

## **Sobre *Antonio Gramsci, o homem filósofo***

**Luciana Aliaga**

Em terras brasileiras, como se sabe, Antonio Gramsci aportou como o “herói” da luta cultural antifascista, como o teórico das superestruturas. No intrincado processo de recepção e apropriação de suas ideias a partir das primeiras traduções, em fins da década de 1960, operou-se, portanto, uma grave cisão entre o filósofo e o político, entre pensamento e ação, entre o homem histórico e o mito desencarnado. O pensamento gramsciano, com efeito, não apenas no Brasil, mas na América Latina de modo mais abrangente, foi submetido aos mais diversos usos, resultando em leituras parciais e fragmentárias. De lá para cá, muitos esforços têm sido envidados em busca de uma leitura integral de Gramsci, e, de fato, é possível dizer que tal empreendimento – vital na mesma medida em que é árduo – está ainda em construção. Nesse sentido, a publicação, no Brasil, de *Antonio Gramsci, o homem filósofo: uma biografia intelectual*, de Gianni Fresu, constitui uma importantíssima contribuição.

Neste livro, Fresu consegue dar concretude ao “Gramsci histórico”, sujeito às modificações – e, pode-se dizer também, evoluções – intelectuais e morais exigidas diante de seus próprios limites humanos tanto quanto diante dos desafios teóricos e políticos de sua época. Emerge dessa leitura toda a complexidade do autor em suas diversas fases de vida. Paralelamente às diferentes perspectivas que Gramsci assume em sua trajetória intelectual, percebemos o fio condutor que opera a unidade do pensamento ao longo do tempo, pensamento que sempre rejeitou com veemência o pedantismo e o diletantismo burgueses, assim como nunca tolerou os esquematismos e os dogmatismos nas próprias fileiras. Fresu nos faz enxergar os elementos de permanência e de coerência interna no percurso intelectual e político de Gramsci, entre os quais se destaca o firme e resolutivo combate à instrumentalização política das classes subalternas pelas minorias dirigentes. A adesão à perspectiva das

---

F941a

Fresu, Gianni, 1972-

Antonio Gramsci, o homem filósofo [recurso eletrônico] : uma biografia intelectual / Gianni Fresu ; tradução Rita Matos Coitinho. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2020.

recurso digital

Tradução de: Antonio Gramsci. "l'uomo filosofo" : appunti per una biografia intellettuale

Formato: epub

Requisitos do sistema: adobe digital edition

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia e índice

ISBN 978-65-5717-003-8 (recurso eletrônico)

1. Gramsci, Antonio, 1891-1937. 2. Comunistas - Itália - Biografia. 3. Livros eletrônicos. I. Coitinho, Rita Matos. II. Título.

20-64459

CDD: 923.3543  
CDU: 929:330.85

---

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária CRB-7/6439

É vedada a reprodução de qualquer parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: julho de 2020

**BOITEMPO**

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 / 3875-7285

[editor@boitempoeditorial.com.br](mailto:editor@boitempoeditorial.com.br)

[www.boitempoeditorial.com.br](http://www.boitempoeditorial.com.br)

[www.blogdaboitempo.com.br](http://www.blogdaboitempo.com.br)

[www.facebook.com/boitempo](http://www.facebook.com/boitempo)

## SUMÁRIO

Nota do autor

Prefácio, *Marcos Del Roio*

### PRIMEIRA PARTE – O JOVEM REVOLUCIONÁRIO

1. As premissas de um discurso ininterrupto
2. Dialética versus positivismo: a formação filosófica do jovem Gramsci
3. Autoeducação e autonomia dos produtores
4. Lênin e a atualidade da revolução
5. L'Ordine Nuovo
6. Origem e derrota da revolução italiana
7. O problema do partido
8. Refluxo revolucionário e ofensiva reacionária

### SEGUNDA PARTE – O DIRIGENTE POLÍTICO

1. O Partido novo
2. O Comintern e o “caso italiano”
3. Rumo a uma nova maioria
4. Gramsci à frente do Partido
5. O amadurecimento teórico entre 1925 e 1926
6. O Congresso de Lyon

### TERCEIRA PARTE – O TEÓRICO

1. Das contradições da Sardenha à questão meridional

2. Os Cadernos: o início conturbado de um trabalho “desinteressado”
3. Relações hegemônicas, relações produtivas e os subalternos
4. O transformismo permanente
5. Premissas históricas e contradições congênicas da biografia italiana
6. “O velho morre e o novo não pode nascer”
7. A dupla revisão do marxismo e o ponto de contato com Lukács
8. Tradutibilidade e hegemonia
9. O homem filósofo e o gorila amestrado
10. Michels, os intelectuais e o problema da organização
11. O desmantelamento dos velhos esquemas da arte política

## CONCLUSÃO

Posfácio Antonio Gramsci: o marxismo diante da modernidade, *Stefano*

*G. Azzarà*

Cronologia – vida e obra

Bibliografia

Índice onomástico

## NOTA DO AUTOR

Este livro é fruto de uma longa e articulada gestação, síntese de meus estudos e publicações anteriores sobre a figura de Antonio Gramsci. Escrevi minha primeira monografia em meados de 2005, *Il diavolo nell'ampolla: Antonio Gramsci, gli intellettuali e il partito* [O diabo na ampola: Antonio Gramsci, os intelectuais e o partido], publicada pela editora La Città del Sole em colaboração com o Instituto Italiano para os Estudos Filosóficos. Junto com o editor Sergio Manes, discutimos a ideia de uma nova edição do volume na primavera de 2011, porém a simples releitura, inicialmente destinada a corrigir alguns erros, melhorar a forma e aprofundar alguns conceitos, logo se transformou numa exigência totalmente diferente. Depois de tantos anos, impôs-se a necessidade de outro projeto, capaz de oferecer uma visão mais ampla, orgânica e completa tanto do processo de formação intelectual quanto das principais categorias analíticas elaboradas pelo pensador sardo. Apesar das intenções, aquele livro ficou no plano das ideias, uma vez que me concentrei na publicação de uma monografia sobre Eugenio Curiel e, em 2014, passei a morar e trabalhar no Brasil, dedicando-me a outras publicações em língua portuguesa. Em 2017 fui surpreendido pela triste notícia do prematuro falecimento de Sergio. Todavia, o desejo de publicar um trabalho mais sistemático sobre Gramsci não arrefeceu, alimentado pela experiência inédita de minha nova vida em uma realidade tão diferente como a do Brasil, repleta de contradições, mas ao mesmo tempo rica de um fermento cultural e político vital, na qual o

interesse em torno da obra gramsciana obtém uma difusão absolutamente única no panorama internacional. Minha ininterrupta colaboração com o GramsciLab, particularmente a realização de dois seminários para os estudantes da Universidade de Cagliari, reforçou aquela exigência, obrigando-me a finalmente reelaborar notas e reflexões reunidas ao longo do tempo. Agradeço à editora Aipsa, em especial a Annamaria Baldussi, Patrizia Manduchi e Giuseppe Mocci, que, com seu profissionalismo editorial e científico, possibilitaram a concretização de um objetivo há muito buscado, ajudando-me a honrar o compromisso que assumi com meu grande amigo Sergio, a quem dedico este volume.

## PREFÁCIO

Na análise da trajetória dos intelectuais italianos, Gramsci enfatiza seu aspecto cosmopolita, cuja origem se encontra na época do Império Romano e persiste por toda a época feudal, em virtude do universalismo da Igreja. Até Maquiavel percorreu a França e a Polônia, e antecipou muito do que Gramsci quis dizer como intelectual nacional popular. Contemporâneo de Maquiavel foi Leonardo da Vinci, a expressão mais completa da universalidade do gênero humano, embora tenha emigrado da Itália para a França apenas nos últimos tempos de vida. O que ambos antecipavam e projetavam jamais se concretizou: nem a Itália se unificou verdadeiramente com o protagonismo das massas e dos intelectuais, nem a universalidade do homem italiano se realizou. Mas a derrota custou caro e a Península viu-se subjugada por séculos pela ditadura terrorista da Igreja católica “reformada”.

O chamado *Risorgimento* esteve longe de ser um passo significativo nessa direção. A Igreja recuou, mas não foi derrotada; a ideologia da classe dominante moderna se recompôs em torno de uma religião laica – o liberalismo –; a Itália continuou dividida, com a colonização do Sul pelo Norte. O jacobinismo francês não conseguiu ser *traduzido* para a Itália, apesar de Maquiavel ter sido o precursor da perspectiva da necessidade de se organizar a vontade popular e dotá-la de uma direção política. Um dos resultados desse duplo fracasso foi a migração em massa de trabalhadores italianos rumo aos Estados Unidos, Argentina e Brasil.

O cosmopolitismo dos intelectuais era agora o novo cosmopolitismo dos trabalhadores!

Como para Sísifo, a missão continuava a desafiar o engenho e a vontade, mas onde estariam as armas teóricas capazes de dar início a uma nova batalha? Era preciso “traduzir” a circunstância de Maquiavel para o século XX e enfrentar todas as debilidades do *Risorgimento*, não para completar o que não foi feito, mas para fundar uma nova “*civiltà*”. Tarefa imensa, mas as tais armas estavam nas mãos dos herdeiros da filosofia clássica alemã: o proletariado. A obra de Hegel e Marx, sua filosofia, era a arma mais forte. Mas a filosofia e a teoria eram imprescindíveis para que o descolamento entre senso comum e ciência fosse sanado numa filosofia da práxis, para evitar a brecha entre Renascimento e Reforma, como acontecera no século XVI.

Gramsci percebe desde logo que a chave para compreender como se pôr no mundo e como agir no mundo, como transformar a realidade do mundo, estava na dialética. Além de Maquiavel, ele encontra na cultura italiana referências importantes em sua busca pelo conhecimento que atua e transforma o mundo. Em Vico, em De Sanctis, em Croce, observa os elementos essenciais do que viria a ser a sua filosofia, de como se construía o Homem filósofo, o qual tinha atrás de si personagens como Maquiavel e Leonardo.

O livro de Gianni Fresu parte da dialética como instrumento de luta de Gramsci contra o positivismo e contra a intrusão positivista no marxismo e no partido socialista. O debate de fim de século, subsequente à morte de Engels (1895), entre a proposição revisionista de Bernstein e a defesa da ortodoxia relativa aos escritos de Marx, consolidou no “marxismo” (agora com aspas) o sono da dialética. A leitura que se fez dos trabalhos (aqueles então conhecidos) ficou condicionada às principais concepções da alta cultura burguesa, o neokantismo (de Bernstein a Bauer) e o positivismo de Karl Kautsky.



Na Itália, o debate sobre a “crise do marxismo” envolveu o neoidealismo italiano, que buscava o resgate da filosofia clássica alemã, mas também Sorel e Antonio Labriola. A trajetória de Gramsci como Homem filósofo implicou o debate e a superação dialética de toda essa influência juvenil. Nos *Cadernos*<sup>[a]</sup> ficaria claro que Croce se transformara no adversário principal e que Labriola era a referência mais importante no desenvolvimento do comunismo crítico. O positivismo, todavia, continuava a ser combatido, desta feita contra Bukhárin, o mais importante teórico da Nova Política Econômica (NEP), objeto das mais incisivas críticas.

A guerra e a Revolução Russa criaram novas condições para que o teórico se empenhasse na ação política. Em 1917, Gramsci iniciou sua atividade de dirigente político, mas um dirigente político que entendia a política e a cultura como elementos forte e dialeticamente entrelaçados. Com a incidência da Revolução Russa, da experiência dos conselhos de operários, do conhecimento paulatino da obra política e prática de Lênin, Gramsci aprofundou suas próprias reflexões sobre a autonomia, a autoeducação e o autogoverno dos trabalhadores. Agora havia também uma teoria da ação político-cultural a ser desenvolvida na luta de classes agudamente travada em Turim. A experiência da elaboração do semanário *L'Ordine Nuovo*, acoplada à experiência dos conselhos de fábrica, foi um laboratório riquíssimo para se projetar a reorganização da produção, a democracia dos produtores e a elevação cultural das massas.

A derrota dessa importante atividade das massas populares obrigou Gramsci a se dedicar mais ao problema do partido, da questão nacional e do vínculo internacional. Foi uma longa e intensa batalha, pois Gramsci acabou constatando como o grupo comunista de Turim era limitado regionalmente, como nos fatos era Bordiga quem conduzia a ideia de partido comunista na Itália, como a direção da Internacional Comunista (IC) pouco compreendia da situação italiana, além da emergência do

fascismo como instrumento de combate destinado a anular o movimento operário.

Gramsci só conseguiu assumir a direção do partido comunista depois de agregar novamente o grupo político de Turim e de conseguir novos apoios em outros setores partidários. O respaldo da Internacional Comunista, enfim alcançado, foi decisivo, assim como a desarticulação da condução bordiguista por conta da repressão fascista, já no poder. Gianni Fresu acompanha esse cipoal político com precisão, mas importa ainda mais a observação de como Gramsci amadureceu a teoria do partido político revolucionário concatenado com a teoria da revolução socialista na Itália. A *tradução* de Lênin é perceptível: Gramsci particularizou a questão agrária na Itália para entender as condições para estabelecer a aliança operário-camponesa e pensou um partido operário capaz de educar as massas e de se alimentar da sua experiência prática. Para Gramsci, já estava nítido que a aliança operário-camponesa também exigia uma aliança no âmbito cultural, uma aliança entre os comunistas e os intelectuais meridionalistas, que pretendiam refletir os interesses do campesinato.

O amadurecimento intelectual de Gramsci ocorreu em meio à militância política revolucionária na Internacional Comunista e como dirigente do partido comunista. Esse processo ascensional foi interrompido com a prisão, em fins de 1926. Mas essa interrupção foi temporária, pois, mesmo preso e sem acesso a papel para escrever, seu cérebro continuou empenhado na apreensão do movimento do real.

Quando conseguiu autorização para tomar da pena e de papel, Gramsci começou a escrever os *Cadernos do cárcere*. Nessas páginas, como tão bem demonstra Gianni Fresu, é que desabrocha em sua inteireza o teórico, o homem filósofo. Fresu aborda os *Cadernos* por meio de temas concatenados e apresenta algumas das questões apontadas no início deste prefácio segundo a interpretação de Gramsci. A questão meridional – argumento sobre o qual Gramsci se debruçava no

momento da prisão – é analisada e ampliada nos *Cadernos* como relação entre Norte e Sul, mas também como relação entre Ocidente e Oriente. Daqui também deriva o problema dos subalternos e da subalternidade, que traz à baila a questão dos intelectuais e da revolução passiva como chave interpretativa do *Risorgimento*.

Gramsci escreveu os *Cadernos* como prisioneiro do fascismo e só isso demonstra a enorme derrota sofrida pelo movimento operário e pela Internacional Comunista. A derrota ocorrera em 1921, mas a IC e também o Partido Comunista da Itália (PCd'I) acreditavam que a situação revolucionária ainda persistia. Foi só nos *Cadernos* que Gramsci percebeu plenamente a dimensão da derrota do movimento revolucionário. Seu programa de estudo voltou-se para a compreensão dos motivos dessa situação, de como a Itália e o mundo se encaminhavam e quais os desafios a serem vencidos para se voltar a vislumbrar o objetivo da revolução socialista.

Era preciso entender o fascismo, suas tendências e contradições, seu significado histórico como uma forma particular de revolução passiva. O capitalismo vivia séria crise, mas não era crise de morte, pois o americanismo/fordismo mostrava um caminho suntuoso de expansão capitalista, com a criação de uma nova classe operária, de um novo processo de trabalho e de gerenciamento do trabalho. A crise de 1929 certamente seria um forte abalo, superado, contudo, por um longo período de expansão, evidentemente com o auxílio da devastação da guerra que viria, da qual Gramsci ouviria apenas as primeiras trombetas.

Enfrentar os próprios limites era essencial, e Gramsci voltou a encarar seus antigos adversários intelectuais: o positivismo incrustado no “marxismo” e o liberalismo de perfil croceano. O economicismo e o determinismo sufocavam a herança de Marx, que precisava ser resgatada, o que na verdade significava resgatar a dialética. A ação política revolucionária dependeria desse resgate, mas também do reconhecimento

do senso comum, das suas contradições, como o ponto de partida do progresso intelectual de massas.

O desenvolvimento do príncipe moderno dependeria da capacidade das massas de se autoeducar e de educar o príncipe, mas o contrário também é verdadeiro. Nesse processo é que se elabora a hegemonia alternativa capaz de substituir a hegemonia burguesa: a filosofia da práxis seria então a forma de apreender o mundo, de organizá-lo, reunindo teoria e prática de modo que efetivamente seria possível dizer que todos os homens são filósofos.

Este instigante livro de Gianni Fresu, que o leitor se prepara para saborear, trata de todos os temas esboçados rapidamente neste prefácio. Ao final certamente haverá uma clareza maior da trajetória intelectual de Gramsci, embora não se possa pedir o impossível, que seria abordar todos os problemas de alta complexidade deixados pelo Homem filósofo da Sardenha.

*Marcos Del Roio*<sup>[b]</sup>

---

[a] Ed. bras.: *Cadernos do cárcere*, org. e trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999-2000, 6 v. (N. E.)

[b] Professor de ciências políticas na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (FFC-Unesp), editor da revista *Novos Rumos* e presidente do Instituto Astrojildo Pereira. (N. E.)

**PRIMEIRA PARTE**  
**O JOVEM REVOLUCIONÁRIO**

## I

### AS PREMISSAS DE UM DISCURSO ININTERRUPTO

Antonio Gramsci nasceu num contexto de profunda crise do jovem Estado italiano, com níveis de particular gravidade na Sardenha, já historicamente abalada após séculos de domínio colonial, afetada por uma miséria crônica e por um subdesenvolvimento estrutural que não lhe deixavam saída<sup>[1]</sup>. Em 1891, a Itália estava mergulhada havia alguns anos na guerra alfandegária com a França, travada por Crispi<sup>[2]</sup> para defender a indústria nascente e a grande produção agrária nacional, porém com gravíssimas consequências para o Sul italiano.

Como Gramsci esclareceu nas primeiras notas do *Caderno 1*, o sistema hierárquico de privilégios definidos durante o *Risorgimento*<sup>[3]</sup> tornara estrutural o atraso econômico e social meridional, aumentando desmesuradamente a exploração e a drenagem de enormes parcelas de sua poupança, reinvestidas no Norte do país. No *Mezzogiorno*<sup>[a]</sup> havia alguma produção agrícola de prestígio, cujo principal mercado era a França. A política protecionista e a denúncia do tratado comercial com a França atingiram precisamente essa produção qualificada. Isso significou a restrição das exportações italianas em cerca de 40%, chegando a 70% na Sardenha e em algumas regiões do Sul. Os direitos aduaneiros sobre os produtos industriais e sobre as grandes produções agrícolas favoreceram o Norte e os interesses dos grandes latifundiários do Sul, mas ao mesmo tempo acabaram sufocando as classes mais dinâmicas da agricultura e da pecuária, as únicas que investiram participações de

capital na produção do Sul. No entanto, como Gramsci escreveu em seus *Cadernos*, na perspectiva histórica esse sistema de conciliação se mostrou ineficaz porque se transformou num obstáculo para o desenvolvimento da economia industrial e agrícola, determinando, em várias fases, níveis muito agudos de luta entre as classes e, por conseguinte, a pressão cada vez mais forte e autoritária do Estado sobre as massas. Nas décadas subsequentes à unificação italiana, os termos dessa contradição tiveram uma forma de expressão mais dura e dramática na Sardenha<sup>[4]</sup>.

Como revelou Depretis, os três regulamentos que uniformizaram o regime fiscal e o cadastro de propriedades rurais, a legislação de 1864, contribuíram muito não apenas para criar uma situação de grande confusão, mas também para adotar um regime tributário totalmente alheio às condições existentes e às potencialidades efetivas. Para enfrentar o déficit orçamentário estatal, a lei de 1864, que aumentou repentinamente os tributos fundiários, foi promulgada sem nenhum conhecimento da realidade na qual seria aplicada e constituiu um golpe mortal nos propósitos de renovação econômica e social do campo:

Havia uma dívida hipotecária na Sardenha que, em 1870, era de 76.664.027,00 liras; o que significa dizer que para cada hectare de terra incidia um imposto de 3.161,00 liras, mais de quatro vezes o valor da terra. Nove anos se passaram e tudo sugere que essa dívida é ainda maior hoje, e a situação não apenas se agrava, como começa a se deteriorar [...]. Todos podem e devem estar convencidos de que a propriedade rural está em estado patológico e que são necessárias medidas de correção da tabela e de redução dos impostos.<sup>[5]</sup>

Um sinal inequívoco da depressão econômica pode ser verificado na extensão das terras (cerca de 80 mil hectares) transferidas para o Estado por dívidas fiscais não pagas. O método de cobrança imposto, além de exorbitante, mostrou-se inviável para os contribuintes da Sardenha pelo modo como foi estruturado. Os camponeses sardos não produziam o suficiente para pagar os impostos no período do inverno, em parcelas

bimestrais, e para fazê-lo viam-se obrigados a recorrer aos usurários. As instituições que concediam os empréstimos aplicavam taxas de juros de até 50% ao ano para parcelas vencidas, juntamente com uma série de despesas acessórias, fato que rapidamente lançou nas ruas pequenos e médios proprietários rurais<sup>[6]</sup>.

Posteriormente, entre 1870 e 1880, a economia pareceu se recuperar graças às exportações de gado, azeite, vinho, cortiça e couro para o mercado francês; no entanto, entre 1881 e 1882, a Sardenha foi esmagada por uma série de infortúnios intermináveis: primeiro, uma seca extraordinária no inverno, que se estendeu pelas estações seguintes e destruiu as plantações de cereais; depois ciclones e inundações, pragas agrícolas como o míldio e a filoxera, epidemias de peste, que dizimaram as fazendas, a falência das instituições de crédito e, finalmente, o repentino fechamento do mercado francês devido à infeliz política protecionista adotada pelos governos italianos.

Como bem documentado pelo relatório de 1879 de Antonio Zanelli ao Ministério da Agricultura, no ano anterior a Sardenha incrementara significativamente suas exportações para a França, obrigando os agricultores a contrair empréstimos para aumentar as terras destinadas à criação de gado e à pastagem, arrendadas para atender às demandas francesas. Assim, a guerra aduaneira varreu todo o setor, além de prejudicar a exportação de vinhos, cereais, azeite, couro e carvão, que tinham na França um mercado privilegiado. Como se isso não bastasse, em junho de 1887, sobreveio o fracasso do crédito agrícola industrial da Sardenha, do qual dependia todo o sistema de financiamento para empresas rurais na região, causando a falência de inúmeras empresas agropastoris, o colapso das exportações e atividades produtivas, a volatilização das poupanças coletadas com dificuldade pelos pequenos proprietários de terras e a explosão descontrolada do fenômeno da usura. Isso acarretou a pauperização da população e o abandono das áreas rurais sardas onde a única alternativa era o pastoreio, atividade prejudicada pelo



estabelecimento das primeiras indústrias de laticínios entre 1885 e 1900, as quais impuseram um preço tão baixo ao leite que impediram qualquer hipótese de desenvolvimento. A alternativa à fome era a mineração, mas também nessa atividade as condições de vida e de trabalho eram desastrosas e, com o constante aumento da exploração, os salários, já muito mais baixos que no restante da Itália, foram reduzidos ainda mais. Um desastre analisado por Gramsci num artigo de 1918:

Anos terríveis que na Sardenha, por exemplo, deixaram a mesma memória do ano de 12 [1812], quando se morria de fome nas ruas e um *starello*<sup>[b]</sup> de trigo era clandestinamente trocado por seu correspondente campo arável. O inquérito do deputado Pais sobre a Sardenha é um documento que continuará a ser uma marca indelével de infâmia para a política de Crispi e para as classes econômicas que a apoiaram. A ilha da Sardenha foi literalmente arrasada como numa invasão bárbara; as florestas – que regulavam o clima e a precipitação atmosférica – foram derrubadas para dar lugar a mercadorias lucrativas; agora proliferam os cadáveres e corrompem-se os costumes políticos e a vida moral.<sup>[7]</sup>

Diante da crise econômica, política e moral que se abateu sobre a Sardenha depois da Unificação, a questão criminal adquiriu destaque. A *questão sarda* era vista como problema de ordem pública, sendo o banditismo visto como a causa, e não como o efeito, do subdesenvolvimento. Esse tipo de raciocínio ganhou um sustentáculo pseudocientífico com o desenvolvimento da antropologia criminal e da sociologia positivista. De acordo com essas teorias, as causas da criminalidade deveriam ser buscadas em características congênicas, biológico-raciais, do povo sardo.

O Estado considerava a ilha uma grande prisão a céu aberto, para onde eram transferidos até os funcionários públicos corruptos e envolvidos em escândalos de diversas naturezas, mantendo-se em suas funções. Diante das massas populares e mesmo diante das camadas médias, o Estado tinha baixíssimo prestígio e sua autoridade restringia-se

à rapacidade fiscal e à brutalidade repressiva. Foram anos marcados pelo massacre de Buggerru<sup>[8]</sup>, do qual não por acaso se originou a primeira greve geral na história da Itália, e pelos levantes insurrecionais de 1906, que começaram em Cagliari<sup>[9]</sup>.

Tudo isso é muito relevante tanto no plano da biografia humana como no da formação intelectual de Gramsci. De fato, sua produção não é um plano linear, pronto e acabado de um intelectual brilhante; é um trabalho que nasce no campo de batalha, no meio de lutas sociais, a partir da experiência direta de uma condição de miséria e marginalização social<sup>[10]</sup>. Como já se disse inúmeras vezes, entre Gramsci e o grupo subalterno se desenvolveu uma relação orgânica de afinidade, não uma mera relação de representação intelectual, e isso em grande parte se deveu ao pano de fundo social e cultural, ao conhecimento pessoal das injustiças a que eram condenadas as massas de sem-vozes de sua terra. O próprio Togliatti confirmou essa conexão direta entre formulação teórico-política e participação humana no destino dos mais humildes, já no primeiro artigo escrito por ele depois da prisão de Gramsci e publicado no jornal *Lo Stato Operaio* no bimestre maio-junho de 1927:

Tinha laços de razão, paixão e profundo sentimento – chegado à grande cidade industrial do interior da Sardenha, onde a injustiça de certa ordem social e a expectativa de uma nova ordem expressavam-se na miséria e no instinto de rebelião e solidariedade de uma população oprimida de camponeses e pastores – o homem destinado a entender e se comunicar plenamente com os oprimidos da civilização capitalista, com os portadores da vontade de luta e de revolta a partir da qual o moderno será renovado com os operários.<sup>[11]</sup>

Uma relação de afinidade, portanto, confirmada pelo testemunho direto de tantos que com ele conviveram ou trabalharam. Dentre esses testemunhos, alguns de diversos operários de Turim, protagonistas do biênio vermelho, em grande parte coincidentes sobre uma peculiaridade de seu caráter: se tantos dirigentes do movimento eram bons oradores,

Gramsci tinha uma rara qualidade: “sabia escutar”. Em suas frequentes visitas aos operários em atividade, o intelectual sardo gostava de conversar, interessado em cada aspecto da existência daqueles trabalhadores: o esforço psicofísico da produção, a realidade geográfica e social de sua procedência, as implicações psicológicas de seu trabalho, a relação entre tudo isso e a vida privada e familiar de cada um deles. Foi o que Togliatti confirmou mais uma vez, em 1927:

Comunicar-se com os operários. “Debater” com os operários. Entre os mais notáveis dirigentes do nosso Partido [...] vê-se que alguns são capazes de falar para uma multidão. Mas conversar com os operários, individualmente, com simplicidade, e não no papel de mestres ou chefes, e sim como companheiro e, por assim dizer, como aprendiz, não apenas buscando encontrar, no contato com a consciência e a vontade do operário, os motivos mais profundos de nossa fé, não apenas para pôr à prova nesse contato nossa própria capacidade e vontade, mas para colaborar com o operário na busca do caminho que se abre à sua classe, para testar a exatidão de um direcionamento, de uma orientação, de uma palavra de ordem – isso é bastante raro em nosso meio, e é provável que, entre nós, somente Gramsci saiba fazê-lo.<sup>[12]</sup>

Gramsci chegou a Cagliari em 1908, depois do período no decadente ginásio de *Santu Lussurgiu* e de uma infância particularmente difícil em Ghilarza devido aos seus problemas de saúde e à complicada condição econômica da família, decorrente da prisão de seu pai<sup>[13]</sup>. Naquele momento, Cagliari<sup>[14]</sup> era, em todos os sentidos, a capital da região, convulsionada pelo fermento social, pelas primeiras manifestações de uma política de massa e por certa agitação cultural, exemplificada na existência de pelo menos três jornais diários e de diversos periódicos de aprofundamento e polêmica política. Em Cagliari, onde seu irmão mais velho, Genaro, se tornara secretário da seção socialista e tesoureiro da Câmara do Trabalho, Gramsci aproximou-se do socialismo, sem, no entanto, abandonar os temas e as reivindicações sardos.

Nos anos de liceu, organizou, junto com seus companheiros, o círculo “Os mártires do livre-pensamento Giordano Bruno”, no qual assumiu sua primeira responsabilidade política como tesoureiro, entrou em contato com as revistas mais importantes do debate intelectual nacional (*l’Unità, Il Marzocco, La Lupa, La Voce*) e com a imprensa socialista e realizou sua primeira investigação filosófica, que o levou do idealismo de Benedetto Croce ao materialismo histórico de Marx<sup>[15]</sup>. Cagliari também deu a Gramsci a primeira oportunidade de experimentar o jornalismo, tendo escrito suas primeiras matérias para o *L’Unione Sarda*<sup>[16]</sup>. Em relação aos eventos da época que marcam sua biografia, os episódios de Cagliari provavelmente podem ser considerados secundários; contudo, foi nesses anos que Gramsci formou seu caráter, começou a construir suas aptidões intelectuais e sua propensão à militância política. Embora numa carta a Tania datada de 12 de outubro de 1931, em que tratava de sua condição de sardo, Gramsci tenha afirmado pertencer à cultura italiana e não se sentir “dividido entre dois mundos”<sup>[17]</sup>, não podemos relegar sua educação na Sardenha a um mero fator acidental, definitiva e organicamente superado pela “desprovincialização” experimentada por um jovem que escapou da insularidade de sua terra<sup>[18]</sup>.

Diante dessa premissa e de seu significado, o encontro com Turim<sup>[19]</sup>, que ele definiu como “a Petrogrado da revolução italiana”, representou uma guinada radical na vida de Antonio Gramsci, que, a partir de então, encontrou a oportunidade de se inserir num horizonte cultural e político incomparavelmente mais amplo. Podemos perceber a importância dessa modificação existencial numa rara passagem autobiográfica dos *Cadernos do cárcere*, na qual, referindo-se às *Recordações políticas e civis* de Guicciardini<sup>[c]</sup>, Gramsci abordou o gênero literário das *memórias*.

As “memórias” têm a peculiaridade de não nos contar apenas fatos autobiográficos, em sentido estrito, mas também experiências civis e morais

ligadas à própria vida e a seus acontecimentos, considerados em seu valor universal ou nacional. Em vista disso, esse estilo de escrita pode ser mais útil do que as autobiografias, consideradas em sentido estrito, na medida em que se refere a processos vitais caracterizados pelas contínuas tentativas de superar um modo de vida atrasado, como o próprio de um sardo no início do século, para se apropriar de um modo de viver e pensar não mais provinciano, mas nacional, e tão mais nacional na medida em que buscava se inserir num modo de viver e de pensar europeu [...]. Se é verdade que uma das necessidades mais prementes da cultura italiana era a de se desprovincializar, mesmo nos centros urbanos mais avançados e modernos, tão mais evidente se tornava o processo quando experimentado a partir de um “tríplice ou quádruplo provincialismo”, como ocorria com um certo jovem sardo no princípio do século.<sup>[20]</sup>

Naqueles anos, a antiga capital do reino era a ponta de lança do desenvolvimento fordista na Itália, sendo, portanto, o local em que os conflitos de classe atingiram níveis mais fortes e conscientes. Esse fato teve papel essencial do ponto de vista formativo: em Turim, o jovem Gramsci – em cujo código genético político-social estava bastante presente o endêmico espírito das rebeliões pastoris e camponesas de sua terra – entrou em contato com a força organizativa do movimento operário. Daí resultou uma concepção muito articulada do conflito de classes e da própria ideia de revolução, segundo a qual era indispensável uma síntese orgânica entre as reivindicações das massas operárias do Norte e os anseios desorganizados das massas rurais do *Mezzogiorno*. Sem levar em conta esse cenário, é muito difícil compreender plenamente Gramsci, tanto nas lutas por ele protagonizadas quanto em sua produção teórica. A nosso ver, o conjunto do legado gramsciano desenvolve-se num quadro de profunda continuidade. Isso não significa que Gramsci permaneça sempre idêntico; ao contrário, suas questões e suas conclusões se desenvolvem, ficam mais complexas, tomam novas direções e ele modifica alguns de seus pressupostos iniciais (como sua avaliação do jacobinismo, por exemplo), embora o Gramsci dos *Cadernos* não

contradiga o líder político e, acima de tudo, não renegue seus ideais revolucionários de juventude e sua visão de mundo.

A existência do intelectual sardo, assim como a de tantos jovens de sua geração, foi marcada pelo drama da Primeira Guerra Mundial, o primeiro conflito de massas em que se aplicaram em larga escala os conhecimentos científicos dos anos precedentes e em que milhões de camponeses e operários foram literalmente enviados para o massacre. Uma expressão característica daquele conflito, utilizada com frequência por Gramsci, ilustra perfeitamente o uso instrumental das classes subalternas por parte de seus dirigentes: “carne para canhão”. Nas reflexões gramscianas, essa relação dual ultrapassa as guerras de trincheiras, encontrando plena expressão nas relações fundamentais da moderna sociedade capitalista. Nesse sentido, como veremos em detalhe, Gramsci utilizou a categoria “cadornismo” como síntese das relações político-sociais deterioradas entre dirigentes e dirigidos, da modalidade de direção unilateral dos primeiros sobre os segundos. Em contraponto a essa ideia de hierarquia social, tida como natural e imutável, ele afirmou a necessidade de se superar a divisão histórica determinada entre trabalho intelectual e manual, que torna necessária a existência de um sacerdócio ou de uma casta separada de especialistas da política e do saber. A essência da natureza humana não é determinada pela atividade específica, material ou espiritual. Ao contrário do que se pensa e afirma, “todo homem é um filósofo”. Nessa expressão, presente nos *Cadernos*, encontra-se provavelmente a definição que melhor sintetiza as ideias de Gramsci sobre “emancipação humana” e sobre a necessidade histórica – pode-se dizer até programática – de uma “reforma intelectual e moral” capaz de pôr fim à exploração do homem pelo homem, bem como à relação dualista entre dirigente e dirigido.

Entre essas duas fases há uma continuidade lógica e política que levou às elaborações presentes nos *Cadernos do cárcere* que constituem o coroamento, e não, como sustentam alguns, a ruptura dramática entre as

elaborações “pré” e “pós” 1926. Referimo-nos ao debate que se desenvolveu nas diversas releituras da obra e da biografia política de Antonio Gramsci, no qual se afirmou, ao longo do tempo, uma tendência centrada na pretensa descontinuidade entre as reflexões precedentes e sucessivas ao ano de 1926. Em poucos anos, essa tendência, que responde mais a exigências políticas do que a evidências científicas, mostrou-se desprovida de rigor filológico e conceitual, evidenciando toda sua fragilidade.

Como afirmou Garin, “Gramsci não pretendia ser um acadêmico erudito: sua concepção do pensamento e do histórico estava impregnada da situação concreta, das escolhas reais”<sup>[21]</sup>. Gramsci, continuou Garin, “era um político e não um filósofo, por isso não se preocupou em recolher em singelos buquês temas intocados, por serem alheios a todos, mas lutou no terreno real, na situação real”<sup>[22]</sup>. Em Gramsci, a leitura analítica estava estreitamente ligada à batalha política, e pode-se explicar essa distinção entre as duas fases tanto pelas exigências imediatas da política, no caso da primeira fase, quanto pela maior liberdade analítica, precisamente *für ewig*, das reflexões da época da prisão. No entanto, a continuidade entre as duas fases é evidente e documentável.

Uma das alegações mais presentes nas releituras das últimas décadas é a que procura depurar a obra de Gramsci de qualquer vínculo com a herança teórica e política de Lênin, atribuindo-lhe por vezes considerações e análises políticas próprias de um período posterior. Sobretudo na Itália, há atualmente uma categoria de estudiosos especializados em especular sobre a pretensa conversão política, quando não mesmo religiosa, de Antonio Gramsci. Isso chegou a levar alguns desses estudiosos a pesquisar cartas, documentos e até um pretenso *Caderno* desaparecido em que se provaria essa rejeição, mas nenhum deles encontrou o que procurava<sup>[23]</sup>.

Alguns buscaram as provas dessa ruptura nas páginas dos *Cadernos do cárcere* e nos conceitos mal empregados de “hegemonia” e “guerra de

posições”, para com isso justificar tal descontinuidade, quando não a absoluta incompatibilidade, com o “demônio do século XX”. Contudo, nos *Cadernos* não faltam referências ao Lênin “teórico da hegemonia” nem passagens em que Gramsci o classifica como o principal inovador e continuador do materialismo histórico depois de Marx. Contrariamente às interpretações favoráveis à descontinuidade, nos *Cadernos*, a relação entre o filósofo de Trier e Lênin é descrita como a síntese de um processo de evolução intelectual que se expressa na passagem da utopia à ciência e da ciência à ação.

A proposição contida na introdução à *Crítica da economia política* de que os homens adquirem consciência dos conflitos estruturais no terreno das ideologias deve ser considerada uma afirmação de caráter gnosiológico e não meramente psicológico e moral. Daí decorre que o princípio teórico prático da hegemonia também tem um objetivo gnosiológico e, portanto, é nesse campo que se pode encontrar a contribuição teórica máxima de Ilitch à filosofia da práxis. De fato, Ilitch fez a filosofia progredir na medida em que fez avançar a doutrina e a prática política. Ao criar um novo terreno ideológico e determinar uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, a realização de um aparelho hegemônico é um fato filosófico. [24]

Sob esse ponto de vista, as notas intituladas “Posição do problema”, sempre no *Caderno 7*, são ainda mais explícitas e esclarecedoras:

Marx é criador de uma *Weltanschauung*, mas qual é a posição de Ilitch? É puramente subordinada e subalterna? A explicação está no próprio marxismo – ciência e ação. A passagem da utopia à ciência e da ciência à ação. A fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) equivale à criação de uma *Weltanschauung*. [...] Para Ilitch, isso realmente aconteceu num território determinado. Em outro lugar, já apontei a importância filosófica do conceito e do fato da hegemonia, que devemos a Ilitch. A hegemonia realizada significa a crítica real de uma filosofia, da sua real dialética. [...]



Contrapor Marx e Ilitch é insensato e ocioso. Ambos imprimem duas fases: ciência-ação, que são simultaneamente homogêneas e heterogêneas.<sup>[25]</sup>

Na passagem seguinte, Gramsci faz um curioso paralelo entre as relações entre Marx e Lênin e as travadas entre Cristo e São Paulo, desmentindo, assim, certas interpretações, até hoje vigentes, sobre sua distância de uma categoria surgida após a morte de Lênin, o marxismo-leninismo.

Portanto, historicamente, seria absurdo contrapor Cristo e *Weltanschauung*, São Paulo e organização, ação e expansão da *Weltanschauung*: ambos são necessários com a mesma intensidade e certamente têm a mesma estatura histórica. Historicamente, o cristianismo poderia ser denominado cristianismo-paulismo e essa seria a expressão mais exata (apenas a crença na divindade de Cristo impediu que isso acontecesse, mas até essa crença é um elemento histórico, e não teórico).<sup>[26]</sup>

Deve-se buscar um dos motivos dessa operação no clima cultural e político surgido com o chamado “fim da força propulsora” da Revolução de Outubro e, sobretudo, no fracasso do socialismo real; todavia, prescindido de nosso juízo individual, as categorias filosóficas e da ciência política do passado não podem ser distorcidas para atender a exigências conjunturais. O legado da Revolução de Outubro representa o verdadeiro divisor de águas em torno do pensamento político de Gramsci, entre os que reafirmam sua adesão (nunca negada) a esse processo e os que pretendem diminuir o valor de sua centralidade, limitando-a a uma fase da sua existência. Em torno desse núcleo fundamental desdobram-se muitos dos matizes interpretativos relacionados com o legado gramsciano, tema que não pretendemos rever nestas páginas<sup>[27]</sup>. Partindo de nosso ponto de vista pessoal, limitamo-nos a expor o processo de formação intelectual de Gramsci, tentando fornecer um quadro conceitual e analítico o mais útil possível para compreender seu pensamento.

---

[1] Antonio Gramsci nasceu em Ales (Oristano), um pequeno vilarejo do interior da Sardenha, em 22 de janeiro de 1891. Filho de Giuseppina Marcias e Francesco Gramsci, era o quarto de sete filhos. Três anos depois, a família se mudou para Sorgono, próximo de Ghilarza, vilarejo natal de Giuseppina, onde o pequeno Antonio Gramsci passou toda a infância e adolescência.

[2] Depois da queda do último governo da direita de Cavour, o novo presidente do Conselho dos ministros Agostino Depretis abandonou a política do livre-câmbio em favor do protecionismo alfandegário. Essa política, destinada a proteger a nascente indústria nacional do Norte e as produções latifundiárias do Sul da Itália, continuada pelo novo primeiro-ministro Francesco Crispi, provocou a denúncia dos antigos tratados comerciais e uma guerra aduaneira com a França, que levou ao fechamento desse mercado fundamental para algumas produções italianas (frutas cítricas, azeite, gado, vinho, cereais, couro) particularmente importantes para o *Mezzogiorno*.

[3] O termo *Risorgimento* indica o processo de unificação nacional italiana, que tem suas premissas na primeira guerra de independência de 1848 e desembocou na proclamação do Reino da Itália em 1861.

[a] O *Mezzogiorno* compreende a região sul continental da Itália (também chamada Italia meridionale, Suditalia, Bassa Italia ou apenas Sud) e as províncias insulares da Sardenha e da Sicília. Optamos por manter o já consagrado termo italiano na edição brasileira, porque ele comporta essa especificidade que uma tradução literal não alcançaria. (N. T.)

[4] Para maiores detalhes sobre a história da Sardenha contemporânea, ver Gianni Fresu, *La prima bardana. Modernizzazione e conflitto nella Sardegna dell'Ottocento* (Cagliari, Cuec, 2011).

[5] Francesco Salaris, “Atti della Giunta per la Inchiesta Agraria”, em *Le inchieste parlamentari sulla Sardegna dell'Ottocento* (Sassari, Edes, 1984), p. 172.

[6] Antonio Zanelli, *Condizioni della pastorizia in Sardegna*, Relatório ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (diretor da divisão de zootecnia de Reggio Emilia; impressa sob supervisão do Comitê Agrário de Cagliari, Tipografia Editrice dell'Avvenire di Sardegna, 1880).

[b] Antiga medida de terreno adotada na região da Sardenha, equivalente a 3.986,75 m<sup>2</sup>. (N. T.)

[7] Antonio Gramsci, “Uomini, idee, giornali e quattrini”, *l'Avanti!*, 23 jan. 1918, em Guido Melis (org.), *Gramsci e la questione sarda* (Cagliari, Edizioni della Torre, 1977), p. 88.

[8] Em Buggerru, o centro de mineração do sudoeste da Sardenha, em 4 de setembro de 1904, a polícia reprimiu violentamente uma manifestação diante da sede da

empresa pelo aumento salarial dos mineiros. A ação resultou em três mortes e dezenas de feridos.

[9] Esses temas encontraram um tratamento completo e bem documentado na obra de Girolamo Sotgiu, a nosso ver um dos mais importantes historiadores da Sardenha da era contemporânea. Em particular, referimo-nos a algumas de suas monografias: *Lotte sociali e politiche nella Sardegna contemporanea* (Cagliari, Edes, 1974); *Movimento operaio e autonomismo* (Bari, De Donato Editore, 1975); *Storia della Sardegna sabauda (1720-1847)* (Bari, Laterza, 1984); *Storia della Sardegna dopo l'Unità* (Bari, Laterza, 1986).

[10] “Quem conhece o pensamento e a ação de Gramsci entenderá que é certo afirmar que a origem desse pensamento e ação não se encontra apenas nas fábricas de Turim, mas também na Sardenha, nas condições estabelecidas pelo capitalismo italiano para a ilha” (Palmiro Togliatti, “Ho conosciuto Gramsci sotto il portico dell'Università di Torino”, em Cesare Pillon, *I comunisti nella storia d'Italia*, Roma, Edizioni del Calendario, 1967, p. 81).

[11] Idem, *Gramsci* (Roma, Editori Riuniti, 1972), p. 4.

[12] Idem.

[13] Em 1897, Francesco Gramsci, empregado num cartório de registro de Ghilarza, envolveu-se num duro embate ocorrido entre os diversos componentes liberais que controlavam o colégio eleitoral. Na luta entre o parlamentar eleito, Francesco Cocco Ortu, e o jovem Enrico Carboni Boi, as alegações deste, apoiadas por Francesco Gramsci, levaram a uma reação dura da facção perdedora. Por esse motivo, nesse mesmo ano, Francesco foi alvo de uma investigação e posteriormente preso sob as acusações de peculato, extorsão e falsificação de documentos oficiais. Em 1905, foi condenado a cinco anos de prisão.

[14] Na capital da Sardenha, Gramsci primeiro dividiu um quarto em *via* Príncipe Amadeo, n. 24, depois mudou-se para um cômodo úmido em *corso* Vittorio Emanuele, n. 149, e frequentou o Liceo Classico Dettori. Dispondo de um orçamento suficiente apenas para sobreviver, raramente tinha condições de se permitir alguma pequena regalia, que geralmente se restringia a um café na [cafeteria] Tramer, na *piazza* Martiri ou a uma refeição frugal com seu irmão na *trattoria* da *piazza* del Carmine.

[15] Gianni Francioni, Francesco Giasi e Luca Paulesu (orgs.), *Gramsci. I quaderni del carcere e le riviste ritrovate* (Catalogo della mostra, Cesena, Biblioteca Malatestiana, 17 jan.-31 mar. 2019, Roma, MetaMorfosi, 2019).

[16] *L'Unione Sarda*, principal jornal da ilha, publicou o primeiro artigo de Gramsci em 1910.

[17] “Eu mesmo não tenho raça: meu pai é de origem albanesa recente (a família fugiu de Épiro depois ou durante as guerras de 1821 e logo se tornou italiana); minha avó era uma Gonzalez e descendia de alguma família ítalo-espanhola do Sul da Itália (muitas permaneceram ali após o término do domínio espanhol); minha mãe é sarda de pai e mãe, e a Sardenha se uniu ao Piemonte apenas em 1847, depois de ter sido um feudo pessoal e um patrimônio dos príncipes piemonteses, que a obtiveram em troca da Sicília, que era muito distante e menos defensável. No entanto, minha cultura é italiana e este é o meu mundo: nunca me senti dividido entre dois mundos, embora o *Giornale d'Italia* tenha afirmado isso em março de 1920. Nesse jornal, um artigo de duas colunas atribuía minha atividade política em Turim, entre outras coisas, ao fato de eu ser sardo e não piemontês, ou siciliano” (Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Turim, Einaudi, 1975, p. 506-7 [ed. bras.: *Cartas do cárcere*, trad. Luiz Sérgio Henriques, org. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, 2 v.).

[18] Além do grande e insuperável trabalho de Giuseppe Fiori (*Vita di Antonio Gramsci*, Roma/Bari, Laterza, 1989), conduzido por uma metodologia a meio caminho entre a reconstrução acurada da história e a investigação minuciosa do jornalista, que pôde valer-se de uma infinidade de testemunhos diretos únicos, uma importante tentativa de aprofundamento, não apenas formal, capaz de mostrar a efetiva importância dos anos de Gramsci na Sardenha, encontra-se na importante biografia de Angelo D’Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia* (Milão, Feltrinelli, 2017).

[19] Em 1911, após as férias escolares, Gramsci ganhou uma bolsa de estudos, destinada aos jovens carentes do reino, que lhe permitiu, apesar das enormes dificuldades financeiras, inscrever-se na Facoltà di Lettere da Universidade de Turim.

[c] Francesco Guicciardini, *Ricordi politici e civili* (Lanciano, Rocco Carabba, 2008). (N. E.)

[20] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turim, Einaudi, 1977), p. 1.776.

[21] Eugenio Garin, *Con Gramsci* (Roma, Editori Riuniti, 1997), p. 48.

[22] Idem.

[23] É o caso do livro de Franco Lo Piparo, *L’enigma del quaderno* (Roma, Donzelli, 2013), que, para sustentar sua tese sobre o desaparecimento de um *Caderno do cárcere*, faz um tríptico de sentenças inapeláveis e sobretudo sem provas, sobre a razão desse sumiço e os responsáveis por ele: falta um caderno; foi Togliatti quem o fez desaparecer; nesse caderno Gramsci repudia o comunismo e o seu Partido. Paradoxalmente, para corroborar seus argumentos, o autor usou a própria ausência de documentos capaz de comprová-las. A estrutura lógica do raciocínio é a seguinte: se esses documentos não foram encontrados é porque foram destruídos e, portanto, havia coisas a se esconder, e certamente o culpado é Palmiro. Todas as suposições sobre a estranheza dessa inacreditável história de espionagem gramsciana seriam

decorrentes das conspirações do grupo dirigente comunista, sobretudo Togliatti, que teria planejado tudo e apagado as pistas com a cumplicidade da esposa, da cunhada e do amigo íntimo (Piero Sraffa) do pobre e indefeso Gramsci, todos agentes da KGB a mando de Stálin para vigiá-lo. Mesmo que se admita a falta de um caderno, por que motivo Gramsci concentraria apenas nele todas as suas críticas ao comunismo? Essa hipótese contradiz até mesmo a estrutura dos *Cadernos* e o método de trabalho adotado por Gramsci. Em todos os outros volumes não se encontra nada sobre esse suposto tema.

[24] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1.249-50.

[25] *Ibidem*, p. 881.

[26] *Ibidem*, p. 882.

[27] Para os que desejam se aventurar nesse terreno, sugerimos a leitura do volume de Guido Liguori, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012* (Roma, Editori Riuniti/University Press, 2012).

## DIALÉTICA *VERSUS* POSITIVISMO: A FORMAÇÃO FILOSÓFICA DO JOVEM GRAMSCI

Nas diversas fases de sua atividade analítica e política, Gramsci sempre identificou nas formulações filosoficamente estreitas dos teóricos da Segunda Internacional a origem de boa parte das deficiências próprias do socialismo italiano. A adesão ao partido da classe operária italiana não significou uma adesão completa e orgânica de seu horizonte ideológico e cultural, justamente porque Gramsci não chegou ao socialismo sem passar antes por debates intelectuais: para confirmar isso, basta ver o tipo de revistas com as quais ele já colaborava ou os periódicos que leu nos anos passados na Sardenha. Assim, não concordamos com os que dizem que, em sua primeira fase em Turim, Gramsci sofreu não apenas a “influência de Croce e do idealismo italiano, mas também a do patrimônio teórico do partido no qual militava, ainda ligado aos mitos, ao vocabulário e à visão de mundo derivados do positivismo evolucionista”<sup>[1]</sup>.

No jovem Gramsci, a proximidade inicial com o idealismo deveu-se à recusa radical da cultura positivista. Nas notas do *Caderno 10*, o próprio Gramsci lembrou a importância dessa influência, citando um artigo sobre Croce, intitulado “Religione e serenità” [Religião e serenidade], escrito por ele em 1917:

Escrevi que, assim como no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, o hegelianismo tinha sido a premissa da filosofia da práxis, da mesma forma a filosofia crociana podia ser a premissa de uma retomada da filosofia da práxis em nossos dias, para as nossas gerações. Eu me limitava a aludir à questão, certamente de maneira primitiva e evidentemente inadequada, já que na época o conceito de unidade entre teoria e prática, entre filosofia e política, não me era claro, e eu era, sobretudo, tendencialmente crociano.<sup>[2]</sup>

Apesar de reconhecer a imaturidade de suas posições juvenis, Gramsci considerava proveitoso retomar aquela exigência e desenvolvê-la novamente, desta vez de forma crítica:

Em suma: com relação à concepção filosófica de Croce, é preciso realizar a mesma redução efetuada pelos primeiros teóricos da filosofia da práxis com relação à concepção hegeliana. Esta é a única maneira historicamente profícua de determinar uma retomada adequada da filosofia da práxis, de elevar essa concepção (que, pelas necessidades da vida prática imediata, tem se “vulgarizado”) à altura que deve atingir para poder solucionar as tarefas mais complexas propostas pelo atual desenvolvimento da luta, isto é, a criação de uma nova cultura integral, com as características de massa da Reforma protestante e do Iluminismo francês e com as características de classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que, retomando as palavras de Carducci, sintetize Maximilien Robespierre e Immanuel Kant, a política e a filosofia numa unidade dialética intrínseca a um grupo social não apenas francês ou alemão, mas europeu e mundial.<sup>[3]</sup>

Para construir uma visão do mundo crítica e coerente capaz de disputar o terreno da luta hegemônica com o liberalismo, era preciso elevar o marxismo italiano ao nível mais alto alcançado pelo pensamento filosófico:

É necessário não apenas inventariar a herança da filosofia clássica alemã, mas reconvertê-la em vida ativa; e, para isso, é preciso acertar as contas com a filosofia de Croce. Em outros termos, para nós, italianos, ser herdeiros da

filosofia clássica alemã significa ser herdeiros da filosofia crociana, que representa o atual momento mundial da filosofia clássica alemã.<sup>[4]</sup>

A sucessiva aproximação de Gramsci com o pensamento de Lênin enquadra-se, antes de tudo, num clima cultural novo, numa fase de mudança histórica para o movimento dos trabalhadores, que tem sobre o jovem intelectual sardo o efeito de criar uma rejeição à cultura determinista e positivista que penetrara profundamente no socialismo italiano. Essa rejeição também pode ser atribuída à forte influência que a filosofia idealista italiana, particularmente a de Benedetto Croce e também a de Hegel, tinha sobre Gramsci. Bem representativo dessas relações é o artigo “Il Sillabo e Hegel”, publicado em *Il Grido del Popolo* de 15 de janeiro de 1916 como crítica ao livro de Mario Missiroli *Il Papa in guerra*<sup>[a]</sup>, a respeito do qual são muito oportunas as reflexões de Domenico Losurdo:

Croce e Gentile estão conectados por Gramsci com a Itália que nasce do *Risorgimento*: têm a oposição dos círculos clericais, que na Sardenha (e na Itália) da época constituem uma força decisiva de conservação, por seu terror a toda mudança social, vista como um assustador salto no escuro. Esses ambientes veem a besta fera em Hegel e, junto com a filosofia hegeliana, pretendem rejeitar o moderno. Mas, na *luta entre o Sílabo*<sup>[b]</sup> e Hegel, quem venceu foi Hegel. Foi a vitória não apenas de um filósofo, mas de um desenvolvimento histórico e de um mundo histórico real que encontrou sua expressão teórica no sistema do pensador alemão. [...] É sobretudo a vitória da consciência histórica que, na situação dada, se recusa a ver e sofrer de uma natureza imutável.<sup>[5]</sup>

Entre os séculos XIX e XX, o marxismo afirmou-se no seio do movimento operário em grande parte graças à influência de intelectuais que chegaram a Marx a partir de Darwin e dos estudos positivistas das ciências sociais. A difusão do marxismo no movimento operário alemão deu-se por meio de dois veículos extraordinários como o semanário *Sozialdemocrat*, publicado em Zurique sob a supervisão de Wilhelm



Liebknecht, e a revista *Neue Zeit*, lançada em setembro de 1882 em Salisburgo por um círculo que incluía figuras como Kautsky, Liebknecht, Bebel e Dietz.

A *Neue Zeit* afirmou-se como a primeira revista teórica de um partido operário e tornou-se o principal órgão de aprofundamento do marxismo na Segunda Internacional<sup>[6]</sup>; a obra de difusão do marxismo realizada por essa revista foi muito influenciada pela postura intelectual de seus fundadores, na qual a relação estreita com o marxismo estava ligada a concepções positivistas, tais como a confiança ilimitada na ciência e no progresso, no primado absoluto atribuído às ciências sociais. A própria história dessa revista, de seus debates e de suas mudanças é a história do marxismo da Segunda Internacional. Sobre isso, Ernesto Ragionieri chegou a uma definição tão sintética quanto precisa:

Por marxismo da Segunda Internacional entende-se, geralmente, uma interpretação e elaboração do marxismo que reivindica um caráter científico a suas concepções da história ao mesmo tempo que compreende o desenvolvimento numa necessária sucessão de sistemas de produção econômica, segundo um processo evolutivo que somente em seu limite contempla a possibilidade de rupturas revolucionárias, as quais emergem do desenvolvimento das condições objetivas.<sup>[7]</sup>

Para Gramsci, o marxismo representou um momento fundamental da cultura moderna, capaz até de influenciar algumas correntes bastante importantes, externas ao próprio campo marxista. Contudo, os “marxistas oficiais” do fim do século XIX negligenciaram esse fenômeno porque a ligação entre o marxismo e a cultura moderna era representada pela filosofia idealista. Em suas notas, Gramsci retomou várias vezes a dupla revisão do marxismo entre os séculos XIX e XX: de um lado, alguns de seus elementos foram tomados de certas correntes idealistas (Croce, Sorel, Bergson); de outro, os chamados “marxistas oficiais”, preocupados em encontrar uma filosofia capaz de abranger o marxismo, apegaram-se às derivações modernas do materialismo filosófico ou até do

neokantismo. Os “marxistas oficiais” buscaram uma concepção filosófica unitária fora do materialismo histórico justamente porque suas concepções baseavam-se na ideia da absoluta historicidade do marxismo, como produto histórico da ação combinada da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, ignorando completamente a matriz filosófica alemã. Nesse contexto, de acordo com Gramsci, no interior do panorama marxista italiano, Labriola era o único a se distinguir por apresentar o marxismo como filosofia independente e original, esforçando-se para “construir cientificamente” a *filosofia da práxis*. A adoção dessa definição característica de Labriola nos *Cadernos*, que Gramsci considerava mais exata que a fórmula *materialismo histórico*, deve-se não apenas a sua capacidade de esclarecer melhor a relação unitária entre teoria e prática: ela é a expressão orgânica de uma concepção do marxismo como visão autônoma e (filosoficamente) autossuficiente do mundo. Como foi oportunamente esclarecido no importante livro de Marcello Mustè, dedicado precisamente ao percurso intelectual da *filosofia da práxis* de Labriola e Gramsci, não se trata aqui apenas de um matiz teórico. Estamos diante de um autêntico divisor de águas na maneira de compreender o marxismo, que conferiu uma fisionomia absolutamente original ao materialismo histórico italiano:

Antonio Labriola empregou a expressão “filosofia da práxis” no terceiro ensaio marxista, ao final da quarta carta a Georges Sorel, definindo-a como a “medula” do materialismo histórico. Embora se tenham buscado antecedentes entre os escritores da esquerda hegeliana (August von Cieszkowski, Moses Hess), não há dúvida de que Labriola conferiu a essa fórmula um tom particular, seja pela reivindicação do marxismo como teoria independente, contra qualquer “combinação” com o positivismo ou com o neokantismo, seja pela mediação que realizou, do início ao fim, com a tradição filosófica nacional. Essas duas características – o marxismo como filosofia, a relação com o pensamento italiano – continuaram decisivas em toda a história subsequente, ao menos até Gramsci. A práxis, inicialmente

distinguida por Labriola como princípio de uma nova concepção, capaz de se subtrair, simultaneamente, às aporias do materialismo e do idealismo, tornar-se-ia o núcleo de uma longa história intelectual, na qual a cultura italiana desenvolveria, de forma característica, sua relação com a obra de Marx.<sup>[8]</sup>

De acordo com o intelectual sardo, Labriola representava o mais elevado produto da tradição filosófica marxista na Itália. Não por acaso, nos *Cadernos 3 e 11*, ele polemizou duramente com Trótski, que tivera a audácia de definir como “diletante” a abordagem do marxismo feita pelo filósofo de Cassino. Nessas notas dedicadas a Labriola, em polêmica e contraponto com o juízo negativo expresso pelo revolucionário russo, Gramsci sentiu a necessidade de enfrentar o problema da dupla revisão sofrida pelo marxismo: a do materialismo vulgar, incapaz de abarcar o problema da cultura filosófica de Marx, e a da corrente neokantiana, empenhada em emendar e integrar o materialismo histórico a outras filosofias.

Na fase romântica da luta, diz Gramsci, a pouca influência de Labriola na imprensa social-democrata era uma consequência da excessiva valorização dos problemas táticos e da pouca propensão a se enfrentar os nós teóricos. Uma contradição destinada a ser superada com o surgimento dos novos problemas ligados à construção do Estado socialista, um contexto inédito no qual se deveria resgatar Labriola para divulgar sua abordagem do problema filosófico subjacente às tendências do marxismo<sup>[9]</sup>. Com o desenvolvimento consciente e planejado das forças produtivas, as posições mais mecanicistas e primitivas do marxismo deveriam ser necessariamente superadas. Nesse esforço de amadurecimento do movimento socialista, Gramsci considerava que a visão filosófica de Labriola poderia exercer uma função central e por isso insistiu na necessidade de um estudo objetivo e sistemático de sua obra, de modo a esclarecer seu percurso de formação e elaboração teórica.

Como esclarece, de modo eficaz, Marco Vanzulli, o pouco sucesso de Labriola era decorrente de sua posição marginal em relação às duas

principais correntes marxistas da época, tanto a ortodoxa de Kautsky quanto a revisionista de Bernstein. Além disso, a herança teórica de Labriola teve em Croce um curador “ambíguo” que “neutraliza o trabalho labriolano do qual se pretende administrador”<sup>[10]</sup>. Todavia, a despeito do resultado obtido, a obra de Labriola assumiu um papel central tanto em razão do desenvolvimento do materialismo histórico italiano quanto pelas tentativas de “revisão” efetuadas por Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

A antiga questão da recepção de Labriola deve ser abordada pela dupla perspectiva de suas características teóricas internas e de sua posição na luta teórica no interior e no exterior do marxismo. O fato de Labriola ter ficado isolado e de seu pensamento não ter tido adeptos não se deve ao fato de não ter sido lido. Efetivamente, foi Labriola quem introduziu o materialismo histórico na Itália. Como já foi dito, os revisionistas antimarxistas, Croce e Gentile, partiram da concepção de Labriola do materialismo histórico para criticar Marx, sem, no entanto, conseguir dominar e executar criticamente o recorte dado à exposição crítica do marxismo nos *Saggi [sul materialismo storico]*. Desse modo, eles fizeram uma operação revisionista concomitante sobre Marx e Labriola; sobre Marx, por meio do mal-entendido que impuseram a Labriola, e sobre Labriola pela *reductio ad unum* (Marx apenas histórico, Marx apenas filósofo, Marx apenas metafísico etc.) a que submeteram Marx.<sup>[11]</sup>

A prova de tal centralidade, a despeito do sucesso filosófico, advém do fato de que Antonio Labriola, discípulo do grande filósofo Bertrando Spaventa, foi praticamente o único ponto de referência no panorama do marxismo italiano para os jovens de *L'Ordine Nuovo* e particularmente para Gramsci.

No hegelianismo napolitano do século XIX, desenvolveram-se duas correntes contrapostas: uma de direita, ligada a Augusto Vera, e uma de esquerda, liderada por Spaventa. Ao falar das fontes do marxismo gramsciano, numa entrevista de 1953<sup>[12]</sup>, Togliatti afirmou que, para o

materialismo histórico italiano, Spaventa desempenhou, para Labriola, a mesma função de Feuerbach em relação a Marx. A transição intelectual de Labriola, portanto, foi a mesma de Marx e Engels, e nesse âmbito Togliatti acrescentou o percurso de esclarecimento teórico de Gramsci.

Para além da própria crítica ao positivismo e ao determinismo econômico, os dois intelectuais tinham múltiplas afinidades. Eles compartilharam o ponto de partida idealista, superado graças à descoberta do marxismo, assim como o mesmo interesse pelos estudos de glossologia e linguística comparada<sup>[13]</sup>. Tinham em comum a aversão ao diletantismo de Achille Loria, considerado por ambos como figura representativa do atraso intelectual então predominante. Os dois destacaram várias vezes como o sucesso da obra de Loria entre os socialistas, não obstante a natureza antissocialista de sua crítica a Marx, atestava a fragilidade teórica do socialismo italiano sob a direção de Filippo Turati<sup>[14]</sup>. Segundo Labriola, os limites teóricos do socialismo italiano eram a premissa lógica de todas as degenerações políticas do Partido Socialista Italiano (PSI) – cujo horizonte estava delimitado pelo binômio positivismo-evolucionismo parlamentar –, assim como de sua incapacidade de interpretar a realidade e, portanto, de transformá-la.

Outro ponto de força de Labriola para os jovens de *L'Ordine Nuovo* foi sua constante polêmica contra a afirmação turatiana acerca da absoluta superioridade do sistema representativo parlamentar, da qual derivaria a impossibilidade de superação das instituições liberal-democráticas pela via revolucionária. O gradualismo de Turati não contemplava nem um pouco a natureza estrutural do conflito capital-trabalho, razão pela qual, segundo Labriola, suas reivindicações por justiça social acabavam assumindo um significado não apenas abstrato, mas também inibidor. Exatamente em razão dessa contradição, Labriola invocou constantemente a completa autonomia do marxismo diante de qualquer influência liberal e burguesa. Essa exigência de autossuficiência deveria expressar-se tanto no plano das categorias quanto no próprio

vocabulário empregado. Nesse sentido, por exemplo, numa carta a Engels de 1894, sobre a nova edição do *Anti-Dühring*, Labriola referiu-se à utilização retórica e inferior do termo “dialética” no movimento social-democrata, aconselhando sua substituição pelo termo “método genético”. Para além de sua maior ou menor exatidão, essa sugestão servia para ressaltar a distância entre o materialismo histórico e sua interpretação mecânica elaborada pelos discípulos de Darwin e Spencer. Se o método dialético exprimia o processo de pensamento como ato em movimento, a concepção genética poderia abarcar de maneira mais completa o conteúdo real e material das coisas: o primeiro indicaria apenas o aspecto formal, enquanto o segundo não prejudicaria a natureza empírica de cada formação, evidenciando ainda mais a miséria do positivismo e a vulgarização determinista do materialismo histórico<sup>[15]</sup>.

Retomando essa questão em outra carta de 1894, Labriola destacou em *O capital* um caso exemplar daquilo tudo: “De fato não há nada de perfeito no método de pensamento. Não numa forma específica, mas em todas as formas. A gênese concreta (acumulação inglesa); a gênese abstrata (análise da mercadoria etc.); a contradição, que o leva a sair do âmbito de um conceito ou de um fato (dinheiro-mercadoria-dinheiro)”<sup>[16]</sup>. O problema residia na necessidade de aperfeiçoar as definições e as categorias utilizadas para explicar esse processo e assim desmascarar os desvios metafísicos presentes nas adaptações populares realizadas por intelectuais como Kautsky. Para Labriola, “a lógica comparativa da linguagem não é somente uma disciplina indispensável, mas também a chave para encontrar as causas, ou seja, as razões de cada desvio metafísico do pensamento”<sup>[17]</sup>.

A partir desse rico debate, Gramsci admitiu, nos *Cadernos*, a dificuldade de compreender as razões pelas quais o marxismo, por alguns de seus aspectos não negligenciáveis, foi assimilado tanto pelo idealismo como pelo materialismo vulgar, porque esse tipo de investigação deveria não apenas esclarecer quais elementos tinham sido “explicitamente”

absorvidos pelo idealismo e por outras correntes de pensamento, mas deveria também revelar as absorções “implícitas” e não confessadas. De fato, o marxismo significou um momento da cultura, uma atmosfera difusa que, enquanto tal, modificou as antigas formas de pensar, de uma maneira antes inconcebível. Construir uma história da cultura moderna depois de Marx e Engels requeria um estudo rigoroso dos ensinamentos práticos deixados como herança pelo marxismo aos partidos e às correntes de pensamento contrários a ele.

As razões pelas quais os “ortodoxos” da Segunda Internacional combinaram a *filosofia da práxis* com outras filosofias e concepções podiam ser encontradas na necessidade de combater, entre as massas populares, os resíduos do mundo pré-capitalista, derivados particularmente das concepções religiosas. Ao mesmo tempo, o marxismo tinha a tarefa de combater as “ideologias mais elevadas das classes cultas” e de retirar as massas de uma cultura ainda medieval, dando-lhes condições de produzir seu próprio grupo de intelectuais orgânicos, independentes das classes dominantes. Foi justamente esse segundo objetivo de caráter pedagógico que acabou absorvendo grande parte das energias “quantitativas” e “qualitativas” do movimento:

Por “razões didáticas”, a nova filosofia combinou-se com uma forma de cultura um pouco superior à da média popular (que era muito baixa), mas totalmente inadequada para combater a ideologia das classes cultas, embora a nova filosofia tivesse nascido para superar as mais elevadas manifestações culturais da época, a filosofia clássica alemã, e para criar um grupo de intelectuais próprio do grupo social da qual emanavam as concepções de mundo.<sup>[18]</sup>

Para Gramsci, Antonio Labriola era o único filósofo italiano a ter plena consciência dessas contradições. De fato, ele chegou ao socialismo por um longo e planejado percurso de aproximação filosófica e política, o que o diferenciava muito dos teóricos de *Neue Zeit*, com os quais travou inúmeras polêmicas, aprofundando a exigência de uma

abordagem do marxismo que ele definiu como “comunismo crítico”. Recorremos ao notável trabalho de Marcello Mustè para evidenciar a originalidade de tal abordagem:

A crítica do darwinismo levou Labriola a identificar o ponto verdadeiramente essencial da historicidade humana, que significava, nas categorias por ele utilizadas, as relações entre progresso e devir ou, ainda (nos termos característicos da reflexão de Spaventa), entre pensamento e ser. A diferenciação em relação à natureza animal ocorreu quando o ser humano, reagindo às próprias necessidades, transformou a matéria por meio do *trabalho*, não repetindo a forma da natureza, mas substituindo-a e confundindo sua própria forma: o devir natural era transcendido aqui pelo progresso, como aspecto essencial da história humana.<sup>[19]</sup>

Em sua luta contra o “diletantismo de certos neófitos da causa socialista”, Labriola contrapunha-se às combinações espúrias entre o marxismo e as construções forçosamente unitárias e sistêmicas, próprias do positivismo e do evolucionismo aplicados à teoria social. A seu ver, um dos produtos históricos mais nefastos da cultura daquele tempo era o *verbalismo*, ou seja, o culto exagerado das palavras, que leva à corrosão do sentido real e vivo das “coisas reais”, a ocultá-las, a transformá-las em termos, palavras e modos de dizer abstratos e convencionais:

O *verbalismo* tende sempre a se fechar em definições puramente formais; leva a mente ao erro de pensar ser fácil reduzir em termos e expressões simples e palpáveis o complexo intrincado e imenso da natureza e da história; e induz à crença de que seja compreensível, à primeira vista, o multiforme e complicado, complicadíssimo, entrelaçamento das causas e dos efeitos, como se fosse um espetáculo teatral; ou, de modo mais direto, isso oculta o sentido dos problemas porque não se vê nada além de denominações.<sup>[20]</sup>

Quando o verbalismo se une às suposições teóricas de uma falsa contraposição entre matéria e espírito, ele imediatamente afirma explicar tudo sobre o homem, baseando-se apenas no cálculo dos interesses materiais, a ponto de contrastá-los com os interesses ideais e reduzir



mecanicamente o segundo ao primeiro. Essa maneira de entender o materialismo histórico devia-se ao despreparo e ao improvisado de muitos intelectuais que difundiram o marxismo, os quais tentavam explicar aos outros o que ainda não compreendiam plenamente, estendendo à história as leis e modelos conceituais que tiveram profícua aplicação no estudo e na explicação do mundo natural e animal. Mas a história humana é fruto do processo por intermédio do qual um sujeito pode criar e aperfeiçoar seus instrumentos de trabalho e modificar, com esses mesmos instrumentos, o ambiente em que está inserido, de modo a criar outro, novo e artificial. Este, por sua vez, reage e produz múltiplos efeitos sobre o indivíduo. Contada pela perspectiva do uso da palavra, isto é, a parte do processo humano que se expressa nas tradições e na memória, a história começa quando a criação desse terreno já ocorreu, quando a economia já está em andamento. A ciência histórica tem como objeto fundamental justamente o conhecimento desse terreno artificial, suas formas originárias, suas transformações, e apenas o abuso das analogias e a pressa de chegar a conclusões poderiam levar a inferir que tudo isso não passa de parte e prolongamento da natureza. Assim, conforme Labriola, faltavam todas as razões para converter esse processo evolutivo concernente ao ser humano e ao seu ambiente, precisamente a história, em mera luta pela existência. Não havia motivo para confundir o darwinismo com o materialismo histórico, nem mesmo para evocar e se servir de qualquer forma “mítica, mística ou metafórica” de fatalismo. Portanto, negar qualquer papel à vontade ou pretender substituí-la pelo automatismo era profundamente conflitante com o pensamento de Marx. A tendência a transformar toda conclusão do pensamento em pedantismo e “romance escolástico” possibilitava qualquer propósito, levando “a imaginação dos inexperientes em todas as pesquisas artísticas e históricas e o zelo dos fanáticos a encontrar estímulos e oportunidades, mesmo no materialismo histórico, para moldar uma nova ideologia e extrair dela uma nova filosofia da história sistemática, isto é,

esquemática, ou seja, tendências e seu respectivo traçado”. Para Labriola, ao contrário, o materialismo histórico não é, nem pretende ser, a visão intelectual de um grande plano ou desenho, mas um método de investigação e concepção. Ainda que contraditórias e pouco eficazes no plano teórico, as diversas críticas dos vários detratores de Marx tiveram repercussões devastadoras nas fileiras do movimento socialista, exercendo abertamente sua própria hegemonia, sobretudo entre os jovens intelectuais que depois serviriam à classe trabalhadora nos últimos trinta anos do século XIX:

Muitos dos mais ardentes renovadores do mundo da época passaram a se proclamar seguidores da teoria marxista, tomando como moeda corrente o marxismo mais ou menos inventado pelos adversários, e foi assim que estes, misturando coisas velhas com coisas novas, passaram a acreditar que a teoria do *mais-valor*, como geralmente se apresenta, simplificada em exposições simples, continha *hic et nunc* o cânone prático, a força propulsora, até mesmo a legitimidade moral e jurídica de todas as reivindicações proletárias.  
[21]

Entre os anos 1870 e 1880, formou-se um *neoutopismo* – impulsionado por uma mal ajambrada “filosofia universal”, na qual o socialismo deveria inserir-se como parte do todo –, literalmente o caldo de cultura em que todos os adeptos do determinismo socialista encontraram o microclima ideal. Numa carta a Turati<sup>[22]</sup>, Labriola descreve seu percurso filosófico, recusando-se a ser rebatizado por Darwin e Spencer, uma vez que, se podia se declarar socialista havia apenas pouco mais de uma década, desde a graduação acertara suas contas com o positivismo e o neokantismo. Ele não pretendia receber do marxismo o abecê do conhecimento e não buscava mais do que continha, isto é, sua crítica à economia política, as características do materialismo histórico, a política do proletariado enunciada. Como escreveu Luigi Dal Pane, um de seus principais estudiosos, Labriola viu no materialismo histórico “o ponto de partida para desenvolvimentos

inesperados”, porque na obra de Marx e Engels o materialismo era um fio condutor, uma linha mestra, não a articulação pragmática de princípios expressos de forma precisa e, sobretudo, definitiva:

De fato, Marx e Engels não pensaram em fazer um trabalho sistemático de organização da nova doutrina e, nos diversos momentos de suas vidas, dependendo das circunstâncias, dirigiram seu olhar ora para um, ora para outro aspecto da vida humana histórica, sem uma ordem lógica preestabelecida e rigorosa. Desse modo, chegaram a um grande esquema, a algumas linhas mestras verdadeiramente úteis e importantes para os que são capazes de revivê-las, porém de pouco relevo para quem as anuncia de forma abstrata.<sup>[23]</sup>

O marxismo, portanto, não poderia ser reduzido a uma fórmula doutrinária, dada pela clara distinção e pela sucessão matemática entre categorias econômicas e ideológicas. Ao contrário, constituía-se como uma “concepção orgânica da história”, como unidade e totalidade da vida social, na qual mesmo a economia, em vez de se estender abstratamente a todo o resto, é concebida historicamente<sup>[24]</sup>. Labriola, discípulo do grande filósofo Bertrando Spaventa, formou-se na Nápoles protagonista do segundo florescimento do hegelianismo<sup>[25]</sup>, aproximou-se de Marx tendo já em sua bagagem filosófica um profundo conhecimento da dialética<sup>[26]</sup>. Para Labriola, nisso residia a diferença entre sua concepção da filosofia da práxis e a de tantos intelectuais marxistas-positivistas da nova geração, responsáveis, em suas palavras, por confundir “a linha de desenvolvimento, que é própria do materialismo histórico [...] com aquela patologia cerebral que, há alguns anos, invadiu os cérebros de muitos italianos, os quais agora falam de uma mãe-evolução e a cultuam”<sup>[27]</sup>. Eis um ponto essencial destacado por Labriola a que Gramsci retorna algumas vezes: o encontro entre o positivismo e o marxismo, de onde decorre que a vulgarização determinista tem, entre suas várias motivações, a ignorância da dialética hegeliana de muitos dos que se propuseram a divulgar o marxismo.

Essa leitura tem sua confirmação autorizada pelo posfácio à segunda edição de *O capital* de 1873, em que Karl Marx – referindo-se às críticas dirigidas, trinta anos antes, à face mistificadora da dialética hegeliana – sentiu a necessidade de tratar Hegel como um “cão morto”. Nesse posfácio, além de admitir que coincidia “aqui e ali” com a maneira de expressar-se típica de Hegel, na parte relativa à teoria do valor, Marx considerava-se abertamente um discípulo do “grande pensador”:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nela, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento.

[28]

Mas o texto seguramente mais significativo desse ponto de vista é “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” de 1886, no qual Engels julgou necessário tomar os elementos essenciais da dialética hegeliana para reafirmar seu primado diante das concepções do materialismo mais bruto e mecânico. Engels teve o cuidado de retomar o projeto que ele e Marx se propuseram realizar: acertar as contas com sua própria formação filosófica, enfrentar a concepção ideológica da filosofia alemã.

De modo significativo, Engels começou a publicar seu ensaio sobre Feuerbach na revista *Neue Zeit* exatamente quando estavam sendo publicadas as últimas partes do ensaio de Kautsky sobre *Miséria da filosofia*, no qual essa concepção estava ampla e sistematicamente exposta. Em “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã”, Engels referiu-se a Hegel e ao caráter revolucionário de sua dialética,

reconhecendo no movimento operário da Alemanha a herança da filosofia clássica alemã. De acordo com vários estudiosos, em especial Ernesto Ragioneri, a referência à formação filosófica do socialismo científico constituiu uma resposta de Engels às concepções das novas gerações que se aproximavam do marxismo<sup>[29]</sup>.

Assim, se em “Ludwig Feuerbach” o tributo e a constante referência à filosofia de Hegel assumiam um significado polêmico perante a nova vulgata socialista, a crítica às imperdoáveis simplificações desta foi ainda mais explícita numa carta de Engels de 27 de outubro de 1890:

O que falta a todos esses senhores é a dialética. Eles se limitam a ver aqui a causa e lá o efeito. Não conseguem perceber que isso é uma abstração vazia, que no mundo real tais contraposições metafísicas polarizadas só existem em momentos de crise, porém o grande curso dos acontecimentos se desenvolve na ação e reação recíprocas, mesmo de forças muito díspares, dentre as quais o movimento econômico é de longe o mais forte, o mais originário, o mais decisivo; eles não conseguem compreender que nada é absoluto e tudo é relativo. Para eles, Hegel nunca existiu.<sup>[30]</sup>

Todavia, a explicação mais interessante a esse propósito está numa troca de pontos de vista entre Engels e Marx em duas cartas escritas entre 8 e 9 de maio de 1870. Na primeira carta, Engels queixou-se com Marx que Wilhelm Liebknecht, na qualidade de editor, decidira adicionar à publicação *A guerra dos camponeses* uma nota de rodapé com uma explicação (não solicitada e, sobretudo, não compartilhada) sobre Hegel. Esse comentário despertou a fúria de Engels, que, depois de definir Liebknecht como “um animal”, e a nota como uma autêntica “estupidez”, assim se expressa:

Ele comenta *ad vocem* Hegel: publicamente conhecido como descobridor (!) e elogiador (!) do Estado (!!!) régio-prussiano [...] este asno que por anos andou atormentado com sua ridícula antítese entre direito e poder sem ser capaz de a compreender, como um soldado de infantaria montado sobre um cavalo bizarro e disparado a galope, este ignorante teve a petulância de

resolver liquidar um sujeito como Hegel com o adjetivo *prussiano* e dar a entender ao público que eu é que tinha dito isso. Estou farto e se W[ilhem] não publicar a minha declaração, me reportarei a seus superiores, ao comitê e, se tentarem manobrar, proibirei a publicação. Melhor não ser publicado do que ser considerado burro como W[ilhem]. <sup>[31]</sup>

Não menos dura, na mesma correspondência, é a resposta de Marx de 10 de maio:

Ontem recebi a folha anexa de Wilhelm. Incorrigível bufão artesão do sul da Alemanha. [...] Eu disse a ele que, se Hegel não podia fazer outra coisa senão repetir as velhas bobagens de Rotteck e Welcker, que tivesse ficado em silêncio. Ele chama isso de tratar Hegel *um pouco menos cerimoniosamente* etc. e, uma vez que ele escreve essas bobagens sob os ensaios de Engels, *Engels pode muito bem (!) dizer coisas mais detalhadas (!!)*. Ele é realmente muito estúpido. <sup>[32]</sup>

Marx, por sua vez, respondendo à carta de Engels, liquida todo o caso definindo Liebknecht como “incorrigível bufão artesão do sul da Alemanha”. Para além do caso específico, essa maneira de entender o materialismo histórico era, tanto para Engels como para Marx, fruto de um grave mal-entendido. É o que confirma ainda mais claramente a carta de Engels destinada a Bloch em 20 de setembro de 1890:

Segundo a concepção materialista da história, o fator que em última instância é determinante na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais do que isso nunca foi afirmado nem por Marx nem por mim. Se agora alguém deturpa as coisas, afirmando que o fator econômico é o único determinante, transforma aquela proposição numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura [...] exercem sua própria influência no curso da luta histórica e, em muitos casos, determinam sua forma predominante. Há uma ação recíproca de todos esses fatores, e é através deles que o movimento econômico termina por se afirmar como elemento central em meio à infinidade de acontecimentos acidentais

[...]; se assim não fosse, a aplicação da teoria em determinado período da história seria mais simples que a mais elementar equação de primeiro grau.<sup>[33]</sup>

Essa dialética intensa, na qual se insere, com efeitos perturbadores, uma figura como Lênin<sup>[34]</sup>, seria o pano de fundo das futuras polêmicas de Gramsci, uma vez que todas as tendências deterministas do materialismo histórico tiveram lugar na parte geral do programa de Erfurt de 1891 – escrito pelo próprio Kautsky –, não apenas aprovado pela social-democracia alemã, mas logo transformado em ponto de referência para todos os outros partidos socialistas, incluindo o italiano. Antonio Labriola foi um caso à parte no panorama do socialismo italiano, tanto por sua formação filosófica quanto por ter alcançado uma posição de destaque em meio ao debate mais avançado no interior da Segunda Internacional. Por todas essas razões, Gramsci considerou Labriola uma referência, quase um antídoto aos principais limites filosóficos do socialismo entre os séculos XIX e XX.

---

[1] Michele Filippini, *Una politica di massa. Antonio Gramsci e la rivoluzione della società* (Roma, Carocci, 2015), p. 39.

[2] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turim, Einaudi, 1977), p. 1.233.

[3] Idem.

[4] Ibidem, p. 1.235.

[a] Bolonha, Zanichelli, 1915. (N. E.)

[b] *Silabo* é o documento pontifício publicado por Pio IX em 1864, juntamente com a encíclica *Quanta cura*. O documento condenava dezenas de “erros” de pensamento vistos como o mal da época, entre eles o racionalismo, o cientificismo, o socialismo etc. (N. T.)

[5] Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al comunismo critico* (Roma, Gamberetti, 1997), p. 19 [ed. bras.: *Antonio Gramsci: do liberalismo ao “comunismo crítico”*, trad. Teresa Ottoni, Rio de Janeiro, Revan, 2011].

- [6] Ernesto Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani 1875-1895* (Milão, Feltrinelli, 1961); idem, *Il marxismo e l'Internazionale* (Roma, Editori Riuniti, 1968).
- [7] Idem, *Alle origini del marxismo della Seconda Internazionale* (Roma, Editori Riuniti, 1968), p. 47.
- [8] Marcello Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci* (Roma, Viella, 2018), p. 19.
- [9] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 309.
- [10] Marco Vanzulli, *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile e Gramsci* (Roma, Aracne, 2013), p. 23.
- [11] Ibidem, p. 24-5.
- [12] Marcella Ferrara e Maurizio Ferrara (orgs.), *Conversando con Togliatti. Note biografiche* (Roma, Editori di Cultura Sociale, 1953), p. 29.
- [13] “Na juventude, testemunhei o renascimento napolitano do hegelianismo. Por muito tempo, fiquei indeciso entre a glossologia e a filosofia. Quando vim para Roma como professor, era um socialista não consciente e um adversário declarado do individualismo unicamente por motivos abstratos. Então estudei direito público e, entre 1879 e 1880, já estava praticamente convertido a uma concepção socialista, mas muito mais pela concepção geral da história do que pelo impulso interno de uma verdadeira convicção pessoal. Uma aproximação lenta e contínua dos reais problemas da vida, o desgosto pela corrupção política e o contato com os operários pouco a pouco transformaram o socialista científico *in abstracto* num verdadeiro socialista” (Antonio Labriola, “Lettera a F. Engels”, 3 de abril de 1890, em *Scritti filosofici e politici*, Turim, Einaudi, 1973, v. I, p. 256).
- [14] “Nas três mil páginas que publicou até agora, [Loria] sempre combateu o socialismo e pelo menos umas trezentas vezes acusou Marx de sofista, mistificador etc. Loria não é um homem político, não tem nenhuma popularidade, não fala ao grande público, não tem qualquer influência; e, como professor, tem apenas uma qualidade notável, a falta de vontade de dar aulas. Seus escritos são pouco lidos porque são ilegíveis, e o homem não é nem um pouco estimado: ao contrário! Essa claqué foi criada – e por má-fé – pelos sacerdotes ignorantes do socialismo, e ele se adaptou a ela porque, como ele mesmo me disse, ‘os grandes homens (*sic*), por exemplo Bismarck, cuidam de suas ideias e não de seus seguidores’. Disse-me isto em resposta à pergunta que lhe fiz: ‘Por que tolera que os socialistas o chamem de socialista, se não é socialista?’ (idem, “Lettera a F. Engels”, 11 de agosto de 1894, em *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 401).
- [15] Idem, “Lettera a F. Engels”, 13 de junho de 1894, em *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 393.



- [16] Ibidem, p. 402.
- [17] Idem.
- [18] Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1.858.
- [19] Marcello Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis*, cit., p. 47.
- [20] Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia* (Bari, Laterza, 1965), p. 62.
- [21] Ibidem, p. 200.
- [22] Nessa carta, Labriola responde polemicamente a um artigo de Antonio De Bella, publicado em *Critica Sociale* em 1º de junho de 1897, que o mencionava.
- [23] Luigi Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana* (Turim, Einaudi, 1975), p. 340.
- [24] Antonio Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti* (Roma, Newton Compton, 1973).
- [25] A propósito disso, recomenda-se o livro de Domenico Losurdo, *Dai Fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politica della fortuna di Hegel in Italia* (Nápoles, La Città del Sole, 2006).
- [26] Antonio Labriola, *Opere*, v. I, v. II e v. III (org. L. Dal Pane, Milão, Feltrinelli, 1959-1962).
- [27] Idem, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 240.
- [28] Karl Marx, *Il capitale* (Roma, Editori Riuniti, 1994) [ed. bras.: “Posfácio da segunda edição”, em *O capital: crítica da economia política*, Livro I: *O processo de produção do capital*, trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2011, p. 91].
- [29] Eis o que Ernesto Ragioneri afirmou a esse respeito: “Por outro lado, não é estranho que, ao terminar esse texto sobre Feuerbach, Engels reivindicasse, na famosa frase *o movimento operário alemão é herdeiro da filosofia clássica alemã*, essa relação de hereditariedade ideal que a ciência oficial rejeitava ou deixava de lado. A ligação entre proletariado e filosofia alemã, que atravessa toda a atividade de Marx e Engels, e que frequentemente reaparece em seus textos, adquire aqui uma formulação que se constitui num ponto de chegada significativo na medida em que esclarece e atualiza um dos termos do movimento operário alemão, isto é, da classe operária alemã sindical e politicamente organizada, conclamando, com esse anúncio, o Partido Social-Democrata a se colocar teoricamente à altura dessa herança histórica” (Ernesto Ragioneri, *Il marxismo e l’Internazionale*, cit., p. 147).
- [30] Friedrich Engels, *Sul materialismo storico* (Roma, Editori Riuniti, 1949), p. 84.

[31] *Carteggio Marx-Engels* (Roma, Editori Riuniti, 1972), v. 6, p. 77.

[32] *Ibidem*, p. 78.

[33] Friedrich Engels, *Sul materialismo storico*, cit., p. 75.

[34] Gianni Fresu, *Lênin leitor de Marx: dialética e determinismo na história do movimento operário* (trad. Rita Matos Coitinho, São Paulo, Anita Garibaldi, 2016).