofundada por Gramsci, não somente pela crítica que faz o nosso autor contra à visão mecanicista-determinista da história, ou seja, daquela que defendia que era necessário uma maturidade econômica para advir o processo revolucionário, como anteriormente posto, mas também a partir da análise que faz sobre a tática "política da

[170] *Q* 13, p. 1566.
[171] *Q* 7, p. 882.

frente única"[172] adotada pela *III Internacional*, e, sobretudo, da particular oposição que faz ao pensamento de Bukhárin, como veremos com detalhes no próximo capítulo.

Argumenta assim o autor dos *Cadernos* que é necessário compreender que o período de transição, ou ainda, o processo que gera uma "linha de ação coletiva", uma "vontade nacional-popular", "[...] se dá raramente por meio de uma explosão 'sintética' e improvisada, ainda que a mesma se verifique [...]"[173]. Nessa ordem, trata-se de entender tal processo como um movimento a longo prazo, que "[...] necessita mais de dissoluções que reconstruções, de remoções de obstáculos exteriores e mecânicos em confronto com o desenvolvimento autóctone e espontâneo [...]"[174].

É discutindo o problema da "desagregação social" e da "hegemonia" - e, assim, não abandonando a compreensão sobre a necessidade de "[...] um movimento que gere uma revolução socialista mundial [...]"[175], em concomitância com o problema da transição nacional-internacional ao socialismo - que Gramsci desenvolve a já citada categoria de "revolução passiva" e procura "[...] pôr a luz de um desenvolvimento histórico [...]"[176] o entendimento sobre o "transformismo"[177], para analisar, inclusive, a crise de hegemonia operário-camponesa na Itália e o fascismo.

---

[172] "A fórmula política da frente única surgiu na Alemanha em 1921 a partir de uma iniciativa de Paul Levi e Karl Radek, e expressava a idéia de criar uma nova forma de unidade da classe operária, seriamente afetada pelos efeitos da guerra e do intento revolucionário de 1919. De início, a contenda que se abriu opunha os que aceitavam a colaboração com a social-democracia e os que não aceitavam. Nessa formulação estava pressuposto que a ofensiva do capital era mais sólida e duradoura, porquanto a tática da frente única deveria unir todas as organizações operárias, particularmente sindicatos e partidos, numa postura inicialmente defensiva, mas que poderia ensejar o contra-ataque. Assim, a disputa pela hegemonia política no movimento operário deveria fazer uso também dos institutos da democracia liberal-burguesa". Cf. DEL ROIO, Marcos. *Os prismas de Gramsci*: a fórmula da frente única (1919-1926). São Paulo: Xamã, 2005. p. 178. Vale conferir ainda a referência sobre opúsculo de Karl Radek de Gramsci no *Q* 7, p. 881.

[173] *Q* 8, p. 1057.

[174] *Q* 8, p. 1057.

[175] Cf. LENINE, Vladimir Ilitch. É melhor menos, mas melhor. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982, p. 670-681. v. 3, p. 679.

[176] *Q* 15, p. 1767.

[177] Tão bem manifesto, como afirmam muitos estudiosos da história da literatura italiana, no romance de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo.*

Sobre o conceito de “transformismo”, explica-nos Badaloni[178], que foi Amadeo Bordiga o primeiro a utilizá-lo, seguindo a sugestões leninianas, como meio para interpretar a história italiana. Contudo, acreditava Bordiga que o caráter original e totalmente inovador do partido comunista italiano era uma força histórica de cisão, uma força portadora das massas, capaz de impedir no seu seio qualquer “transformismo”. Já Sorel no seu livro *Réflexions sur la violence*, como analisado no nosso primeiro capítulo, o espírito de “cisão” é o próprio sindicalismo, isto é, a organização autônoma da classe operária, a antítese do ambiente intelectual diletante, sendo este o oposto de “transformismo” e um movimento de negação constante à corrupção, ligados aos meios democráticos, aos meios parlamentares.

Antes, porém, de discutirmos a concepção gramsciana de “transformismo”, que se opõe tanto à concepção de Bordiga quanto a de Sorel, é pertinente abrirmos um longo parêntese para destacar outra acentuada divergência entre Gramsci e Sorel: enquanto o autor francês aposta no sindicato, ou melhor, na ação prática de um sindicato que expresse uma “vontade coletiva operante”, própria de um “impulso vital”, de um “espírito de cisão”, cuja afirmação seria uma revolução gerada pela a mítica “greve geral”, o próprio “momento catártico” e regenerador da sociedade, e nunca na política partidária ou estatal, para Gramsci é o momento da “guerra de movimento” (da revolução), da “grande política” (mediada por um partido revolucionário e comunista) o “momento catártico” dessa passagem, dessa emancipação social. Daí porque o nosso autor parte para um estudo sistemático sobre a essencialidade da política e suas particulares e universais manifestações: o Estado, o partido e o sindicato, sem prescindir justamente de uma ética revolucionária comunista. É por isso também que Gramsci, de modo completamente oposto

[178] BADALONI, Nicola. *Il marxismo di Gramsci*: dal mito alla ricomposizione politica. Torino: Einaudi, 1975. p. 124-125.

a Sorel, além de defender a fundamentalidade de um partido político, tal como Rosa e Lênin[179], também advoga a sua união com o sindicato, sem a subordinação deste último ao primeiro, para evitar, inclusive, uma "aristocracia operária", como foi possível de ser verificada no seu próprio país, especialmente após a experiência do *Biennio Rosso*.

Tal análise, sobre a união entre partido e sindicato, a propósito, começa a ser desenvolvida por Gramsci já na época de seu profícuo debate com Amadeo Bordiga, através de artigos escritos, nos anos de 1919 e 1920, para o *L'Ordine Nuovo*, sobre as greves do *Biennio Rosso* e os chamados *Conselhos de fábrica*[180]. A mesma discussão tem uma significativa expressão também no texto *La questione meridionale*[181], onde amplia justamente a sua concepção sobre a necessidade da aliança operário-camponesa, texto, inclusive, que Gramsci estava escrevendo quando foi preso em novembro de 1926.

Segue então a seguinte passagem que referencia a oposição de Gramsci com relação à concepção de sindicato e do "mito" da greve geral como mecanismo de "cisão" em Sorel, nos seus *Cadernos*:

> Para Sorel, o 'mito' não encontra a sua expressão maior no sindicato, como organização de uma vontade coletiva, mas na ação prática de um sindicato e de uma vontade coletiva operante, ação prática, em que a realização máxima deve ser a greve geral, isto é, uma atividade passiva por assim dizer, de característica negativa e preliminar (o caráter positivo é dado somente de um acordo alcançado na vontade associada) de uma atividade que não prevê uma fase "ativa e construtiva". Em Sorel se combatem duas necessidades: àquela do mito e àquela

[179] LUXEMBURGO, Rosa. Questões de organização da Social-democracia russa. In: PARTIDO de massas ou partido de vanguarda? Polêmica Rosa, Lênin. Tradução de Marisa M. Teixeira. São Paulo: Nova Stella, 1985. p. 9-39; LENIN, Vladimir Ilitch. Um passo adiante, dois atrás. In: PARTIDO de massas ou partido de vanguarda? Polêmica Rosa, Lênin. Tradução de Marisa M. Teixeira. São Paulo: Nova Stella, 1985. p. 41-57.
[180] GRAMSCI, Antonio; BORDIGA, Amadeo. *Debate sobre los consejos de fábrica*. Tradução de Francisco Fernandez Buey. 2. ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.
[181] GRAMSCI, Antonio. *La questione meridionale*. Roma: Riuniti, 2005.

> da crítica do mito enquanto 'cada plano pré-estabelecido é utopístico e reacionário'. A solução era abandonada ao impulso do irracional, do arbitrário (no sentido bergsoniano de 'impulso vital'), ou seja, da 'espontaneidade'.[182].

É por isso que o "[...] momento catártico [...] é o ponto de partida da filosofia da práxis [...]"[183], é justamente o que nosso autor concebe como a "grande política", ou "alta política", como um momento revolucionário de completa e radical transformação do mundo, que deu os seus primeiros passos com a Revolução Francesa, a Comuna de Paris e, de modo ainda mais radical e permanente, com a Revolução de Outubro de 1917 e a formação do primeiro Estado socialista.

É desse modo que Gramsci também argumenta ser necessário, para tal fim, uma vanguarda operário-camponesa organizada e consciente de si, enquanto expressão das próprias forças produtivas, ou seja, é necessário uma enérgica vanguarda, composta por intelectuais de um novo tipo, um "partido de massa" que seja o mediador de uma "reforma intelectual e moral"[184], de uma "reforma [ou revolução] intelectual e moral".

De modo complementar, para o nosso autor a transição para o socialismo, ou concretização de uma "reforma [ou revolução] intelectual e moral", só é possível através das operações das consciências individuais já convencidas dessa "necessidade histórica", ou seja, tal realização depende das ações concretas de uma "vontade coletiva" voltadas para um fim universal, uma efetiva transformação social. Por conta disso ele releva que em tais princípios estão contidos nas condições materiais necessárias para a realização desse "impulso", dessa

[182] *Q* 13, p. 1556-1557.
[183] *Q* 10, p. 1244.
[184] Concebemos como significativa a importante sugestão de Martelli, quando explica que Gramsci estava propriamente falando em "revolução intelectual e moral" e não apenas de "reforma intelectual e moral", apesar de ser essa a terminologia usada pro Gramsci nos *Cadernos*. Cf. Martelli (2000, p. 65). Posto isso, indicaremos nesta tese o termo sempre da seguinte forma: "reforma [ou revolução] intelectual e moral", sobre a qual, inclusive, dedicaremos todo o nosso próximo capítulo.

"força" da "vontade coletiva", da "espontaneidade da massa"[185], somado a isso, temos que considerar também um certo nível de cultura, um "[...] conjunto de atos intelectuais, de paixão e de sentimentos [...]"[186], uma "cultura política" que favoreça tal transformação, que se coloque "hegemonicamente". "[...] Como se diz, somente por esta via se pode alcançar uma concepção historicista (e não especulativo-abstrata) da 'racionalidade' na história (e de sua 'irracionalidade')"[187].

Para fecharmos o nosso parêntese sobre as fundamentais diferenças entre o pensamento de Sorel e de Gramsci, de acordo com Burgio[188] e Badaloni[189], o autor sardo retoma a discussão da função dos intelectuais, para ampliar, inclusive, o seu entendimento sobre a "desagregação social" e defender a criação de uma "nova categoria de intelectual". Liberando-se da soreliana concepção que o intelectual é definido através de sua atividade diletante, Gramsci argumenta que a atividade intelectual deve ser concebida como partícipe de um sistema de relações sociais no qual o intelectual atua e transcende. O autor sardo faz dos intelectuais um instrumento primário de intervenção numa sociedade na qual vem amadurecendo as desagregações de blocos sociais. A contraposição passa em primeiro lugar através da crescente capacidade diretiva de cada um dos pólos antagônicos constituídos pelas "classes fundamentais" e, por isso mesmo, que o conceito

[185] Sem deixar certamente de considerar a teoria de partido de Lênin, no que concerne à idéia de "espontâneo" na obra gramsciana, abrimos um parêntese para afirmar que existe uma confluência com a teoria de Rosa Luxemburgo e não com a teoria soreliana, na medida em que, tal como a revolucionária polonesa, o nosso autor valoriza tanto o espontaneísmo (contido na problemática da greve de massa e da auto-organização dos trabalhadores), quanto à necessidade de educar as massas (que podem ser educadas pelo partido num espírito de cisão, tal como em Lênin) para conquistar o poder propriamente. Dizendo de outro modo, enquanto que para Georges Sorel o aspecto "espontâneo" da greve geral tem uma identidade, em última instância, com "irracional", ou seja, a força do "espontâneo" é igual a "impulso vital e irracional" e "mítico", para Rosa e Gramsci o sentido de "espontaneísmo" é justamente o oposto do defendido por Sorel, pois comporta em si um movimento de tendência, de possibilidade (e, assim, nunca pré-determinado) e que não deixa de estar no plano do racional, na medida em que é um movimento que tende a superação (ainda que não absoluta) do irracional, ou de afirmação progressiva do racional, identificado tantas vezes por Gramsci como a própria possibilidade de concretização da "vontade", do "dever" coletivo. Vale verificar ainda sobre essa oposição à Sorel, por exemplo, o que escreve Gramsci a respeito das famosas greves de Turim de 1919 e 1920, no *Q* 3, p. 328-332.
[186] *Q* 11, p. 1479.
[187] *Q* 11, p. 1480.
[188] BURGIO, Alberto. *Gramsci storico*: uma lettura dei *Quaderni del carcere*. Roma-Bari: Laterza, 2003. p. 41.
[189] BADALONI, 1975, p. 122-123.

gramsciano alargado de intelectual é aquele de aproximar os intelectuais das forças produtivas no seu lado subjetivo (a formação intelectual e política dos operários e camponeses). Todavia, esta identificação não é ainda historicamente possível, daí porque a distinção necessária entre os "intelectuais tradicionais" e àqueles ligados organicamente ao mundo da produção, ou os que defendem o ponto de vistas da "classe subalterna", os "intelectuais orgânicos".

Voltemos a discussão sobre a concepção gramsciana de "transformismo". Segundo o comunista sardo, diferentemente do primeiro secretário geral do PCd'I e do sindicalista-revolucionário francês, a conjunção entre o lado objetivo e subjetivo das forças produtivas, que constitui o "bloco histórico", é que determina o "espírito de cisão", é essa a condição preliminar da transformação do mundo contemporâneo. Ou seja, o "espírito de cisão" é a forma "transformística" de intervenção ativa da "nova classe fundamental", ou da "classe subalterna", que personifica o público e o universal e por isso também, na fase de transição, o Estado, ou ainda, é o meio com o qual essa classe opera no campo de desagregação que a "[...] crise do velho bloco da classe dominante produziu [...]"[190].

Dessa forma, o "transformismo" assume uma nova conotação – com relação àquela veiculada sobre o Ressurgimento -, uma vez que é a expressão dessa intervenção ativa e agregadora, que dá condições a uma luta homogênea e permanente, é uma forma de "guerra de posição", que não deixa de ser "trincheiras" preparatórias para uma futura "guerra de movimento". Assim, o "transformismo" que refletia originalmente fenômenos de corrupção, torna-se, no campo de desagregação na qual pode expandir-se, mecanismos de hegemonia da "nova classe fundamental", própria de uma sociedade "[...] em contínuo processo de formação e dissolução, seguida de formações mais complexas e ricas de possibilidades [...]"[191].

[190] *Q* 13, p. 1584.
[191] *Q* 13, p.1637.

Em síntese, é em meio a essa contraposição a Sorel e a Bordiga que Gramsci vê a "situação democrática" como uma condição do novo tipo de "transformismo", que se apresenta como uma nova forma de desenvolvimento sócio-histórico, como uma "guerra de posição", como outro meio de expansão da hegemonia da "classe subalterna". É assim que nosso autor, sob a experiência fascista na Itália, prevê a restauração da "situação democrática" como um fenômeno imprescindível, mas provisório, ou seja, nunca como fim último, portanto, não como substituidora de uma "guerra de movimento"[192].

Embora Gramsci, tanto quanto Sorel, não deixe de propugnar uma revolução socialista, discordamos de Badaloni[193] quando afirma que "a desvalorização gramsciana da democracia" reflete a "desvalorização soreliana da democracia". A questão deve ser tomada por outro ângulo, pois, também nesse aspecto, a teoria de Gramsci e Sorel não se conflui, ou seja, o arsenal teórico gramsciano é bem diferente daquele soreliano. A nosso ver, a defesa de uma "situação democrática" no pensamento de Gramsci, e não propriamente uma "desvalorização", não significa a abdicação de uma revolução socialista, mas reflete a ampliação da discussão, por um lado, sobre a já indicada "fórmula política da frente única" (da *III Internacional*) e, por outro, sobre a "ditadura contemporânea"[194] (o fascismo), somada a questão dos intelectuais, dos partidos políticos e da formação do Estado.

É também assim que Gramsci, ao polemizar com Sorel nos seus *Cadernos*, argumenta que o sindicalista-revolucionário, ao analisar a Revolução Francesa de 1789 e a Comuna de Paris de 1871, retoma o proudhonismo[195] e acaba se tornando um antijacobino "sectário, mesquinho e

[192] Sobre o tema ler MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. *A favor de Gramsci*. Tradução de Angelina Peralva. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
[193] BADALONI, 1975, p. 128.
[194] *Q* 25, p. 2287.
[195] Sobre o francês Pierre-Joseph Proudhon é curioso notar como esse autor é comparado por Gramsci, nos seus *Cadernos*, ao pensador, e ativista político italiano, Vincenzo Gioberti, na medida em que Proudhon (ao mutilar o hegelianismo na sua construção filosófico-ideológica) tem diante do movimento operário francês a mesma posição

anti-histórico"[196]. Por desprezar completamente a via parlamentar e democrática para se fazer política, Sorel desconsidera a existência de partidos políticos como mediador das forças sociais, ou melhor, despreza o "partido de massa", enquanto um "intelectual-coletivo", que pode e deve representar a vontade popular, coletiva e permanente. Não é por acaso que Sorel foi tanto um dos maiores inspiradores do anarco-sindicalismo, como também inspirador do próprio sindicalismo fascista[197].

O que fica de relevantemente soreliano na última obra gramsciana é a questão da importância da construção de uma "superior cultura moral", ligada a uma "vontade coletiva operante", Paggi confirma esse aspecto[198]. Contudo, a particular discussão sobre "cultura moral", ou "ético-política", pode ser também encontrada nos escritos crocianos (que influenciou o próprio Sorel) e gentilianos, ainda que a mesma não se apresente, para os neo-hegelianos italianos, como um "mecanismo para organizar as classes" para fazer uma "guerra de posição" e/ou uma "guerra de movimento", mas para defender um Estado laico e liberal, no caso de Croce, e no caso de Gentile, um Estado laico-liberal-ditador.

É possível perceber nos *Cadernos*, no entanto, uma ligação profunda entre Estado e Partido, proveniente, em parte, da diferença entre a ditadura do proletariado na URSS, um Estado socialista, e no seu extremo oposto, a ditadura de Mussolini na Itália, um Estado-governo fascista, ou de tipo "bonapartista-cesarista", de repressão da luta de classes.

Vale lembrar, por exemplo, quando Gramsci argumenta que "[...] o partido dominante [que deve também saber ser dirigente] não se confunde organicamente com o governo [...]"[199], tal

---

que Gioberti em relação ao movimento liberal-nacional italiano. Cf. *Q* 10, § 6, p. 1220. É também desse modo que Gramsci insiste, de modo justo, em frisar a dimensão política amplamente negativa do proudhonismo.
[196] *Q* 11, p. 1496.
[197] SANTARELLI, 1981, v. 1, p. 279.
[198] PAGGI, Leonardo. *Antonio Gramsci e il moderno principe*. Roma: Riuniti, 1970. p. 128.
[199] *Q* 6, p. 734.

como o modelo "regressivo e reacionário" de "política totalitária"[200], mas é "[...] um instrumento de passagem da sociedade civil-política à sociedade regulada [...]"[201], ou ainda, de uma "nova civilização" (o socialismo).

Em outras palavras, e como em parte exposto no nosso item anterior, o momento da "grande política hegemônica" está diretamente relacionado à fundação de novos Estados e ao poder de expansão dos partidos, de internacionalização (de bolchevização). Ainda que o partido não necessariamente tenha a finalidade de construir "o novo bloco econômico e político" (mas, o de criar uma vontade coletiva), ele é (tendencialmente) partícipe do movimento de constituição de uma nova civilização. Defendendo a essencialidade de se entender o que é o Estado e o papel dos partidos, afirma Gramsci:

> O conceito de revolucionário e de internacionalista, no sentido moderno da palavra, são correlativos ao conceito preciso de Estado e de classe: escassa compreensão de Estado significa escassa consciência de classe (compreensão do Estado existe não só para defendê-lo, mas também para atacá-lo e para transformá-lo), assim também a escassa eficiência dos partidos e etc [...][202].

Igualmente a Lênin, também afere o nosso autor: "[...] no 'Oriente', o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no 'Ocidente', havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação [...]"[203]. Assim, após a Revolução de Outubro, no "Oriente", e o desenvolvimento do imperialismo (e o conseqüente primeiro conflito mundial), no "Ocidente", como anteriormente indicado, passou a existir uma separação (e não uma distinção orgânica) entre a sociedade civil e a sociedade política e com a mesma,

[200] *Q* 6, p. 800.
[201] *Q* 6, p. 734.
[202] *Q* 3, p. 326.
[203] *Q* 7, p. 866.

> [...] se colocou um novo problema de hegemonia, isto é a base histórica do Estado se deslocou. Tem-se uma forma extrema de sociedade política: ou para lutar contra o novo e conservar o que oscila, fortalecendo-o coercitivamente [o Estado liberal ou liberal-fascista], ou como expressão do novo para esmagar as resistências que encontra ao desenvolver-se [o Estado socialista, a URSS], etc[204].

É assim que para Gramsci, a problemática do partido político, "o sujeito político coletivo", ou ainda, "o moderno príncipe", e da classe operária e camponesa estão coligadas estreitamente, na medida em que ambas têm a função de fundar um Estado socialista. Declara então o nosso comunista:

> O moderno príncipe, o 'mito príncipe' não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, pode ser somente um organismo; um elemento social complexo na qual já teve início ao concretizar-se numa vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação. Este organismo é já dado pelo desenvolvimento histórico e é o partido político, a primeira célula na qual se reassumem os germes de vontade coletiva que tendem a se transformar em universais e totais [...][205].

Compreendendo então o partido político como um grande mediador formativo e educativo, como uma "escola da vida estatal", discute Gramsci, no *Q* 7, § 90, que a função hegemônica, ou a direção política, só pode ser avaliada se considerarmos o próprio desenvolvimento interno da vida dos partidos e de sua universalização. Dessa forma, ressalta, sob a influência da historiografia crociana, sobre o papel dos partidos na fundação dos Estados (ao longo do século XVIII e XIX), o particular e importante papel do partido bolchevique e dos partidos comunistas neste processo de construção do socialismo.

[204] *Q* 7, p. 876.
[205] *Q* 13, p. 1558.

Para Gramsci, se o Estado capitalista (a "sociedade política") representa força de coerção e de punição, próprio de seus aparelhos jurídicos de repressão, os partidos representam a espontânea adesão da massa à "regulamentação" dessas instituições partidárias. Nos partidos existe um tipo de convivência coletiva e é onde a massa pode e deve ser educada, ali se apresenta o "intelectual político coletivo". São nas manifestações particulares de conduta moral (ou seja, caráter-resistência, honra-vontade e dignidade-consciência) de cada integrante do partido, inclusive, que deve comprovar e convalidar a própria absorção dessas novas "regras" de comportamento, de uma nova sociabilidade, dessa "superior cultura moral", algo que no Estado (liberal) é pura obrigação legal. Diz Gramsci, tendo então como referência a formação da URSS (um Estado socialista) e da expansividade do partido comunista no mundo:

> Nos partidos a necessidade é já transformada em liberdade, e é com isso que nasce o grandioso valor (isto é da direção política) da disciplina interna de um partido, e assim o valor criterioso de tal disciplina para analisar a força de expansividade dos diversos partidos. Deste ponto de vista, os partidos podem ser considerados como a escola da vida estatal [...][206].

Levantando então os questionamentos sobre o porquê o seu país enveredou-se pelo fascismo e não gerou uma revolução socialista, ou seja, sobre o porquê o PCd'I foi profundamente desarticulado na Itália e sobreveio um período de ditadura fascista, Gramsci se propõe a analisar a história italiana, as raízes profundas de tão desagregadoras condições sócio-culturais, ou seja, procurar entender o problema da falta da hegemonia operário-camponesa.

Na busca para entender as raízes do movimento histórico de seu país, que vicejava uma ditadura fascista e sob o espírito da "tática política da frente única", argumenta o nosso autor que,

[206] *Q* 7, p. 919-920.

para analisar a transição nacional e internacional para o socialismo, é necessário considerar um certo "[...] grau de homogeneidade, para conduzir uma ação coordenada e simultânea num determinado tempo e espaço geográfico [...]"[207], tal como foi, por exemplo, o "jacobinismo" e seu espírito ecumênico.

Gramsci reconhece que em grande parte da Europa o nascimento do mundo burguês foi por meio de "revoluções passivas". Com exceção da França, as "revoluções passivas", pelo menos no Ocidente, constituíram passagens menos tumultuosas e radicais. No *Q* 19, § 24, o autor sardo explica-nos que, para além das diversas formas de transição para a modernidade na Europa, "o novo" surgiu com o fim da política das "velhas classes feudais" e com a tomada de poder por parte da burguesia. É assim que no pensamento de Gramsci subsiste uma interação constante entre a concepção de "revolução burguesa" e aquilo que chama de "Estado moderno", tal como a conexão que faz entre hegemonia e processo histórico. Já no caso italiano, "[...] sede da Igreja e depositária do Sacro Império Romano [...]"[208] - de modo oposto às nações européias, portadoras de uma "força jacobina eficiente"[209] - não se apresentou nenhum teor de jacobinismo, próprio do "caráter apolítico" do povo italiano, que suscitasse e organizasse uma "vontade coletiva nacional-popular"[210] para a fundação do Estado, da nação italiana[211].

Sobre o "apolitismo do povo italiano", indicado diversas vezes nos *Cadernos* (*Q* 9, § 141, *Q* 14, § 36, *Q* 15, § 4), selecionamos a seguinte passagem do *Q* 21, § 1:

---

[207] *Q* 8, p. 1058.
[208] *Q* 13, p. 1559.
[209] *Q* 13, p.1559.
[210] *Q* 13, p. 1561.
[211] Ver o belíssimo filme "Fiorile" dos irmãos Taviani que dá todo um "movimento fotográfico-fictício" do que está procurando metaforizar Gramsci em suas notas sobre o "jacobinismo", ref. FIORILE (traduzido no Brasil como *Aconteceu na primavera*). Direção: Paolo e Vittorio Taviani. Intépretes: Claudio Bigagli, Galatea Ranzi, Michael Vartan, Lino Capolicchio, Constanze Engelbrecht e outros. Roteiro: Paolo e Vittorio Taviani. Itália/França/Alemanha: Grazia Volpi per le film tre, Gierre Film (Roma), Florida Movies, La Sept Cinema (Paris), 1992. 1 bobina cinematográfica (123 min.), son., color., 16 mm. Produzido por Roxy Film, K.S. Film.

> [...] esse caráter do povo italiano que se pode chamar de 'apolitismo' é, naturalmente, das massas populares, isto é, das classes subalternas. Nos extratos superiores e dominantes corresponde um modo de pensar que se pode chamar de 'corporativo', econômico, de categoria, que de resto foi registrado na nomenclatura política italiana com o termo de 'parceria' [...][212].

Discutindo a questão da unificação italiana pelo alto, ligada ao espinhoso problema da laicização do Estado, explica-nos que este processo foi uma conseqüência da Itália ter sido um país que não viu a burguesia conquistar o Estado pela via revolucionária, ou seja, por não ter existido uma "[...] revolução italiana profundamente popular, isto é, radicalmente nacional [...]"[213], advindo assim o que nosso autor propriamente denomina de fase "econômico-corporativa", sobre a mesma afirma ainda:

> [...] a fase econômico-corporativa é a pior forma da sociedade feudal, a forma menos progressiva e mais estagnante, pois sempre faltou, e não podia constituir-se numa força jacobina eficiente, a força justamente que nas outras nações suscitou e organizou a vontade coletiva nacional-popular e fundou os Estados modernos [...][214].

Para ampliarmos um pouco mais a discussão, Gramsci – ao analisar o processo de unificação italiana, o Ressurgimento, como uma "revolução-restauração", frisando ser essa uma conceituação de Edgar Quinet, ou como "[...] revolução sem revolução, ou ainda, como revolução passiva emprega[ndo] uma expressão de Cuoco, porém num sentido um pouco diverso daquilo que Cuoco quer[ria] dizer [...]"[215] – procura dar relevo ao trágico problema da direção política não popular durante o processo de formação e desenvolvimento da nação, do Estado na Itália.

[212] *Q* 21, p. 2108-2109.
[213] *Q* 10, p. 1220.
[214] *Q* 13, p.1559-1560.
[215] *Q* 19, p. 2011.

Para o nosso autor, o povo italiano foi "excluído" praticamente da vida sócio-política, apesar dos numerosos episódios heróicos de insurreição popular, na medida em que as massas populares não foram integradas organicamente em algum partido ou em algum tipo de organização social que apresentasse um programa mais coletivo e democrático, ou seja, "[...] as massas populares foram decapitadas, não absorvidas no âmbito do novo Estado [...]"[216].

Além do mais, o "Partido de Ação", que pleiteou a formação do Estado, sob o lema da "unidade e independência", que poderia ter ampliado tal integração do povo com o novo Estado nascente, foi, contrariamente, um partido caracterizado por um programa político fraco, não homogêneo e incoerente, sem nenhuma potência "hegemônica" e "dirigente", o que Gramsci, inclusive, procura frisar que é diferente de "dominante", o que nos fez lembrar a discussão do primeiro Sorel no artigo, citado no nosso capítulo anterior, que escreve sobre Lênin.

Foi desse modo que o partido de Pisacane, Orsini e Garibaldi, sem um "fermento jacobino", acaba rendendo-se completamente à ala moderada da burguesia - que tinha como grande expressão Cavour e a monarquia – e dedica-se à conquista do sul e ao impedimento nefasto de qualquer reivindicação popular, por exemplo, a reforma agrária.

Concordamos com Alberto Burgio[217], quando explica que Gramsci afirma sobre a impossibilidade de escrever uma história da Itália moderna (entendendo aí o período pós-unitário), sem discutir e analisar as lutas sócio-políticas do Ressurgimento. Uma vez que é através dessa análise que se evidencia como um determinado grupo social (relembrando: a burguesia liberal moderada, em aliança com os grandes latifundiários, sob a proteção da monarquia piemontesa) foi beneficiado pela direção não popular na época da unificação e,

[216] *Q* 19, p. 2042.
[217] BURGIO, 2003, p. 59-61.

através dessa mesma evidência, foi possível encontrar e reconhecer o "braço armado da reação fascista" (expressão de Burgio).

Em confluência com o que foi discutido anteriormente, para o nosso autor, o "transformismo" é, no primeiro momento, justamente a expressão de uma "dominação intelectual e moral", e não de uma "direção intelectual e moral", posta em processo pelos moderados na Itália após o Ressurgimento, decapitando, para tal fim, toda e qualquer manifestação popular e democrática jacobina, a partir da própria cooptação, e concessão no "bloco do poder", dos membros da oposição, já no segundo momento, após considerar as novas "[...] relações de força que atuam na história [...]"[218], o termo assume uma outra conotação, passa a expressar mais um modo de "linha de ação" da "classe subalterna", ou seja, passa a ser um meio de "guerra de posição", um mecanismo pelo qual a "nova classe fundamental" não somente pode se agregar novamente, como também pode expandir-se de modo hegemônico e consensual, para fazer frente, nesse determinado momento histórico, ao fascismo.

É necessário ainda aferir que concordamos com Leonardo Paggi, quando explica que Gramsci, desde os seus escritos de juventude, tem claro que os revolucionários russos não são jacobinos, "[...] uma vez que esses [os bolcheviques] perseguem um ideal que não pode ser de poucos [...]"[219], no entanto, a revolução russa, tal como a francesa, foi um "fato" e um "ato" da classe subalterna e conteve em si um programa de destruição da ordem e criação do novo, daí a nova interpretação, ou interpretação positiva, do termo "jacobinismo" ser para o nosso autor uma metáfora da história com a qual exprime a acepção política do conceito de democracia dentro do processo de construção da hegemonia da classe operária no mundo contemporâneo – não deixando de considerar, por um lado, a abertura de uma contradição insanável entre Estado

[218] *Q* 13, p. 1579.
[219] *Q* 8, p. 940.

parlamentar e as massas populares e, por outro, a particular condição italiana com o nascimento do fascismo[220].

Concluímos, no entanto, que hegemonia não é simplesmente, como advoga Attilio Monasta, "[...] um instrumento de análise para a compreensão dos processos pelos quais se realiza o próprio consenso [...]"[221]. Hegemonia tem uma conotação muito mais universal, esta é, sobretudo, a expressão constantemente usada por Gramsci para falar especialmente de revolução, de insurreição popular inerente a sua compreensão de ética comunista, de "grande política". Não é por acaso que retoma o princípio teórico-prático da hegemonia trazido por Lênin, como anteriormente afirmado, e argumenta que esse princípio tem também um "valor gnosiológico", é um modo de conhecimento e de ação – e nunca, como para Croce, abstrato-moral – voltado para a "reforma das consciências", que reconhece o antagonismo de classe e a necessidade de sua efetiva superação por meio de uma revolução socialista e não por meio de instituições democrática próprias das sociedades políticas (capitalistas), ainda que ciente de suas peculiares manifestações (civis) que se contrapõem (ou pode se contrapor) ao Estado ditador fascista.

Afirmamos, assim, que a "filosofia da práxis" gramsciana é tanto uma teoria da revolução, como uma filosofia crítica sobre as longas transformações políticas, culturais e econômicas do mundo moderno e contemporâneo, não podendo, desta forma, ser identificada somente como uma "teoria da hegemonia", ou como uma "teoria das superestruturas", uma vez que é também uma compreensão do complexo social como uma totalidade.

[220] PAGGI, 1970, p. xix-xx e 10-12.
[221] MONASTA, Attilio. Intellettuali e direzione política. *Critica Marxista*, Roma, ano 25, n. 2/3, p. 203-222, mar. /giugno. 1987. p. 221. Essa é a mesma posição de CAMBARERI, Serafino. Il concetto di egemonia nel pensiero di A. Gramsci. In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 87-94. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.

É certo também afirmar, como defende Markovič[222], que Gramsci identifica o conhecimento e transformação / ciência-filosofia e política, em confluência justamente com o "princípio teórico-prático da hegemonia", na medida em que são ideologias ativas, ou seja, que interferem na estrutura e transformam os próprios homens. Contudo, essa identificação gramsciana apresenta limites e sobre a mesma dedicaremos parte significativa do nosso próximo capítulo.

Esse aspecto de Gramsci defender que a "filosofia da práxis" é um modo de conceber a realidade das relações humanas de conhecimento, sobretudo, como elemento de "hegemonia política", chamou, por exemplo, a atenção de Luciano Gruppi[223] que chegou a defender que esse é o ponto de confluência com a teoria de Lênin. Entretanto, não é a "teoria da hegemonia" a única - ainda que seja significativamente central - chave de entrada para se entender a "filosofia da práxis", como defende o autor de *Il concetto di egemonia in Gramsci*.

No nosso entender, essa é uma visão reducionista da "filosofia da práxis" gramsciana. Temos como aliado, Domenico Losurdo[224], quando explica que o tema da práxis tanto no jovem Marx como em Gramsci não pode ser pensado sem colocar o mesmo na sua devida relação com a problemática da "objetividade material" e, assim, também enquanto mecanismo de análise do ser social. "Práxis" não tem uma exclusiva identidade com atividade prático-política, ou seja, somente com a atividade voltada para a transformação da realidade, esta é também o par conceitual entre ser e pensamento, razão e realidade, prática e teoria. É necessário entender que para Gramsci uma efetiva, e imprescindível, transformação do mundo está conectada à noção de "*sollen*", ou seja, a compreensão sobre a realidade histórica deve estar sempre em concomitância

[222] MARKOVIČ, Mihailo. L'unità di filosofia e politica in Gramsci. In: ROSSI, Pietro. (Org.). *Gramsci e la cultura conetemporanea.* Roma: Riuniti: Istituto Gramsci, 1969. p. 19-27. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Cagliari, em 1967.
[223] GRUPPI, Luciano. *Il concetto di egemonia in Gramsci*. Roma: Riuniti, 1977. p. 3.
[224] LOSURDO, 1997, p. 127-128 e p. 178-179.

com um *dever*, com uma “vontade política” – o que na maior parte das vezes está colocado nos *Cadernos* como “vontade coletiva nacional-popular” ou “vontade política coletiva”.

Capítulo III

A revolução intelectual e moral

Argumenta Gramsci que o autor do "Saggio popolare"[225] não expõe de forma suficientemente clara o que é a estrutura e nem o que é superestrutura. O "instrumento técnico" é concebido de modo extremamente genérico, é visto como a "causa final", ou "causa última", do processo histórico e das manifestações superestruturais, ou seja, o "instrumento técnico", na "vaga e nebulosa" descrição de Bukhárin, é tanto os meios de produção, como os utensílios usados pelos cientistas e até mesmo os instrumentos musicais e forma a base estrutural-mecânica da própria processualidade histórica[226].

Afere ainda Gramsci que foi na verdade o economista italiano Achille Loria o primeiro pensador a defender, como conseqüência de sua má interpretação da marxiana "teoria do valor", que o "instrumento de produção do trabalho" é a "causa única e suprema" do desenvolvimento sócio-histórico e do progresso das ciências. Frisa que a teoria loriana teve o seu influxo negativo até sobre as formulações pretensamente superadoras de Croce e dos fascistas em relação ao marxismo. Gramsci, a propósito, pôde ler no cárcere vários artigos de ofensiva contra o

[225] Nos *Cadernos* Gramsci usa a expressão "Saggio popolare" para indicar o manual popular de sociologia marxista, o *Tratado de materialismo histórico* de N. Bukhárin, publicado pela primeira vez em Moscou em 1921. Além de conhecer a obra de Bukhárin antes do período carcerário, Gramsci, no período de prisão, teve acesso ao volume *Science at the Cross Roads*, onde consta este manual de Bukhárin intitulado, na língua inglesa, *Theory and practice from the standpoint of dialectical Materialismus*. Cf. nota 1 do § 17 do *Apparato critico* de Valentino Gerratana, p. 2895. Cf. a edição brasileira do texto de BUKHÁRIN, Nicolai. *Tratado de materialismo histórico*. Tradução de Edgard Carone. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970.

[226] É interessante notar como essa crítica de Gramsci a Bukhárin também foi veiculada por G. Lukács, em 1925. LUKÁCS, György. Tecnologia e relações sociais. In: BERTELLI, Antonio Roberto (Org.). *Bukhárin:* teórico marxista. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. p. 42-51.

marxismo redigidos pelos fascistas, e alguns pelo próprio Mussolini, publicados na revista *L'Italia letteraria* e no periódico *Critica fascista*[227].

Por concluir que o marxismo, uma vez depurado do materialismo mecanicista, teve condições de se converter numa nova referência político-ideológica, cultural-hegemônico, Gramsci indaga: não seria o materialismo mecanicista-determinista bukhariniano um misticismo teológico, por acreditar que existe uma causa primeira da história? Não estaria a sua teoria no âmbito da pura especulação, própria de uma concepção metafísica de mundo? Não seria também a sua forma de entender a história e a subjetividade uma expressão do senso comum?[228]

É desse modo que amplia a sua discussão sobre o senso comum e a "reforma [ou revolução] intelectual e moral". No entanto, Gramsci teoriza sobre senso comum e "reforma [ou revolução] intelectual e moral" não unicamente em contraposição ao pensamento de Bukhárin (e dos marxistas vulgares), mas também ao pensamento de Croce, Gentile, Sorel e Pareto, como será verificado no primeiro item. Sobre a particular oposição de nosso autor ao marxista russo, que acreditamos de larga importância para se entender a "filosofia da práxis" nos *Cadernos*, dedicaremos, também como continuidade da primeira parte deste capitulo, o nosso segundo e terceiro item.

1 O senso comum e revolução intelectual e moral

No *Caderno* 11, argumenta o nosso autor que para Bukhárin o marxismo desenvolve-se em continuidade com o senso comum, ou seja, o marxismo é uma certa sistematização do senso

[227] Essa referência foi retirada do *Apparato critico* dos *Cadernos* de Valentino Gerratana, nota 1 do § 76, e nota 1 do § 77, ambas do *Q* 9. No *Apparato critico* tais notas explicativas estão na p. 2843. Em algumas cartas para Tatiana, Gramsci faz referência as suas leituras desses periódicos, vale conferir, por exemplo, a carta escrita no dia 29 de janeiro de 1929, *L*, p. 251.
[228] Cf. esses questionamentos de Gramsci no *Q* 11, p. 1411-1416.

comum que incorpora os "elementos materialistas e realistas". É por isso que para evitar uma distância entre os intelectuais e a massa, o autor russo dedica-se a escrever um "manual" para o povo. No entanto, adverte Gramsci, esta incorporação (de "elementos materialistas e realistas") foi feita de "modo acrítico", uma vez que Bukhárin não entendeu o autêntico significado de dialética, na medida em que fez uma interpretação "sociológica-positivista"[229] da ciência, da ideologia e, assim, do materialismo histórico.

Gramsci, na direção oposta, defende que o marxismo mantém uma relação basicamente crítica com o senso comum, uma vez que "[...] o senso comum é o folclore da filosofia, ainda que não deixe de apresentar algumas verdades em suas manifestações contraditórias e multiformes [...]"[230], ou seja, a "filosofia da práxis" tem como tarefa a persuasão política e a formação cultural, dar capacidade de reelaboração, de crítica, às "massas populares" para que essas possam superar o senso comum e compreender a sua condição no mundo. "[...] A 'filosofia da práxis' tem como escopo reformar intelectual e moralmente estratos sociais culturalmente atrasados [...]"[231]. Uma vez organizadas em partidos (e Gramsci chama atenção para o sentido amplo e não formal, ou simplesmente institucionalizado, de partido político), passam então essas massas, compostas de indivíduos convencidos e conscientes, a ter a tarefa de construir uma nova sociedade, um "novo bloco histórico", de realizar uma transformação material e intelectual

[229] A institucionalização da sociologia na Itália foi um processo muito particular e iniciou-se, tal como na Europa ocidental e nos Estados Unidos, no final do século XIX. Nas universidades italianas, prevalecia o pensamento idealista (neokantiano e neo-hegeliano) e, não por acaso, a sociologia foi sempre identificada (inclusive por Gramsci) com o positivismo comteano. O primeiro, no mundo acadêmico italiano, a utilizar alguns elementos (positivistas) da sociologia foi o médico e criminologista Cesare Lombroso. Um ouro autor que deu um maior impulso a esse nascimento da sociologia na Itália, foi Vilfredo Pareto. Esse sociólogo procurou demonstrar que os fenômenos sociais obedecem a ciclos, que tanto o poder como as riquezas são desigualmente distribuídas, em proveito de elites que são obrigadas a recorrer à força ou à astúcia para defenderem uma dominação infinitamente disputada. Sobre essa discussão, vale conferir THERBORN, Göran. *Ciência, clase y sociedad*: sobre la formación de la sociologia y del materialismo histórico. México-Espanha-Argentina-Colombia: Siglo Veintiuno, 1980. p. 111-115 e CUIN, Charles-Henry; GRESLE, François. *História da sociologia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1994. p. 122-125.
[230] *Q* 11, p. 1396.
[231] *Q* 11, p. 1474.

equiparável aos grandes movimentos com que as outras classes conquistaram a hegemonia (por ex.: o jacobinismo).

Como enfatizado no segundo capítulo, em nenhum momento Gramsci concebeu a idéia de que a maturidade econômica determina a maturidade política do processo revolucionário e histórico. Para o nosso autor, no *Q* 16, § 9, a conquista de uma autônoma subjetividade política, por parte da "nova classe fundamental", só é possível através da formação, ou melhor, da transformação dessa classe em um "grupo de intelectuais [orgânicos e] independentes"[232], através do próprio movimento de construção de um "autônomo partido", da formação de um Estado socialista (e da futura superação do mesmo) para iniciar uma nova civilização.

Por conta desse relevante aspecto, chama atenção Gramsci, se a "filosofia da práxis" for reduzida à "materialismo vulgar", a um "materialismo metafísico"[233], a "classe subalterna" não poderá elaborar uma cultura-política autônoma, ou seja, se essa forma de conceber o marxismo começar a se transformar efetivamente numa "ideologia no seu sentido deterior", isto é, "[...] num sistema dogmático de verdade absolutas e eternas, como no autor do 'Saggio popolare' [...]"[234], a nova classe fundamental não conquistará a capacidade de se autogovernar, de dirigir uma transformação político-social, de tornar-se hegemônica.

Essa crítica de Gramsci, nos *Cadernos*, sobre a concepção de cultura e senso comum a Bukhárin foi imbuída também por uma reflexão que faz o nosso autor sobre a concepção de cultura e senso comum (ou alta e baixa cultura) de Croce e Gentile. O nosso autor opõe-se claramente à visão dos neo-idealistas italianos – que defendem uma noção aristocrática de intelectual, sob o rótulo de "crise de autoridade" como expressão de um destacamento

[232] *Q* 16, p. 1860.
[233] Após o *Q* 10, em algumas ocasiões, Gramsci denomina de "materialismo metafísico" o marxismo bukhariniano, muito provavelmente ele se inspira na expressão pejorativa dada ao marxismo por parte de Croce e Gentile.
[234] *Q* 11, p. 1489.

(inexistente) do intelectual das classes dirigentes – e *retoma-reelaborando* a idéia de Sorel (como indicado no capítulo anterior) da necessidade de construção de uma "superior cultura moral", ou melhor, da idéia de Sorel mediada pela filosofia de Croce, de uma "reforma [ou revolução] intelectual e moral".

Sobre propriamente o termo "reforma intelectual e moral", que preferimos sublinhar como "reforma [ou revolução] intelectual e moral", vale à pena abrirmos um parêntese para lembrar a discussão filosófica crociana, de 1931, em *Etica e politica*, que Gramsci chegou a ler no cárcere. Nesse texto, o autor napolitano argumenta a favor da importância de se entender que Maquiavel foi o primeiro a discutir a autonomia e a necessidade da política e sua imanente legalidade na vida social, além de propor que o autor florentino representa o anseio italiano, e também universal, de conhecer o homem e sua alma. Assim, Maquiavel "[...] não deve ser apenas considerado como uma genuína expressão do Renascimento italiano, mas também reconduzido de algum modo ao movimento da Reforma [...]"[235], ou seja, às grandes revoluções burguesas. Nessa direção, Gramsci, por um lado, reafirma a discussão crociana e, por outro, amplia essa mesma discussão ao conjugar Maquiavel e Lênin para falar de revolução proletária. Nasce assim, em termos sintéticos, o particular conceito de "reforma [ou revolução] intelectual e moral" e, paralelamente, de "moderno príncipe" (o partido político).

Defende então o autor sardo que para se entender o atual e complexo estágio de luta para a transformação da sociedade é necessário se opor à visão de cultura moralista-abstrata e antijacobina crociana-gentiliana-soreliana e voltar-se para a concretização de uma "nova cultura integral" que surgiu com o marxismo. Para o nosso autor, essa "nova cultura integral", ou

[235] CROCE, 1931, p. 251. A propósito, é nesse texto também que Croce retoma a defesa de que é o filósofo napolitano Giambattista Vico, e não Hegel, que deve ser considerado o verdadeiro sucessor de o autor de *O príncipe*. A mesma afirmação é feita por GENTILE, Giovanni. *Studi vichiani* (1915). Firenze: Sansoni, 1968. Sobre a interpretação de Croce da obra de Vico, ver VANZULLI, Marco. *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo*: su Vico, Croce e Hegel. Milano: Guerini e Associati, 2003.

"reforma [ou revolução] intelectual e moral" é também um estímulo a um novo comportamento, já no nosso cotidiano, da "subjetividade", e da "subjetividade-coletiva", ou "homem-massa". Uma vez munida de uma "nova concepção de mundo e de vida"[236], essa "subjetividade", ou esse "sujeito político coletivo", deve ser a expressão de um novo movimento cultural que proponha uma nova forma de sociabilidade e, conseqüentemente, "[...] comece a exercitar sua própria hegemonia sobre a cultura tradicional [...]"[237].

Gramsci, em oposição ao filósofo de Mussolini (Gentile) e ao sociólogo do fascismo (Pareto), argumenta que as pessoas mais "simples" ou "atrasadas culturalmente" não são "pessoas grosseiras e menos preparadas", a quem se deve convencer autoritariamente (ao identificar indivíduo e Estado) ou ainda por meios emocionais ou de resignação, pois "[...] todos os homens são filósofos [...]"[238] e agem de acordo com a sua concepção de mundo. Daí a necessidade para Gramsci da construção de uma "nova cultura integral e emancipadora", de um "sujeito político coletivo" libertador, de um partido de massa que tem como escopo[239] a superação do antagonismo de classe. Essa mesma posição gramsciana interpela a posição de Croce, que tem uma visão misoneísta de um universal homem-filósofo, ou seja, o autor napolitano acredita que se, por um lado, todo homem é sempre portador de uma concepção de mundo, portanto, é sempre um "filósofo", por outro, a sua concepção de mundo é relacionada diretamente ao senso comum que é propensamente insuperável e jamais crítica e política.

---

[236] *Q* 10, p.1342.
[237] *Q* 11, p. 1435.
[238] *Q* 10, p. 1342.
[239] Explica-nos polemicamente Domenico Losurdo que se, por um lado, Gramsci nutre esperança no partido comunista como *locus* de formação dos intelectuais orgânicos (e, nesse ínterim, relembra: por isso Gramsci rompe com o PSI para fundar o PCd'I e no desenvolvimento do partido comunista, não só o italiano, isso, no início, efetivamente aconteceu), por outro, o nosso autor não viveu a experiência histórica na qual foi a casta de intelectuais e burocratas de dentro do partido a 'tapar a boca' da classe operária (incluindo aí o partido comunista dos países do Socialismo real). Por isso, é importante compreender, a partir das pistas deixadas pelo próprio Gramsci, a questão do partido como meio para manter a autonomia ideológica e política da classe popular, após a criação de um novo Estado, como uma *tendência*, não como uma garantia definitiva, absoluta. Cf. LOSURDO, Domenico. Lotta culturale e organizzazione delle classi subalterne in Gramsci. In: BARATTA, Giorgio; CATONE, Andrea. (Org.). *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*. 5. ed. Milano: Unicopli, 1999. p. 168-171.

Dizendo de outro modo, para Gramsci um "intelectual atual", um "intelectual orgânico", tem como dever "democratizar-se", ser "nacional-popular", ou "nacional-internacional-popular"[240]. Defende o nosso autor uma relação "dialética entre intelectuais e as massas"[241]. Nessa ordem, não há uma antinomia entre o "intelectual" e a "massa", como para Croce, Gentile e, o teórico do elitismo, Pareto, pois é justamente com a modernidade que surge uma nova necessidade: a da construção de um "sujeito político coletivo" (que na sua "forma concreta", ou particular, muitas vezes fica sugerido nos *Cadernos* que é o "partido de massa") que tem como finalidade a "conscientização da massa", a construção de um "novo bloco histórico", a superação do antagonismo social, a supressão da sociedade de classes por meio de uma revolução socialista, de uma revolução intelectual e moral.

Podemos então afirmar que os "elementos materialistas e realistas" próprios da "filosofia da práxis" estão ligados a uma concepção racional da história que se opõe tanto à visão mecanicista do sujeito e da história por parte de Bukhárin, quanto à visão pragmática de história de Croce e àquela irracionalista não somente da obra de Sorel, como *mutatis mutandis* a manifesta nos escritos do sociólogo do elitismo na Itália, Vilfredo Pareto[242].

A expressão gramsciana "elementos materialistas e realistas" refere-se ao aspecto de que na "filosofia da práxis", como iremos discutir largamente nos próximos dois itens, a atividade humana tem uma dimensão preponderantemente crítico-política, na medida em que está profundamente ligada a uma determinada concepção de mundo, a uma ideologia (revolucionária

[240] Como lembra Baratta, Coutinho, na sua conjugação entre Gramsci e Lukács repropõe fecundamente a expressão "nacional-popular" gramsciana para "nacional-internacional-popular". Cf. BARATTA, Giorgio. *Le rose e i quaderni*. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci. Roma: Carocci, 2003. p. 199. Cf. de Carlos Nelson Coutinho. *Gramsci:* um estudo sobre seu pensamento político. Nova ed. ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
[241] *Q* 11, p. 1386.
[242] Cf. de PARETO, Vilfredo. Trasformazione della democrazia. In:_____. *Scritti sociologici*. Torino: Utet, 1966. p. 912-945.

ou conservadora, "orgânica ou de criação inorgânica"[243]), mas é também uma atividade que tem uma dimensão material, que considera a relação do homem com a natureza, enquanto "conjunto das relações sociais de produção".

Sendo então para Gramsci o *devir* histórico um processo racional que somente apresenta um "valor moral", "mais no sentido ético-político"[244], enquanto movimento de *dever coletivo*, de "vontade política coletiva", ele pôde afirmar:

> [...] Somente a luta com o seu êxito, e não propriamente com o seu êxito imediato, mas com aquele que se manifesta numa permanente vitória, dirá aquilo que é racional ou irracional, aquilo que é 'digno' de vencer porque continua, a seu modo, e supera o passado.[245].

É por isso ainda que para Gramsci no processo de desagregação do "bloco constituído pela classe dominante" existe uma luta entre o "racional e o irracional", uma vez que a "[...] história efetiva contém em si o irracional justamente porque é racional [...]"[246], como também acenado no capítulo anterior. A racionalidade, contudo, deve se impor através das manifestações sociais agregadoras e permanentes, que reflita uma "vontade coletiva" hegemonizadora, ou seja, que se manifeste expansivamente através de partidos, de sindicatos, e até mesmo em outros meios institucionais (jornais, escolas, igrejas...) que possam educar, em suma, por meio de uma nova cultura política revolucionária, popular e permanente.

Contra o solipsismo crociano-gentiliano, o irracionalismo soreliano-paretiano e o materialismo vulgar e mecanicista, afirma:

---

[243] *Q* 10, p. 1319-1320.
[244] *Q* 15, p. 1776.
[245] *Q* 6, p. 690.
[246] *Q* 6, p. 689.

> [...] Para fugir do solipsismo e, ao mesmo tempo, das concepções mecanicistas que estão implícitas na concepção do pensamento como atividade receptiva e ordenadora, deve-se colocar o problema de modo 'historicista' e, ao mesmo tempo, colocar na base da filosofia a 'vontade' (em última análise a atividade prática ou política), mas uma vontade racional, não arbitrária, que se realiza enquanto corresponde a uma universal necessidade histórica no momento da sua atuação progressiva. Se esta vontade é representada inicialmente por um indivíduo, **a sua racionalidade é registrada quando esta vem sendo absorvida por um grande número, e absorvida permanentemente, isto é, quando se transforma numa cultura, num 'bom senso', numa concepção de mundo, com uma ética conforme a sua estrutura** [...][247].

Gramsci afirma que as análises teóricas nunca foram um puro exercício intelectual, um diletantismo, as análises teóricas "[...] adquirem um significado somente se servem para justificar uma atividade prática, uma iniciativa da vontade [...]"[248]. Sendo a "filosofia da práxis" a teoria das próprias contradições sociais, do antagonismo entre o "grupo dominante" e da "classe subalterna", a mesma coloca-se como a "[...] grande reforma dos tempos modernos, como uma reforma intelectual e moral [...]"[249], como expressão dos anseios concretos da classe subalterna que é o de se colocar hegemonicamente para sua própria superação e superação do antagonismo social (tal como o jovem Marx de *A questão judaica*[250] ou da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*[251], por exemplo).

Contudo, diferentemente do velho Marx, Gramsci sublinha constantemente o período de transição e faz da "grande política", da "hegemonia", um meio de compreensão da realidade histórica, ou seja, após a revolução bolchevique o conceito de hegemonia, como constatado no

[247] *Q* 11, p. 1485, grifo nosso.
[248] *Q* 13, p. 1588.
[249] *Q* 10, p. 1294.
[250] MARX, Karl. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo: Moraes. 1991.
[251] MARX, Karl. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: _____. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1991. p. 105-127.

capítulo anterior, passou a ser a própria expressão do "[...] progresso filosófico e prático-político que superou o senso comum [...]"[252]. Podemos assim afirmar, conjuntamente com Badaloni, que o "[...] historicismo absoluto de Gramsci é [também] uma filosofia da transição [...]"[253], ou ainda, a "filosofia da práxis", em certa medida, é, como afirma Prestipino, uma "filosofia que faz política, ou melhor, que se faz política"[254].

Nessa direção, no realismo filosófico de Gramsci nunca faltou à defesa a favor do domínio consciente, por parte da "classe fundamental", das forças produtivas. Ao procurar discutir o período de transição, e o significado ético do mesmo, Gramsci tece observações a respeito da importância sobre o enriquecimento objetivo das faculdades humanas[255] em meio a esse processo de politização absoluta e reconquista da unidade com as forças produtivas, a partir das próprias condições históricas, das manifestações "atuais" do processo histórico.

Por isso que, como colocamos no segundo capítulo, Gramsci faz referência (duas vezes) à passagem do prefácio a Para crítica da economia política de Marx (de 1859), onde frisa que a humanidade só se coloca tarefas que ela mesma pode resolver. Daí também porque, para o nosso autor, a autoconsciência política apreendida através da luta de classes é a própria ideologia crítica (ou orgânica), voltada para a liberação das forças produtivas, como concebia Sorel, guardando as devidas diferenças.

De forma sintética, a "filosofia da práxis" gramsciana é fundamentalmente um novo referencial ideológico, cultural, que deve se colocar hegemonicamente, ou melhor, é na atividade hegemônica que podemos encontrar a "unidade permanente" e "intrínseca" da processualidade história, do novo fundamento teleológico imanente do ser social. É por isso ainda que para

[252] *Q* 11, p.1385.
[253] BADALONI, 1975. p. 145.
[254] PRESTIPINO, Giuseppe. Politicità della riforma intellettuale e morale. *Critica Marxista*, Roma, ano 25, n. 2/3, p. 249-280, mar. / giugno. 1987. p. 253.
[255] Por isso Losurdo afirma que Gramsci opõe-se a tese da "decadência ideológica" de Marx, Engels e Lênin. LOSURDO, 1997, cap. 4.

Gramsci a "vontade individual e coletiva", enquanto manifestação da própria necessidade histórica, é concreta quando se transforma em *dever* político, quando se apresenta e se estende como ética-política revolucionária e não como moral abstrata (Croce e Gentile).

Essa concreticidade é também atestada pela sua força de difusão, quando se transforma em "bom senso" e não é simplesmente comparada a senso comum. É assim também que para o autor sardo, tal como a filosofia é idêntica a política, a ciência (que é justamente o meio pelo qual se supera o senso comum) é também política, enquanto é atividade "criadora" e "crítica", e não "ordenadora", ou "normalizadora" (Bukhárin), é um "arbítrio concreto" por estar em conformidade com uma "determinada estrutura".

Mas o modo de conceber a atividade como preponderantemente hegemônica, como uma prática-política, como um meio de unidade permanente do complexo social, não seria uma concepção de história que, além de teleológica, apresenta um teor voluntarista? Uma revolução que triunfa é sempre um movimento teleológico, de fato é a concretização de uma vontade coletiva, mas seria também esse o movimento da história *tout court*? Seria a ética política um meio também para se explicar a processualidade histórica? Nesse sentido, não seria a obra carcerária gramsciana a expressão de uma ética revolucionária, mas não propriamente uma explicação sobre o que é o conhecimento objetivo? Ou seja, não seria os *Cadernos* uma obra aberta que indica valiosas discussões - que manterá sempre a sua atualidade, na medida em que são escritos que constantemente afere sobre o *devir humano dos homens*[256] -, mas que não necessariamente indica qual é a essência da atividade humana e nem o que é objetividade científica?

[256] LUKÁCS, György. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Tradução de Alberto Scarponi. Milano: Guerini e Associati, 1990. p. 118.

Acreditamos que o desprezo, ainda que paradoxal, a obra de Bukhárin, tal como a influência crociana na configuração de seu marxismo, fez com que os *Cadernos* de Gramsci apresentassem esse teor voluntarista, não abrissem uma discussão ainda mais profunda sobre as raízes das "ideologias inorgânicas" e defendessem uma identidade que concebemos como problemática entre ciência e política, em suas conclusões sobre o que é a atividade humana em sua totalidade histórico-social.

Para aprofundarmos então esse debate, passemos a observar mais de perto como o nosso comunista se opõe a teoria bukhariniana e as conclusões que chega após essa contraposição, como Gramsci buscou em Croce, e de modo especial na leitura da filosofia de Kant (especialmente, do conceito de *teleologia* deste autor) respostas ao que ele acreditava como deficiente no marxismo mecanicista-positivista bukhariniano. Para sermos ainda mais precisos, o que Gramsci passou a entender por "conhecimento objetivo", como sustenta a unidade entre ciência e filosofia e como nega, e não amplia, a "teoria do reflexo" de Bukhárin.

2 A oposição a Bukhárin nos *Cadernos do cárcere*

Nos anos de 1930 e 1931, desenvolveu-se um confronto teórico na URSS entre os "dialéticos" e os "materialistas", com a vitória dos primeiros sobre os segundos. Essa disputa teórica na verdade expressou, em termos políticos, a derrota de Bukhárin frente ao seu adversário Stálin.

Sobre este confronto - ligado à chamada "campanha contra o desvio de direita" veiculada pelos stalinistas - contra Bukhárin, explica-nos Lisa Foa que o revolucionário bolchevique foi acusado de maneira inescrupulosa de desenvolver teorias à margem do marxismo, por "supervaloriza as possibilidades de estabilização do capitalismo", de desenvolver teorias que

servissem de base para todo o reformismo contemporâneo. Bukhárin, exatamente por se opor a falaz tese dominante da "crise geral do capitalismo e de seu colapso automático", foi visto na URSS como um apologista do capitalismo e seguidor e continuador de Bernstein e de Hilferding[257].

Ainda que sob um determinado filtro[258], esse confronto foi recebido por Gramsci como uma espécie de divisor de águas na história do movimento comunista internacional[259]. Para além das críticas de Gramsci ao marxismo vulgar da *II Internacional* e a influência por ele retida da teoria crociana e leniniana, esse foi também um fator direto para a configuração do seu marxismo. Após o ano de 1931, para o autor sardo, a "filosofia da práxis", depurada do materialismo mecanicista bukhariniano, pôde transformar-se num renovado referencial ideológico, cultural-hegemônico e dirigente.

Nada mais justo que uma crítica contundente ao teor mecanicista-positivista presente na obra de Bukhárin, e Gramsci é genial em muitas de suas observações. Contudo, a incorporação indiscriminada por parte de nosso autor da polêmica russa contra os "materialistas mecanicistas" serviu para um completo descrédito de tudo o que foi escrito pelo marxista da velha guarda

[257] FOA, Lisa. Bukhárin entre a teoria do colapso e a estabilização. In: BERTELLI, Antonio Roberto. (Org.). *Bukhárin, teórico marxista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. p. 182.

[258] Gramsci leu no cárcere dois artigos do intelectual russo Dmitrij Petrovič Mirskij: *The Philosophical Discussion in the C. P. S. U. in 1930-1931* e *Bourgeois history and historical materialismus*, ambos publicados na *The Labour Monthly*. Nos *Cadernos*, a referência de Gramsci aos artigos do autor russo (ainda que sem fazer indicação aos títulos) encontram-se nas páginas 1042, 1064, 1387 e 1395. Gramsci faz também menção a Mirskij numa carta que escreve a Tatiana, no dia 3 de agosto de 1931, *L*, p. 459. Esta referência sobre os dois textos de Mirskij foi retirada do artigo de TEXIER, 2001, p. 179 e nota 10 na p. 194. É muito válido ainda dizer que essa integral referência não consta no *Apparato Critico* de Valentino Gerratana, ou melhor, no *Apparato* só consta que Gramsci refere-se apenas ao texto *Bourgeois history and historical materialismus*, e ao acesso que teve no cárcere ao texto de Bukhárin, *Theory and Practice form the standpoint of dialectical Materialismus*, contido no volume *Science at the Cross Roads*, e não ao segundo artigo de Mirskij, *The Philosophical Discussion in the C. P. S. U. in 1930-193*. Cf. *Apparato Critico* p. 2817 (nota 1 do § 205 do *Q* 8), p. 2895 (nota 1 e 9 do § 17 do *Q* 11) e p. 2897 (nota 4 e 6 do § 22 do *Q* 11).

[259] Estamos longe de afirmar que Gramsci é um defensor do taticismo-burocratismo stalinista, mas sim defensor da continuidade do socialismo na União Soviética e da universalização do comunismo. Concordamos com Jacques Texier quando afirma ser um erro profundo de Nicola De Domenico quando argumenta que "o maior teórico da filosofia da práxis" para Gramsci é Stálin. TEXIER, 2001, nota 10 da p. 194. É certo afirmar, como muitas vezes fala o próprio Gramsci em seus *Cadernos*, que o maior filosófico da práxis é Ilitch (Lênin). E entre Stálin e Lênin, existem profundas descontinuidades.

bolchevique. Apesar de profundos limites e erros, a teoria bukhariniana apresenta também algum avanço e significa, sobretudo, um honesto esforço de superar os vigentes esquematismos conceptivos (fatalistas) sobre o socialismo de muitos de seus contemporâneos e entender criticamente, e não de fazer apologia, as novas formas de capitalismo de Estado, ainda que sob um pesado jugo, condicionamento e restrições que sofreu, próprios de um momento relacionado às lutas políticas pós-revolucionária na URSS[260].

Nessa direção, discordamos de Aldo Zanardo[261] e de Christinne Buci-Glucksmann[262] quando alegam apenas o lado positivo desta oposição de Gramsci a Bukhárin, ou seja, em nenhum momento vêem limites nessa incorporação por parte de nosso autor da polêmica russa, mas a concebem como expressão de um resoluto combate ao marxismo "deteriorado" de Nicolai Bukhárin.

Gramsci, de fato, anuncia a necessidade de se fazer uma discussão sobre o processo de "deteriorização" do marxismo, que engloba as teorias que apresentam os acentos mecanicista-positivistas e àquelas que apresentam aspectos revisionistas, como um eficiente meio para viabilizar a atualização da "filosofia da práxis". É nesse ínterim que o nosso autor, após as leituras dos dois artigos do intelectual russo Mirskij, passa a argumenta que a teoria de Bukhárin é uma forma expressiva de uma dupla "degeneração" interpretativa, ou seja, positivista-mecanicista e revisionista, exatamente por ser uma "[...] filosofia sistemática, cindida da teoria da história e da política [...]"[263].

[260] FOA, 1989, p. 175-186.
[261] Cf. ZANARDO, Aldo. O manual de Bukhárin visto pelos comunistas alemães e Gramsci. In: BERTELLI, Antonio Roberto. (Org.). *Bukhárin, teórico marxista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. p. 78-80.
[262] Lembra também a autora que Gramsci chegou a defender, em 1925, que o "materialismo histórico" de Bukhárin é uma "filosofia", ou melhor, uma "sociologia da classe operária" e que, portanto, essa mudança de posição foi manifestada apenas no período carcerário. BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado*. Tradução de Angelina Peralva. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 257-274.
[263] *Q* 11, p. 1432.

Explicando de forma mais ampla: Gramsci, igualmente a Rosa[264] e a Lênin[265], procura criticar tanto os teóricos do marxismo fatalista-positivista-mecanicista, quanto os teóricos do revisionismo-reformista, ou melhor, centra-se na análise das raízes positivistas do "materialismo histórico" e, para além de Labriola[266], empenha-se em fazer uma oposição às contínuas manifestações do movimento de revisão do marxismo, através, sobretudo, da contraposição que faz ao particular movimento revisionista de seu país (Croce e a escola econômico-jurídica), sendo então sua crítica particular-universal e, em larga medida, superadora. É então em meio a esse combate que Gramsci, de modo injusto, argumenta que Bukhárin não estava distante desse revisionismo alemão, ou seja, o autor russo teria apresentado em sua teoria aspectos tanto do materialismo positivista-mecanicista, como teria sido também uma expressão do revisionismo-reformista.

Como em parte indicado no início deste capítulo, para Gramsci é "sociologismo positivista", é "infantilismo primitivo" conceber, como o fez Bukhárin, o "instrumento técnico e sua metamorfose" como a causa última do desenvolvimento sócio-histórico e, tal como se refere a Loria, argumenta que essa interpretação é conseqüência de um ineficiente entendimento da "teoria do valor". Sobre essa deficiência conceptiva de Bukhárin nos explica Gramsci, no *Q* 11, § 21 e § 29, que o autor do "Saggio popolare" não soube compreender realmente a "teoria do

[264] Cf. LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução?* Tradução de Emir Sader. São Paulo: Global, 1986.

[265] As duas principais críticas a Bernstein no Congresso de Dresden do SPD, em 1903, foram veiculadas por Kautsky (antes de se tornar revisionista-reformista em 1914) e Rosa Luxemburgo. Lênin, por seu turno, também fez constante referências negativas a Bernstein e a todas as manifestações reformistas dentro do 'social-chauvinismo'. Cf. LÊNIN, Vladimir Ilitch. *A falência da II Internacional*. Tradução de Armando Boito Júnior e Maria Luiza Gonçalves. São Paulo: Kairós, 1979 e LÊNIN, Vladimir Ilitch. Marxismo e Revisionismo. In:_____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 40-46.

[266] Labriola tarda no combate ao revisionismo italiano, devido a vários aspectos, entre os quais, como aponta Timpanaro, o seu empenho em se dedicar a crítica ao marxista positivista e apresentar na sua própria teoria nuances de evolucionismo bergsoniano, talvez isso explique o fato de Labriola ter retardado a sua crítica aos liqüidadores revisionistas italianos, Croce, Gentile e, por extensão, o francês Sorel. TIMPANARO, Sebastiano. Considerazione sul materialismo. In:_____. *Il verde e il rosso*: scritti militanti, 1966-2000. Roma: Odradek, 2001. p. 10-11. Ver a edição brasileira deste texto: Considerações sobre o materialismo. Tradução de Emir Sader, com o texto final de Tatiana Fonseca Oliveira. Revista Margem Esquerda, São Paulo, n.6, p. 163-176, 2006. p. 173-174.

valor", uma vez que reduziu as "forças materiais de produção" a sua forma puramente técnico-material. Bukhárin não soube compreender as "relações de força" intrínsecas, imanentes do processo histórico, por conceber as máquinas como um instrumento que produz valor sem pressupor o "conjunto das relações sociais de produção", mas como algo "em si", e a atividade como uma "práxis mecânica", como uma "metafísica material" que determina o processo sócio-histórico.

Contra o materialismo causalístico de Bukhárin, defende o nosso autor que na "filosofia da práxis" "[...] o ser não é distinto do pensamento, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação se cai numa das tantas formas de religião ou de abstração sem sentido [...]"[267]. Desse modo, afirma também: "[...] a 'filosofia da práxis' é justamente a historicização concreta da filosofia e sua identificação com a história [...]"[268], é "[...] a continuidade da filosofia da imanência, mas depurada de todo o seu aspecto metafísico e conduzida para o terreno concreto da história [...]"[269].

No entanto, é correto afirmar que sempre existiu uma busca contínua de Bukhárin pela ampliação do entendimento da tradição marxista tanto sobre as características do capitalismo e do Estado moderno como sobre a discussão a respeito da "dialética da história e da natureza". Essa preocupação, em parte, já aparece no seu texto, *A economia mundial e o imperialismo*, escrito em 1915 e publicado pela primeira vez, na Alemanha, somente em 1918[270].

Essa busca torna-se ainda mais aguda quando Bukhárin, após a Revolução de Outubro, discute a urgência de um desenvolvimento sócio-econômico acelerado na União Soviética e a institucionalização propriamente da NEP (Nova Política Econômica), baseada no legado teórico

[267] *Q* 11, p. 1457.
[268] *Q* 11, p. 1426.
[269] *Q* 11, p. 1438-1439.
[270] Sobre o texto *A economia mundial e o imperialismo* de Bukhárin, ler a análise de Bertochi (2005, p. 67-69).

de Lênin. A obra do autor russo, incluindo aí o "Saggio popolare" sobre o materialismo histórico, apesar de expressar acentos mecanicista-positivistas, manifesta também de forma conscienciosa uma larga preocupação com a socialização do processo produtivo e a gestão dos mesmos pelos produtores associados, contra a burocratização crescente do Estado soviético, ligada a industrialização forçada, e suas próprias bases de existência. É por isso também a preocupação de Bukhárin em discutir a prioridade do mundo natural como fundamento de um mundo emancipado, ou seja, de discutir que o "reino da liberdade" só é possível através do controle consciente dos recursos naturais, da coletivização da riqueza e do trabalho como um meio de dar continuidade, no primeiro momento, a política econômica instituída por Lênin e superar, posteriormente, os seus limites.

Bukhárin tornou-se vítima do stalinismo exatamente por continuar a defender a tese, posta pela primeira vez no seu livro, de 1920, *Teoria econômica no período da transição*[271], da necessidade de construção de um novo *homo oeconomicus*. Delegava o autor o fim da *Economia Política* como disciplina teórica autônoma (apartada da ciência natural) e pregava a institucionalização de uma teoria de unidade, ou seja, de uma teoria que pressupunha a indissolubilidade da relação entre a natureza e a sociedade e, assim, uma não fragmentação entre ciências sociais e ciências naturais.

Para Bukhárin é fundamental existir, nas sociedades socialistas, um tipo de *geografia econômica,* ou de *política econômica,* que se preocupe em sistematizar e compreender a base material da sociedade, que se dedique a entender os recursos da natureza enquanto meio de supressão das carências humanas e de uma efetiva socialização não somente das riquezas produzidas como, sobretudo, do trabalho que gera essas próprias riquezas. É por isso ainda que

[271] Cf. BUJARIN, Nicolai. *Teoria económica del período de transición*. Córdoba: Pasado y Presente, 1974. p. 35. No corpo do texto o título econtra-se traduzido para o protuguês, ainda que tenhamos utilizado a edição argentina.

nos seu “Saggio popolare” defende uma “ciência proletária” em oposição a uma “ciência burguesa”[272].

Gramsci nunca deixa de reconhecer a intervenção do homem sobre a natureza e os mecanismos cada vez mais aperfeiçoados dessa mesma intervenção ao longo da processualidade histórica. Registra, inclusive, que tal intervenção proporcionará numa “sociedade regulada” toda abundância necessária para que todos possam ter suas carências satisfeitas e, assim, possam viver confortavelmente. Para o autor sardo, o homem “[...] não se realiza e se desenvolve sem uma atividade exterior [que se exteriorize], ou modificadoras das relações externas, diante da natureza e diante dos outros homens [...]”[273]. Entretanto, afirma que a unidade entre teoria e prática (e entre ciência e filosofia) está no aspecto de que todo “o operar é sempre um operar político”[274] e, por conseguinte, não é o puro trabalho a essencialidade da práxis. Pensar dessa forma é, para o nosso autor, desagregar a política da teoria da história. Assim, arremata: “[...] a supersticiosa fé abstrata na força taumaturgica do homem leva a esterilizar as bases mesmas destas forças e a destruir cada amor ao trabalho necessário e concreto [...]”[275]. O verdadeiro trabalho é somente aquele prático-político, a atividade efetiva é aquela que “[...] adéqua a cultura a uma função prática [...]”[276]: a “reforma [ou revolução] intelectual e moral”.

No *Q* 11, § 17, Gramsci, na sua oposição a Bukhárin, retoma a formulação engelsiana do *Anti-Dühring* - de que “[...] a unidade do mundo consiste na sua materialidade demonstrada a

[272] Nas palavras de Bukhárin (1970, p.13): “É fácil compreender agora porque motivo a ciência proletária é superior à ciência burguesa. Ela é superior porque estuda os fenômenos da vida social de uma maneira mais larga e profunda, porque ela tem uma maior visão e observa coisas que a ciência social burguesa é incapaz de enxergar. Compreende-se assim que nós, marxistas, temos o direito de considerar a ciência proletária como a verdadeira ciência e exigir que ela seja geralmente reconhecida como tal.”.
[273] *Q* 10, p.1338.
[274] *Q* 11, p. 1378-1379.
[275] *Q* 11, p.1458-59.
[276] *Q* 11, p. 1407.

partir de um longo e trabalhoso desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais [...]"[277] -, para discutir como o autor russo na verdade entende de modo superficial e não dialético a "filosofia da práxis", uma vez que não dissocia o método das ciências naturais daquele que deve ser utilizado na filosofia e não reconhece que a unidade entre ciência e filosofia reside no aspecto de que o fundamento da atuação humana é sempre prático-político. É por isso que "trabalho necessário e concreto" é para Gramsci uma atividade essencialmente política.

Ainda em relação à ciência e a filosofia, enquanto para Bukhárin o conhecimento, ainda que considerado historicamente, é o reflexo sempre mais adequado da realidade objetiva, ou seja, o critério fundamental do exato conhecer é a própria congruência entre o conhecer e a realidade objetiva[278], Gramsci questiona sobre a necessidade de se querer da ciência a certeza da "realidade objetiva exterior", bem como o de entender a atividade científica como um reflexo mecânico da realidade objetiva como um todo. Para o nosso autor, isso seria um contra-senso na medida em que a realidade sócio-histórica não é determinada pela metamorfose do instrumento técnico. A realidade sócio-histórica só pode ser compreendida dialeticamente, e não mecanicamente, através da "filosofia da práxis", que tem como princípio gnosiológico (ou modo de conhecimento) o conceito de hegemonia, que expressa efetivamente uma não "crise de desenvolvimento da ciência política", como vimos no capítulo anterior.

Por entender a teoria bukhariniana como um "aristotelismo positivista"[279], ou como um "tratado de teratologia"[280], na medida em que busca "[...] a lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da normalidade e da uniformidade [...]"[281], Gramsci procura explicar que na "filosofia da práxis" está presente uma teleologia imanente, intrínseca, na medida em que é

[277] Gramsci faz referência a essa citação de modo indireto, pois não consta, segundo Gerratana, que Gramsci teve acesso a essa obra de F. Engels no cárcere. Conferir a nota 17, do *Apparato critico*, p. 2895-2896.
[278] Cf. Bukhárin (1970), especialmente o capítulo III, intitulado "O materialismo dialético", p. 53-88.
[279] *Q* 11, p. 1402.
[280] *Q* 11, p. 14017.
[281] *Q* 11, p. 1403.

também uma "concepção subjetiva da realidade". Chega, desse modo, a uma dupla conclusão: a "imanência" deve ser compreendida sempre como "fato histórico", enquanto "processo do real", e a "subjetividade" não deve ser concebida como biológica, material, mas sempre como "subjetividade histórica de um grupo social"[282], ou "conjunto das relações sociais"[283].

Mas, como bem questiona Sebastiano Timpanaro[284], seria o indivíduo (a subjetividade) apenas um "conjunto das relações sociais"? Não seria essa definição reducionista, uma vez que o indivíduo, o ser humano, ainda que genérico, social, não é também animalidade, biologicidade? Ressalta ainda Timpanaro que, na Itália, o autor de *La concezione materialista della storia*, Antonio Labriola, foi mais cuidadoso e consciente. Aí acrescentamos: e, na Rússia, Bukhárin, ainda que com "incrustação positivista".

Contudo, devemos ter em mente, como indicado reincidentemente no item anterior, que a grande preocupação gramsciana é a de encontrar caminhos para que a "nova classe fundamental" conquiste a capacidade de se autogovernar e, para isso, é necessário também que o marxismo não se transforme numa ideologia no seu "sentido deterior", ou se petrifique como verdade absoluta e, através de um movimento permanente e hegemônico, impulsione, desde já, uma "reforma [ou revolução] intelectual e moral".

É nessa direção que, segundo Gramsci, para o nascimento de um "novo bloco histórico", de uma "sociedade regulada" (comunista), de um novo *homo oeconomicus*, é necessário um movimento hegemônico, uma nova cultura político-ideológica que ponha fim à sociedade de classe e, conseqüentemente, supere a velha concepção de mundo e funde e realize a nova *Weltanschauungen*. Assim, afirma: "[...] a passagem da necessidade à liberdade deve vir através

[282] *Q* 6, p. 690.
[283] Cf. *Q* 10, p. 1346.
[284] TIMPANARO, 2001, p. 136.

da sociedade dos homens e não através da natureza [...]"[285]. Ou seja, a "filosofia da práxis" é um sistema filosófico, ou conceptivo de mundo, que deve se colocar hegemonicamente para superar as "crises orgânicas" e *efetivar uma passagem* do "reino da necessidade" para o "reino da liberdade", também considerado, por nosso autor, como o "momento catártico", porque é o próprio momento de transição para o socialismo, ou ainda, a concretização da "grande política".

A "filosofia da práxis" é uma expressão consciente das contradições da sociedade em contraposição às formas de conceber o mundo de forma economicista. A "filosofia da práxis" traz consigo uma "autoconsciência política" emancipadora, ou seja, uma "autoconsciência política" adquirida na própria luta de classes e no movimento de superação das "crises orgânicas". Por conseguinte, a "liberdade" é o próprio movimento da "vontade coletiva" para realização de uma revolução socialista.

Desta forma, em oposição aos aspectos que ele acredita revisionistas no pensamento bukhariniano – e sem ter exatamente uma dimensão real do que estava acontecendo na Rússia –, Gramsci propõe, tal como Lênin, uma ampliação da concepção de Estado (especialmente após a institucionalização da NEP[286]) como uma instituição necessária, porque é também ético-política do período de transição para o comunismo, além de continuar a defender, como nos seus escritos após a fundação do PCd'I, um partido único[287] que tenha força de expansão internacional.

Em outras palavras, para Gramsci, também como indicado no segundo capítulo, um revolucionário-internacionalista, deve ter claro a função expansiva de um partido político, intimamente ligado a uma vanguarda intelectual e moral, e do "Estado democrático operário" no período de transição. E é exatamente assim que o nosso autor retoma Croce, como uma forma de

[285] *Q* 11, p. 1490.
[286] É válido ler o relatório de Lênin, escrito em 1922, para o XI Congresso do PCR (b), período, inclusive, em que Gramsci encontrava-se em Moscou. LENINE, Vladimir Ilitch. Relatório Político do Comitê Central do PCR (b), 27 de março de 1922. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 3, p. 571-603.
[287] Sobre essa discussão é válido ler o último livro escrito por Marcos Del Roio (2005).

antídoto a “filosofia sistemática”, ou “sociologia positivista”, de Bukhárin e argumenta que a historicidade é sempre dialética, porque não é sistema, mas dá lugar à “luta de sistemas”, a “luta entre os modos de ver a realidade”, ou entre ideologias (orgânicas e inorgânicas).

Para Gramsci a revolução não pode advir da pura iniciativa de um único sujeito, na medida em que este não pode criar e modelar a realidade social a seu bel prazer e pura vontade, mas sim de uma subjetividade coletiva (ou de uma coletividade que se faz sujeito) que tem a sua condição preliminar nas próprias “forças que atuam na história”. É assim então que para o comunista sardo a iniciativa da subjetividade-coletiva revolucionária é, sobretudo, um momento essencial e de radical transformação do mundo, é o meio conceptivo, dialético, de fazer frente a qualquer forma misoneísta (crociana) e mecanicista (bukhariniana).

Por ser central em seu pensamento a busca de uma teoria sobre a transição ao socialismo e viabilizar uma revolução também na Itália, Gramsci chega então a afirmar (tendo como referência as próprias revoluções socialistas advindas do “Oriente”) que “[...] a contradição econômica se transforma em contradição política e se resolve politicamente numa completa transformação da práxis [...]”[288] para a edificação do novo, uma vez que não é o desenvolvimento econômico, ainda que fundamental, que origina a maturidade política, ou seja, não é o desenvolvimento econômico que determina o momento para se fazer a revolução socialista. Assim, enquanto expressão de uma ética revolucionária comunista: contra “o homem de Guicciardini”[289], o “moderno príncipe”!

É nessa oposição a Bukhárin que podemos então concluir que Gramsci, por um lado, procura, de forma justa, não permitir que a concepção de práxis seja reduzida a pura matéria, que

[288] *Q* 10, p. 1279.
[289] Nos *Cadernos*, o “homem de Guicciardini” (título de um ensaio do neo-hegeliano e grande estudioso da literatura italiana Francesco De Sanctis), sempre aparece no sentido ceticista e pessimista, no que diz respeito à possibilidade de uma atuação política, ou melhor, numa atuação da subjetividade na história. Cf. *Q* 8, p. 957. Sobre a divergência filosófica entre Machiavelli e Guicciardini, ver a nota biográfica sobre esses pensadores no apêndice B desta tese.

o desenvolvimento do processo sócio-histórico seja concebido mecanicamente, mas, por outro, o nosso autor acaba apresentando na sua "filosofia da práxis" um ativismo unilateral que visa um determinado fim, a partir da leitura que faz do conceito de teleologia da obra de Kant, como veremos com detalhes no próximo item.

Mas, é o complexo sócio-histórico um movimento teleológico? No nosso entender o problema reside em identificar o movimento prático-político com o próprio movimento da história e não concebê-lo como um aspecto parcial, e nunca determinante, da história. Por isso, afirmamos que a concepção de histórica de Gramsci é, sobretudo, "realista-filosófica" que abre espaços para a negação do "materialismo omnilateral", ainda que reafirme uma ética revolucionária comunista.

Sobre essa discussão que acabamos de anunciar, passemos a observar, no nosso próximo item, como Gramsci, ainda na sua contínua oposição a Bukhárin, retoma a filosofia kantiana (através, sobretudo, de Croce) e reafirma a hegemonia enquanto pedra angular do conhecimento objetivo, ou seja, como o nosso autor para fazer uma síntese entre verdade e objetividade, querer e o conhecer, coloca "na base da filosofia a vontade" que supera o mecanicismo, mas não propriamente o revisionismo crociano.

3 O conceito de teleologia e o conhecimento objetivo

Como anteriormente assinalado, a "filosofia da práxis" gramsciana apresenta o princípio reavaliado de "teleologia imanente" da filosofia kantiana[290] e, é através de tal preceito, discute o problema do conhecimento objetivo e da ação (ou atuação) do homem na história.

[290] Kant discute a noção de "finalidade sem escopo", quando explica que não podemos colocar a vontade como a causa da finalidade, especialmente daquela imanente ao processo da natureza. Apenas na raiz da explicação sobre a

Argumenta Cesare Luporini que esse princípio é profundamente essencial no combate de Gramsci ao mecanicismo determinista, na medida em que o nosso autor passa a considerar o lado ativo da relação sujeito-objeto na realidade, ou seja, a ação subjetiva que sempre visa um determinado fim, "[...] o lado humano (ideológico, superestrutural) da questão da objetividade [...]"[291].

No entanto, por que existem limites na concepção de ciência, de conhecimento objetivo, nos escritos carcerários gramscianos?

Para ilustrarmos a leitura gramsciana da filosofia do pensador iluminista alemão Immanuel Kant, fundamental para entendermos parte de sua concepção de ciência e filosofia, sublinhamos três significativas passagens:

> [...] se a realidade se exaure totalmente nos fenômenos e que para além dos fenômenos não existe nada, é importante perguntar: o que são os fenômenos? É qualquer coisa de objetivo, que existe em si e para si, ou são qualidades que o homem distinguiu em conseqüência de seus interesses práticos (a construção da sua vida econômica) e de seus interesses científicos, isto é, da necessidade de encontrar uma ordem no mundo e de descrever e classificar as coisas (necessidade que é também ligada aos interesses práticos imediatos e futuros)?[292].

> A questão da 'objetividade externa do real' está conectada ao conceito da 'coisa em si' do 'noumeno' kantiano. Parece difícil excluir que a 'coisa em si' seja uma derivação da 'objetividade externa do real' e do assim chamado realismo greco-cristão (Aristóteles-São Tomás); isto pode ser visto, também, no fato de que toda

possibilidade é que deve estar posta a noção de vontade. KANT, 1993, p. 61-62. Por isso, advertimos que Gramsci reavalia o princípio de "teleologia" de Kant, a partir, como veremos em seguida, de Croce e Goethe.

[291] LUPORINI, Cesare. *Dialettica e materialismo*. Roma: Riuniti, 1974. p. 49.

[292] *Q* 10, p. 1290-1291.

> uma tendência do materialismo vulgar e do positivismo deu lugar a escola neokantiana e neocrítica[293].
>
> **Na concepção de missão histórica não se poderia descobrir uma raiz teleológica?** E de fato em muitos casos essa assume um significado equívoco e místico. Mas em outros casos, que, após o conceito kantiano de teleologia, pode ser sustentado e justificado pela filosofia da práxis.[294].

Sobre a interpretação gramsciana do conceito de teleologia de Kant, chama atenção Felice Alderissio[295] para a passagem em que o nosso autor adverte, a partir de Goethe (e da leitura de Croce da obra de Goethe), que Kant com o seu conceito mais profundo de "finalidade" supera a concepção de "finalidade extrínseca" de muitos filósofos do século XVIII. Goethe[296] retoma de Kant o conceito de "finalidade intrínseca" (ou "teleologia imanente") no mundo natural e a identifica também no mundo humano[297].

É dessa forma que Gramsci segue, guardando as devidas diferenças, o caminho trilhado por Goethe e Croce, e afirma uma explicação causal-finalística da natureza (porque interligada a dialética da história) e, acima de tudo, um finalismo imanente e voluntarista da práxis histórica humana.

---

[293] *Q* 10, p. 1333.
[294] *Q* 11, p. 1426, grifo nosso.
[295]ALDERISIO, Felice. Riflessioni di A. Gramsci sul concetto della finalità nella filosofia della prassi. In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958. p. 53-71. p. 53 e 61. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.
[296] Gramsci cita a seguinte passagem de Goethe: "Kant é o mais eminente dos modernos filósofos, aquele cujas doutrinas influenciaram majoritariamente sobre a minha cultura. A distinção do sujeito do objeto e o princípio científico de que cada coisa existe e se desenvolve por razão sua e própria, intrínseca (que a cortiça, para dizermos proverbialmente, não nasce para servir de rolhas para as nossas garrafas), eu os tenho de comum com Kant, e foi assim que apliquei muito estudo à sua filosofia". *Q* 11, p. 1450. No *Apparato critico*, consta que esta citação de Goethe reproduzida por Gramsci foi retirada de um artigo de G. M. Ferrari, intitulado *Goethe naturalista*, que saiu na revista "Nuova Antologia", no dia 16 de abril de 1932 (ano LXVII, fascículo 1442 e p. 478-490). Cf. nota 2, do § 239 do *Q* 8, do *Apparato critico*, p. 2828.
[297] Cf. *Q* 4, p. 445 ou *Q* 11, p. 1450.

Não é por acaso que Gramsci afirma no *Q* 11, § 16, que é válido ler o livro de Friedrich Albert Lange[298], *Geschichte des Materialismus* (1866), sobre o qual faz também referência B. Croce, como um certo tipo de auxílio para o processo de superação do marxismo vulgar-mecanicista. Sobre o texto de Lange, explica-nos Gramsci que o este autor alemão procura argumentar que o materialismo histórico é praticamente a mesma coisa que o materialismo tradicional, somente mais um pouco revisto e corrigido, através da "dialética". Todavia, a "dialética" de Lange, complementa Gramsci, não passa de uma extensão da lógica formal, ou seja, não pode ser nem considerada como uma lógica propriamente, nem é essa uma teoria do conhecimento. Contudo, o autor sardo, tal como Croce, colhe a idéia propugnada por Lange de que é necessário, para superar o mecanicismo, recuperar a teleologia kantiana, ou seja, é necessário um "retorno a Kant" para sanar os limites metafísicos do materialismo.

No entanto, a leitura gramsciana do conceito de "teleologia imanente" de Kant não é certamente a mesma leitura que a de B. Croce, nem muito menos a de G. Gentile. Contra a visão própria do "atualismo" gentiliano e a visão presa somente a idéia de "contemporâneo" de Croce – de que a "toda verdadeira história é história contemporânea" e, por isso, a eticidade existe adequadamente no presente, como ressalta o autor napolitano em seu livro *Teoria e storia della storiografia*[299], publicado em 1916, e no texto *La storia come pensiero e come azione*[300], de 1938, que Gramsci não chegou a conhecer – o nosso comunista entende a história como um dever-ser, como um eterno *devir*, que não chegou ao seu fim último após a Revolução Francesa, ainda que acate a idéia da atuação política humana enquanto base da realidade contemporânea, ou

[298] Na mesma linha filosófica de H. Helmholtz, Lange é um dos principais fundadores do neocriticismo na Alemanha. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. La filosofia dei secoli XIX e XX. Milano: Tea, 1999. v. 6. p. 144-145. Sobre Helmholtz e Lange ver as notas biográficas no Apêndice B desta tese.
[299] CROCE, 1927b, p. 268.
[300] CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. 4. ed. Bari: Laterza, 1943a. p. 345.

ainda, da atuação subjetiva-coletiva política hodierna como mediadora da realidade sócio-histórica.

É assim que, para discutir a importância da intervenção da subjetividade na história, Gramsci resgata/renovando o já citado princípio teleológico kantiano, ou seja, na raiz de sua concepção de "missão histórica" está presente uma teleologia que visa à concretização de uma "vontade política coletiva". "[...] Somado a atos intelectuais, de paixão e de sentimentos [...]"[301], esse movimento apresenta um "valor", um "dever", um "*sollen* concreto" (Hegel), que não é moral-abstrato (Kant e Croce-Gentile), mas ético-político, como acenado no primeiro item.

Em outras palavras, para Gramsci, diferentemente de Croce e Gentile, a "ação" a "atividade" não tem somente a sua efetividade (ou concreticidade) enquanto é "atual", "contemporânea" e, assim, é política, mas porque "atua" permanentemente na realidade social visando a sua transformação, não apresentando assim um valor "moral-abstrato", ou "puramente psicológico e moral[302], mas "racional e real" e "ético-político", uma vez que tende a uma efetiva emancipação, ou ainda, é a expressão de uma *utopia*.

Defende Gramsci que por ser a "filosofia da práxis", "[...] num certo sentido, uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo [...]"[303] (uma vez que foi esse filósofo alemão um dos primeiros a indicar uma "consciência plena das contradições"), é inevitável que no campo das idéias, que propugna o fim do "reino da necessidade" e a substituição desse pelo o da "liberdade", o filósofo da práxis (também enquanto subjetividade coletiva), "[...] por ainda se

[301] É válido lembra de todo análise crociana sobre a obra de Hegel e, exatamente sob esse aspecto da "política como paixão" no seu texto *Etica e politica* (1931). É importante ler, de HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1999. Parte 4, cap. 4.
[302] *Q* 10, p. 1250.
[303] *Q* 11, p. 1487.

encontrar no terreno do mundo do antagonismo entre as classes, não possa afirmar mais que de modo genérico o fim dessas contradições sem criar imediatamente uma utopia [...]"[304].

No entanto, continua a explicar o nosso autor, isso "[...] não significa que utopia não tenha um valor filosófico. Tem um 'valor filosófico' por apresentar justamente um 'valor político', um 'valor concreto', pois toda política é implicitamente uma filosofia ainda que desconexa e esboçada [...] "[305], ou ainda, "[...] tudo é política, também a filosofia ou as filosofias, pois é história em ato, é a própria vida [...]"[306].

É por isso também que Gramsci – em contraposição à noção de um "dever de agir moral abstrato" próprio do pensamento de Croce e Gentile – faz a defesa de uma atuação concreta na realidade social. Essa "atuação" é concreta quando pressupõe, por um lado, o conhecimento de uma determinada realidade particular e, por outro, quando imbuída permanentemente por uma proposta de transformação (a finalidade intrínseca). Desse modo, afirma: "[...] a filosofia da práxis é uma ética conforme a concepção do real [...]"[307]. Está posto aí o que poderíamos chamar de conjugação gramsciana entre Kant-Hegel e o jovem Marx.

Assim, afirma Gramsci, somente entendendo a "[...] dialética da unidade do real da filosofia hegeliana [...]"[308] é que torna possível a superação do dualismo do mundo da realidade e do mundo da aparência, do mundo da transcendência e do *noumeno* (Kant), da essência e do fenômeno. "[...] A conquista imortal de Hegel é a afirmação da unidade dos opostos [...] sendo essa entendida como *concordia discors* [...]"[309]. A esse respeito, afere ainda o nosso autor:

[304] *Q* 11, p. 1488.
[305] *Q* 11, p. 1488.
[306] *Q* 7, p. 886.
[307] *Q* 11, p.1386.
[308] *Q* 10, p. 1242.
[309] *Q* 10, p. 1243.

> Hegel é assim o verdadeiro instaurador do imanentismo: na doutrina da identidade do racional e do real é consagrado o conceito de valor unitário do mundo no seu concreto desenvolvimento, como na crítica do abstrato *sollen* se exprime tipicamente a antítese a cada negação daquela unidade e de cada impostação do ideal numa esfera transcendente àquela de sua realização efetiva. E deste ponto de vista, pela primeira vez, **o valor da realidade se identifica absolutamente com aquele da sua história: a imanência hegeliana é todo junto, é a fundação capital de todo o historicismo moderno**.[310].

É assim que para Gramsci a "filosofia da práxis", em confluência com o marxismo de Rosa Luxemburgo, é a própria solução finalística, portanto, a grande portadora da "missão histórica", que se transformou em "dever", em "*sollen* concreto", e a "vontade", para realização desse fim, transformou-se em "liberdade".

Uma vez que para Gramsci, na sua oposição a Bukhárin, a "filosofia da práxis" não é um meio para se compreender as "causas ultimas", a busca pela "essencialidade", nem um "reflexo" de uma "objetividade externa ao sujeito" (aspectos estes para o nosso autor, tal como para Croce e Gentile, próprios de um problema metafísico), que o mesmo passa a entender o marxismo como um particular processo ideológico, ou melhor, como luta de sistemas de idéias, como luta pela "unificação cultural do gênero humano" voltado para o entendimento da sociabilidade humana e para a questão da eticidade.

Dizendo de outro modo: uma vez que, nos *Cadernos*, existe uma identidade entre filosofia, ciência e política, a hegemonia passou a ter (após Lênin, portanto após a Revolução de Outubro) um "valor gnosiológico", passou a ser um princípio teórico-prático, enquanto processo que adquiriu uma nova dimensão, uma nova "qualidade", a de ser "ativa e permanente", portanto, prático-política, porque é constantemente um devir, uma atividade criadora (e não "ordenadora

[310] *Q* 10, p. 1243, grifo nosso.

ou passiva"), transformadora de mundo. É dessa forma que para Gramsci a unidade entre teoria e prática é expressão do próprio devir histórico, mas não um fato mecânico (ou mecânico reflexão da realidade objetiva) e o desenvolvimento de uma concepção de mundo "coerente e unitária" é proveniente de uma análise da realidade, cuja expressão final é a hegemonização de uma vontade política coletiva.

Assim, afirma o nosso autor:

> [...] O homem conhece objetivamente enquanto o conhecimento é real para todo o gênero humano historicamente unificado num sistema cultural unitário; mas este processo de unificação histórica só virá com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação dos grupos e do nascimento das ideologias não universal-concretas, mas que envelhecem imediatamente, por causa da origem prática de sua substância. Existe assim uma luta pela objetividade (para liberar-se das ideologias parciais e ilusórias) e esta luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano. Isto que os idealistas chamam 'espírito' não é o ponto da partida, mas o de chegada, o conjunto das superestruturas em devir rumo à unificação concreta e objetivamente universal e não enquanto pressuposto unitário, etc.[311].

Gramsci explica lucidamente que a "[...] ciência também é uma superestrutura, uma ideologia [...]"[312]. Ou seja, a visão de que a ciência é a base da vida, é a concepção de mundo por excelência e que supera qualquer ilusão ideológica diante da realidade, é para o nosso autor um falso problema[313]. A ciência é também ideologia, uma superestrutura, uma concepção de mundo

[311] *Q* 11, p. 1416.
[312] *Q* 11, p. 1457.
[313] Supera, assim, Gramsci a afirmação de que existe uma contraposição, uma antinomia entre ciência e ideologia, visão própria do materialismo vulgar de Bukhárin, Plekhanov e até mesmo da reduzida compreensão de ideologia por parte de Labriola, na medida em que para o primeiro marxista italiano tudo o que era científico era verdadeiro e tudo o que era ideológico era enganoso.

que tem um lugar de privilégio, como em parte anunciado no primeiro item, pelo fato de incidir diretamente sobre a estrutura, contendo assim uma característica particular, no sentido de sua extensividade, de continuidade no próprio desenvolvimento histórico (de modo especial depois do século XVIII).

Continua a explicar que a ideologia jamais pode ser absolutizada ou destacada da realidade social, na medida em que ela é também o próprio conjunto de determinadas ações. Assim, termina por concluir que "ideologia orgânica", enquanto ciência (ou "filosofia da práxis") é uma mediação entre a utopia e a ação hegemônica, ou seja, ciência, na sua conexão com a filosofia, é uma expressão concreta de uma concepção de mundo que deve se colocar hegemonicamente. Observemos, nessa ordem, que apesar de Gramsci superar, por um lado, a antinomia inexistente entre ideologia e ciência, por outro, acaba conferindo a ciência um "valor" emancipatório-político, ou seja, concebe a idéia de que toda atividade humana, incluindo aí a científica, é uma atividade que, em última instância, tem um fim político, ou prático-político.

Contra a mecânica teoria do reflexo bukhariniana, Gramsci argumenta, no *Q* 11, §14, §15 e §16, que o conhecimento não é um reflexo mecânico e passivo da realidade objetiva e que é fundamental considerar a atuação do sujeito. A partir do neocriticismo, ou neokantismo de Croce, que atribuía ao sujeito o papel de determinar tanto o conhecimento quanto a ação[314], explica-nos Gramsci que não existe objetividade sem atividade humana, o ser humano é criador de todos os valores, inclusive aqueles científicos (daí porque também Gramsci identifica ideologia e ciência[315]). "Sem sujeito, não existe objetividade, não existe língua e nem sequer pensamento", conseqüentemente, exclui Gramsci a possibilidade de se exigir da ciência uma certeza da existência da chamada "realidade objetiva do mundo externo", uma vez que a "realidade

[314] Sobre o neocriticismo ver ABBAGNANO, 1999, v. 6, cap. 4.
[315] *Q* 11, p. 1457-1458.

objetiva" como um todo, ou melhor, *enquanto unidade*, só é possível de ser compreendida como um *devir*, como um constante processo de transformação, na medida exata em que o homem é também um *devir* histórico. Conclui, assim, que "objetivo" significa sempre "humanamente objetivo", ou "historicamente subjetivo", ou ainda "universal subjetivo".

Nas suas palavras:

> O conceito de 'objetivo' do materialismo metafísico parece querer significar uma objetividade que existe também externa ao homem; mas, quando se afirma que uma realidade existiria também se não existisse o homem ou se faz uma metáfora ou se cai no misticismo. Nós conhecemos a realidade sempre em relação ao homem e assim como o homem é devir histórico, também o conhecimento e a realidade são um devir, também a objetividade é um devir, etc [...][316].

Entretanto, o nosso autor, não chega propriamente a negar de forma absoluta a existência de uma "realidade objetiva exterior", ainda que sublinhe que ela só faz sentido, ou melhor, indique alguma "validade" quando relacionada às manifestações da razão, uma vez que "o racional e o real se identificam"[317] (Hegel-Croce-Gramsci), enfim, enquanto partícipe da dialética da história. Tanto que argumenta Gramsci - no *Q* 10 § 40, e talvez isso seja uma contradição própria de uma obra inacabada, aberta - que não se pode condicionar imediatamente essa "realidade exterior" às nossas transformações, porém, diz-nos que é difícil admitir isso em nível de senso comum e até mesmo em parâmetro científico. É possível perceber como para Gramsci

[316] *Q* 11, p. 1416.
[317] *Q* 11, p. 1420.

existe uma realidade natural (exterior) que é ontologicamente independente do homem, ou seja, existe uma "realidade exterior" "dada", e não "criada" a partir do pensamento[318].

Observemos a seguinte passagem dos *Cadernos*:

> [...] Posta a afirmação de que aquilo que conhecemos nas coisas não é nada mais que nós mesmos, as nossas carências, os nossos interesses, e isso significa dizer que os nossos conhecimentos são superestruturas (ou filosofias não definitivas) é difícil evitar que se pense em qualquer coisa de real para além destes conhecimentos, não no sentido metafísico de um 'noumeno', de um 'deus oculto' ou de algo 'incognoscível', mas no sentido concreto de uma 'relativa ignorância' da realidade, de qualquer coisa que ainda seja 'desconhecida' que porém um dia pode ser conhecida quando os instrumentos 'físicos' e intelectuais dos homens forem mais perfeitos, isto é, quando forem mudados, no sentido progressivo as condições sociais e técnicas da humanidade [...][319].

Vale a pena abrirmos um parêntese para recordar a lúcida advertência feita por Gramsci, no *Q* 11, § 34, sobre a teoria lukacsiana do começo dos anos de 1920[320]. O nosso autor indica, perspicazmente, que Lukács (e o recorda como "Lukacz") talvez, enquanto opositor de Bukhárin, tenha caído não no marxismo vulgar (como o autor de "Saggio popolare"), mas, numa forma de idealismo, se realmente afirmou que não existe uma dialética da natureza, mas uma dialética na história dos homens. Explica-nos ainda que a história humana deve ser concebida também como

[318] É sugestivo relembrarmos a noção de *Tatsache* hegeliana, uma vez que para o autor da *Fenomenologia do espírito* a natureza pode ser considerada em seu modo de existência sem sujeito, completamente indiferente a qualquer subjetividade. Cf. a análise da diferença entre *Tatsache* e *Tathandlung* na obra de Hegel em SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 22.
[319] *Q* 10, p. 1291.
[320] Muito provavelmente Gramsci conheceu essa discussão lukacsiana, em torno da obra *História e consciência de classe* (de 1923), na sua estada em Viena, nos anos de 1923 e 1924. Apenas após alguns anos da publicação deste texto que Lukács começa a tomar a mesma estrada percorrida por Gramsci para a superação dos aspectos idealistas e mecanicistas de várias correntes do marxismo. Esse processo é marcado pela sua crítica, de 1925, também feita ao Manual de Bukhárin. Cf. LUKÁCS, 1989, p. 41-51.

história da natureza (e também através da história da ciência), pois não existe separação entre as duas. Ou seja, a dialética da natureza só tem sentido enquanto parte da dialética da história.

É possível, assim, perceber que na "filosofia da práxis" gramsciana existe o entendimento da fundamental relação do homem com a natureza (discussão, inclusive, retomada de Labriola e do próprio Engels), aspecto também de grande semelhança com o velho G. Lukács, ou o Lukács da *Ontologia*. Contudo, Gramsci, por está completamente preocupado em expurgar do marxismo as noções materialistas vulgares, positivistas, acabou ignorando, na totalidade de sua teoria, a prioridade e autonomia ontológica da natureza e, assim, incorrendo no erro de entender que a atividade intrínseca à natureza somente no âmbito da práxis, da atividade humana[321].

Podemos dizer então que a "filosofia da práxis" de Gramsci apresenta fundamentos ontológicos quando concebe a "práxis", no seu amplo sentido, como uma ativa intervenção transformadora da sociedade, como uma atividade humano-genérica na medida em que produz, que "cria", uma nova objetividade, antes inexistente, daquela do mundo, ou melhor, do ser histórico-social. Essa atividade criativa se desenvolve a partir também da utilização dos recursos materiais, através do trabalho e da técnica de manipulação (sempre com finalidades) da natureza, mas apresenta também fundamentos lógico-gnosiológicos[322] quando entende, em última

[321] Afere Lukács (1990, p.11): "Sabemos já que a base ontológica do salto [do ser biológico ao ser social] foi a transformação da adaptação passiva do organismo para o ambiente em adaptação ativa, aspecto pelo qual surge em linha geral a socialidade como novo modo de genericidade, que gradualmente, processualmente, supera o seu imediato caráter puramente biológico. Contudo, é absolutamente necessário ressaltar a coexistência ontológica das duas esferas. Uma coexistência símile em abstrato, mas completamente diversa quanto as determinações concretas, é presente também no salto entre a natureza inorgânica e orgânica. O homem ainda que ultrapassando na sua socialidade, a sua própria existência somente biológica, não pode, porém, mais deixar de ter uma base do ser biológica, que se reproduz biologicamente, não poderá nunca interromper nem mesmo a sua ligação com a esfera inorgânica. Sob este duplo aspecto, o homem não deixa mais de ser também um ente natural; nessa ordem, o momento natural e o ambiente (social) coexistem ontologicamente, ou seja, o ambiente natural, ainda que remodelado pelas determinações do ser social (que se expressa cada vez mais de modo predominante), ainda que venha sendo transformado qualitativamente, jamais pode ser completamente suprimido.".

[322] A partir de Lukács (1990, p. 181-182), afirmamos que o fundamento de compreensão é lógico-gnosiológico quando existe uma centralidade da subjetividade no processo de conhecimento (ou processo gnosiológico) baseado na filosofia subjetivista idealista kantiana, ou seja, quando há uma preponderância do sujeito que conhece em detrimento ao "ser-precisamente-assim-existente" da realidade sócio-histórica e natural, ou da objetividade própria

instância, a práxis como uma atividade (incluindo aí a atividade científica), preponderantemente, prático-política como um processo permanente de realização de um "valor gnosiológico", ou seja, de um princípio de ação (e conhecimento) que tem como fundamento a hegemonia política.

Dizendo de outro modo, a filosofia da práxis gramsciana apresenta esse princípio lógico-gnosiológico, em contraposição aos aspectos ontológicos de seu pensamento, exatamente por identificar, por um lado, ciência = filosofia = ideologia e política e, por outro, história e política. Suas reflexões estavam tão voltadas para a transformação radical da sociedade que acabou não considerando a particularidade não antropomórfica, portanto, não afetiva (Croce) e nem política da atividade científica e, por conseguinte, da processualidade histórica.

É por conta disso que Gramsci, ao criticar o autor do "Saggio popolare", argumenta que é fundamental entender o que é a ciência e, assim, interroga: "[...] não seria a ciência a mesma coisa que 'atividade política' e pensamento político, na medida em que transforma os homens e os tornam diversos daqueles que eram anteriormente? [...]"[323]. Pergunta-se ainda: "[...] não se pode dizer que na 'filosofia real' de cada um não esteja contida toda a sua política? [...]"[324]. Por isso também que Gramsci fala, em algumas ocasiões, de uma ciência da política, ou ciência política, identificando-a com filosofia política ou propriamente "filosofia da práxis".

Em outras palavras, para Gramsci somente a crítica – a filosofia na sua identidade com a política – é capaz de dar a "unidade ao real" (e, por isso, a expressão "realismo filosófico", já antes aqui indicado), enquanto é também um princípio hegemônico-político, ou seja, enquanto é expressão de uma ação que tem como "valor" concreto por ser um movimento de realização de

---

do ser, ou seja, quando existe uma concepção que, ainda que considere a subjetividade ativa, identifica sempre subjetividade e objetividade, sujeito e objeto.

[323] *Q* 15, p. 1766.

[324] *Q* 11, p. 1378-1379.

um fim, de uma "missão histórica" (Kant), de um "dever" (Hegel), próprio de uma "vontade política coletiva": "a unificação cultural do gênero humano".

Postular, portanto, a ontologia, é resgatar a possibilidade de entendimento e transformação da realidade. E nesse movimento de transformação, o ser humano já se transforma, se educa[325]. É discutir que a realidade social não é uma ilusão dos sentidos, mas fruto da atuação, da atividade humano-genérica, da vida prática - que não muda, efetivamente, com o puro pensar, com o "ato puro" (Gentile), ou com o "ato moral" (Croce) -, por conseguinte, a subjetividade pode se objetivar na conquista e na transformação radical da realidade.

Assim, para Gramsci

> [...] a humanidade que se reflete em cada individualidade é composta por diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas, o 2º e o 3º elemento não são assim simples como pode parecer. O indivíduo não entra na relação com os outros indivíduos por justaposição, mas organicamente, isto é, enquanto faz parte do organismo do mais simples ao mais complexo. Assim, o homem não entra na relação com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas entra ativamente, por meio do trabalho e da técnica. Ainda pode-se dizer que, estas relações não são mecânicas, são ativas e conscientes, isto é, correspondem a um grau maior ou menor de inteligência e nesta já encontramos o singular ser humano. Por isto, se pode dizer que cada um transforma a si mesmo, se modifica, na medida em que transforma e modifica todo o complexo das relações em que ele mesmo é o centro da questão. Neste sentido, o filósofo real é e não pode não deixar de ser outro que não o político, isto é, o homem ativo que modifica o ambiente, entendido este ambiente como um conjunto das relações sociais na qual cada singular indivíduo entra e faz parte. Se a própria individualidade é o conjunto destas relações, constituir-se uma personalidade significa adquirir consciência de tais relações, modificar a

[325] Gramsci, ao discutir o problema da pedagogia, fala também da importância, sob a influência de Antonio Labriola (que retoma as *Teses sobre Feuerbach* de Karl Marx), da noção "do educador que deve ser educado". Gramsci faz referência a essa idéia numa de suas cartas a sua irmã Teresina, cf. *L*, 431, e, outra, ao seu irmão Carlo, cf. *L*, 364.

> própria personalidade significa modificar o conjunto dessas relações. Mas, estas relações, como foi dito, não são simples. A esse propósito, algumas destas são necessárias, outras voluntárias. Particularmente, ter uma consciência mais ou menos profunda (isto é conhecer mais ou menos o modo com que se pode modificar), já as transforma [...] Dir-se-á com isto que cada indivíduo pode transformar bem pouco, em relação as suas forças. Isto é verdadeiro até um certo ponto. Porque o indivíduo pode associar-se com todos aqueles que queiram a mesma transformação e, se esta transformação é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um número imponente de vezes e obter uma transformação bem mais radical daquilo que só a primeira vista parecia possível.[326].

Contudo, uma vez que para o nosso comunista não se pode destacar a filosofia (e o conhecimento científico) da política, por ele permanentemente conceber a filosofia enquanto uma teoria de transição para o socialismo, ou ainda, enquanto procura dar uma resposta concreta para o "Que fazer?" no Ocidente europeu, acredita o comunista sardo que "[...] se pode mostrar, inclusive, que a escolha e a crítica de uma concepção de mundo é fato político também [...]"[327]. Nessa direção, o nosso autor, por se opor resolutamente à concepção de ciência bukhariniana, uma vez que via a defesa de sua "sociologia proletária" como uma forma de reminiscência do positivismo (que defendia uma "física social"[328]), acaba dando um acento lógico-gnosiológico sobre a questão da objetividade científica. Ou seja, Gramsci termina por tomar, guardando as devidas diferenças, a estrada prescrita por Croce e confere uma identidade unilateral, ou unidimensional, se podemos dizer assim, entre ciência, ideologia e política, que tem sua origem no subjetivismo filosófico kantiano, ou, como afirmado anteriormente, proveniente de seu

[326] *Q* 10, p.1345-1346.
[327] *Q* 11, p. 1379.
[328] Chama atenção Karel Kosik para o aspecto de que a "física social" foi defendida pelos seus maiores representantes, como uma fórmula antimetafísica, como um 'método positivo', como uma doutrina do organismo social como puro objeto e da sua manipulação. Mas, efetivamente, a 'física social' não pôde substituir nem a filosofia, nem resolver os problemas filosóficos. Cf. KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 87. É por isso também que Gramsci nunca usou a expressão "ciências sociais", nem muito menos "sociologia", para discutir a história, o ser social, mas sim, no primeiro momento "materialismo histórico" e, a partir do *Caderno* 10, "filosofia da práxis".

antropomorfismo filosófico que, todavia, contrasta com os aspectos ontológicos de seu pensamento.

Ainda sobre o que chamamos de antropomorfismo filosófico e fundamentos ontológicos nos *Cadernos do cárcere* de Gramsci é válido lembrar a discussão que faz nosso autor no *Caderno* 12, onde argumenta que "[...] não existe atividade humana que se possa excluir qualquer intervenção intelectual, não se pode separar *homo faber* de *homo sapiens* [...]"[329], isto significa dizer também, que

> [...] todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, é então um 'filósofo', um artista, um 'homem de gosto', participa de uma concepção de mundo, tem uma consciente linha de conduta moral, assim contribui para sustentar ou modificar uma concepção de mundo, isto é, para suscitar novos modos de pensar [...][330].

No *Q* 11, § 34 e § 35, defende Gramsci, tentando assimilar a discussão realizada na URSS nos anos de 1930 e 1931 que envolvia Bukhárin, que a experiência científica (uma espécie de síntese entre trabalho e técnica) é a primeira célula do novo método de produção (ou seja, do pensamento moderno que dissolveu o pensamento teológico e metafísico) que gera a nova forma de unidade ativa entre o homem e a natureza. O "cientista-experimentador" é ao mesmo tempo um "operário", na medida em que os resultados de sua pesquisa é a unidade perfeita entre a teoria e a prática, portanto, de objetividade, de verdade. Não sendo, por sua vez, o "cientista-experimentador" um puro pensador (o que não existe), mas sendo o seu pensar um contínuo mediado pela sua prática-política.

[329] *Q* 12, p. 1550.
[330] *Q* 12, p. 1550-1551.

Ainda que descontextualize o nascimento desta discussão nos *Cadernos*, ou seja, não considere a importância de se entender a fundo a oposição de Gramsci a Bukhárin nas suas conclusões sobre ter o "conhecimento objetivo" um parâmetro centralmente político-subjetivo, próximo ao neo-kantismo crociano[331], concebemos como correta a análise de Frosini[332] sobre ser a ideologia, para Gramsci, exatamente a esfera onde pode ser articulado o discurso da verdade e da objetividade, ou seja, de não existir a verdade a não ser através das "formas de consciência" – sempre determinadas, ou condicionadas politicamente – e por meio destas, os homens atuam e transformam a realidade, o processo histórico. Em outras palavras, a "verdade", a "objetividade", só pode ser constatada através de sua efetividade na vida política.

No entanto, essa identificação, como anteriormente conferido, entre ciência = filosofia = ideologia e política, própria do realismo filosófico de Gramsci, apresenta limites. As mistificações sobre a visão de mundo (ou "ideologias inorgânicas", ou "criações inorgânicas" na terminologia gramsciana) não são nem exclusivamente e nem originalmente ideológicas, além de não se resolverem somente através de uma luta política entre "sistemas de ideologias", como argumenta Gramsci retomando Croce. Se assim o fosse, as "ideologias inorgânicas" poderiam ser convertidas, contrapostas somente através da luta entre idéias. A superação de "falsas ideologias", por sua vez, não aconteceu unicamente pela luta entre velhas e novas concepções de mundo, mas pelas próprias transformações reais-concretas, material-objetivas, advinda na história, ainda que permanentemente exista também esse confronto e muitas cabeças rolaram no embate contra as ideologias dominantes, hegemônicas.

---

[331] Para o autor napolitano todas as dúvidas levantadas sobre a certeza e a validade da história, portanto, sobre a verdade da história só pode ser desvelada se concebermos a lei do pensamento como a lei da unidade e da distinção. O "espírito prático" crociana se reduz à pura "consciência moral", enquanto que para Gramsci é dotado tanto de uma dimensão política quanto material (na medida em que ele reconhece a intervenção do homem sobre a natureza e indica a necessidade de se entender o que é a riqueza, o antagonismo social, as "contradições objetivas".

[332] FROSINI, Fabio. Il "ritorno a Marx" nei Quaderni del carcere (1930). In:_____. PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 53.

É nessa direção que afirmamos, conjuntamente com Lucien Sève, que a "[...] categoria do reflexo é a grande ausência na gnosiologia gramsciana [...]"[333], ou seja, um maior desenvolvimento sobre o "conhecimento objetivo", numa dimensão desantropomorfizadora e não afetiva e nem política. O maior aprofundamento sobre a categoria do reflexo é uma forma promissora de reabilitar a "teoria do reflexo" de Bukhárin, ultrapassando os seus limites positivistas-mecanicistas, ao mesmo tempo em que é também uma forma real de superação da teoria do conhecimento subjetivista-idealista crociana-gentiliana.

Sobre essa e algumas outras discussões a respeito do marxismo de Antonio Gramsci, acreditamos que um paralelo dos *Cadernos do cárcere* com a *Ontologia do ser social* de György Lukács[334] é de essencial importância para uma maior recuperação do "materialismo", e porque não dizer, de uma ontologia do pensamento de nosso autor.

Em suma, para concluirmos o capítulo, podemos afirmar que são muitos os motivos pelos quais é nitidamente possível encontra uma ética revolucionária comunista nos *Cadernos do cárcere*. Contudo, ainda que pareça paradoxal, é devido à prioridade do conceito de hegemonia, e de como o autor sardo desenvolve, no movimento de contraposição a Bukhárin, a sua concepção de filosofia e conhecimento objetivo para a compreensão da totalidade social, que não é possível encontrar uma "centralidade do trabalho" nos *Cadernos*, mas sim uma "centralidade do conceito de hegemonia".

Todavia, essa centralidade da concepção de hegemonia não tem nenhuma identidade com as teorias eurocomunistas, nem muito menos com as atuais teorias que defendem uma "centralidade da política" de vertente liberal - que pleiteiam a autonomização da política e, assim,

[333] SÈVE, Lucien. *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, 1980, p. 381. *Apud* HAUG, Wolfgang Fritz. Materialismo storico e filosofia della práxis. Da Marx a Gramsci – Da Gramsci a Marx. In:_____. PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 86-87.

[334] No corpo do texto o título econtra-se traduzido para o protuguês, mesmo que tenhamos utilizado a tradução para o italiano de Alberto Scarponi, da editora Riuniti de Roma.

edificam um conceito superestrutural da sociedade civil[335] -, pelo fato justamente de não ser a "filosofia da práxis" gramsciana, como explicamos no segundo capítulo, apenas uma "teoria das superestruturas"[336] ou somente uma "teoria da hegemonia", mas uma teoria de transição para o socialismo e, exatamente nessa dimensão, a política é, sobretudo, uma ação insurrecional, revolucionária.

[335] Ler a crítica à concepção superestrutural de sociedade civil de TONET, Ivo. Do conceito de sociedade civil. In:_____. *Democracia ou liberdade?* Maceió: Edufal, 1997. p. 23-50.

[336] Essa é a posição e, portanto, a interpretação liberal de Norberto Bobbio da obra de Gramsci. Conferir os seus textos: BOBBIO, Norberto. Nota sulla dialettica in Gramsci. In: ISTITUTO ANTONIO GRAMSCI. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958. p. 73-86. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958 e BOBBIO, Norberto. Gramsci e la concezione della società civile. In: ROSSI, Pietro (Org.) *Gramsci e la cultura conetemporanea.* Roma: Riuniti: Istituto Gramsci, 1969. p. 75-100. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Cagliari, em 1967.

Capítulo IV

As relações de força que atuam na história

Para uma compreensão mais apurada a respeito da conclusão de Gramsci sobre a "teoria do valor", é de grande importância analisar as suas críticas aos negadores revisionistas (Croce, Gentile e Sorel e os representantes da escola econômico-jurídica italiana) e aos intérpretes mecanicistas desta teoria, especialmente Bukhárin. Somente assim é possível verificar de modo ainda mais preciso o porquê a "atividade" imanente do ser social não é para o nosso autor o próprio trabalho objetivo-material, mas a "ação prático-política", própria das "relações de força que atuam na história" em seu permanente movimento que visa um fim.

Como anunciado em nossa introdução, concebemos como elucidativo uma comparação entre os escritos carcerários de Gramsci e a *Ontologia* de Lukács, na medida em que é através desse paralelo que se coloca em maior relevo o "materialismo" gramsciano, os seus fundamentos ontológicos, os seus avanços em relação ao marxismo positivista e alguns de seus limites conceptivos, que teve a sua origem na absorção que faz do historicismo, do neo-idealismo de Benedetto Croce.

1 A teoria do valor e as relações de força

Desde o nosso capítulo anterior, explicamos como para Antonio Gramsci essa crença de que a causa última do desenvolvimento sócio-histórico é o instrumento técnico, e sua metamorfose, é fruto da grosseira identificação feita especialmente por Nicolai Bukhárin e Achille Loria entre as "forças materiais de produção" e "instrumento técnico", ou "instrumento

de produção". Para esses autores, as "máquinas" não são concebidas como capital constante e, por conseguinte, como fruto da relação entre os homens, como "trabalho socialmente necessário". As máquinas, para os materialistas deterministas, são concebidas "em si", apenas na sua dimensão técnica, como produtoras de valor para além do homem, ou seja, fora do homem que a conduz e a produz.

Para Gramsci, Bukhárin não é dialético exatamente por não compreender o fucral problema ligado ao "conjunto das relações sociais de produção" e de suas constantes manifestações de conflitos, próprios da "crise orgânica", da "crise da hegemonia operário-camponesa". O autor russo não consegue fazer uma análise dialética da realidade social, uma vez que não considera a importante concepção ético-política (que inclui o partido e o Estado socialista) como um movimento oposto à "desagregação social" e, desse modo, entende a histórica de forma "extrínseca" e não de forma "integral".

É nesse ínterim que o autor sardo, em algumas notas dos *Cadernos* 10 e 11, faz também referência às diferentes formas conceptivas do "trabalho" e da "teoria do valor" para a "Economia pura" (encabeçada, na Itália, pela escola econômico-jurídica que sofreu uma grande influência de Croce) e para a "Economia crítica" (de Marx e Engels). Sugere que para esta última, o conceito de "trabalho socialmente necessário" é fundamental para se entender o significado de valor.

Argumenta Gramsci que na "Economia crítica" está pressuposto tanto a "divisão social do trabalho" (ligada à apropriação de riqueza pela classe dominante), como a dinâmica intrínseca à produção econômica, onde se fixa o "conceito abstrato-científico" de valor e mais-valia relativa e absoluta. Já na "Economia pura", o acento da produção de riqueza (ou produção econômica) não é dado através do "conceito abstrato-científico" de valor, mas naquele mais imediato do lucro

individual ou da empresa, relacionados também ao custo da produção e através da garantia jurídico-política da apropriação privada.

Ainda a esse respeito, vale conferir os parágrafos §33, §36, §37 e §38, do *Q* 10, onde Gramsci dedica-se a refutar os fraudadores argumentos dos "economistas puros" sobre a inexistência da "teoria do valor" e da "queda tendencial da taxa de lucro". Em tais notas podemos colher como para o autor sardo sempre esteve claro que toda lei na Economia política clássica é *tendencial*. Além do mais, o significado de *tendência* - portanto, de *possibilidade* - tem sempre um caráter histórico, é sempre uma expressão da realidade histórica em suas manifestações atuais (Croce-Gentile). Assim, não deve ser entendida como um "método" que se aplica e que prevê um processo inevitável, o fim automático da sociedade capitalista.

Dizendo de forma ampla, Gramsci, nos *Cadernos*, dá continuidade as suas reflexões já da época do *L'Ordine nuovo*[337] e explica-nos que Croce e os representantes da escola econômico-jurídica não sabem considerar que tal tendência à "queda da taxa de lucro" está relacionada com a lei da mais-valia relativa (ligada ao aumento da produtividade do trabalho, como explica Marx no livro I de *O capital*), com o "trabalho socialmente necessário" (que não pode ser entendido isoladamente, nem pode ser verificado em uma única fábrica ou empresa) e com as manifestações da lei da concorrência. É só assim que se verifica uma queda da taxa de lucro, ou seja, é devido a uma desfavorável composição orgânica do capital que isso acontece. Ressalta Gramsci ainda que apesar das tentativas jurídico-políticas dos empresários, que tem um peso não irrelevante, existe um limite próprio da conjuntura que, todavia, não é em si um movimento mecânico ou fatalista. Por conta desse aspecto, o meio mais eficaz é uma intervenção ainda mais densa no mercado por

[337] Sobre a continuidade dessa discussão gramsciana da época *Ordine nuovo* até os *Cadernos do cárcere*, vale conferir o texto de CATONE, Andrea. Fabbrica e classe operaria. Dal Capitale ai Quaderni, attraverso l'Ordine nuovo. In:_____. PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 143-157.

meio dos investimentos no trabalho e na produção (Gramsci usa como exemplo a empreitada econômico-empresarial de H. Ford, que aplica a "organização científica do trabalho" projetada por F. W. Taylor).

Ressalta ainda o nosso autor que foi a partir das já prevalentes análises feitas pela Economia política clássica que ficou esclarecido como a riqueza não consiste na acumulação do ouro, mas consiste no trabalho, ou no "valor-trabalho". Discordando, nesse intervalo, com a discussão feita pelo economista L. Einaudi, em um de seus artigos para *La Riforma Sociale*[338], argumenta Gramsci que o problema também não consiste simplesmente em entender quem é o precursor da ciência econômica, mas o que é a riqueza e qual é a "atividade humana integral" voltada para supressão do antagonismo social, ou seja, qual é a "práxis histórica fundamental".

É por conta desse entendimento sobre a economia[339] que Gramsci reprova constantemente a posição de Croce (e da escola econômico-jurídica italiana) por não considerar nas suas análises sobre *atividade utilitária,* "o trabalho concreto e necessário", a emancipadora atividade prático-política e, conseqüentemente, não entender a indivisibilidade entre "práxis e materialidade", o "conjunto das relações sociais de produção" e, assim, a permanente "relação de forças", essencial

[338] Explica-nos Gramsci que Luigi Einaudi argumenta que não se pode reivindicar para G. Botero o título de primeiro pensador a evidenciar a problemática da riqueza-trabalho, nem é este o precursor da ciência econômica, uma vez que sua pesquisa se resumia em saber se era a natureza ou o trabalho que gerava o maior preço às coisas. *Q* 10, p. 1264.

[339] Erra demasiadamente Berriel quando argumenta que a Economia política não se encontrava no universo cultural da sociedade italiana, uma vez que esse universo estava representado pelas figuras de Croce e Maquiavel e que a "filosofia da práxis" coloca-se para Gramsci como um gigantesco ensaio de traduzir a cultura italiana ao marxismo e o marxismo à cultura italiana, cf. BERRIEL, Carlos Eduardo O. Gramsci e eles. *Nova Escrita Ensaio*, São Paulo, n. 9, p.83-97, 1982. p. 86. É certo que Croce teve uma influência significativa sobre o universo cultural na época de Gramsci, disso não temos dúvida, mas é exagero acreditar que tudo o que Gramsci absorveu sobre Hegel ou a Economia política foi filtrado de suas leituras da obra do autor napolitano. Lembremos também das leituras de Gramsci sobre Economia política anteriores, e na época do cárcere, e da necessidade proclamada, antes de ser preso, pelo nosso autor de traduzir para o italiano, por exemplo, o compêndio preparado por Borchardt sobre os três livros do *O Capital* e que contempla a "teoria da crise" ao discutir Marx, Hilferding e Luxemburgo. Sobre esse tema, conferir o texto de GILIBERT, Giorgio. Gramsci, Sraffa e il secondo libro del "Capitale". In: PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 159-173.

para se entender a “crise orgânica”, especialmente após o largo desenvolvimento do imperialismo a partir do final do século XIX.

Diferentemente de Bukhárin, que defendia o fim da Economia política enquanto ciência autônoma, o nosso autor ressalta a influência da Economia política sobre o marxismo, quando advoga a importância de se observar o que dizem os “fundadores da filosofia da práxis” sobre as noções de “necessidade e regularidade”. Gramsci defende que a procedência de tais idéias deve ser procurada na Economia política, especialmente na “teoria do valor” e do “mercado determinado” de David Ricardo, onde está presente um “certo automatismo” e a noção de “previsibilidade científica”, importante para se entender certas iniciativas individuais dentro do “mercado determinado”. Assim, para Gramsci, o “mercado determinado” equivale também a dizer uma “[...] determinada relação de forças sociais numa determinada estrutura do aparato de produção, relação esta garantida (isto é, permanente) a partir de uma determinada superestrutura política, moral e jurídica [...]”[340].

Entretanto, se por um lado, em Ricardo podemos encontrar as noções sobre a “teoria do valor” e sobre “mercado determinado”, por outro, chama atenção Gramsci que o economista inglês absolutiza o “automatismo” e isola os fatos econômicos de elementos sociais importantes e estabelece relações de causa e efeito, ou de princípios e conseqüências, que culminam num esquema abstrato “eterno e natural” da sociedade econômica. Já a “Crítica” da economia política parte do conceito de historicidade de “mercado determinado” e de “automatismo”, além de não conceber tais categorias como “eternas” e “naturais”.

Nessa direção, tanto D. Ricardo quanto A. Smith retrocedem no entendimento do problema, uma vez que defendem a existência de uma “ordem natural” na sociedade, tal como as

[340] *Q* 11, p. 1477.

formulações gerais de “leis naturais” da Economia dos fisiocratas franceses. É exatamente esse aspecto amplamente retido pelos “economistas puros”.

A “Crítica” acentua a importância da “historicidade” para entender tais fenômenos sociais, como já referido, investiga “[...] realisticamente as relações de forças que determinam o mercado, aprofunda a análise sobre suas contradições e avalia as transformações próprias do aparecimento dos novos elementos e de sua intensificação [...]”[341]. Para compreender o mundo hodierno, é necessário continuar a considerar as “[...] relações de forças em seu contínuo movimento de transformação e equilíbrio [...]”[342], ou seja, as manifestações sociais qualitativamente novas, reveladas após a primeira guerra mundial, as revoluções no “Oriente” e após o americanismo.

É por isso também que para Gramsci, como analisado no segundo capítulo, é importante considerar a relação dialética entre o “orgânico” e o “ocasional”, ou entre o “orgânico” e o “conjuntural”. Ou seja, é fundamental perceber a diferença entre os “fenômenos conjunturais” e os “movimentos orgânicos de estrutura” próprios das diferentes fases da revolução (passiva, ativa...), mas também os diversos tipos de situação: o de estagnação, de crise aguda e de desenvolvimento. Assim, o entendimento das “relações de força (e também de suas flutuações) que atuam na história” é um importante critério de conhecimento objetivo, dos determinados conflitos nacionais e internacionais.

É assim que Gramsci, contra o mecanicismo de Bukhárin, como indicado no segundo capítulo, colhe de Croce a concepção de história ético-política e acrescenta que as condições sócio-econômicas, ainda que fundamentais, não determinam o processo revolucionário. É necessário entender a atuação da subjetividade coletiva, a confluência entre “vontade” e uma

[341] *Q* 11, p.1478.
[342] *Q* 13, p. 1578.

"determinada estrutura". Nesta direção, Gramsci vê na iniciativa da subjetividade revolucionária um meio fundamental de radical transformação do mundo, a ponto de fazer do conceito de hegemonia, ou atribuir à hegemonia uma conotação gnosiológica (de entendimento de mundo) para fazer frente ao mecanicismo-positivista-fatalista e ao revisionismo, como diversas vezes aqui discutido.

Contra o mecanicismo-positivista-fatalista que exalava imobilismo, argumenta Gramsci que a "vontade" é uma construção em conformidade com um fim racional (a revolução), ao retomar, por um lado, o "maior filósofo da práxis" (Lênin) e, por outro, Croce e Gentile (cuja filosofia, relembrando, preconizava o real como essencialmente racional e a identidade entre o querer e o conhecer). A "vontade", para o nosso autor, é uma intervenção ordenadora de mundo, uma vez que não existe "teleologismo espontâneo", "força das coisas", concatenação fatalista ou naturalista dos acontecimentos, atrás da história não há uma "mão invisível" (como afirmava, utilizando a expressão de A. Smith), mas uma imanente ação prática e política, uma "missão histórica", própria das "relações de força" voltadas permanentemente para a supressão da segregação entre o trabalhador e a riqueza produzida, do antagonismo social.

É também assim que Gramsci, ao contrapor-se ainda a Bukhárin e aos "economistas puros", defende que na "filosofia da práxis" é relevante considerar o aspecto de que na "vida econômica moderna" (hodierna) os elementos "arbítrio" e "vontade" – "[...] seja individual, seja em comunidade (ou associações), seja a do Estado [...]"[343] – assumiram uma importância antes não considerada e que vai de encontro ao tradicional modo de conceber o "automatismo" e o "determinismo". Além do mais, para se entender os fatos históricos, diz-nos Gramsci, "[...] não se trata de descobrir uma lei metafísica de 'determinismo' e nem menos de estabelecer uma lei 'geral' de causalidade, mas se trata de relevar como o desenvolvimento histórico é constituído

[343] *Q* 11, p. 1479.

por forças relativamente 'permanentes', que operam com certa regularidade e automatismo [...]"[344].

Assim, para sair da visão mecanicista da estrutura econômica e entender dialeticamente o significado de "automatismo", de "permanência", de "regularidade", inerente ao movimento das forças sociais, Gramsci procura colocar no centro da discussão a subjetividade-coletiva atuante. É através da atividade prático-política do sujeito-coletivo que se dá um salto qualitativamente novo e deixa para trás a concepção que se ampara apenas na sociedade econômica (de produção de riqueza). Ou seja, o "qualitativo" é a expressão de um valor ético-político, na medida em que é a expressão do próprio movimento da subjetividade coletiva consciente da necessidade de transformação, do desenvolvimento da hegemonia cultural e política e não simplesmente uma visão "quantitativa", ou mecanicista, do sujeito (coletivo) e da realidade social.

É certo afirmar que Gramsci, já munido de suas análises sobre os "Conselhos de fábrica" e em confluência com as teorias deixadas por Rosa Luxemburgo, reflete sobre o Estado soviético, que para ele era radicalmente democrático por se amparar numa "autogestão do processo produtivo" que efetivamente, ao conciliar economia e política, tinha superado o momento puramente econômico[345].

É nesse ínterim, e em oposição a Bukhárin, que para Gramsci, no *Q* 10 § 6, o "grandioso valor" reside na "direção política", numa "nova cultura hegemônica". É assim também que o nosso autor conclui que a qualidade (liberdade) supera a quantidade (necessidade), o momento subjetivo supera o objetivo, ou ainda, o "reino da liberdade" pode superar o "reino da necessidade", o momento meramente econômico das sociedades capitalistas, da sociedade econômico-corporativa (ou corporativista fascista da Itália).

[344] *Q* 11, p. 1479.
[345] Para mais detalhes sobre essa discussão ler o texto de Del Roio (2008).

Uma vez que para o autor sardo a tomada de consciência se dá exatamente a partir da consciência do próprio sistema estrutural de exploração, na medida em que "[...] os homens tomam consciência dos conflitos de estrutura no terreno da ideologia [...]"[346], o próprio conflito entre as duas "classes fundamentais" traz consigo uma consciência política que é *condition sine qua non* para que a forma histórica da práxis (a atividade prático-política) chegue ao seu termo último, a práxis revolucionária para supressão do "reino da necessidade" pelo da "liberdade". O que em alguns momentos ele denomina como "práxis histórica fundamental".

Defende assim Gramsci que a liberdade é a concretização de uma vontade coletiva (que se expressa através do partido e do "Estado democrático operário") e que não tem, nessa direção, nenhuma ligação com o mundo natural, uma vez que é a expressão da preponderante inter-relação político-social, de uma cultura hegemônico-política.

Ao discutir o então significado de "qualitativo" e "quantitativo", enquanto categorias filosóficas interpretativas do desenvolvimento sócio-histórico presentes no pensamento de Marx e Engels[347], e já no de Hegel e de Kant[348], Gramsci retoma, sobretudo, a proposição crociana - e a conjuga com a experiência da Revolução de Outubro - de que para equacionar esse processo que "vai de quantitativo a qualitativo" é necessário entender a importante conceito de "momento

[346] *Q* 10, p. 1250.
[347] Diferente de Engels, Gramsci não utiliza essa categoria de forma positivista-evolucionista, como exposto no livro *Anti-Dühring*, texto que Gramsci não teve acesso, ainda que citado de memória, no cárcere. Conferir a referência negativa, onde a quantidade se transforma mecanicamente em qualidade, sobre esse livro de Engels, feita por LUKÁCS, 1990, p.149-151.
[348] Essa discussão sobre a categoria do "qualitativo e do quantitativo" tanto em Kant quanto em Hegel é uma "categoria modal" de entendimento da práxis humana (da relação homem-natureza propriamente). No entanto, em Kant a categoria da qualidade é tratada de modo distinto da quantidade, ou seja, ambas não são concebidas como uma unidade em si mesmo, mas somente como ela nos aparece: ora qualitativamente, ora quantitativamente, por ser a categorias mero produto do pensamento e não também uma expressão da realidade objetiva, da realidade em-si. Já Hegel fez a tentativa falida de uni-las de forma lógica, ou seja, na sua origem Hegel concebe quantidade e qualidade de modo separado e apenas, no segundo momento, de reconciliação entre o momento objetivo com o espírito subjetivo, procura tratá-las no seu modo de ser inter-relacional, através de suas concatenações lógicas ou de seu idealismo objetivo. Cf. LUKÁCS, 1990, p. 153-154.

prático", da "atividade prático-política", ou ainda, do "espírito de ação", que é sempre autônomo e independente e se sobrepõe aos demais momentos sociais.

Por não existir uma antinomia entre "forças materiais de produção" e "instrumento de produção" na medida em que ambas fazem parte, ou devem ser consideradas, como um "conjunto das forças materiais de produção", Gramsci argumenta que essas forças devem ser concebidas sempre em seu sentido "prático ou político", portanto, como *devir* histórico, e jamais numa dimensão "física ou metafísica".

Assim, afirma:

> [...] a variabilidade do conjunto das forças materiais de produção é também essa medida e se pode estabelecer com certa precisão quando o seu desenvolvimento vai de quantitativo para qualitativo. O conjunto das forças materiais de produção é uma cristalização de toda a história passada e a base da história presente e do devir, é um documento e, em conjunto, é uma força ativa atual de propulsão. Mas o conceito de atividade destas forças não pode ser confundido e comparado com atividade no seu sentido físico ou metafísico.[349].

Como indicado no terceiro capítulo, para Gramsci a atividade prático-política, ou "o trabalho concreto e necessário", ainda que na sua indissolúvel relação com a natureza, é preponderantemente um movimento político que tende à superação da "cisão" entre a riqueza produzida e a classe operário-camponesa que a produz. Ou seja, é através deste movimento de conscientização política das "crises históricas fundamentais", próprias das permanentes "relações de força que atuam na história" que o comunista sardo procura edificar a sua teoria da transição e refletir sobre o que ele denomina como "revolução passiva" e "revolução ativa", "guerra de posição" e "guerra de movimento", analisadas parcialmente no nosso segundo capítulo.

[349] *Q* 11, p.1443.

Mas, o que entende exatamente Gramsci por “relações de força que atuam na história”? Defendemos como importante o exame dessa discussão de forma mais detalhada não tanto pelo modo em que ela é desenvolvida nos *Cadernos* - na medida em que encontramos limites, quando Gramsci acaba identificando história e política -, mas como um significativo meio para reconhecer que o pensamento gramsciano está voltado para a análise sobre a transição do capitalismo para o socialismo, para uma prática insurrecional revolucionária, o que apresenta uma grande atualidade, ainda que essa identificação, entre história e política, não possa ser tomada de modo contínuo e nem é essa identidade reveladora do real.

Como meio para se refazer essa discussão, retomemos um dos mais polêmicos parágrafos dos *Cadernos*, o § 17 do *Q* 13, é ali onde Gramsci discute categoricamente os três momentos distintos das chamadas “relações de força”, o que, inclusive, faz de nosso autor um claro continuador da teoria e prática revolucionária de Lênin e dos bolcheviques.

Em linhas gerais, explica o comunista sardo, nesse longo parágrafo, que o *primeiro momento*, ou grau, das “relações de força” é o das “forças sociais”, ligado estreitamente à estrutura objetiva, que tem como base o próprio desenvolvimento das forças materiais de produção, independente da vontade dos homens; *o segundo* é o momento da relação das “forças políticas” que se manifestam de diferentes formas, uma vez que correspondem aos diversos graus da consciência política coletiva. Como exemplos deste segundo momento, Gramsci também indica três graus, o primeiro grau é aquele econômico-corporativo, que pode alcançar um segundo grau, o da solidariedade entre os diversos interesses dos membros dominantes de um determinado grupo social (o que na Itália, como afirmado anteriormente, corresponde ao corporativismo fascista). Tais graus, contudo, estão permanentemente ligados ao campo meramente econômico e é onde também se coloca a questão do Estado. Já o terceiro grau é aquele onde se alcança a consciência dos próprios interesses corporativos, dos grupos meramente

econômicos, e que podem e devem se transformar nos interesses dos grupos subordinados. Essa é a chamada fase *schiettamente politica*, que

> [...] assinala a nítida passagem da estrutura à esfera da superestrutura complexa, é a fase na qual as ideologias germinadas precedentemente se transformam em 'partido' [...] determinam a unicidade dos fins econômicos e políticos e também a unidade intelectual e moral, colocando todas as questões em torno da qual ferve a luta não somente sobre o plano corporativo, mas sobre um plano 'universal' [...][350].

Já *o terceiro* momento das "relações de força que atuam na história" é aquele da relação das "forças militares", que pode ser distintos em dois graus: o militar, em sentindo restrito, ou político-militar (ou técnico-militar), decisivo em cada oportunidade concreta, ou seja, momento que açambarca as manifestações concretas das flutuações próprios da conjuntura, do conjunto das relações de forças histórico-sociais que culmina na passagem das "relações políticas" de forças para a "relação militar decisiva". É assim, portanto, que Gramsci afere, sobre essa tripartição das "relações de força", que o desenvolvimento histórico oscila de modo contínuo entre o primeiro momento (as "forças sociais") e o terceiro (as "força militares"), com a permanente mediação do segundo (as "forças políticas").

Sendo, portanto, a "filosofia da práxis" uma filosofia sobre a transição para o socialismo, uma ideologia "orgânica", uma concepção de mundo, que só pode ser dotada de sentido, de "objetividade", quando considerada como uma atividade prático-política, como uma iniciativa da vontade político-coletiva que tende à universalização de uma hegemonia cultural (ou bolchevização), o marxismo de Gramsci é, assim, um modo de pensar sobre como fazer com que os "subalternos" possam se tornar "dirigentes", ou ainda, de como fazer eclodir, tal como no

[350] *Q* 13, p. 1584.

"Oriente", a revolução socialista também no "Ocidente" europeu e nas colônias dos grandes impérios[351], ainda que esta possa demorar alguns séculos.

É assim que repetimos: uma vez que o "momento catártico é o ponto de partida da filosofia da práxis", o nosso comunista deposita na "grande política", no movimento hegemônico-cultural, um meio preponderante de compreensão do complexo sócio-histórico como um todo, na medida em que identifica história e política, ou história e revolução. Contudo, ainda que o momento revolucionário seja uma seqüência de uma "vontade determinada", não existe, como procuraremos mostrar no nosso próximo item, uma identidade entre história e política, ou melhor, não existe esta identidade exatamente porque a história não é teleológica, como defende o nosso autor.

2 Gramsci e Lukács, confluências e divergências

É de fundamental importância recordar a análise feita por Lukács, praticamente três décadas após o falecimento de Gramsci, na sua *Ontologia* sobre a política e a "grande política", para usarmos a expressão do autor sardo. Explica-nos o pensador húngaro que a política é apenas um aspecto parcial da totalidade do processo social, por mais que o momento da "grande política" seja decisivo num dado momento histórico específico, se pegarmos como exemplo a Revolução Francesa que colocou abaixo o *Ancien Régime* e, *mutatis mutandis*, a Revolução de

[351] Igualmente a LÊNIN, Vladimir Ilitch. O imperialismo, fase superior do capitalismo. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 575-671. Afirma também o autor russo: "No plano teórico seria totalmente errado esquecer que qualquer guerra não é mais do que a continuação da política por outros meios; a atual guerra imperialista é a continuação da política imperialista de dois grupos de grandes potências, e esta política é gerada e alimentada pelo conjunto das relações da época imperialista. Mas esta mesma época deve necessariamente gerar e alimentar também a política de luta contra a opressão nacional e de luta do proletariado contra a burguesia e, por isso, a possibilidade e a inevitabilidade, em primeiro lugar, das insurreições e guerras revolucionárias nacionais, e segundo lugar das guerras e insurreições do proletariado contra a burguesia, em terceiro lugar da unificação de ambas as espécies de guerra revolucionárias, etc.". LÊNIN, Vladimir Ilitch. O programa militar da revolução proletária. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 679-687. p. 681

Outubro que procurou, por meio da luta por uma emancipação do homem, superar o antagonismo social (ainda que no seu desenvolvimento histórico tenha apresentado muitos aspectos problemáticos e ineficiências, e não é aqui o nosso objetivo analisá-los).

Igualmente a Gramsci, Lukács, nos seus *Prolegômenos*, afere que, ao se observar a história das revoluções, o protesto subjetivo (em-si) contra o antagonismo social assume uma dimensão de massa e este pode ser convertido em fator subjetivo-objetivo (para-si) de uma situação revolucionária e fazer com que se realize a transformação social. É propriamente no momento de transformações revolucionárias, "[...] nas passagens explosivas e concentradas de uma formação à outra que a relação entre o fator subjetivo e o fator objetivo do desenvolvimento social apresenta-se em termos extremamente plasmado [...]"[352], o que, na terminologia de Gramsci, é chamado de uma "vontade determinada".

Explica-nos ainda, a classe dominante mantém o *status quo* porque a sociedade existente produz decisões (posições teleológicas secundárias[353]) que estão em grau de favorecer a manutenção da forma de produção e reprodução social pautada na exploração do homem pelo homem. Não se trata, certamente, de afirmar que essa forma de ser é uma verdade eterna. As situações de crises, por exemplo, manifestam-se objetivamente (ainda que não de forma absoluta) por meio das crescentes dificuldades também objetivas que encontram estes tipos de posições teleológicas diante de determinadas alternativas dadas, ou de possibilidades. Assim, um momento de catástrofe, ligado à restrição no "campo de manobra" de possibilidade de comando da classe dominante, é um momento de grande importância, é um sinal de que o fator objetivo de uma

[352] LUKÁCS, 1990, p. 204.

[353] Afere Lessa que, na *Ontologia*, Lukács detalha que "A diferença qualitativa entre as posições teleológicas voltadas à transformação da natureza, e aquelas que buscam provocar determinados atos em outros indivíduos, está no fato de que as primeiras detonam uma cadeia causal, enquanto as secundárias colocam em movimento uma nova posição teleológica. Isto faz com que o grau de incerteza, o leque de alternativas ao desdobramento do processo, seja qualitativamente maior no caso de posições teleológicas primárias. Estas têm a ver com os nexos causais existentes, aqueles que concernem à escolha entre alternativas pelos indivíduos.". LESSA, Sérgio. *A ontologia de Lukács*. Maceió: Edufal, 1996. p. 51.

transformação revolucionária foi ativado. Começa assim a se instaurar uma situação revolucionária na sua dimensão subjetiva e objetiva. É esse entrelaçamento de fatores puramente subjetivos e de fatores que, a partir de atos subjetivos, se sintetizam em objetividade social, que dá um sentido efetivo, concreto aquilo que no dizer de Marx está posto como "os homens fazem a sua própria história, mas não em circunstância escolhidas por eles."[354].

Contudo, diferentemente de Gramsci, não há uma prioridade da política, ou melhor, do conceito de hegemonia no pensamento de Lukács, por ser o trabalho a protoforma da atividade humana. Esta atividade fundante do ser social não tem uma identidade com atividade prático-política, ou cultural hegemônica, como nos *Cadernos*, nem é para Lukács "[...] por meio da política que o ser humano realiza a sua humanidade, a sua natureza humana [...]"[355], como defende o nosso autor retomando Croce, opondo-se a Bukhárin e, concomitantemente, expressando suas reflexões sobre a possibilidade de revolução socialista e a necessidade de sua universalização.

Não sendo a política a chave de compreensão do desenvolvimento sócio-histórico, do complexo social, mas uma ação subjetiva (que também tem uma dimensão objetiva) dos momentos revolucionários, Lukács vê a dimensão ética da política somente quando esta é a expressão de uma "vontade determinada" de superação do antagonismo social, portanto, quando coincide com um movimento revolucionário, quando é uma "grande política", mas nunca quando esta é identificada com a atividade humana *tout court*.

Não podemos igualar as posições teleológicas individuais, sejam primárias ou secundárias, com o próprio movimento histórico, ou sócio-econômico, pois a processualidade histórica não é em si finalística, teleológica, como para Gramsci que acaba neste aspecto não

[354] KARL, Marx *apud* LUKÁCS, 1990, p. 205.
[355] *Q* 10, p. 1338.

superando a crítica crociana-gentiliana ao marxismo. Como explica Lukács, o homem é um ser que responde, porque constrói a si mesmo através do trabalho, ou seja, através da universal transformação da natureza, tornando-a objetos por meio do trabalho, e da relação social. É justamente por constatar a *irreversível* relação do ser humano com o ser natural e do ser humano com o ser humano que Lukács pôde desenvolver a discussão sobre o processo de genericidade e, seguindo Marx, da prioridade da reprodução econômica, sem cair no mecanicismo, como no caso de Bukhárin.

A prioridade da reprodução econômica não deve, porém, ser entendida como um domínio de um automatismo - como bem defendia Gramsci reivindicando o papel do sujeito -, exatamente porque o desenvolvimento econômico impulsiona, através do próprio ordenamento sócio-material, as transformações filogenéticas do gênero humano. Analisando as diferenças e a interdependência dinâmico-estrutural do ser natural e do ser social, argumenta Lukács na sua *Ontologia do ser social* que a categoria da genericidade é "o critério ontológico decisivo" para entender o nível de socialização do homem em todas as esferas da atividade humana. Essa genericidade é a totalidade humano-social historicamente determinada, não é algo dado aprioristicamente, mas é o produto do próprio processo histórico, sócio-econômico. Nesse sentido, o sujeito é para Lukács, tal como é para Gramsci, um "conjunto de relações sociais", contudo, não prescinde o autor húngaro da dimensão orgânica (biológica) e física. *O ser social é assim uma totalidade*, enquanto é um complexo de complexos, ou seja, enquanto complexo de complexos sociais, a fala, a arte, a religião, a política, o direito[356], entre outros, e de complexos naturais.

[356] Diferente da fala, por exemplo, que se coloca como uma esfera social de necessidade universal e também fundante do ser, o Direito não tem a sua gênese apoiada numa necessidade universal do gênero humano, mas sim nas particulares necessidades ligadas à sociedade de classe, às sociedades hierarquizadas e antagônicas (incluindo aí o "socialismo real", onde perdurou o "capitalismo de Estado"). Sobre o Direito na União Soviética, ver o livro de NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito:* um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2000.

Sobre a genericidade, argumenta Vittoria Franco[357] que para Lukács esta é formada através da práxis e das decisões dos indivíduos[358] que são sempre tomadas entre alternativas historicamente determinadas, uma vez que tem um caráter sócio-material insuprível. Desta forma, não existe uma separação entre indivíduo e gênero, tal como não existe uma separação entre materialidade e socialidade. Indivíduo e gênero não são opostos que se excluem, mas uma tensão dialética permanente e dotada de uma recíproca e ineliminável conexão. Algo bastante semelhante, na nossa compreensão, à noção de "homem-massa", ou "subjetividade-coletiva" de Gramsci, entretanto, o autor sardo via na genericidade uma dimensão amplamente política e, nesse aspecto, diverge o autor húngaro.

É assim que Lukács, em confluência com a construção científico-filosófica sobre o constante "recuo das barreiras naturais" de Marx - e, também na esteira de o autor de *O capital*, do desenvolvimento teórico sobre os "influxos naturais" de Labriola -, argumenta que a vida humana não pode desvincular de sua base natural (basta pensar na nutrição e na sexualidade), ainda que na sua complexificação cada vez mais articulada e totalizante seja cada vez mais social.

Defende ainda o autor húngaro que seria "economicismo abstrato" ver no advento do "mercado mundial" um complexo de problemas meramente econômico, ainda que na sua determinação concreta sejam as relações sócio-econômicas, o desenvolvimento das forças produtivas, o epicentro desta "universalização". Justamente por conceber o trabalho como

[357] FRANCO, Vittoria. Il rinnovamento della dialettica nell'ontologia dell'essere sociale di Lukács. *Marx Centouno* - Rivista Internazionale di Dibattito Teorico, Milano, n. 7, p.71-78, 1988. p.77.

[358] É através deste processo que os indivíduos se constituem cada vez mais como *persona*. Explica-nos Oldrini: "A personalidade não é um epifenômeno do ambiente, um simples produto do determinismo (tese de Taine), nem uma força autárquica que surgiria e se afirmaria para além da totalidade social. Segundo Lukács, a sociedade é consubstancial à natureza dos indivíduos que agem sempre dentro de um conjunto de condições concretas, objetivando-se e exteriorizando-se ao mesmo tempo". OLDRINI, Guido. Lukács e o caminho marxista para o conceito de "Pessoa". *Revista Práxis*, Belo Horizonte, n. 3, p. 25-35, 1995. Sobre a questão da personalidade na obra de Gramsci ler SUCHODOLSKI, Bogdan. Gramsci e la problematica attuale della personalità umana. In: ROSSI, Pietro. (Org.). *Gramsci e la cultura conetemporanea.* Roma: Riuniti: Istituto Gramsci, 1969. p. 51-64. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Cagliari, em 1967.

mecanismo subjetivo-objetivo, singular e genérico, da “unidade do real” - e não a “atividade prático-política” ou de “direção hegemônico-cultural” -, o autor da *Ontologia* pode redimensionar o fundamento real-concreto e permanente das “relações de forças sociais”, ou seja, da luta de classe e da ideologia.

Como vimos no segundo e terceiro capítulo, Gramsci percebe que o conceito de ideologia não está exclusivamente relacionado à concepção de falsa consciência, como para Labriola e para os marxistas vulgares, pois ideologia tem uma acepção ainda mais ampla, tem um duplo significado, na medida em que é também uma “concepção de mundo”, uma “superestrutura”.

Explica-nos Lukács que o autor sardo entende o aspecto de que os homens, com o auxílio da ideologia, trazem à consciência os conflitos sociais e que por meio dela combatem tais conflitos, contudo, para Gramsci, a “escolha e a crítica de uma concepção de mundo é fato político também”. A ideologia (orgânica ou inorgânica) termina por ser uma escolha, um produto ou expressão ideal dos indivíduos, próprio de uma luta entre “sistemas de idéias”, porque não soube o nosso autor considerar que a base última da ideologia deve ser procurada no próprio desenvolvimento sócio-econômico, uma vez que ideologia exerce também uma “função social”.

No tocante a ideologia, explica-nos Lukács:

> [...] A ideologia é acima de tudo aquela forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar consciente e operativa a práxis social. Deriva daí a necessidade e a universalidade de todos os modos de ver para dominar os conflitos sociais do ser social. Neste sentido, cada ideologia tem o seu ser-precisamente-existente social: que nasce diretamente e necessariamente do *hic et nunc* dos homens que agem socialmente. Esta determinação diante de todos os modos de expressão humana exercitado no *hic et nunc* do ser-precisamente-assim está ligado à gênese histórico-social e tem como conseqüência necessária cada reação dos homens ao ambiente econômico-social que pode, em

> determinada circunstância, transformar-se em ideologia. Esta possibilidade universal de transformar-se em ideologia traz consigo o conteúdo e, em muitos casos, a forma, os sinais ontológicos incanceláveis da sua gênese. Que estes sinais transformem-se em algo imperceptível ou resultem em algo claríssimo dependem de suas – possíveis – funções no processo dos conflitos sociais. De fato, ideologia é também, indissociavelmente do primeiro aspecto, um instrumento da luta social que caracteriza cada sociedade [...][359].

É então divergindo de alguns aspectos do "realismo filosófico", e resgatando amplamente o "racionalismo filosófico", que Lukács procura elaborar, segundo Antonio Infranca, um "[...] sistema antropológico metafísico [...] mas, essa retomada da metafísica não pode ser vista de maneira escandalosa [...]"[360], pois não é lógico-especulativa (como sugeriam Croce e Gentile sobre o pensamento de Marx). A categoria do trabalho, como já anunciado, para Lukács é justamente a chave para se entender a gênese do ser social. O seu "sistema metafísico" - no sentido de para além da física, propriamente dito -, não é nada mais que o modo de considerar a filosofia como uma perene e incessante superação das aparências e busca da essencialidade humano-material, sócio-histórica.

O trabalho é então a categoria prioritária da "antropologia metafísica" de Lukács, é a "protoforma" de todo agir humano. É o princípio humano-teleológico que responde ao "reino da necessidade" e que dá origem a séries causal-casuais da totalidade social, ou do complexo social, ainda que esta totalidade não seja redutível ao trabalho. Essa categoria deve ser considerada como meio imprescindível para se entender não somente o papel ativo da consciência, o problema decisivo sobre o "campo de manobra", a função da ideologia, mas também examina de forma mais alargada o processo de hominização e do *devir* histórico.

[359] LUKÁCS, György. *Ontologia delle'essere sociale*. Tradução de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981. v. 2**. p. 446-447.
[360] INFRANCA, Antonino. *Trabajo, individuo, historia*: el concepto de trabajo e Lukács. Buenos Aires: Herramienta, 2005. p. 38.

Todo evento social decorre, segundo Lukács, de posições teleológicas individuais, mas a sua base sócio-ontológica é em si mesma de caráter puramente causal. O "processo sócio-histórico global", "sócio-econômico universal", é um processo objetivo-causal que possui suas próprias legalidades internas, conjunturais, mas não é dirigido para a realização de uma finalidade, porque é um desenvolvimento em-si, independente da consciência que se tem ou não deste movimento. Quando alguns homens, ou grupos de homens, conseguem realizar suas finalidades (por exemplo, as revoluções), os resultados produzem, geralmente, algo que é inteiramente diverso daquilo que se havia pretendido anteriormente, ainda que concretizadas. Essa discrepância interior entre as posições teleológicas (subjetivas), e os seus efeitos causais (subjetivo-objetivos), aumentam cada vez mais as possibilidade subjetiva e objetivas (ontologicamente coligadas, contudo, diversamente estruturas) porque estão ligadas a própria complexificação e dinâmica da produção e reprodução da vida social.

Em outras palavras, é somente através do desenvolvimento da categoria do trabalho que é possível entender a inter-relação e a unidade do fundamento dualístico entre teleologia e causalidade, na medida em que o trabalho é formado por posições teleológicas que, em cada oportunidade concreta, põem em funcionamento séries causal-casuais. Assim, o modelo da posição teleológica transformadora da realidade vem a ser a base ontológica de toda práxis humana, vale dizer social.

Contudo, na totalidade do ser, na processualidade sócio-econômica (histórica) como um todo, não pode ser identificada como um movimento teleológico, finalístico, e nem mesmo com um movimento espiritualmente evolutivo, ainda que o conhecimento sobre o real seja cada vez mais preciso e amplo e o controle do homem sobre a natureza, através da ciência, seja cada vez mais profundo.

É por isso que Lukács, ao resgatar e desenvolver a concepção ontológica do trabalho através da obra hegeliana e marxiana, indica a atividade também na sua dimensão positiva, afirmativa, como um princípio humano-telegológico, como a "essência" do processo de hominização, ou seja, *do devir humano dos homens*.

Em outras palavras, Lukács, ao analisar que a "práxis humana fundamental" é o trabalho e que esta atividade, na sua dimensão extensiva e intensiva, qualitativa e quantitativa, abre constantemente a possibilidade para o desenvolvimento de uma nova forma de sociabilidade, ou seja, ao ser o trabalho uma atividade que cria, que gera valores, para além de sua dimensão estranhada e negativa, um movimento voltado para aquilo que Gramsci chama em seus *Cadernos*, inspirado no pensamento de Labriola, de tendência a "unificação cultural do gênero humano".

É também assim que não concebe a atividade de transformação, a atividade humana, como preponderantemente política, como via Gramsci. Concebe o trabalho, na sua dimensão universal, por ser uma expressão eminentemente humana e genérica que se estende a todas as esferas do complexo social, mesmo que estas não possam ser reduzidas posteriormente ao trabalho. Ou seja, os complexos sociais, ainda que sejam dotados de especificidades e funções diferenciadas, são somente aparentemente autônomos, na medida em que não podem ser descolados absolutamente do modo de produção e reprodução do ser social *in toto*.

É certo também afirmar que Gramsci reconhece o trabalho, mas não o concebe como uma categoria central para se entender o desenvolvimento sócio-histórico, ou ainda, enquanto momento predominante para compreender a essencialidade humana e social. Sobre esta categoria, afirma no *Q* 10:

> [...] Se este é o ponto de partida da ciência econômica e se em tal modo foi fixado o conceito fundamental da economia, **cada ulterior pesquisa não**

> **poderá aprofundar teoricamente o conceito de 'trabalho', que, no entanto, não poderá ser negado no conceito mais genérico de indústria e de atividade**, mas deverá contrariamente ser fixado naquela atividade humana na qual cada forma social é igualmente necessária. Este aprofundamento foi feito pela economia crítica.[361].

O trabalho é entendido como uma ação não fundante do ser social, mas como uma atividade que é intrínseca ao antagonismo social, na medida em que atividade para o nosso autor é sempre uma ação que somente tem "valor" enquanto partícipe de uma operação essencialmente política, hegemônico cultural. Ou seja, a atividade prático-política é a própria força permanente que dá "unidade ao real", enquanto resultado de uma "vontade política coletiva" e como meio de superação da "cisão" entre o trabalhador e sua produção.

Desta forma, concordamos com Remo Bodei[362] quando afirma que a "vontade" é uma espécie de "conceito aglutinante" na obra de Gramsci, é um conceito filosófico-político que se poderia definir, na história da Economia política, como típico de uma teoria "neoclássica"[363].

O *Caderno* 22, intitulado *Americanismo e fordismo*[364], não é um texto que discute a "categoria do trabalho", enquanto atividade que dá origem ao ser social, mas na sua dimensão relacional com o capital, ou seja, o trabalho é visto apenas na sua dimensão negativa ou como um elemento constituinte para se entender o antagonismo social. Podemos então afirmar que não é possível verificar no pensamento de Gramsci uma central concepção positivo-objetiva do

[361] *Q* 10, p. 1264, grifo nosso.
[362]BODEI, Remo. Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização. In: FERRI, Franco. (Org.). *Política e História em Gramsci*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 71-115. p. 87. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Florença, em 1977.
[363] O neoclássico na história da economia política são os fundamentos teóricos voltados para explicação do valor-trabalho pautado na exploração de uma classe social (que compra a força de trabalho) sobre outra (a que vende a força de trabalho), ou seja, no antagonismo social. Cf. BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e capitalismo*. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1998. p. 16.
[364] Um ensaio, onde podemos encontrar indícios analíticos sobre o processo da economia produtiva fordista-taylorista e a fecunda afirmação de que "[...] a hegemonia nasce da fábrica e não precisa para se exercitar mais do que uma quantidade mínima de intermediários profissionais da política e da ideologia [...]". *Q* 22, p. 2146.

trabalho, ou seja, uma "centralidade do trabalho" como se encontra na obra de Labriola, do primeiro Georges Sorel (sob a influência do primeiro marxista italiano), de Marx[365] e do velho Lukács.

O ato do trabalho para Lukács, como anteriormente afirmado, deve ser considerado a "chave de volta" para antropogênese da realidade social. O trabalho é a "realização da natureza humana", na medida em que esse não tem somente uma dimensão negativa, alienada ou estranhada, mas também uma dimensão afirmativa, objetiva e universalizadora.

É também por ser central o conceito de hegemonia que não é possível encontrar um maior desenvolvimento sobre o problema da alienação, ou melhor, do estranhamento[366] nos escritos carcerários gramscianos. Discussão largamente importante para se entender vários aspectos do processo de "apolitização" contemporânea, ou seja, o processo de negação da necessidade de uma revolução socialista por parte da classe proletária e dos partidos políticos e sindicatos, de suas constantes desarticulações, desagregações e adaptações ao Estado liberal e, após os anos de 1970, ao neoliberal.

Ainda no *Caderno* 22, Gramsci discute a importante diferença entre os "intelectuais tradicionais" e os "intelectuais orgânicos", fazendo assim referência à distinção entre os meros técnico-especialistas e os novos tipos de técnico-especialistas-orgânicos. Explica-nos que através do próprio ordenamento econômico-produtivo moderno, os novos "intelectuais orgânicos" conseguem refletir sobre a sua condição social, "liberam a mente", devido à própria operação

[365] Estamos cientes da polêmica em torno da qual se afirma que em Marx não é possível encontrar uma centralidade do trabalho. Essa é a posição de um grande número de marxista, ver, por exemplo, o importante texto de Etienne Balibar. *La filosofia di Marx*. Roma: Manifestolibri, 2001. Todavia, não é essa a nossa posição. A partir do Lukács da *Ontologia*, defendemos uma continuidade entre o jovem e o velho Marx e o fio condutor desta continuidade é justamente a centralidade do trabalho posta já em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e presente também em *O capital*.

[366] Sobre essa discussão ler a IV parte, intitulada na edição italiana como "L'estraniazione", de Lukács (1981, v. 2**).

manual repetitiva e mecânica e transformam-se em dirigentes políticos de partidos e sindicatos[367]. No entanto, a discussão permanece, devido à lacuna na sua concepção de ideologia, na superfície político-cultural (de uma dimensão largamente voluntarista subjetivista) e não científico-filosófica essencial, ontológica, ou constitucional do ser social.

É certo afirmar, tal como fez Gramsci no seu combate ao determinismo-mecanicista, que a consciência tem um papel ativo na estrutura sócio-histórica, ou sócio-econômica. Quando se afirma que a consciência reflete a realidade social e, a partir desta base, torna possível intervir na realidade e modificá-la, significa dizer que a consciência, a ideologia, tem um real e efetivo poder sobre o ser social (e natural) e não – como supõe as visões irracionalistas de mundo – que a consciência é carente de força, é passiva e, não poucas vezes, conservadora, quando compreendida como um eterno ciclo do mesmo e que não resta nada a ser feito, a ser transformado, pregando assim um fim da história.

Explica Nicolas Tertulian[368] que Lukács faz justiça a exigência de Gramsci em tratar a "filosofia da práxis", o marxismo, como "filosofia da subjetividade", sendo esta obviamente radicada de maneira múltipla nas redes de determinações objetivas. Defendendo ainda que o pensamento maduro de Lukács é a concretização do projeto gramsciano de um *Anti-Croce*, na medida em que só é possível golpear radicalmente o idealismo revisionista quando se supera a noção de que a *utilidade* é uma atividade eminentemente espiritual - a *atividade utilitária* não pode ser destacada de sua raiz concreto-material e das determinações causais que condicionam

[367] Isso não corresponde a realidade, se observamos bem, hoje mais que nunca, não é através do trabalho mecânico e repetitivo (próprio do fordismo-taylorismo) que necessariamente os trabalhadores "liberam a mente", com o processo de captura da subjetividade, própria do toyotismo, por exemplo, o operário sente-se como parte da engrenagem do capital e assim pensa com a lógica da classe dominante, pois sente a fábrica, claro que com muitas exceções, como se fosse a extensão de sua casa, não vê no trabalho a sua dimensão estranhada, mas como uma extensão resoluta e insuperável (ainda que aparente) de seu cotidiano. Sobre as novas metamorfoses do mundo do trabalho, conferir o ensaio de ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?*: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 5. ed. São Paulo-Campinas: Cortez: Ed. da UNICAMP, 1998.
[368] TERTULIAN, 1988. p. 68.

por definição o ato do trabalho, fonte geradora de valor (material e espiritual numa indivisível coexistência).

Lukács, igualmente a Gramsci, entende o marxismo não como um "método" que prevê o fim automático da sociedade capitalista, o marxismo não é futurologia. Contudo, como discutido no nosso terceiro capítulo, o comunista sardo, por estar preocupado em não deixar que o conceito de "práxis" seja entendido mecanicamente, como no pensamento de Bukhárin, acaba identificando filosofia e política e, assim, enfatizando apenas a dimensão gnosiológica da objetividade, da práxis social.

Para Gramsci, o princípio de toda ação, inclusive a científica, tem como fundamento a hegemonia política. Ainda que indagando sobre a existência ou inexistência de uma "realidade objetiva exterior", é dessa particular forma que o nosso autor acaba retomando o antropomorfismo filosófico das teorias neokantianas, ou historicista crociana. É assim também que não supera completamente a questão da "atemporalidade" do ser, do "pensamento que é ação, porque é atual" das teorias crociana e gentiliana. Ao retomar a predominância do "momento prático", dos neo-idealistas italianos, Gramsci passa a entender o *devir* como um movimento teleológico, contrastando com suas análises sobre as próprias "determinações causais", sobre as relações sócio-econômicas, presentes também em sua teoria (vale lembrar, suas críticas aos "economistas puros").

É justamente através do entendimento de que o trabalho é sempre a síntese basilar da relação entre a teleologia e causalidade, entre a intencionalidade da consciência e a rede de determinações causal-casuais do real que Lukács reafirma a "centralidade do trabalho". Ou seja, o trabalho é tanto ontologicamente quanto intelectivamente (ou gnosiologicamente) uma categoria, sem a qual não se pode pensar o ser social.

No momento histórico diferente de Gramsci e combatendo, além do marxismo positivista e do revisionismo, o neopositivismo metodológico, Lukács pôde, a partir de uma reelaboração de alguns princípios filosóficos de Nicolai Hartmann[369], justamente discutir que o "conhecimento objetivo" é possível se entendermos a "autonomia ontológica do real" e que a objetividade, em muitos casos, é adquirida *post festum*, ou seja, ainda que o postulado científico esteja no campo da dedução, o mesmo poderá ser comprovado num momento posterior[370].

Guardando as devidas diferenças, Lukács, tal como Gramsci, defende que existe uma união entre a ciência e a filosofia, pois não há uma fragmentação do ser, daquilo que pode ser conhecido em sua totalidade e de forma mediada, através de categorias filosóficas, ainda que também através de suas manifestações aparentes, imediatas, mediadas e particulares.

Ambos também aferem que a ciência (sempre unida à filosofia) apresenta a particular característica de incidir sobre a "estrutura", por ser um conjunto de determinadas ações ligada à concepção de mundo, como anteriormente indicado. Contudo, em contraposição ao antropomorfismo filosófico de Gramsci, para Lukács a atividade científico-filosófica não é, em última instância, uma atividade prático-política, nem afetiva (Croce), exatamente por existir uma "autonomia ontológica do real" e, por isso mesmo, a atividade científica é um processo desantropomórfico e não político e nem estético. Nesse ponto, acreditamos também ser um limite gramsciano a afirmação de que a ciência é a mediação entre utopia e ação hegemônica.

Sobre o processo de "desantropomorfização", diz-nos Lukács:

---

[369] Sobre a herança de hartmanniana sob o pensamento lukacsiano ler TERTULIAN, Nicolas. *Lukács*: la rinascita dell'ontologia. Roma: Riuniti, 1986. p. 11-46.

[370] São inúmeros os postulados científicos que só foram comprovados depois de décadas ou anos. Um exemplo são os postulados de 1905 de Hans Albert Einstein, expostos nos seus manuscritos "Sobre a eletrodinâmica dos corpos em movimento.". GLEISER, Marcelo. *A dança do universo*: dos mitos de criação ao big-bang. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1997. p. 266-277.

> É importante considerar que a desantropomorfização foi, é e continuará sendo um meio importante e indispensável para conhecer o ser no modo em que esse realmente é em-si mesmo. Tudo aquilo que aparece de indissoluvelmente ligado a relação direta do respectivo objeto do conhecimento com o homem real que percebe. Neste processo de desantropomorfização que determina não somente a qualidade objetiva, autentica, do sujeito que entende, mas a peculiaridade dos órgãos de percepção do homem (compreendendo aí o conhecimento sensível/imediato), que, por sua vez, é colocado em segundo plano, enquanto é um fenômeno (ou enquanto mera aparência), para dar lugar aos momentos realmente essente-em-si, para colocar o homem em condições de perceber o mundo assim como é em si, independente dele ["a autonomia ontológica do real"]. Tal conhecimento, que é expressão do realmente existente [...] não é possível sem esta "abstração" do homem de seu próprio imediatismo. Esse processo inicia, ainda que com escassa consciência, já nos estágios primitivos do trabalho e pouco a pouco se desenvolve no meio universalizador de domínio do homem sobre o próprio ambiente, um adequado instrumento daquilo que distingue o trabalho, enquanto adaptação ativa do homem ao próprio ambiente, de cada adaptação pré-humana. Naturalmente é a consciente posição teleológica que constitui aqui a verdadeira, a primária separação. Exatamente porque nos confrontos das precedentes formas de adaptação passiva, fundadas somente sobre a biologia e assim pela sua essência relativamente estática, esta adaptação ativa é ontologicamente contra-distinta de uma ilimitada possibilidade de desenvolvimento, por isso ser justamente a desantropomorfização um momento importante, decisivo, para o *devir humano dos homens*, para o afastamento das barreiras naturais no seu processo social de reprodução de si como singular e genérico [...][371].

É por isso que, ao ampliar a categoria do reflexo, ou melhor, ao edificar de forma inovadora a chamada "teoria do reflexo", Lukács explica que a atividade cognitiva (o trabalho intelectual) é capaz de reproduzir a realidade que é objetiva, porém autônoma em relação ao sujeito. Para tal reconstrução/reprodução, o autor húngaro, como em parte Gramsci, não deixa de

[371] LUKÁCS, 1990, p. 26-27.

lado, nem as filosóficas "categorias modais" (qualidade, quantidade, tendência, necessidade e contingência) e nem as "categorias aristotélicas" da singularidade, particularidade e da totalidade, entendidas sempre como expressão da própria realidade em movimento, do processo dinâmico do ser social. Defende que se pode conhecer o real sem ter como puro referimento o sujeito, sem antropomorfizar a realidade, ou seja, se pode conhecer o real "em-si" mesmo ainda que de modo aproximativo, ou num processo incessantemente aproximativo (oposição clara ao neokantismo), por existir uma "autonomia ontológica do real". Por isso diversas vezes afirma, a partir de Marx, que "[...] as categorias não são apenas abstrações efetuadas pelo pensamento, mas formas de ser, determinações da existência [...]"[372].

No entanto, insistimos ainda em aferir que a "autonomia ontológica do real" não é igual à tese da existência da "realidade objetiva exterior" dos marxistas vulgares, tal como a "teoria do reflexo" lukacsiana é completamente diferente da "teoria do reflexo" dos marxistas mecanicistas, justamente, como explica Tertulian, por "[...] a gnosiologia estar subordinada a ontologia [...]"[373].

Explica-nos Sérgio Lessa[374], que o "reflexo" não é uma mera cópia do real feita pela subjetividade, nem pode ser a subjetividade mecanicamente submetida ao real nessa teoria. O "reflexo" é uma forma *ativa* da apropriação do real pelo sujeito, quando este é considerado sempre em seu contexto da "busca pelos meios", ou seja, quando se pressupõe um conhecimento concreto, ainda que jamais perfeito, de determinadas finalidades e de determinados meios. Daí o caráter *ativo* do sujeito ao escolher entre alternativas e de *construir-si* nessa escolha e na sua ineliminável relação e interdependência com os outros sujeitos, uma vez que o indivíduo é sempre genérico. É importante considerar a efetiva *heterogeneidade* entre o pensado e o real, entre a necessidade de capturar a legalidade do ser-precisamente-assim-existente que é exterior

[372] LUKÁCS, 1990, p. 235.
[373] TERTULIAN, 1986, p. 15.
[374] LESSA, Sérgio. *Mundo dos homens*: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 96-120.

ao sujeito e a atividade teleologicamente orientada para um fim que gera cadeias causais-casuais que são essencialmente sociais e, dessa forma, não mais idênticas à atividade subjetiva (teleológica) que lhe deu origem. É por isso que não há uma teleologia na história, mas uma realidade que é sempre a expressão de um novo "pôr objetivo" (uma constante síntese da causalidade posta e da atividade subjetiva teleologicamente orientada) que pode se transformar em "posses espirituais" por parte do sujeito de que dela também faz parte.

Tal como A. Gramsci, também G. Lukács retoma e procura renovar a discussão feita sobre a relação entre o "reino da liberdade" e o "reino da necessidade". Todavia, o autor da *Ontologia do ser social* afirma que apenas numa sociedade socialista o trabalho "supérfluo" e "criativo" se transformará numa atividade fundamental e o trabalho, enquanto atividade "estritamente econômica", reprodutiva, que corresponde à satisfação das necessidades primárias, será reduzido, ainda que não eliminado, por conta do perpétuo "reino da necessidade".

Nesse sentido, o "reino da liberdade" significa a superação efetiva da divisão social do trabalho, que faz prevalecer o cálculo econômico ligado a apropriação privada, ou seja, a forma de produção regida pelo capital que subalterniza o próprio produtor da riqueza, o trabalhador, em sua existência reificada.

Ainda enquanto trabalho estranhado, o mesmo portou, e porta consigo, em seu decurso histórico o desenvolvimento sócio-estrutural e influenciou, e influência, sobre o desenvolvimento das artes e da ciência, abrindo a possibilidade concreto-objetiva de sua própria superação.

Como discutido no nosso terceiro capítulo, Gramsci nunca deixa de considerar a intervenção do homem sobre a natureza, analisa, inclusive, que somente através de tal intervenção é possível propiciar uma "sociedade regulada", ou seja, uma sociedade em que exista a riqueza necessária para que todos os seres humanos possam viver comodamente e possam se realizar em sua dimensão subjetiva e coletiva.

Contudo, em oposição a Bukhárin, Gramsci defende que todo operar humano é essencialmente um operar político e, assim, o efetivo trabalho, ou o "trabalho concreto e necessário", é aquele de conformar a cultura a uma dimensão prático-política, na medida em que o desenvolvimento histórico é essencialmente um movimento que tem como finalidade a "reforma [ou revolução] intelectual e moral". É por isso que Gramsci chega a concluir que a "liberdade" é a concretização de uma "vontade coletiva" e a mesma não tem nenhuma conexão com o mundo natural, uma vez que é a própria expressão de uma cultura hegemônica-política.

Tal como para Gramsci, para Lukács a emancipação humana pode e deve ser alcançada a partir do cumprimento de uma concreta "vontade coletiva", da revolução, na medida em que esta é um fator subjetivo-coletivo importante e somente assim ético-político. Contudo, diferente de Gramsci, explica Lukács que o "reino da necessidade" e o "reino da liberdade" não são antitéticos, mas complementares. O trabalho sempre pertencerá ao "reino da necessidade" e é somente através de um trabalho coletivizado que é possível efetivamente edificar o "reino da liberdade". O "reino da liberdade" significa a superação efetiva do trabalho estranhado e a satisfação das necessidades humanas, mas não do fim da economia. Nas palavras do autor húngaro: "[...] o comunismo, a saída do mundo estranhado e estranhante, o fim da pré-história da humanidade, é realizável somente sobre uma base econômica adequada [...]"[375].

Somente com o fim da forma de socialidade pautada no trabalho estranhado, no consumo irracional, fruto de uma produção e reprodução destrutiva do capital baseada na sociedade de classes objetivamente antagônicas, o trabalho na sua dimensão afirmativa não estará subsumido ao capital. Isso significa discutir a *utopia* enquanto possibilidade concreta do pleno controle, ou

[375] LUKÁCS, 1990, p. 223.

controle ativo e racional[376] de uma "sociedade regulada", da produção de riquezas e a da satisfação das necessidades fisiológica e espirituais, tão constantemente defendida por Labriola, Bukhárin, Gramsci e tantos outros comunistas.

Tendo como referências todas as divergências pontuadas, afirmamos, para concluirmos o capítulo, que Gramsci, através de uma herança crociana-hegeliana-marxiana, e Lukács, através de uma herança hartmanniana-hegeliana-marxiana, entendem a filosofia como instrumento próprio de reflexão da história, da relação entre o passado e presente e como verdadeiro laboratório de preparação ideal (de um projeto político emancipador) da história futura, como uma nova *Weltanschauungen* a ser realizada. Posição ético-revolucionária que colocam os autores como atuais, uma vez que nos deixaram uma obra científico-filosófica, ou melhor, ontológica, para compreensão da formação e da transformação da sociedade, da importância do papel do sujeito (também enquanto ser genérico) na história e da clara necessidade de subsunção do capitalismo através de uma revolução socialista.

[376] É assim também que em oposição à concepção mecanicista-positivista de ciência e técnica de Bukhárin que Lukács (1990, p. 337) afirma: "[...] não é o desenvolvimento incompleto da técnica que torna possível a escravidão, mas ao contrário, é a escravidão como forma dominante do trabalho a tornar impossível uma racionalização do processo de trabalho e – como indireta conseqüência – o surgir de uma técnica racional.".

Conclusão

Enquanto Benedetto Croce, na sua pretensa superação do marxismo, afirma, nos anos de ascensão e de consolidação do fascismo, que a filosofia deve ser um novo modo de "narrar a história" com "afetividade e amor", ou ainda, que a historiografia deve ser um "modo lírico" de falar da história como se esta fosse uma "obra de arte", Antonio Gramsci atua e escreve a favor da revolução socialista e de sua universalização.

Preso pelo regime fascista, escreve no cárcere os seus *Cadernos*, deixando-nos uma obra "für ewig", uma análise sobre o *devir humano dos homens*. Em continuidade com a sua "concepção de mundo" da época do *L'Ordine Nuovo*, o fundamento de seu marxismo, denominado por Gramsci em parte devido à tradição filosófica italiana, como a "filosofia da práxis", foi claramente amadurecido nesse período.

Não é possível considerar a "filosofia da práxis" simplesmente como uma "teoria da superestrutura", ou uma "teoria da hegemonia", mas um arcabouço teórico que apresenta fundamentos ontológicos, um entendimento sobre o "mundo moderno" e a sua complexificação após o imperialismo, o americanismo e as revoluções no "Oriente".

O antropomorfismo filosófico de Gramsci, próprio da identificação que faz entre história e política, nunca esteve ligado a uma noção de processualidade histórica onde predomina a irracionalidade, mas à defesa lícita de uma racionalidade associada substancialmente à idéia de "vontade política coletiva", de uma "vontade determinada", enquanto pressuposto ético para supressão radical do capitalismo. É por isso que é possível afirmar que a "filosofia da práxis" gramsciana é também uma teoria sobre a transição para o socialismo.

Esse antropomorfismo de Gramsci é proveniente de sua oposição a Bukhárin e da absorção de alguns aspectos da teoria crociana, na medida em que entende o neo-idealismo do autor napolitano, ainda que repelindo o seu revisionismo, como um antídoto ao próprio marxismo vulgar, fatalista e ao mecanicista-determinista, especialmente aquele do autor da velha guarda bolchevique.

É assim então que Gramsci, para além da visão moralista da história de Croce, reinterpreta o conceito de teleologia de Kant e passa a entender que a fundamental atividade humana é a própria atividade prático-política, voltada para a superação do antagonismo social. Sob a influência da teoria ético-política da história de Croce (que se baseia em Hegel e no neokantismo) e conjugando-a com as interpretações de Estado e partido de Lênin e Rosa, entende que a "práxis histórica" somente é fundamental quando confere um "valor concreto", uma finalidade, um "*sollen* concreto". Dessa forma, Gramsci apresenta uma concepção teleológica de história, ligada a um determinado ativismo-programático-voluntarista.

Por meio dessa oposição a Bukhárin, Gramsci conclui que todo operar humano (inclusive o científico-filosófico) é essencialmente um operar político e que o efetivo trabalho, ou o "trabalho necessário e concreto", é aquele de conformar a cultura a uma dimensão prático-política, na medida em que o desenvolvimento histórico é essencialmente um movimento que tem como finalidade a "reforma [ou revolução] intelectual e moral".

Apesar dos aspectos "materialistas" do pensamento de Gramsci, não é possível verificar nos seus *Cadernos* uma central concepção positivo-objetiva do trabalho, ou seja, uma "centralidade do trabalho" como se encontra na obra de Labriola, do primeiro Sorel, de Marx, de Bukhárin e do velho Lukács. É por isso que afirmamos, ao retomarmos a frase de Valentino Gerratana, de que há no pensamento gramsciano uma "centralidade do conceito de hegemonia", ainda que distante do que o organizador da edição crítica dos *Cadernos do cárcere* defende, na

medida em que consideramos essa concepção gramsciana como a expressão de um processo político-cultural que tem como escopo a revolução socialista. É desse modo que a "filosofia da práxis" é uma teoria sobre a universalização do bolchevismo, sobre a "unificação cultural do gênero humano" e não uma teoria da "centralidade da política" de viés liberal.

Diferentemente de A. Gramsci, que foi vítima do totalitarismo mussoliniano e faleceu em 1937, G. Lukács sobreviveu ao nazifascismo e a própria tirania dos regimes do "socialismo real", podendo assim "desenvolver" com mais profundidade o "comunismo crítico" de Labriola e Gramsci. Pôde entender, por meio de sua *Ontologia do ser social*, que a atividade científica é um processo desantropomórfico, atualizando a "teoria do reflexo" e efetivamente superando as correntes revisionistas e, tanto quanto os dois comunistas italianos, as correntes positivistas, presentes no seio do marxismo do início do século passado.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. La filosofia dei secoli XIX e XX. Milano: Tea, 1999. v. 6.

ALDERISIO, Felice. Riflessioni di A. Gramsci sul concetto della finalità nella filosofia della prassi. In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 53-71. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?*: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 5. ed. São Paulo-Campinas: Cortez: Ed. da UNICAMP, 1998.

ARICÓ, José. M. *La cola del diablo*. Itinerário de Gramsci em América Latina. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2005.

BADALONI, Nicola. *Il marxismo di Gramsci*: dal mito alla ricomposizione politica. Torino: Einaudi, 1975.

BALIBAR, Etienne. *La filosofia di Marx*. Roma: Manifestolibri, 2001.

BARATTA, Giorgio. *Le rose e i quaderni*: il pensiero dialogico di Antonio Gramsci. Roma: Carocci, 2003.

BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e capitalismo*. 3. ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1998.

BERGSON, Henri. *L'evolution créatrice*. 77. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

BERRIEL, Carlos Eduardo O. Gramsci e eles. *Nova Escrita Ensaio*, São Paulo, n. 9, p. 83-97, 1982.

BERTELLI, Antonio Roberto. *Marxismo e transformações capitalistas*: do Bernstein-debate à República de Weimar 1899-1933. São Paulo: IPSO – Instituto de projetos e Pesquisa Sociais e Tecnológicas: IAP – Institutos Astrojildo Pereira, 2000.

BERTOCHI, Aparecido Francisco. *A formação teórica de Bukhárin e a transição na URSS: 1906-1921*. 2005. 205 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2005.

BOBBIO, Norberto. Gramsci e la concezione della società civile. In: ROSSI, Pietro (Org.) *Gramsci e la cultura conetemporanea*. Roma: Riuniti: Istituto Gramsci, 1969, p. 75-100. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Cagliari, em 1967.

BOBBIO, Norberto. Nota sulla dialettica in Gramsci. In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 73-86. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.

BODEI, Remo. Gramsci: vontade, hegemonia, racionalização. In: FERRI, Franco. (Org.) *Política e História em Gramsci*. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p.71-115. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Florença, em 1977.

BUCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado*. Tradução de Angelina Peralva. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BUJARIN, Nicolai. *Teoria económica del período de transición*. Córdoba: Pasado y Presente, 1974.

BUKHÁRIN, Nicolai. *Tratado de materialismo histórico*. Tradução de Edgard Carone. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970.

BURGIO, Alberto. *Gramsci storico*: uma lettura dei *Quaderni del carcere*. Roma-Bari: Laterza, 2003.

CAMBARERI, Serafino. Il concetto di egemonia nel pensiero di A. Gramsci. In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 87-94. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.

CATONE, Andrea. Fabbrica e classe operaria. Dal Capitale ai Quaderni, attraverso l'Ordine nuovo. In:____. PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001, p. 143-157.

CESSI, Roberto. Problemi della storia d'Italia nell'opera di Gramsci (Appunti). In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 47-52. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci*: um estudo sobre seu pensamento político. Nova ed. ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CROCE, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza, 1968. Primeira edição econômica.

CROCE, Benedetto. *Logica come scienza del concetto puro.* Bari: Laterza, 1967. Primeira edição econômica.

CROCE, Benedetto. *Filosofia della pratica*: economia ed etica. 8. ed. Bari: Laterza, 1963.

CROCE, Benedetto. *La storia come pensiero e come azione*. 4. ed. Bari: Laterza, 1943a.

CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. 6. ed. Bari: Laterza, 1943b.

CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. 8. ed. Bari: Laterza, 1943c.

CROCE, Benedetto. *Etica e politica*. Bari: Laterza, 1931.

CROCE, Benedetto. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a.

CROCE, Benedetto. Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. In: _____. *Saggio sullo Hegel*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927a. p. 5-36.

CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1927b.

CROCE, Benedetto. *Cultura e vita morale*. Bari: Laterza, 1926.

CUIN, Charles-Henry ; GRESLE, François. *História da sociologia*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1994.

DEL ROIO, Marcos. *Os prismas de Gramsci*: a fórmula da frente única (1919-1926). São Paulo: Xamã, 2005.

DEL ROIO, Marcos. *Autonomia e antagonismo em Rosa Luxemburg e Gramsci*. Marília, 2008. Material didático.

D'ORSI, Angelo (Org.). *La città futura: gli anni di Gramsci a Torino 1911-1922*. Torino: Fondazione Istituto Gramsci onlus: Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca: Comune di Torino. 2005. 1 CD-ROM.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In:_____. *Textos*. São Paulo: Edições Sociais, 1975. v. 1, p.6-74.

FIORI, Giuseppe. *Vita di Antonio Gramsci*. Roma-Bari: Laterza, 1995.

FIORILE (traduzido no Brasil como *Aconteceu na primavera*). Direção: Paolo e Vittorio Taviani. Intépretes: Claudio Bigagli, Galatea Ranzi, Michael Vartan, Lino Capolicchio, Constanze Engelbrecht e outros. Roteiro: Paolo e Vittorio Taviani. Itália/França/Alemanha: Grazia Volpi per le film tre, Gierre Film (Roma), Florida Movies, La Sept Cinema (Paris), 1992. 1 bobina cinematográfica (123 min.), son., color., 16 mm. Produzido por Roxy Film, K.S. Film.

FOA, Lisa. Bukhárin entre a teoria do colapso e a estabilização. In: BERTELLI, Antonio Roberto (Org.). *Bukhárin*, teórico marxista. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. p. 175-186.

FRANCO, Vittoria. Il rinnovamento della dialettica nell'ontologia dell'essere sociale di Lukács. *Marx Centouno* - Rivista Internazionale di Dibattito Teorico, Milano, n. 7, p.71-78, 1988.

FROSINI, Fabio. Filosofia della praxis. In: FROSINI, Fabio; LIGUORI, Guido. (Org.). *Le parole di Gramsci*: per um lessico dei *Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2004. p. 93-111.

FROSINI, Fabio. *Gramsci e la filosofia*: saggio sui *Quaderni del carcere*. Roma: Carocci, 2003.

FROSINI, Fabio. Il “ritorno a Marx” nei Quaderni del carcere (1930). In: PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 33-68.

GENTILE, Giovanni. *Studi vichiani*. Firenze: Sansoni, 1968.

GENTILE, Giovanni. *La filosofia di Marx*: studi critici. Firenze: Sansoni, 1955.

GENTILE, Giovanni. *La riforma della dialettica hegeliana*. 3. ed. Firenze: Sansoni, 1954.

GENTILE, Giovanni. *Genesi e struttura della società:* saggio di filosofia pratica. Firenze: Sansoni, 1946.

GENTILE, Giovanni. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Firenze: Sansoni, 1944.

GENTILE, Giovanni. *Origini e dottrina del fascismo*. Roma: Libreria del littorio, 1929.

GENTILE, Giovanni. *Che cosa è il fascimo.* Firenze: Vallecchi, 1925.

GERRATANA, Valentino. *Gramsci*: problemi di metodo. Roma: Riuniti, 1997.

GILIBERT, Giorgio. Gramsci, Sraffa e il secondo libro del “Capitale”. In: PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001. p. 159-173.

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo*: dos mitos de criação ao big-bang. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

GRAMSCI, Antonio. *La questione meridionale* [1926]. Roma: Riuniti, 2005. Texto de Antonio Gramsci foi retomado da 3. ed., de 1970, organizada por Franco De Felice e Valentino Parlato.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. 8. ed. Torino: Einaudi, 2004. Edição crítica do Instituto Gramsci organizada por Valentino Gerratana.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Edição de Carlos Nelson Coutinho com Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999ss, 6v.

GRAMSCI, Antonio. *La rivoluzione contro il "capitale*". In:_____. *Gramsci*: scritti politici. 3. ed. Roma: Riuniti, 1979. p. 80-83. Antologia de textos políticos de Antonio Gramsci organizada por Paolo Spriano.

GRAMSCI, Antonio. Per un rinnovamento del Partido socialista. In: _____. *Gramsci*: scritti politici. 3. ed. Roma: Riuniti, 1979. p. 315-321. Antologia de textos políticos de Antonio Gramsci organizada por Paolo Spriano.

GRAMSCI, Antonio; BORDIGA, Amadeo. *Debate sobre los consejos de fábrica*. Tradução de Francisco Fernandez Buey. 2. ed. Barcelona: Anagrama, 1977.

GRAMSCI, Antonio. *Lettere dal carcere*. 2. ed. Torino: Giulio Einaudi, 1968. Obra organizada por Sergio Caprioglio e Elsa Fubini.

GRUPPI, Luciano. *Il concetto di egemonia in Gramsci*. Roma: Riuniti, 1977.

HAUG, Wolfgang Fritz. Materialismo storico e filosofia della práxis. Da Marx a Gramsci – Da Gramsci a Marx. In:____. PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001, p. 81-97.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Tradução de Giuliano Marini. 4. ed. Roma-Bari: Laterza, 2004.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. Parte 1 e 2.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofia.* Tradução de Wenceslao Roces. 6. ed. Méxixo: Fondo de cultura económica, 1996. 2v.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história.* Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1999.

INFRANCA, Antonino. *Trabajo, individuo, historia*: el concepto de trabajo e Lukács. Buenos Aires: Herramienta, 2005.

INFRANCA, Antonino. Il progresso alternativo alla modernità: Gramsci e Lukács. *Coscienza storica* - Rivista di studi per una nuova tradizione, [S.l.], v. 16, n.1, p. 65-74, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

KANT, Immanuel. *Fondazione della metafisica dei costumi.* Tradução de Pietro Chiodi. Roma-Bari: Laterza, 1980.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto : EDUERJ, 2002.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LABRIOLA, Antonio. *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. 5. ed. Bari: Laterza, 1947a.

LABRIOLA, Antonio. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. Com um posfácio, de 1937, de Benedetto Croce intitulado, “Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)”.

LABRIOLA, Antonio. In memoria del manifesto dei comunisti. In: _____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 6-52. Com um posfácio, de 1937, de Benedetto Croce intitulado, “Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)”.

LABRIOLA, Antonio. Del materialismo storico: dilucidazione preliminare. In: _____. *La concezione materialista della storia*. 3. ed. Bari: Laterza, 1947b. p. 130-245. Com um posfácio, de 1937, de Benedetto Croce intitulado, “Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)”.

LABRIOLA, Arturo. *Riforme e rivoluzione sociale*. Milano: Società Editoriale Milanese, 1904.

LAJOLO, Laurana. *Gramsci:* un uomo sconfitto. Milano: Rizzoli, 1980.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Que fazer?* São Paulo: Hucitec, 1988.

LENINE, Vladimir Ilitch. As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1. p. 35-39.

LENINE, Vladimir Ilitch. Marxismo e Revisionismo. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 40-46.

LENINE, Vladimir Ilitch. É melhor menos, mas melhor. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 3, p. 670-681.

LENINE, Vladimir Ilitch. O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 219-305.

LENINE, Vladimir Ilitch. O imperialismo, fase superior do capitalismo. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 575-671.

LENINE, Vladimir Ilitch. O programa militar da revolução proletária. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 1, p. 679-687.

LENINE, Vladimir Ilitch. Relatório Político do Comitê Central do PCR (b), 27 de março de 1922. In: _____. *Obras escolhidas*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1982. v. 3, p. 571-603.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *A falência da II Internacional*. Tradução de Armando Boito Júnior e Maria Luiza Gonçalves. São Paulo: Kairós, 1979.

[LÊNIN] ULIANOV, Vladimir Ilitch. *Materialismo e empiriocriticismo*. Tradução de Virgilio Martinho. Lisboa: Estampa, 1971.

LENIN, Vladimir Ilitch. Um passo adiante, dois atrás. In: PARTIDO de massas ou partido de vanguarda? Polêmica Rosa, Lênin. Tradução de Marisa M. Teixeira. São Paulo: Nova Stella, 1985. p. 41-57. (Coleção Polêmicas Operárias).

LEPRE, Aurelio. *Il prigioniero*: vita di Antonio Gramsci. Bari: Laterza, 2000.

LESSA, Sérgio. *A ontologia de Lukács*. Maceió: Edufal, 1996.

LESSA, Sérgio. *Mundo dos homens*: trabalho e ser social. São Paulo: Boitempo, 2002.

LIGUORI, Guido. *Sentieri gramsciani*. Roma: Carocci, 2006.

LIGUORI, Guido. *Gramsci conteso*: storia di un dibattito 1922-1996. Roma: Riuniti, 1996.

LOSURDO, Domenico. *Dai fratelli Spaventa a Gramsci*: per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia. Napoli: La città del Sole, 1998.

LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*. Roma: Gamberetti, 1997.

LOSURDO, Domenico. Lotta culturale e organizzazione delle classi subalterne in Gramsci. In: BARATTA, Giorgio ; CATONE, Andrea. (Org.). *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*. 5. ed. Milano: Unicopli, 1999.

LUKÁCS, György. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile. Tradução de Alberto Scarponi. Milano: Guerini e Associati, 1990.

LUKÁCS, György. Tecnologia e relações sociais. In: BERTELLI, Antonio Roberto. (Org.). *Bukhárin*, teórico marxista. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. p. 41-51.

LUKÁCS, György. *Ontologia delle'essere sociale*. Tradução de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981. v. 2*.

LUKÁCS, György. *Ontologia delle'essere sociale*. Tradução de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981. v. 2**.

LUKÁCS, György. *Ontologia delle'essere sociale*. Tradução de Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1976. v.1.

LUPORINI, Cesare. *Dialettica e materialismo*. Roma: Riuniti, 1974.

LUPORINI, Cesare. La metodologia filosofica del marxiso nel pensiero di A. Gramsci (Appunti). In: Istituto Antonio Gramsci. *Studi gramsciani*. Roma: Riuniti, 1958, p. 37-46. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Roma, em 1958.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução?* Tradução de Emir Sader. São Paulo: Global, 1986.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*: contribuição ao estudo econômico do imperialismo. Tradução de Marijane Vieira Lisboa e Otto Erich Walter Maas. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Coleção Os economistas).

LUXEMBURGO, Rosa. Questões de organização da Social-democracia russa. In: PARTIDO de massas ou partido de vanguarda? Polêmica Rosa, Lênin. Tradução de Marisa M. Teixeira. São Paulo: Nova Stella, 1985. p. 9-39. (Coleção Polêmicas Operárias).

MACCIOCCHI, Maria-Antonietta. *A favor de Gramsci*. Tradução de Angelina Peralva. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. A cura di Alessandro Capata, con un saggio di Nino Borsello. Edizioni integrale. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1998.

MARKOVIČ, Mihailo. L'unità di filosofia e politica in Gramsci. In: ROSSI, Pietro. (Org.). *Gramsci e la cultura conetemporanea.* Roma: Riuniti: Istituto Gramsci, 1969. p. 19-27. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Cagliari, em 1967.

MARTELLI, Michele. *Etica e storia*: Croce e Gramsci a confronto. Napoli: La Città del Sole, 2001.

MARTELLI, Michele. *Gramsci*: filosofo della politica. Milano: Unicopli, 2000.

MARX, Karl. *Il capitale*: critica dell'economia politica. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia*: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon (1847). Tradução Paulo Ferreira Leite. São Paulo: Centauro, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

MARX, Karl. Introdução à crítica da economia política. In: _____. *Para a crítica da economia política, do capital e o rendimento e suas fontes*. Tradução Edgar Malagodi e colaboração de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 25-48. (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. Prefácio à Para crítica da economia política. In: _____. *Para a crítica da economia política, do capital e o rendimento e suas fontes*. Tradução Edgar Malagodi e colaboração de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 49-54. (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. Glosas críticas marginais ao artigo: o rei da Prússia e a reforma social. De um Prussiano. Tradução de Ivo Tonet. *Revista Práxis*, Belo Horizonte, n. 5, p. 68-91, 1995.

MARX, Karl. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1991

MARX, Karl. Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: _____. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo: Moraes, 199. p. 105-127.

MARX, Karl. Método da economia política. In: _____. *Contribuição a crítica da economia política*. Lisboa: Estampa, 1977. p.173-194.

MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução Fiama Hasse Pais Brandão, João Paulo Casquilho e José Bettencourt. 2. ed. Lisboa: Presença, [1970].

MATEUCCI, Nicola. *Antonio Gramsci e la filosofia della praxis*. Milano: Guiffrè, 1951.

MONASTA, Attilio. Intellettuali e direzione política. *Critica Marxista*, Roma, ano 25, n. 2/3, p. 203-222, mar. /giugno. 1987.

MONDOLFO, Rodolfo. *Umanismo di Marx*. Studi filosofici 1908-1966. Torino: Giulio Einaudi, 1975.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito:* um estudo sobre Pachukanis. São Paulo: Boitempo, 2000.

OLDRINI, Guido. Gramsci e Lukács, avversari del marxismo della II Internazionale. *Giornale critico della filosofia italiana*, Florença, v. 11, fasc. 2, ano 70, p. 178-194, magg. /ag. 1991.

OLDRINI, Guido. Lukács e o caminho marxista para o conceito de "Pessoa". *Revista Práxis*, Belo Horizonte, n. 5, p.25-35, 1995.

PAGGI, Leonardo. *Antonio Gramsci e il moderno principe*. Roma: Riuniti, 1970.

PARETO, Vilfredo. *Scritti sociologici*. Torino: Utet, 1966. Coletânea de textos de Vilfredo Pareto organizada por Giovanni Busino.

PARETO, Vilfredo. Trasformazione della democrazia. In: _____. *Scritti sociologici*. Torino: Utet, 1966. p. 912-945. Coletânea de textos de Vilfredo Pareto organizada por Giovanni Busino.

PESTILLO, Michele. *Gramsci in carcere*: le difficili verità d'un lento assassinio. Manduria-Bari-Roma: Piero Lacaita, 2001.

PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001.

PORTELLI, Hughes. *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

PRESTIPINO, Giuseppe. Politicità della riforma intellettuale e morale. *Critica Marxista*, Roma, ano 25, n. 2/3, p. 249-280, mar. / giugno. 1987.

SABBATUCCI, Giovanni; VIDOTTO, Vittorio. *Il mondo contemporaneo dal 1848 a oggi*. Roma-Bari: Laterza, 2004.

SANTARELLI, Enzo. *Storia del fascismo*. Roma: Riuniti, 1981. 2v.

SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993.

SOREL, Georges. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Anna Maria Andreasi.

SOREL, Georges. Nuovi contributi alla teoria marxista del valore. In: _____. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. p. 40-65. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Anna Maria Andreasi.

SOREL, Georges. Lo sciopero proletario. In: _____. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. p. 150-192. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Anna Maria Andreasi.

SOREL, Georges. Chiarimenti su Lenin. In: _____. *Democrazia e rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973. p. 212-225. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Anna Maria Andreasi.

SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. 13. éd. Paris: Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière et cie, 1912.

SOREL, Georges. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Giovanna Cavallari. (Piccola Biblioteca Einaudi/Serie Testi).

SOREL, Georges. L'antica e la nuova metafisica. In: _____. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975. p. 170-188. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Giovanna Cavallari. (Piccola Biblioteca Einaudi/Serie Testi).

SOREL, Georges. L'avvenire socialista dei sindicati. In: _____. *Scritti politici e filosofici*. Torino: Einaudi, 1975, p. 189-222. Coletânea de textos de G. Sorel organizada e traduzida por Giovanna Cavallari. (Piccola Biblioteca Einaudi/Serie Testi).

SUCHODOLSKI, Bogdan. Gramsci e la problematica attuale della personalità umana. In: ROSSI, Pietro. (Org.). *Gramsci e la cultura conetemporanea*. Roma: Riuniti: Istituto Gramsci, 1969. p. 51-64. Atas apresentadas no Congresso Internacional de Estudos Gramscianos, ocorrido em Cagliari, em 1967.

TERTULIAN, Nicolas Gramsci, l'anti-Croce e la filosofia di Lukács. *Marx Centouno*. Rivista Internazionale di Dibattito Teorico, Milano, n. 7, p.61-70, 1988.

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács*: la rinascita dell'ontologia. Roma: Riuniti, 1986.

TEXIER, Jacques. Filosofia, Economia e Politica in Marx e Gramsci. In: _____. PETRONIO, Giuseppe ; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001, p. 175-196.

THERBORN, Göran. *Ciência, clase y sociedad*: sobre la formación de la sociologia y del materialismo histórico. México-Espanha-Argentina-Colombia: Siglo Veintiuno, 1980.

TIMPANARO, Sebastiano. Considerações sobre o materialismo. Tradução de Emir Sader, com o texto final de Tatiana Fonseca Oliveira. *Revista Margem Esquerda*, São Paulo, n. 6, p. 163-176, 2006.

TIMPANARO, Sebastiano. *Il verde e il rosso*: scritti militanti, 1966-2000. Roma: Odradek, 2001. Antologia de textos de Sebastiano Timpanaro organizada por Luigi Cortesi.

TIMPANARO, Sebastiano. Considerazione sul materialismo. In: _____. *Il verde e il rosso*: scritti militanti, 1966-2000. Roma: Odradek, 2001. p. 1-24. Antologia de textos de Sebastiano Timpanaro organizada por Luigi Cortesi.

TIMPANARO, Sebastiano. *Sul materialismo*. 3. ed. ampl. Milano: Unicopli, 1997.

TOGLIATTI, Palmiro. *Gramsci*. Roma: Riuniti, 1967. Coletânea de textos de Palmiro Togliatti sobre Antonio Gramsci organizada por E. Ragionieri.

TONET, Ivo. Do conceito de sociedade civil. In:_____. *Democracia ou liberdade?* Maceió: Edufal, 1997, p. 23-50.

TONET, Ivo. *Democracia ou liberdade?* Maceió: Edufal, 1997.

VANZULLI, Marco. *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo*: su Vico, Croce e Hegel. Milano: Guerini e Associati, 2003.

ZANARDO, Aldo. O manual de Bukhárin visto pelos comunistas alemães e Gramsci. In: BERTELLI, Antonio Roberto. (Org.). *Bukhárin*, teórico marxista. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. p. 55-81.

APÊNDICES

Apêndice A

Antonio Gramsci: uma nota biográfica[377]

1891-1902
Antonio Gramsci nasceu no dia 22 de janeiro de 1891, em *Ales*, na Sardenha, uma das ilhas que faz parte do sul da Itália, o *Mezzogiorno*, região economicamente mais pobre do país. Nino, como era chamado por seus parentes e amigos próximos, sofreu nos seus primeiros anos de vida com um caroço nas costas que o tornou corcunda e de baixa estatura, cuja origem segundo a sua mãe, Giuseppina Marcias, foi uma queda, quando ainda era um bebê, dos braços da babá. Somente mais tarde é que foi descoberto que a grande causa da má formação física de Antonio era o *mal de pott*, tuberculose da coluna vertebral.

Em 1898, a família Gramsci deixou *Ales* e mudou-se definitivamente para *Ghilarza* (também na Sardenha), cidade natal da mãe de Antonio.

1903-1904
Nino, mesmo sendo aprovado nos exames de admissão no ginásio, teve que interromper os seus estudos no período de 1903 a 1904, devido ao escasso recurso financeiro de sua família, para submeter-se a um atroz trabalho de carregar pastas de processos numa repartição pública de *Ghilarza*, durante 10 horas por dia, incluindo as manhãs de domingo.

1905-1908
Francesco, pai de Antonio, volta a Ghilarza após o cumprimento de sua pena de 5 anos na prisão, devido a um pequeno desfalque no Departamento de Registro e a uma perseguição pessoal do deputado Cocco Ortu, e decide, juntamente com Giuseppina, que Nino deve voltar à escola e parar de trabalhar. Matriculam o menino no ginásio de *Santulussurgiu* (cidadezinha que dista 18 km de *Ghilarza*). É já nesse período que o nosso autor manifesta suas primeiras preocupações com as desigualdades sociais, ainda que sob uma visão crítica de teor bastante regionalista.

1909-1911
Com 18 anos de idade, transferiu-se para *Cagliari*, onde viveu com o seu irmão Gennaro. Ali freqüentou o Liceu *Dettòri*. Publicou o seu primeiro artigo, no diário *L'Unione Sarda,* em 1910. Seguindo o exemplo de Gennaro, ligou-se ao movimento socialista.

[377] Os dados biográficos aqui contidos foram recolhidos a partir de FIORI, Giuseppe. *Vita di Antonio Gramsci.* Roma-Bari: Economica Laterza, 1995; LAJOLO, Laurana. *Gramsci: un uomo sconfitto.* Milano: Rizzoli editore, 1980; LEPRE, Aurelio. *Il prigioniero*: vita di Antonio Gramsci. Bari: Laterza, 2000; PESTILLO, Michele. *Gramsci in carcere*: le difficili verità d'un lento assassinio. Manduria-Bari-Roma: Piero Lacaita, 2001 e do cd organizado por D'ORSI, Angelo. *La città futura: gli anni di Gramsci a Torino 1911-1922*. La formazione di Antonio Gramsci nell'ex capitale d'Italia: La Torino di Gramsci, Scritti, Antologia torinese, Documentari, Schede, Immagini, Filmati, Musiche d'epoca, 'Per sapere di più". Fondazione Istituto Gramsci *onlus*, con il contributo del Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca e il patrocionio del Comune di Torino. 2005.

No ano seguinte Antonio foi para o "continente", para a cidade de Turim, graças a uma bolsa de estudos (oferecida pelo colégio *Carlo Alberto*) para ingressar na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade da então capital do Reino da Sardenha (1720-1946), e ex-capital da Itália Unificada (1861-1865), com a intenção de formar-se em lingüística, curso que não chegou a concluir. Nessa cidade, exerceu a importante atividade política e jornalística que teve início sob as páginas dos jornais socialista, o *Avanti!* e o *Il Grido del Popolo*.

1912-1918

Em Turim, Antonio Gramsci foi significativamente influenciado pelo movimento intelectual neo-idealista, encabeçado na Itália, sobretudo, por Benedetto Croce (de quem Gramsci já era leitor) e Giovanni Gentile. Esses filósofos neo-hegelianos eram contrários à tradição positivista que vicejava, no final do século XIX, nos meios culturais do norte do país. Essa corrente de pensamento colocava-se, de modo geral, contra o cientificismo exacerbadamente positivista. Esses dois filósofos defendiam o valor da cultura filosófica humanista e o valor do espírito, "da vontade e da ação", contra o puro empiricismo.

Na Universidade de Turim, a atmosfera intelectual era bastante heterogênea, era possível encontrar intelectuais positivistas, neo-idealistas e marxistas. Vale mencionar os nomes de alguns professores: Cesare Lombroso, Achille Loria, Luigi Einaudi, Arturo Graf, Rodolfo Mondolfo, Umberto Cosmo e Zino Zini.

Posteriormente, Croce e Gentile passaram a ser obstinados opositores intelectuais do marxismo na Itália. Gramsci, contrariamente, passou a ler com mais intensidade a obra de Karl Marx e Antonio Labriola. Fundou, junto com Umberto Terracini, Angelo Tasca e Palmiro Togliatti o grupo de seminário, que mais tarde daria origem a revista *L'Ordine Nuovo*.

Foi também no período em que Gramsci viveu em Turim que eclodiu a Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Num Congresso ocorrido clandestinamente em Florença, no dia 18 de novembro de 1917, patrocinado por alguns dirigentes do PSI (Partido Socialista Italiano), Gramsci mostrou-se de acordo com as idéias de Amadeo Bordiga (não majoritária no partido socialista) sobre ser este também um momento oportuno para uma intervenção ativa do proletariado revolucionário na crise mundial insuflada pela guerra.

1919-1921

No dia 1º de maio de 1919, foi publicado o primeiro número da revista *L'Ordine Nuovo*, como um sinal de oposição ao PSI, na medida em que essa era uma revista de cultura política escrita à margem da direção do Partido Socialista.

Gramsci participou, nos dias 20 e 21 de julho de 1919, de uma greve geral e de solidariedade às repúblicas comunistas da URSS e da Hungria. Foi nessa greve que Gramsci obteve a sua primeira experiência carcerária.

Em abril de 1920 (os anos de 1919 e 1920 ficaram conhecidos na Itália como o *Biennio Rosso*) iniciou-se a grande greve dos metalúrgicos em Turim. Gramsci, no calor do momento, redigiu um documento crítico voltado para a renovação do PSI, intitulado *Per un rinnovamento del Partito socialista* que sai na *L'Ordine Nuovo* no dia 8 de maio de 1920.

Outra grande experiência desse período Gramsci obteve através do seu envolvimento com os chamados *Conselhos de fábricas* - que chegou a definir como "novos sistemas de instituições operárias" que prefiguram um Estado revolucionário (o que provocou uma grande polêmica entre os sindicalistas e os dirigentes do PSI). Gramsci participou, inclusive, de ocupações de fábrica em setembro de 1920 (manifestação que foi oficialmente desautorizada pelo PSI). Nos dias 28 e 29 de novembro, desse mesmo ano, participou também, na cidade de *Imola*, de uma reunião onde se constituiu oficialmente a fração comunista dirigida por Bordiga.

Nasceu, dessa forma, o PCd'I (Partido Comunista da Itália), em *Livorno*, no teatro San Marco, no dia 21 de janeiro de 1921. Gramsci foi eleito integrante do primeiro comitê central e a revista *L'Ordine Nuovo* transformou-se no jornal diário do PCd'I.

1922-1924

Gramsci deixou Turim em maio de 1922 e foi para Moscou, como representante do Partido Comunista da Itália no Comitê Executivo da Internacional Comunista (IC).

No dia 28 de outubro de 1922 aconteceu a fascista "Marcha sobre Roma" e no dia 1º de novembro do mesmo ano Mussolini apresentou o seu governo às Câmeras, iniciando na Itália a "era do fascismo".

Ainda em 1922, devido a uma fatídica crise de saúde Gramsci foi para *Serebrjanyvj bor*, uma casa de saúde numa região periférica de Moscou. Ali, conheceu as irmãs Eugenia Schucht e Giulia Schucht, esta última foi a sua companheira e mãe de seus dois filhos: Delio, com quem Gramsci teve uma breve convivência, e Giuliano, que não chegou a conhecer.

A experiência na URSS foi profundamente decisiva na vida de Gramsci em diversos aspectos. Como intelectual e militante comunista, leu vários escritos de N. Lênin e passou a verificar de perto a realidade soviética, tão diametralmente diversa da realidade italiana.

Escreveu – logo após deixar Moscou e transferir-se para Viena, onde permaneceu no período de novembro de 1923 até maio de 1924, com a tarefa de coligar o PCd'I com outros partidos comunistas europeus – alguns artigos sobre a situação política italiana e o regime fascista, dando continuidade ao que já havia anunciado em abril de 1920: "[...] a fase atual da luta de classe na Itália é a fase que precede ou a conquista do poder político, por parte do proletariado revolucionário [...], ou uma tremenda reação por parte da classe proprietária e da casta governativa"[378].

No dia 6 de abril de 1924, foi eleito deputado através da região do Vêneto, nas eleições políticas logo após a ascensão de Mussolini. Voltou para Itália em meados de maio de 1924, graças à imunidade parlamentar.

1925-1926

[378] GRAMSCI, Antonio. Per un rinnovamento del Partido socialista. In:____. Gramsci: s*critti politici*. 3. ed. Roma: Riuniti, 1979. Antologia de textos políticos de Antonio Gramsci organizada por Paolo Spriano, p. 316.

Participou, nos primeiros dias do mês de janeiro, de uma reunião clandestina do Comitê Executivo dos comunistas italianos em *Capanna Marra* (numa das províncias de *Como*). Conheceu no final desse mesmo mês, em Roma, Tatiana Schucht (irmã de Giulia), com quem estabeleceu uma profunda amizade.

Voltou a Moscou para ajudar nos trabalhos da V sessão do Executivo do *Comintern*, permaneceu na cidade russa do dia 21 de março até o dia 6 de abril.

Após o seu retorno à Itália, pronunciou, no dia 16 de maio, na câmera dos deputados, o seu único discurso, no qual se manifestou contra a legislação fascista e defendeu o direito de associação partidária.

Do dia 23 ao dia 26 de janeiro de 1926, em Lyon, ocorreu o III Congresso do PCd'I (o congresso foi desenvolvido nessa cidade francesa exatamente porque na Itália já não era mais possível uma reunião plenária de comunistas devido ao regime fascista). Gramsci interveio longamente e discutiu a situação política geral. Foi para esse congresso que escreveu as "Teses de Lyon", onde se opôs, nesse contexto, às tendências extremistas de Bordiga. O grupo guiado por Gramsci passou a fazer parte do Comitê Executivo do PCd'I. Entre eles, estavam Palmiro Togliatti, Mauro Scocciamarro, Camilla Ravera e Paolo Ravazzoli.

A direção do Partido, preocupada com a política de repressão fascista na Itália, organizou uma fuga clandestina para Gramsci e este a refutou, ainda que com esperança duvidosa na sua imunidade parlamentar. No dia 8 de novembro de 1926, foi preso pelo regime fascista junto com outros deputados comunistas e foi recluso no cárcere Regina Coeli, em Roma, onde permaneceu até o dia 25 de novembro. Seguiu para o cárcere de Nápoles e depois para o de Palermo. No dia 7 de dezembro do mesmo ano foi enviado para ilha de *Ustica* (na Sicília), junto a outros exilados políticos.

1927-1933

Em janeiro de 1927, após 19 dias de viagem de volta ao continente para cumprir uma "transferência ordinária", chegou à prisão de *San Vittore*, em Milão. Ali, foi acusado, no dia 7 de fevereiro do mesmo ano, pelo tribunal especial de defesa do Estado, formado para punir os adversários do governo fascista.

No dia 4 de junho de 1928, já numa prisão em Roma desde maio, Gramsci foi condenado a 20 anos, 4 meses e 5 dias de reclusão. Em uma nova "transferência ordinária", chegou a *Turi* (em Bari), onde permaneceu encarcerado no período de 1928 a 1933.

Graças a um amigo da época que vivia em Turim, Piero Sraffa (que abriu para Gramsci uma conta ilimitada numa livraria de Milão), Gramsci passou a ter acesso, ainda que sob controle e cerceamentos da polícia fascista, a um considerável número de livros que o ajudam no seu projeto de escrever algo "für ewig".

Acompanhou, ainda que com dificuldades próprias da condição de prisioneiro, a situação sócio-econômica e política de seu país, da URSS e do mundo. Dos acontecimentos históricos desse período, vale lembrar: a grande depressão econômica de 1929 e, posteriormente, a ascensão dos Estados Unidos como potência mundial (revigorada com o plano de meta de Roosevelt, o *New*

Deal); a constituição do Partido Comunista Vietnamita, em 1930, sob a liderança de Ho Chi Minh; os conflitos entre os comunistas chineses e os nacionalistas liderados por Chiang Kai-shek e a formação, em 1931, da República Popular da China sob o comando de Mao Tse-tung; a ascensão do nazismo e a sua consolidação com Hitler como chanceler da Alemanha, em 1933.

1934-1936

Gramsci começou a escrever os seus cadernos, no cárcere de *Turi*, apenas no ano de 1929, momento que obteve permissão para fazê-lo. Suas últimas linhas foram redigidas entre os anos de 1935 e 1936. Durante esse período foi transferido, no primeiro momento, para o cárcere de *Civitavecchia* e depois, devido as suas sucessivas crises de saúde, para a clínica do doutor Cusumano, em *Formia*. Já sem forças, após uma nova grave crise, foi trasladado, em agosto de 1935, para uma clínica em Roma, para uma maior tentativa, ainda que ineficiente, de recuperação de sua saúde.

Durante todo período de prisão, Gramsci escreveu também uma grande quantidade de cartas para familiares e amigos, a maior parte delas foi endereçada à *Tania* (apelido de Tatiana Schucht, sua cunhada).

1937

Já sem nenhuma saúde, após várias crises nervosas e agravamento de sua tuberculose nos anos de detenção, obteve liberdade plena no mês de abril de 1937. No dia 25 desse mesmo mês sofreu uma hemorragia cerebral e faleceu no dia 27. Tatiana ficou ao lado de Antonio Gramsci constantemente e esteve presente também no momento de seus últimos suspiros, além de ter sido responsável pela conservação dos *Cadernos do cárcere*. As cinzas de nosso comunista encontram-se dentro de uma urna, enterradas no Cemitério dos Ingleses, em Roma.

Apêndice B

Outras notícias biográficas[379]

BÉRGSON, Henri (1859-1941) nasceu em Paris no seio de uma família judia de origem polonesa. Discutiu o conceito de evolução como uma dimensão espiritual da vida humana, associada à questão da liberdade da consciência e do tempo. Na sua principal obra, *L'evolution créatrice* (1907), desenvolve o problema da "existência humana", enquanto define a mente como energia pura, como um impulso vital, responsável por toda evolução orgânica.

BERNSTEIN, Eduard (1850-1932) foi um dos maiores expoentes revisionismo. Colaborou diretamente com **Karl Marx (1818-1883)** e **Friedrich Engels (1820-1895)**. Nos anos de 1896 a 1903, no seio do debate sobre os fundamentos da teoria marxista, do socialismo de modo geral, defendeu ardorosamente uma revisão "radical" das teses marxianas. Uma expressão desse seu intento são seus artigos de 1896 publicados no periódico *Die neue Zeit*, que foram publicados um ano depois, em forma livro intitulado *Os problemas do socialismo e as tarefas da social-democracia*.

BORDIGA, Amadeo (1889-1970) nasceu em *Resina* (hoje *Ercolano*), uma das pequenas cidades em torno do vulcão Vesúvio. Foi um dos fundadores do PCd'I, em 1921. Manteve com Gramsci, na época do chamado *Biennio Rosso*, um fecundo debate sobre os *Conselhos de Fábrica*. Foi crítico da involução stalinista da *III Internacional* e sustentou uma nova forma de partido. Foi expulso do PCd'I em 1930. Entre os anos de 1944 e 1946 iniciou a sua colaboração com o periódico *Battaglia comunista*, do reconstituído Partido Comunista Internacionalista, e com a revista *Prometeo*. Em 1949 dedicou-se a escrever artigos sobre as origens do movimento comunista e sobre as atuais tarefas de um autêntico partido revolucionário. Entre suas discussões, defendeu que a URSS deveria ser considerada ainda um país capitalista, ou de "industrialismo de Estado".

BOTERO, Giovanni (1544-1617) foi um intelectual da Contra-reforma, escreveu tratados econômicos e políticos, dentre os quais, o *Della ragione di Stato* (1589), onde defendeu a absoluta primazia da Igreja sobre o Estado.

[379] As notas biográficas que apresentamos neste apêndice foram construídas a partir de ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia*. La filosofia dei secoli XIX e XX. Milano: Tea, 1999. 6v.; SABBATUCCI, Giovanni; VIDOTTO, Vittorio. *Il mondo contemporaneo dal 1848 a oggi*. Roma-Bari: Laterza, 2004; das "notas ao texto" da edição brasileira de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques dos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999ss, 6v e do cd organizado por D'ORSI, Angelo. *La città futura: gli anni di Gramsci a Torino 1911-1922*. La formazione di Antonio Gramsci nell'ex capitale d'Italia: La Torino di Gramsci, Scritti, Antologia torinese, Documentari, Schede, Immagini, Filmati, Musiche d'epoca, 'Per sapere di più". Fondazione Istituto Gramsci *onlus*, con il contributo del Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca e il patrocionio del Comune di Torino. 2005.

BUKHÁRIN, Nicolai (1888-1938) nasceu em Moscou, formou-se em Direito e Economia. Bolchevique desde 1906. Depois de deportado em 1909, conheceu, em 1911, **Nikolai Lênin (1870-1924)**, na Cracóvia. Em 1917 retornou a Rússia e passou a fazer parte do núcleo dirigente do Partido Bolchevique. Publicou, entre outros textos, *A economia mundial e o imperialismo* (1918), *O programa dos comunistas bolcheviques* (1920), *ABC do comunismo* (1921), *Tratado de materialismo histórico* (1923). Em 1930 foi acusado pelos stalinistas de "desvio de direita". Morreu fuzilado no dia 13 de março de 1938.

CAVOUR, Camillo Benso, conde de (1810-1861) foi o primeiro ministro do Reino do Piemonte e da Sardenha e o principal líder do Partido Moderado. Foi um ativista político assíduo no movimento de unificação da Itália, o Ressurgimento, que se completou em 1871, após a guerra Austro-prussiana e a guerra Franco-prussiana. A unificação italiana realizou-se politicamente através da dinastia dos Savóia e sob a direção da burguesia industrial e mercantil, do norte da Itália, que havia desenvolvido uma indústria e uma economia relativamente moderna. Essa burguesia nortista sentia-se prejudicada, no seu incessante processo de acumulação de capital, pela divisão do país em duas zonas (norte e sul), com seu sistema de barreiras alfandegárias e fronteiras, sendo "conveniente" assim liquidar as rebeliões populares para penetrar livremente no sul, o *Mezzogiorno* (nessa época, sob o julgo do reino do Estado pontifical e do rei de Nápoles).

COSMO, Umberto (1868-1944) após ter lecionado nos liceus de *Cagliari*, transferiu-se, em 1898, para Turim. Ensinou no Liceu *Gioberti*, dentre os seus alunos estavam Gobetti, Tasca e Terracini, e, em seguida, no Liceu *D'Azelio*. Durante os anos de 1911 a 1913 substitui Graf, doente nessa época, e ensinou literatura italiana na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Turi. Entre os seus alunos estava Gramsci.

CROCE, Benedetto (1866-1952) nasceu em *Pescasseroli*, em *Abruzzo*, mas já na sua tenra infância seguiu para Nápoles, onde também se radicou enquanto intelectual. Mesmo sendo sobrinho dos irmãos **Bertrando Spaventa (1817-1883)** e **Silvio Spaventa (1822-1893)**, intelectuais que introduziram junto com **Francesco De Sanctis (1817-1883)** o idealismo hegeliano na Itália, Croce ainda não tinha uma impressão positiva das obras do autor alemão, o que só aconteceu mais tarde, na época de sua vida acadêmica em Roma. Auxiliado pelo marxista Antonio Labriola, começou a estudar não só a obra do autor da *Fenomenologia do espírito*, como também a teoria marxista. Posteriormente, afastou-se de Labriola e estreitou amizade com um de seus seguidores: Giovanni Gentile, com quem fundou, em 1902, a revista *La critica*.

CUOCO, Vincenzo (1770-1823) participou da revolução napolitana ou "partenopea" de 1799 e por isso foi preso e exilado. Na sua obra *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* (1801) onde apareceu pela primeira vez o termo "revolução passiva" (em contraposição a "revolução ativa", a revolução francesa de 1879) para indicar que a revolução napolitana restringiu-se a um grupo relativamente pequeno de intelectuais e não soube interligar-se às necessidades concretas do povo.

DEPRETIS, Agostino (1813-1887), inicialmente, foi seguidor de Mazzini e posteriormente passou a ocupar vários ministérios antes de se tornar primeiro ministro em 1876, interrompendo o domínio do Partido Moderado. Com algumas breves interrupções, chefiou o governo por 11 anos e controlou completamente a política parlamentar, por isso foi muitas vezes chamado de "ditador".

EINAUDI, Luigi (1874-1961) foi professor de Economia política na Universidade de Turim. Inicialmente, aproximou-se do movimento socialista e chegou a colaborar na *Critica sociale*, na *Le devenir social* e na *Revue socialiste*. Em 1896, começou a colaborar com *La Riforma sociale* (onde, posteriormente, exerceu o cargo de diretor). Anos depois, passou a ser colaborador e redator da *Stampa* e do *Corriere della Sera* – periódicos que correspondiam cada vez mais com a sua 'moderada' e antibolchevique posição política.

FISCHER, Kuno (1824-1907) ficou conhecido como um dos grandes historiadores da filosofia do século XIX. Procurou conciliar **Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)** com **Immanuel Kant (1724-1804)**, com o intuito de superar as limitadoras aporias lógicas.

FORD, Henry (1863-1947) foi o fundador norte-americano de uma das maiores fábricas de automóveis na história, estabeleceu a produção de carros a partir do projeto de "organização científica do trabalho" de **Frederick Winslow Taylor (1856-1915)**, que propunha a constituição de um processo de produção extremamente padronizado, fundado na subdivisão racional dos movimentos e no acompanhamento sistemático do tempo e do espaço, visando uma maior otimização da geração de riquezas. Esse processo ficou conhecido como "taylorismo", ou "fordismo".

GARIBALDI, Giuseppe (1807-1882) considerado um dos principais ativista do *Ressurgimento*, uma vez que conduziu e combateu em diversas campanhas militares de fundamental importância para a formação da unidade nacional italiana.

GENTILE, Giovanni (1875-1944) escreveu, dentre vários textos, *Che cosa è il fascimo* (1925), famoso manifesto dos intelectuais fascista, onde advogou que os intelectuais devem estar diretamente ligados aos grandes gestores da pátria italiana (ou até mesmo, exercer o poder político). Além de ter sido ministro da educação do governo fascista de Mussolini, foi diretor da famosa editora italiana G. C. Sansoni. Chegou a romper com Benedetto Croce, devido a algumas discordâncias filosóficas e pelo distanciamento do autor napolitano do fascismo.

GIOBERTI, Vincenzo (1801-1852) foi capelão da corte piemontesa. Em 1831 foi preso sob a acusação de pertencer ao movimento nacionalista revolucionário e, até 1845, ficou no exílio em Bruxelas, onde escreveu livros de filosofia e política, nos quais defendia que o Papado é a base de uma unidade federativa das várias regiões italianas e também de uma reserva moral da civilização em contraposição a Reforma, ao Humanismo e ao Iluminismo. Após com o rompimento com o papa, em 1848, aproximou-se de Cavour e se transformou em um dos maiores representante do neoguelfismo.

GIOLITTI, Giovanni (1842-1928) transformou-se em "homem político", em 1882, como presidente da Câmera. Em 1889 foi ministro do tesouro e em 1901 compôs o poder junto a **Giuseppe Zanardelli (1826-1903)**. Foi pela primeira vez primeiro ministro da Itália em 1903 (e permaneceu no poder, exceto algumas breves interrupções, até 1914). A última e quarta vez como primeiro ministro foi na época da primeira guerra mundial e por conta do advento do fascismo foi obrigado a demitir-se. Em todos os seus mandatos, Giolitti sempre foi radicalmente oposto a qualquer tipo de difusão do socialismo e do sindicalismo no sul, o *Mezzogiorno*. Seu programa político, junto com os liberais democráticos, sempre tendeu a criar no norte um bloco "urbano" (de industriais e operários) que fosse a base de um sistema protecionista e que reforçasse a

economia e a hegemonia desse bloco. O sul, contrariamente, era reduzido a mercado e a uma semi-colônia, a uma fonte de economia e de impostos "disciplinado" através de um forte policiamento repressivo.

GOBETTI, Piero (1901-1926) nasceu em Turim e morreu no exílio em Paris. Escreveu um famoso livro intitulado *La Rivoluzione liberale*. Fundou a revista *Energie Nuove* e colaborou, com os seus artigos, para importantes revistas de engajamento político, inclusive a *L'Ordine Nuovo* de seu amigo Antonio Gramsci.

GRAF, Arturo (1848-1913), em 1882, obteve a mais prestigiosa cátedra de literatura italiana na Faculdade de Letras da Universidade de Turim. Em 1883 foi um dos principais fundadores do famoso *Giornale storico della letteratura italiana*.

GUICCIARDINI, Francesco (1483-1540) escritor florentino contemporâneo de **Niccolò Machiavelli (1469-1527)**. A grande crítica que fez Guicciardini ao autor de *O príncipe* é que este pensador foi "utopista" e não "realista". Enquanto Machiavelli teve uma perspectiva classista, tendeu a uma "generalidade" e a estabelecer "regras universais" nas suas lições sobre a história, Guicciardini permaneceu preso ao empirismo absoluto e radical: crendo somente na experiência e na necessidade de julgar caso por caso, enquanto cada evento ou fenômeno histórico é único e insubstituível e não pode assim ser analisado a partir de categorias abstratas e universais. Machiavelli, contrariamente, ainda que consciente do limite oposto, ou seja, da *fortuna* do agir humano, acreditou, todavia, na história como construção racional e humana e encontrou na virtude o fundamento e a legitimação da liberdade do homem e da sua capacidade ativa e enérgica de construir e modificar a história segundo os seus fins e seus projetos.

HELMHOLTZ, Hermann (1821-1894), assim como Lange, foi um dos principais fundadores do neocriticismo na Alemanha. Procurou fazer uma interpretação fisiológica do kantismo. Defendia que o mérito imortal do autor da *Crítica da razão pura* foi justamente ter demonstrado que o princípio de causalidade, sob qual cada lei se funda, é uma noção *a priori*.

HILFERDING, Rudolf (1877-1941) economista austríaco, um dos dirigentes da social-democracia alemã e da *II Internacional*. Foi autor do famoso livro de economia política, *O capital financeiro* (1910). Após a Primeira Guerra, defendeu uma teoria sobre o "capitalismo organizado", foi um apologista do capitalismo monopolista de Estado.

KAUTSKY, Karl (1854-1932) foi um dos teóricos mais conhecidos da *II Internacional* e até 1914 era considerado por muitos socialistas como uma verdadeira autoridade entre os marxistas. Fundou, em 1883, o periódico *Die neue Zeit*, tendo sido editor da mesma até 1917. Foi um dos maiores expoentes do chamado "darwinismo social".

KORSCH, Karl (1886-1961) pertenceu à ala esquerda do Partido Social-Democrata Alemão, foi expulso do *Comintern* no final da II Guerra mundial. Assumiu uma atitude pessimista acerca das perspectivas do socialismo, mas, posteriormente, tornou-se um defensor de **Mao Tse-tung (1893-1976)**.

LABRIOLA, Antonio (1843-1904) teve sua primeira formação intelectual através dos irmãos Spaventa. Introduziu a obra de Marx e Engels na Itália. Os seus ensaios, escritos no final do

século XIX, sobre o "materialismo histórico" o consagraram como um dos primeiros grandes marxistas italianos. Contribuiu com alguns de seus artigos para a revista *Le devenir social* de Georges Sorel, com quem manteve por alguns anos uma relação intelectual, e Paul Lafargue. Colocou-se radicalmente contra as teorias do darwinismo-social e contra o marxismo neokantiano.

LABRIOLA, Arturo (1873-1959) foi jurista e adepto do partido socialista italiano. Lecionou Economia Política na Universidade de Nápoles. Chegou a ser prefeito desta cidade e ministro do trabalho e da previdência social, durante o governo Giolitti. Na época do delito do deputado Giacomo Matteotti, em 1924, por fazer parte do partido socialista, exilou-se na França. Retornou à Itália em 1935, por se declarar favorável à guerra de conquista da Etiópia e transformou-se em senador da república em 1948.

LANGE, Albert Friedrich (1828-1875) filósofo alemão que adotou o ponto de vista kantiano, segundo qual nós podemos conhecer apenas os fenômenos. Sustentou que nem o materialismo, e nem outros sistemas metafísicos, conseguiram convalidar a idéia de verdadeira causa última. Defendeu ainda que na história da filosifa pré-kantiana, o materialismo foi a única concepção coerente, a condição necessária para uma possível concepção científica da realidade, mas, após Kant, o materialismo transformou-se num princícpio metafísico e, como tal, deve ser refutado tão quanto o puro idealismo. É desse modo que Lange afirmou-se como um dos principais expoentes da escola neo-kantiana.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi (1896-1957) nasceu em Palermo, na Sicília, escreveu o famoso romance *Il Gattopardo*, publicado após um ano e meio de sua morte.

LANZILLO, Agostino (1886-1952) começou sua atividade política revolucionária entre os sindicalistas italianos sob a influência teórica do francês G. Sorel. No início da Primeira Guerra, Lanzillo escreveu um artigo para *Utopia*, revista sindicalista dirigida por Mussolini, como manifestação de sua adesão a fascismo. Mas, logo após o seu enveredamento na carreira acadêmica, afastou-se progressivamente do regime fascista. Em 1930, publicou *Lineamenti di economia politica*, obra que evidencia sua ligação com os economistas italianos de orientação liberal, como, por exemplo, o professor da Universidade de Turim, Luigi Einaudi.

LEVI, Paul (1883-1930) ingressou no Partido Social-Democrata Alemão em 1906. Fez parte da esquerda do Partido juntamente com **Rosa Luxemburgo (1871-1919)**, **Karl Liebknecht (1871-1919)** e **Leo Logiches (1867-1919)**. Durante a Primeira Guerra, tornou-se um dos líderes da Liga Espártacus que logo depois se transformou no Partido Comunista Alemão. Após a falência da Revolução Comunista na Alemanha de 1918-1919, e após o assassinato de Luxemburgo, Liebknecht e Logiches, Levi assumiu como o novo líder central do Partido Comunista na Alemanha.

LOMBROSO, Cesare (1835-1900) foi professor da Universidade de Turim e o maior idealizador da criminologia positivista na Itália.

LORIA, Achille (1857-1943) foi professor de Economia na Universidade de Pádua e depois da Universidade de Turim. Os seus escritos sobre economia revelaram sua influência de versões

vulgares, positivistas, do marxismo. Defendeu a idéia da "democracia da produção" e da "necessária" cooperação entre capital e trabalho.

LUKÁCS, György (1885-1971) nasceu em Budapeste, na Hungria. Em Berlim, onde fez parte de seus estudos, seguiu as lições de **Heinrich Rickert (1863-1936)**, e **Max Weber (1864-1930)**, dentre outros. Em 1918, ingressou no Partido Comunista da Hungria e participou, em 1919, do governo da republica húngara. Depois de sua queda, foi condenado à morte pelo ditador **Miklós Horthy (1868-1957)**, refugiou-se em Viena e depois em Berlim, onde publicou *História e consciência de classe* (1923). Em 1932 e 1933 envolveu-se na luta dos intelectuais antinazistas contra a ameaça hitleriana que assolava a Alemanha. De volta a Budapeste, Lukács dedicou-se ao trabalho de defesa ao racionalismo e ao humanismo socialista, produziu, nessa época, *O Jovem Hegel* (1948), *Existencialismo ou marxismo?* (1948) e *A Destruição da razão* (1954). Depois do episódio de 1956, na Hungria, do governo **Imre Nagy (1896-1958)**, foi deportado para Romênia e só retornou para sua pátria um ano depois. Na década de 1960, Lukács escreveu *A ontologia do ser social* (1976), incompleta e póstuma, e a *Estética* (1963).

MAZZINI, Giuseppe (1805-1872) foi fundador da sociedade secreta, *La Giovane Italia*, que pregava um patriotismo de fundo religioso. Nos anos de 1848-1949 foi um dos líderes da breve República Romana. Transformou-se, depois de 1853, num dos principais animadores do Partido de Ação, partido que apenas inicialmente defendeu uma solução republicana unitária, em contraposição à estratégia monarquista e da burguesia industrial e comerciante do Norte da Itália, que efetivamente manteve sua hegemonia após o Ressurgimento.

MIRSKIJ, Dmitrij Petrovič (1890-1939) pertenceu a uma família monarquista, após a Revolução de Outubro Mirskij seguiu para Londres, onde foi professor da *University of London*. Ali, publicou o seu mais famoso estudo sobre a literatura russa. Em 1931, entrou para o Partido Comunista Britânico, o que lhe garantiu um retorno a Rússia (ou melhor, a URSS) em 1932.

MISSIROLI, Mario (1886-1974) jornalista influenciado por Georges Sorel e Benedetto Croce, contribuiu com o jornal liberal-conservador *Resto del carlino*, onde se tornou diretor em 1919.

MONDOLFO, Rodolfo (1877-1976) inscreveu-se, nos fins de 1895, no PSI. Foi um grande estudioso das teorias políticas e da Revolução Francesa. Durante o período de 1910 a 1913, ensinou História da Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Turim. Nessa época, publicou *Il materialismo storico in Federico Engels* (1912) e *Sulle orme di Marx* (1912). Foi um dos autores que mais absorveu o revisionismo de Eduard Bernstein. Transferiu-se para Argentina em 1938. Ali, foi professor da Universidade de Córdoba durante o período de 1940 a 1952.

ORSINI, Felice (1819-1858) foi um dissidente do mazzinianismo. Realizou um atentado contra Napoleão III, em janeiro de 1858, por considerá-lo não somente responsável pelo fim da República Romana em 1849, como também por ver essa personalidade política francesa como um dos maiores reacionários da Europa. Morreu por esse motivo guilhotinado.

PANNEKOEK, Anton (1873-1960), na época do debate sobre "a greve geral de massa" (1910-1912), chamou atenção para a necessidade urgente de uma luta extraparlamentar do proletariado, ou melhor, não defendeu uma necessidade de consolidar a democracia parlamentar, mas sim a necessidade de dissolução do Estado burguês. Procurou advogar a favor da construção

progressiva, através da luta de classes, de um "poder popular duradouro", de tal modo que a totalidade da classe se tornasse finalmente um sujeito capaz de agir revolucionariamente.

PARETO, Vilfredo (1848-1923) foi o escritor do *Trattato di sociologia generale* (1916), obra na qual procurava refutar as explicações racionais da conduta humana. Insistiu na idéia de que a sociedade é governada por forças não-racionais. Seus textos sobre a teoria das elites baseiam-se na tese de que os governos são sempre oligárquicos e as democracias dependem decisivamente da ascendência dos mais competentes sobre as massas. Os fascistas buscaram associações com as suas teorias e Mussolini chega a nomeá-lo senador em 1923.

PISACANE, Carlo (1818-1857), napolitano de origem aristocrática. Procurou defender a arregimentação dos camponeses para uma guerra de insurreição em nível nacional. No seu livro, *La guerra combattuta in Italia negli anni 1848-1849*, criticou a concepção garibaldina de ditadura revolucionária como puramente militar e não democrática, por excluir as massas populares.

PLEKHANOV, Guiorgui Valentinovitch (1856-1918) pertenceu à primeira geração de marxistas russos. Ajudou a criar, junto com Lênin, o Partido Operário Social-Democrático Russo (POSDR), tornou-se Menchevique após a cisão no partido. Julgava que o capitalismo precisava ser desenvolvido na Rússia antes de ser possível implantar o socialismo, foi por essa razão que não apoio a revolução de outubro de 1917 em seu país.

PREZZOLINI, Giuseppe (1882-1982) foi um dos fundadores da revista *Leonardo*, foi profundamente influenciado por Benedetto Croce com quem também manteve uma longa relação de amizade. Em 1908 fundou a revista *La voce* e foi diretor da mesma até 1913, quando a revista divide-se em *La voce Gialla* (de cunho histórico-político) e *La voce bianca* (de caráter artístico-literário). Passou Prezzolini a dirigir a *La voce gialla*.

QUINET, Edgar (1803-1875) historiador, filósofo e poeta francês. Ardente defensor do patriotismo e do republicanismo. Em 1851, após o golpe de Estado de **François Guizot (1787-1874)**, exilou-se em Bruxelas e refugiou-se, posteriormente, na Suíça. Retornou a França em 1870. Suas idéias sobre democracia estão particularmente expostas nos seus livros *La Republique* (1872) e *L'Esprit nouveau* (1874).

RADEK, Karl (1885-1939) dirigente bolchevique de origem polonesa, grande entendedor das condições sócio-política alemã e, por isso mesmo, se destacou na *III Internacional*. Em 1927 foi expulso do partido e deportado para Sibéria. Dois anos depois foi liberado e passou a ser editor chefe da revista *Pravda*. Em 1936 foi novamente preso e condenado, no ano de 1937, a 10 anos de trabalho forçado pelo regime stalinista.

RAVAZZOLI, Paolo (1894-1940) após a fundação do PCd'I, foi eleito membro da direção e da federação de Milão, ocupou-se principalmente de questões sindicais ligando-se a CGdL (Confederação Geral dos Trabalhadores). Depois da fascista "Marcha sobre Roma" (1922), exilou-se na França, e retornou, em 1925, à Itália para lutar junto aos comunistas contra o fascismo. Em janeiro de 1926 (no III Congresso do PCd'I em Lyon), entrou para o Comitê Central e para o Conselho Executivo do Partido.

RAVERA, Camilla (1889-1988) participou, junto a Antonio Gramsci, do grupo turinense *L'Ordine Nuovo* e da fundação do PCd'I em 1921, no qual assumiu um papel de liderança na organização feministas e fundou o periódico *La Compagna*. Foi a primeira mulher a assumir a função de secretária do PCd'I e permaneceu no cargo até 1930, momento em que foi presa pelo regime fascista.

SCHIMIDT, Konrad (1863-1932), social-democrata e economista alemão ligado a *Segunda Internacional*, manteve uma longa correspondência com Engels.

SCOCCIMARRO, Mauro (1895-1972) em 1917 inscreveu-se no Partido Socialista Italiano, posteriormente abandonou o PSI para fundar o Partido Comunista Italiano. Preso em 1926, devido suas atividades antifascistas, acabou condenado, tal como Gramsci, pelo Tribunal Especial (de perseguição aos opositores do governo fascista) a 20 anos de prisão. Foi liberado em 1943.

SOMBART, Werner (1863-1941), sociólogo e economista alemão. Foi considerado por Friedrich Engels um importante teórico marxista. Segundo Engels, foi o único professor de Economia na Alemanha, até então, que verdadeiramente entendeu *O capital*.

SOREL, Georges Eugène (1847-1922) foi notado, sobretudo, como teórico francês do "sindicalismo revolucionário". Produziu uma teoria que apresentou pontos de confluência com a *Segunda Internacional* e dedicou-se a escrever uma solução "à via parlamentar" para o socialismo, defendendo então o "mito" da greve geral.

SRAFFA, Piero (1898-1983) conheceu Gramsci através do professor da Universidade de Turim, Umberto Cosmo, na época em que fazia o curso de Economia sob a orientação de Luigi Einaudi. Em 1927 abdicou do cargo de professor do Ateneo em *Cagliari* para lecionar na Universidade de Cambridge, onde entrou em contato com as teorias de **Jonh Maynard Keynes (1883-1946)**. Permaneceu em Cambridge mesmo após a queda do fascismo. Publicou, em 1960, *Produzione di merci a mezzo merci*, sua obra mais importante.

STAMMLER, Rudolf (1856-1938) foi filósofo e economista alemão pertencente ao movimento neokantiano, ou neocrítico, da Escola de Malburgo.

TASCA, Angelo (1892-1960) tal como Gramsci, recebeu uma bolsa de estudos para cursar Letras na Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Turim. Junto a Gramsci, Terracini e Togliatti, organizou a revista *L'Ordine Nuovo* em 1919. Foi também um dos fundadores do PCd'I. Com o advento do fascismo transferiu-se para Paris, ali passou a ser membro do Executivo do partido e redator da revista *Lo Stato Operaio*. Nomeado representante do Partido no Executivo do *Comintern*, escolheu, em contraposição a linha de Stalin, a linha de Bukhárin. Expulso do Partido em 1930, afastou-se do comunismo de modo contínuo até transformar-se em seu opositor.

TERRACINI, Umberto (1895-1983) foi, junto a Gramsci, Tasca e Togliatti, um dos fundadores do *L'Ordine Nuovo* e também do grupo que assinalou, com Amadeo Bordiga, a fração comunista do PSI e fundou o PCd'I.

TIMPANARO, Sebastiano (1922-2000) nasceu em Parma, foi filólogo clássico e estudioso da cultura. Marxista militante, crítico da política do PCI e da URSS e reivindicador do leninismo. Foi também um estudioso dos escritos do poeta **Giacomo Leopardi (1798-1837)**. Buscou, inclusive, neste pensador uma associação com a sua visão de marxismo, entre os anos de 1960 e 1970, publicou fecundos textos voltados para atualização do marxismo.

TOGLIATTI, Palmiro (1893-1964) foi um do grupo do *L'Ordine Nuovo* e também um dos fundadores do Partido Comunista Italiano. Depois da prisão de Gramsci, Togliatti transformou-se no membro com maior autoridade dentro do Partito Comunista. Assumiu em 1927 a secretaria do partido e permaneceu no cargo até o ano de sua morte. Exilou-se nos anos de 1930 na URSS. Ali, participou ativamente da política soviética até o ano de 1944 (nessa ocasião, escreveu vários textos de propagando antifascista com o pseudônimo de *Ercole Ercoli*). Ao retornar a Itália, procurou legitimar o então PCd'I como um partido de alicerce para a nascente democracia italiana, mesmo nunca rompendo com a União Soviética, passou a defender a idéia de uma "via italiana para o socialismo".

VICO, Giambattista (1668-1744) nasceu em Nápoles, escreveu, dentre seus tratados filosóficos, *La Scienza nuova* (1725), sua obra mais célebre. Foi um dos primeiros críticos da filosofia de **René Descartes (1596-1650)**. Argumentava que o "cogito" cartesiano revela e atesta apenas a existência do pensamento e não a sua causa, ou seja, apenas o puro pensar (sem o entendimento de atividade) não leva o homem a edificar uma verdadeira "ciência", não leva a uma verdadeira objetividade filosófico-científica.

ZINI, Zino (1868-1937) foi membro integrante do Partido Socialista da Itália, foi professor de Antonio Gramsci na época em que este era estudante de Letras na Universidade de Turim. Colaborou, a pedido de Gramsci, com o *Grido del popolo* e com o *L'Ordine Nuovo*.