

# A “história integral” desde a perspectiva dos subalternos: contribuição para uma teoria marxista da história\*

FABIO FROSINI\*\*

## Dialética e “perspectiva”

Começamos pelo paradoxo sugerido pela aproximação do conceito de “história integral” ao de “perspectiva”. De fato, se a ideia de integralidade sugere uma condição de *universalidade*, a perspectiva, que implica um ponto de vista preciso, determinado, refere-se a uma situação de *parcialidade/particularidade* que só pode ser superada se renunciarmos a incorporar ou a atribuir a “teoria” a uma das “partes” daquela totalidade que é a sociedade. Em outras palavras, à primeira vista podemos dizer que a “história integral” será sempre e unicamente a história escrita *elevando-se acima dos conflitos*, detectando o que *têm em comum* as partes em luta e não o que as *divide*. Colocando-se então, daquele ponto de vista que anula a si mesmo, porque é o *ponto de vista do universal*. Ora, essa ideia – de que a história seja “integral” apenas quando se eleva acima dos conflitos, isto é, se conseguir alcançar o lugar do universal – é precisamente aquilo que Gramsci contesta, nega radicalmente. Ou melhor: Gramsci defende não apenas que o universal *não está* na negação da parcialidade/particularidade, mas também que cada posição intelectual que negue a parcialidade/particularidade é, *na verdade*, parcial/particular.

Até aqui utilizei a fórmula “parcial/particular” para indicar duas formas distintas de oposição ao universal, no nível, respectivamente, da sociedade e da lógica.

---

\* Tradução de Gualtiero Marini. Para os *Quaderni*, as referências seguem a edição crítica (1975): utiliza-se a sigla Q., indicando o respectivo caderno, seguida do parágrafo e página (Q. x, § y, p.z.).

\*\* Professor do Dipartimento di Scienze dell’Uomo da Universidade de Urbino.

Mas, para Gramsci, realidade social e verdade lógica são colocadas no mesmo nível. Essa posição é a consequência da reelaboração do marxismo como *filosofia da práxis*, entendida por Gramsci como uma *filosofia da imanência de verdade e política*. A noção de “imanência de verdade e política” pode ser compreendida quando se pensa no modo pelo qual Gramsci reinterpreta a *dialética*. Para ele, a dialética não é nem um método (como em Platão ou em algumas leituras marxistas de Hegel), nem a realidade considerada como história (no sentido hegeliano).<sup>1</sup> Gramsci dá uma definição original da dialética, que retoma em vários lugares dos *Quaderni del carcere* [Cadernos do cárcere]: essa é a “gnosilogia” ou “doutrina do conhecimento” do “materialismo histórico”, entendida “como uma filosofia integral original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, pois supera (e superando, inclui em si os elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das antigas sociedades que sucederam-se na história mundial” (Q. 7, § 29, p.877).<sup>2</sup> E na segunda versão desse texto a dialética é definida como “doutrina do conhecimento e substância medular da Historiografia e da Ciência Política” (Q. 11, § 22, p.1425) do marxismo.

O nexa entre a compreensão correta da dialética e o marxismo entendido como início de uma “nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento” é essencial. Gramsci não pensa numa lógica da “superação” de tipo especulativo, como nas histórias tradicionais da filosofia de tipo hegeliano. Sobre esse ponto a sua posição é semelhante à de Althusser: foi necessário para Marx uma “*experiência efetiva da história*”, uma experiência devida à “*irrupção da história real na própria ideologia*” (Althusser, 1979, p.70), de modo que de um brilhante escritor democrático emergisse o Marx comunista. Isso aconteceu graças a alguns de seus “encontros” não dedutíveis por qualquer necessidade lógica, por qualquer desenvolvimento conceitual ou intelectual imanente: alguém de Hegel, o encontro com a concretude dos escritores de política e economia; além do mito neo-hegeliano, o encontro com a realidade política da França; mas, sobretudo, o encontro com as “forças reais” das massas populares em luta pela democracia, que mostraram a Marx, na concretude das lutas, qual era “o ponto de vista de classe” para estudar os acontecimentos, para poder entendê-los (Lukács, 1978, p.73-85).

O nexa entre a experiência da história como dinâmica de conflitos, conquista do ponto de vista de classe e elaboração da dialética, está no coração da leitura que Gramsci propõe de Marx. A definição da dialética como “doutrina do conhecimento” está intimamente ligada à conquista daquele “ponto de vista”

1 Sobre os diversos significados da dialética em Marx, cf. Dal Pra (1972). Sobre a alternativa entre dialética como método e dialética como história, cf. Weil (1962) e Sichirollo (1983, p.149-168).

2 Cf. também Q. 11, § 33, p.1448, “a ciência da dialética ou gnosilogia” deve ser tratada “na parte filosófica geral (que é a verdadeira e própria filosofia da práxis [...] na qual os conceitos gerais de história, política, economia se amarram em unidade orgânica)”. Nas *Lettere dal carcere* [Cartas do cárcere] a dialética é definida como “a forma do pensamento historicamente concreto”. Sobre a crítica paralela ao materialismo e ao idealismo, personificados, respectivamente, por Bukharin e Croce, cf. Francioni (1987).

de classe, como *lugar* a partir do qual é possível pensar, *ao mesmo tempo*, a luta pela emancipação universal, e, de modo novo, a história e o conceito de história: portanto, uma teoria da história (o materialismo histórico), mas inseparável da estratégia que resulta de uma perspectiva precisa, aquela das massas populares em luta pela própria emancipação.

Dizer que a dialética é uma *gnosilogia* não significa, portanto, retroceder a Hegel, que na *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologia do espírito] tinha criticado definitivamente qualquer redução do conhecer à teoria do conhecimento. Significa, ao contrário, sair da imanência de tipo hegeliano, isto é, sair da lógica da totalidade, deslocando tudo – como tinha indicado Marx nas *Teses sobre Feuerbach* – no terreno da *prática*. Uma vez realizado esse deslocamento, a teoria tem que ser repensada como “ideologia” no sentido específico, gramsciano, ou seja, como articulação teórica de elementos presentes na práxis dos grupos sociais; e a teoria do conhecimento é a identificação da *perspectiva* particular – porque imersa na prática, na luta de classes, e imputável a um grupo social ou a um conjunto de grupos sociais – a partir da qual aquela teoria/ideologia é produzida e se torna politicamente eficaz.

A afirmação de que o marxismo se distingue tanto do materialismo, quanto do idealismo, não deve ser lida em termos especulativos (como se o problema do marxismo se resolvesse depois de ter identificado uma posição metafísica própria), mas sim em termos políticos e filosóficos: ela, ao mesmo tempo, registra a presença das lutas proletárias como início de uma nova civilização, e critica a pretensa universalidade das metafísicas opostas, reconduzindo-as a grupos sociais precisos. O marxismo de Gramsci não renuncia a pensar o universal, mas torna-o um elemento social e politicamente ativo no interior da história, a expressão de um grupo social em “luta pela objetividade”, que, realisticamente entendida, não é nada mais que “a luta pela unificação cultural do gênero humano” (Q. 8, § 177, p.1048). A analogia com as várias posições neokantianas (que também não pretendem ser nem materialistas, nem idealistas) é superficial e enganadora: mais uma vez, a noção chave aqui é a de ideologia, entendida como lugar no qual a expansão para a universalidade e a concentração na potência prática coincidem.

Nessa impostação do problema do que sejam o marxismo, a ideologia, a imanência e o universal, Gramsci estava isolado, e o sabia:<sup>3</sup> o único marxista que ele nomeia como um precedente a ser retomado é Antonio Labriola: “Na verdade, Labriola, afirmando que a filosofia do marxismo está contida no próprio marxismo, é o único que buscara dar uma base científica ao materialismo histórico [...] Eis que Labriola deve ser colocado de volta em circulação e se deve fazer predominar

3 A analogia com *Geschichte und Klassenbewußtsein* [História e consciência de classe] de György Lukács (1923) é apenas aparente: aqui, de fato, a categoria de “totalidade” torna possível a atribuição da qualidade de universalidade para o proletariado, e, dessa maneira, *anula* a parcialidade do ponto de vista de classe, com evidentes efeitos idealistas posteriormente reconhecidos pelo próprio Lukács.

sua abordagem do problema filosófico” (Q. 3, § 31, p.309). “Labriola destaca-se [...] com sua afirmação de que o próprio marxismo é uma filosofia independente e original. Nessa direção é preciso trabalhar, continuando e desenvolvendo a posição de Labriola” (Q. 4, § 3, p.422). Não podemos abordar aqui a complexa relação de Gramsci com Labriola.<sup>4</sup> Bastará sublinhar esse *isolamento*, do qual Gramsci estava plenamente consciente, e que o levou a reler Marx tentando, ao mesmo tempo, apresentar a própria interpretação como “ortodoxa”, como individualizar em Marx as premissas para um discurso fortemente inovador em relação ao que havia sido codificado como “marxismo”.<sup>5</sup>

### O que Gramsci toma de Marx

Para reconstruir seu “marxismo”, Gramsci dirige-se sobretudo aos textos de Marx do período 1844-1850. Não por acaso, pois aqui ele reencontra em ato aquela passagem à práxis, que é, ao mesmo tempo, uma descoberta filosófica e o surgimento da figura de combatente, que discutimos no parágrafo anterior. De fato, o que Gramsci chama de “filosofia da práxis” é uma reformulação original e um desenvolvimento de alguns textos que Marx escreveu naquele período, com a exceção – como veremos – representada por um famoso texto de 1859, o *Vorwort* [Prefácio] à *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Para uma crítica da economia política].<sup>6</sup>

O ponto de partida de Gramsci são as *Teses sobre Feuerbach*. Nesse brevíssimo e esquemático conjunto de onze proposições, escritas por Marx em 1845, deixadas inéditas e publicadas por Engels em 1886 como um apêndice de seu livrinho *Ludwig Feuerbach und der Ausgangspunkt der klassischen deutschen Philosophie* [Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã], Gramsci já vê “claramente essa sua [de Marx] nova construção, essa sua nova filosofia” (Q. 4, § 3, p.424). Engels também havia falado sobre as *Teses* de uma forma semelhante: “são notas para posterior elaboração, escritas apressadamente, de modo algum destinadas à publicação, mas inestimáveis como o primeiro documento em que o núcleo genial da nova visão de mundo foi exposta” (Engels, 1962, p.264).<sup>7</sup> Mas a leitura que Gramsci faz vai em uma direção muito diferente daquela do autor de *Anti-dühring*. Em certo sentido, poderia-se dizer que a filosofia da práxis é “uma extensa e multifacetada meditação sobre a segunda das *Teses sobre Feuerbach*” (Thomas, 2009, p.38).<sup>8</sup> A partir desse texto, de fato, Gramsci extrai a tese da verdade como *um fato prático e não teórico*, e a conseqüente *equiparação*

4 Cf. Frosini, 2007.

5 Sobre as diferenças de impostação entre Marx e Engels, e o papel de Engels como editor póstumo de Marx, cf. Gramsci (1975, Q. 16, § 2, p.1843-1844).

6 Observe-se que Gramsci traduz no Caderno 7 as *Teses sobre Feuerbach*, junto com alguns outros textos de Marx, inclusive o Prefácio a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

7 Tradução do original alemão de Jorge Grespan.

8 Sobre a Tese 2, cf. Labica (1987, p.48-54) e Macherey (2008, p.61-79).

entre as noções de verdade objetiva (*gegenständliche Wahrheit*), realidade eficaz (*Wirklichkeit*), potência (*Macht*) e imanência entendida como “natureza terrena [*Diessseitigkeit*] do [...] pensamento”. Uma vez proposta essa equiparação, afirma Marx, “o debate sobre a realidade ou irrealidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão *escolástica*” (Marx, 1969a, p.5).<sup>9</sup>

O termo “escolástica” não significa apenas “de escola”<sup>10</sup> (no sentido em que se fala de “escola filosófica”): a expressão “*scholastische Frage*” designa em alemão, precisamente, a *quaestio* da Escolástica medieval, e o termo “*Streit*” é uma das formas com as quais se indica a disputa verbal. Dessa forma, Marx reduz toda a história da filosofia a uma longa série de *quaestiones* escolásticas, isto é, a um conhecimento sem eficácia e, portanto, de verdade-potência-imanência, porque desprovido de qualquer relação com o objeto real (*Gegenstand*), além do objeto-categoria (*Objekt*).<sup>11</sup> A imagem da disputa estéril (*Streit*), porque apenas *verbal*, serve para marcar a distância em relação à nova concepção de verdade como *luta prática*, como *fato político*, em que o objeto é real porque representa a própria história no seu produzir-se conflituoso. À luz dessa concepção de verdade, o conflito não precede a verdade, mas lhe pertence: a verdade é uma posição interna ao conflito, representa a existência histórico-política de uma classe social lutando com as outras para afirmar-se.

De fato, nos escritos dos anos seguintes, Marx constrói toda uma tipologia, com a qual mostra como a verdade enquanto fato prático está presente, em medida diferente, também dentro de posições estranhas à comunista, na qual a relação entre verdade e política é explícita e direta. Assim, na *Heilige Familie* [Sagrada Família] os jovens hegelianos são contrapostos a Proudhon, cuja obra é “um manifesto científico do proletariado francês e tem, por isso, um significado histórico totalmente diferente do que o trabalho mal-acabado de um crítico qualquer” (Marx; Engels, 1957, p.43),<sup>12</sup> e na *Miséria da filosofia* é Proudhon (que entretanto havia publicado o *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*) a ser reduzido ao ponto de vista da pequena burguesia, em oposição à economia política de Smith e Ricardo que, ao contrário, conseguem explicar a realidade na complexidade contraditória de seus movimentos porque assumem o ponto de vista da burguesia *no seu conjunto*: eles, escreve Marx, são “os historiadores desta época” (Marx, 1972, p.142).

Gramsci afirma que a *Miséria da filosofia* “do ponto de vista teórico” é “em parte [...] a aplicação e o desenvolvimento das *Teses sobre Feuerbach*” (Q. 4, § 38, p.462). Poder-se-ia até dizer que a acepção gramsciana de ideologia – que é

9 Tradução do original alemão de Jorge Grespan.

10 Como a concebe Macherey (2008, p.78).

11 Na Tese 2, opõe-se “*gegenständliche Wahrheit*” à disputa escolástica. Na Tese 1, a série objeto-realidade-sensibilidade (“*der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit*”) é contraposta ao objeto-intuição (“*nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung*”; Marx, 1969a, p.5).

12 Tradução do original alemão de Jorge Grespan.

neutra, distinta daquela negativa desenvolvida na *Deutsche Ideologie* [Ideologia alemã] e popularizada por Engels com a expressão “falsches Bewußtsein” (falsa consciência)<sup>13</sup> – é modelada naquela que Marx implicitamente usa em *Miséria da filosofia*. Aqui, entre as excogitações pedantescas e arbitrárias de um Proudhon e a ideologia poderosa, porque capaz de representar a função progressiva da burguesia na *complexidade* de seus movimentos, de Smith e Ricardo, há uma forte oposição. Mas ambas, por sua vez, se opõem à “teoria” comunista. Esta última consiste na elaboração e tradução recíproca de *todas* as lutas, sem nenhuma limitação de classe. Delineia-se então, sobre essa base, uma gama de acepções diferentes da noção de ideologia: partindo da postura meramente reativa e passiva diante do conflito, que por isso o rejeita (o “lado bom” e o “lado ruim” de Proudhon); à “ciência” (a economia política) que *se fortalece* do conflito, uma vez que ele ajuda a universalizar praticamente um ponto de vista particular, o burguês, reafirmando porém ao mesmo tempo sua particularidade (porque mantém a divisão da sociedade em classes); e por fim, à teoria comunista, que se põe como *teoria* própria do conflito, isto é, uma *filosofia da práxis*, porque eleva o caráter prático da ideologia a princípio de conhecimento (eis a dialética como “gnosologia”!). A teoria comunista, de fato, não limita arbitrariamente a função das lutas à obtenção da vitória de uma classe sobre as outras, mas coloca o caráter *permanente* das lutas na base da própria teoria, não reduzindo o conflito nem a um elemento *perturbador* (Proudhon), nem a um instrumento *temporário* para obter a prevalência (Smith e Ricardo), mas tornando-o o terreno *permanente* da história e do seu conhecimento.

À luz dessa concepção de verdade como práxis, e da consequente redefinição da ideologia como uma *prática política da verdade*, deve ser lida a maneira pela qual Gramsci interpreta o Prefácio à *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Lá, onde Marx define as “formas ideológicas” como o lugar onde “os homens se tornam conscientes” do “conflito” social e “o enfrentam” (Marx, 1969b, p.9),<sup>14</sup> Gramsci comenta:

Mas essa consciência é limitada apenas ao conflito entre as forças materiais de produção e as relações de produção – como diz materialmente o texto marxista – ou refere-se a qualquer consciência, isto é, a qualquer conhecimento? Esse é o problema: que pode ser resolvido com todo o conjunto da doutrina filosófica do valor das superestruturas ideológicas. (Q. 4, § 37, p.455)

E um pouco mais adiante escreve: “a tese de Marx – de que os homens se tornem conscientes dos conflitos fundamentais no terreno das ideologias – possui um valor orgânico, é uma tese gnosiológica e não psicológica ou moral” (Q. 4, § 37, p.463).

13 Cf. a carta de Engels para F. Mehring de 14 de julho de 1893 (Engels, 1968, p.97).

14 Tradução do original alemão de Jorge Grespan.

De Marx, em suma, Gramsci extrai essa posição filosófica: entre verdade e ideologia não há diferença de *status*: a verdade não é um fato lógico, mas político; a verdade é, precisamente, a afirmação prática de uma força social capaz de absorver em si mesma os interesses das outras classes populares de forma subalterna. A universalidade, se afirmada como algo que precede a luta, é sempre falsa: a única universalidade verdadeira é a que surge na prática, e é, portanto, sempre parcial, porque os processos de unificação de uma sociedade dividida em classes sempre deixam uma margem não absorvida, um resíduo de passividade e de violência.

A “filosofia da práxis” é a teoria da relação entre história, conflito e ideologia: ela é, então, uma arma nas mãos do proletariado, isto é, de uma classe que pretende suprimir a divisão em classes da sociedade, e, portanto, *pela primeira vez*, realizar uma universalidade sem resíduos, que não deixe fora de si uma parte da sociedade, e que não integre o resto de forma subalterna, mas em um plano de igualdade absoluta. Gramsci, desse modo, retoma o tema do proletariado como “classe universal”, mas o despoja de qualquer referência a uma “filosofia da história”. Para a filosofia da práxis, a verdade é imanente à política: o proletariado, portanto, será a classe universal somente se e até que o seja *realmente*, na concretude das lutas pela emancipação de si e das demais classes oprimidas. A necessidade determina-se na história como resultado de um conjunto de lutas e da afirmação de um sistema hegemônico e não vice-versa.

### **História, política e hegemonia**

Chegamos assim, ao mesmo tempo, ao tema da hegemonia e ao da história integral. A hegemonia (Cospito, 2004; Thomas, 2009, p.159-241) define uma situação de prevalência de *uma* classe sobre o *conjunto* da sociedade. Essa prevalência é obtida pela combinação de força e consenso, constrição militar e conquista de um papel de guia cultural. As formas em que a combinação entre os dois elementos ocorre podem variar e, de fato, variam significativamente de época para época e de país para país. Mas o que permanece sempre imutável no modelo analítico gramsciano é que a margem de violência é insuprimível na hegemonia burguesa, eco do universalismo da burguesia e destinado com o tempo – em essência, no curso do século XIX – a revelar seu caráter fictício.

Isso, no entanto, não quer dizer que a burguesia seja incapaz de *exercer hegemonia*: ao contrário, o século XIX é também o período de máxima expansão mundial do poder real e do prestígio cultural da burguesia. Mas ela invoca uma dimensão de universalidade, que ao longo do tempo esvazia-se cada vez mais de seu conteúdo originário. A Comuna de Paris é, nesse sentido, periodizante: com ela “esgotam historicamente todos os germes nascidos em 1789” (Q. 4, § 38, p.456) e a burguesia entra em uma nova fase, caracterizada pela predominância da defesa das posições conquistadas, em busca de uma expansão ulterior e do alargamento da “base econômica” que torne possível a absorção contínua dos membros das “classes inferiores” (Q. 13, § 37, p.1637). Ou melhor: a expansão

é agora funcional à manutenção do predomínio político da burguesia (Burgio, 2002, p.133-139). Assim, a construção e a consolidação da hegemonia em nível nacional convertem-se em uma ferramenta de conservação, que torna indispensável recorrer à expansão externa, isto é, às guerras e à exploração colonial: entra-se na “época do imperialismo” (Q. 13, § 37, p.1637).

Tudo isso, naturalmente, combina-se de várias formas com toda uma série de outros fenômenos, dos quais o mais evidente é a luta de matriz nacionalista pela conquista da unidade estatal, como acontece, por exemplo, na Itália. Essa unidade complica o quadro, porque restitui à burguesia nacional a oportunidade de tornar-se intérprete das reivindicações populares, apresentando o ocupante do território nacional, ao mesmo tempo, como um dominador militar e um opressor político. O mesmo discurso pode ser feito para aqueles países – a Itália é mais uma vez exemplar – que entram em competição no plano internacional a partir de uma posição de extrema fraqueza econômica, e que podem apresentar a nação toda, no seu conjunto, como “proletária” perante as nações capitalistas (essa é uma das reivindicações do socialismo nacionalista e de uma parte do sindicalismo revolucionário, que passa ao nacionalismo e, por fim, ao fascismo) (Q. 1, § 57-58, p.68-69; Q. 2, § 51, p.205-206).

Essas variáveis, embora deixem margens à burguesia para reafirmar um discurso de tipo universalista, não questionam a tendência geral à crise dessa abordagem. No obstáculo representado pela distinção inevitável, para a burguesia, entre espaço interno (em que a hegemonia existe) e externo (em que a política é convertida em guerra) naufraga o universalismo dos “direitos humanos”.<sup>15</sup> A consequência é a elaboração de um modelo hegemônico de tipo *novo*, que renuncia abertamente a qualquer retórica revolucionária e aparece preocupado especialmente em conter a pressão das classes subalternas. O novo modelo de hegemonia é o que Gramsci define como combinação de “revolução passiva” e “guerra de posição”.

A revolução passiva caracteriza-se pelo fato de que os dois lados – o revolucionário e o reacionário – são potencialmente independentes: eles não se combinam mais “espontaneamente” (como no caso da burguesia em ascensão, que pode apresentar imediatamente sua própria tomada do poder como a libertação das restrições opressivas), mas devem ser articulados de modo consciente, como produto de uma estratégia. E por isso eles correm também o risco de separar-se: a mitologia da nação e das civilizações diferentes, ligadas por sua vez à vasta mitologia da superioridade e inferioridade das raças humanas, representa uma deriva regressiva da revolução passiva: uma deriva que introjetou a *impossibilidade* de manter juntos os dois aspectos. À mitologia da nação e das raças corresponde a cisão entre um nacionalismo que renuncia explicitamente ao universalismo e, portanto, à própria ideia de hegemonia; e um universalismo que, necessariamente,

---

15 Sobre esse ponto, cf. Frosini (2011).



deve separar-se das modalidades concretas de exercício do poder e assumir um ponto de observação prospectivo “metapolítico”.

É precisamente a partir da dramática consciência dessa cisão que se desdobra a operação realizada por Benedetto Croce. Sua “distinção” entre economia-política e ética-política é funcional para registrar a dicotomia e reunificar seus termos em uma forma nova, flexível. De acordo com Croce, as competições entre Estados têm uma razão de ser profunda, que não contradiz mas sim forma a base, o pressuposto para uma integração internacional no plano da cultura e da moral. O instrumento e o terreno dessa nova integração é o que Croce chama de “história ético-política”, proposta como modelo de historiografia capaz de coordenar, em uma visão unitária, todas as diferentes histórias “parciais”, como a história econômica, jurídica, militar, religiosa, artística etc., sem que elas tenham de sacrificar nada de sua distinta realidade (Croce, 1981, p.229-234). A história ético-política consiste em considerar todas as atividades humanas *como instrumento* da vida moral: a guerra também, “pois, mesmo na guerra e na preparação e colocação em prática da guerra demonstra-se o caráter e a virtude ética dos povos; e o mesmo vale para a política, entendida no sentido restrito, como arte de governo e de diplomacia” (Croce, 1981, p.231). O pressuposto para que tal perspectiva historiográfica seja politicamente eficaz é a existência de uma *elite* burguesa internacional, pertencente ao mundo da cultura, que seja capaz de orientar os conflitos entre os Estados em uma direção não destrutiva. Tal *elite* exerceria sua influência com meios não imediatamente políticos, mas trabalhando no terreno das grandes narrações históricas, segundo o modelo da historiografia crociana.

A estratégia narrativa adotada por Croce (basta pensar na *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, publicada em 1928, e na *Storia d'Europa nel secolo XIX*, de 1932) reduz o conflito, a luta e o contraste entre forças opostas a um momento propedêutico e abstrato, que precede a instituição do espírito na sua realidade concreta, que é a ordem já estabelecida e triunfante: seja ela a ordem do Estado nacional italiano em relação às convulsões do *Risorgimento*, ou aquela da Restauração europeia em relação às lutas da Revolução Francesa e da era napoleônica. Nessa *des-realização* do conflito emerge o *animus* político da historiografia de Croce: sua perspectiva histórica proclama-se universal graças ao fato de que não apenas se subtrai ao conflito (como também faz Hegel, que coloca a filosofia no “crepúsculo”, quando “uma manifestação de vida está prestes a findar”) (Hegel, 1997, p.XXXIX), mas nega que o conflito possa produzir realidade: ele simplesmente a precede, e representa, no limite, a sua *premissa*. Dessa forma, o universal é tornado autônomo, ao mesmo tempo que é negado que a burguesia seja uma classe social. Ela, afirma Croce, não é um “conceito histórico”, pois indica simplesmente aquela “classe não classe” e aquela “classe geral” – presente em todas as sociedades – que possui particularmente “vivo o sentimento do bem público” (Croce, 1981, p.282-283). As sublevações sociais, em suma, não afetam em nada o primado dessa parte “média” da sociedade, isto é, daquela classe

dirigente que assim recebe a justificação meta-histórica da sua própria função hegemônica.

Para Gramsci, nasce daqui – do poderoso instrumento ideológico representado pela história ético-política – a necessidade das classes subalternas de formular uma concepção autônoma e independente da história. Essa concepção é a *história integral*, que Gramsci descreve nos *Quaderni del carcere*, e que em um determinado momento ele identifica com o materialismo histórico. A história integral será apresentada em detalhes nos parágrafos seguintes. Desde já, no entanto, cabe salientar que ela é um repensamento da história a partir do conflito, e que isso torna-se possível graças à perspectiva adotada, que é justamente a dos subalternos. Adotar essa perspectiva, de fato, permite fazer duas coisas, intimamente relacionadas:

- 1) revelar o caráter *falsamente universal* da perspectiva histórica da burguesia, daquilo que é apresentado por ela como um desenvolvimento histórico necessário, objetivo e inevitável: a história integral opera a *redução da universalidade às lutas, da ordem ao conflito*;
- 2) indicar um percurso *político* de construção da universalidade na concretude das lutas: a história integral indica uma trajetória possível das lutas à universalidade, do conflito à “nova ordem”, tomando, ao mesmo tempo, as distâncias do particularismo nacionalista, porque a universalidade das lutas implica precisamente a superação da divisão entre espaço nacional e internacional, entre hegemonia e guerra.

A história integral, em suma, não se limita a reivindicar a necessidade do conflito: isso, contra a teoria historiográfica de Croce, já o faziam os nacionalistas e os fascistas.<sup>16</sup> Ela reivindica *um novo nexo entre conflito e universalidade, entre política e verdade*. Desse modo, contudo, a história integral traduz a historiografia de Croce em termos de um discurso hegemônico, e criticando-a revela, ao mesmo tempo, os limites daquela hegemonia realizada e o percurso de outra hegemonia possível, colocando ambas em conexão com a nova ideia da verdade-política. A história integral, portanto, mostra que qualquer “teoria da história” é sempre, inevitavelmente, interna a um determinado *projeto hegemônico*. Reabertura crítica da história (operação teórica) e incorporação da atividade historiográfica na política são, no historicismo integral de Gramsci, articuladas de modo unitário.

É por essa razão que a “história integral” teorizada por Gramsci é uma contribuição à elaboração de uma *teoria marxista da história*, porque não se limita a denunciar criticamente, de forma negativa, a teorização de *um determinado* desenvolvimento histórico – aquele da afirmação e do domínio da burguesia como classe que dirige o mundo capitalista –, mas mostra também, de forma positiva, como essa teorização é parte de um projeto hegemônico. Ela mostra, isto é, aquilo que é, não apenas seu caráter falsamente universal, mas, também,

<sup>16</sup> Cf. por exemplo a resenha à *Storia d'Europa* feita por um fascista como D'Andrea (1932).

sua *parcial verdade prática*: o que reside na capacidade da burguesia de elaborar e impor certo ponto de vista como o único possível. À teoria burguesa da história (inevitabilidade do desenvolvimento do capitalismo), portanto, não se deverá opor outra teoria da história, mas outro projeto hegemônico.

O historicismo integral de Gramsci é, portanto, a crítica da própria ideia de “desenvolvimento histórico”, porque a história é por ele assimilada à política, isto é, a uma série de dinâmicas que adquirem “necessidade” somente na prática de sua própria afirmação e de seu prevalecer (nunca definitivo).

### **Do historicismo à unidade de teoria e prática**

Passamos agora a reconstruir brevemente o caminho concreto seguido por Gramsci nos *Quaderni* sobre a “história” e o “historicismo”. Nos primeiros cadernos, o historicismo aparece em uma acepção genérica, dilatada: o “historicismo moderno” – escreve Gramsci no *Quaderno 1* – é um “ambiente” cultural do “século XIX” (Q. 1, § 24, p.19). Um pouco mais tarde, ele afirma até mesmo que “o materialismo histórico, assim como é, é o aspecto popular do historicismo moderno” (Q. 4, § 3, p.424). A “filosofia moderna” em geral é chamada por ele de “filosofia do historicismo” (Q. 4, § 5, p.425). Dessa forma, se institui uma relação de derivação do marxismo a partir de uma grande tradição, que impulsionou também várias ciências particulares, como a linguística, com Graziadio I. Ascoli e Matteo G. Bartoli,<sup>17</sup> e a teoria da historiografia, com Ernst Bernheim (Q. 4, § 5, p.425).

Em linhas gerais, temos aqui a recuperação de uma forma muito ampla de conceber o “historicismo”, que remonta ao primeiro período *torinese* de Gramsci, quando “historicismo” era usado como sinônimo de concretude, de realismo político, de concepção dialética da história, de capacidade de considerar a realidade essencialmente como liberdade, espontaneidade e luta de energias contrapostas (Paggi, 1970, p.3-42; Basile, 2011; Rapone, 2011, p.259-293). Gramsci traz o historicismo de Hegel, bem como, em continuidade deste, a lição moral e intelectual representada na Itália e na Europa pela filosofia de Croce.<sup>18</sup> Mais em geral, o identifica com uma concepção da realidade em que não há “mecanizações” nem “formas enrijecidas de vida”.<sup>19</sup> E não é por acaso que essa antiga acepção reemergiu – como vimos – no início do trabalho teórico da prisão, em um momento em que Gramsci tenta reorganizar as ideias e retomar as pistas fecundas de toda sua biografia.

17 Cf. respectivamente *Quaderno 1*, § 73 (Gramsci, 1975, p.82) e *Quaderno 3*, § 74 (Gramsci, 1975, p.352: “Me parece que entre o método de Bartoli e o crocismo não há nenhuma relação de dependência imediata: a relação é com o historicismo em geral, e não com uma forma particular de historicismo”).

18 Cf. Gramsci (1916) e a republicação do escrito crociano *Religione e serenità*, de 1915, no número único “La città futura”, de 1917.

19 Cf. a carta de Gramsci para Leo Galletto, fevereiro 1918, em Gramsci (2009, p.137).

Mas, já a essa altura, em 1929-1930, o lema aparece em um sentido diferente, nos parágrafos 28 e 29 do Caderno 1. Ambos são dedicados à discussão em curso na Itália da época sobre “História e anti-história” (Ciliberto, 1987), uma polêmica da qual participou também Croce, e na qual se opunham os teóricos do direito natural e os do historicismo, segundo toda uma série de antíteses, que iam desde a racionalidade/irracionalidade até aquela continuidade/salto. Dessa polêmica Gramsci faz uma leitura política imediata: ele observa que a polêmica de matriz historicista contra o “direito natural” se propõe “o escopo propagandístico de destruir certos estados de ânimo muito difundidos e que são considerados perigosos” (Q. 1, § 28, p.23).

À luz da segunda redação desse parágrafo, no Caderno 27, § 2 (p.2316), é possível entender o que ele estava pensando: na possibilidade de que entre senso comum popular (do qual o direito natural é uma parte importante) e os jovens intelectuais da Itália fascista se possa criar uma comunicação qualquer e uma união política, com consequências perigosas para a manutenção da hegemonia burguesa. De fato, nos parágrafos 28 e 29 do Caderno 1, Gramsci equipara a antítese entre historicismo e direito natural àquela entre a *crítica* e *paixão*, deslocando toda a questão para o terreno da *busca de unidade entre teoria e prática*. Marx oferece “a expressão mais alta, também esteticamente, do ‘sarcasmo apaixonado’” (Q. 1, § 29, p.23), isto é, de um sarcasmo que critica as ilusões populares (a religião popular) sem destruí-las, mas com coparticipação construtiva, para favorecer não tanto a transição das massas para a mentalidade historicista, quanto a formação, sobre bases inteiramente novas, de uma unidade ideológica orgânica entre alta cultura e cultura popular. Aqui já está em jogo, em suma, o tema, desenvolvido amplamente em seguida, da “unidade da teoria e da prática” como uma questão a ser “imposta historicamente, isto é, como um aspecto da questão política dos intelectuais” (Q. 11, § 12, p.1386).

Os parágrafos 28 e 29 do Caderno 1 foram escritos em outubro de 1929. Logo depois, entre maio e agosto de 1930, a menção ali contida, de conectar a função política do conceito de historicismo a uma redefinição do estatuto do “conceito” em si mesmo, encontra uma primeira expressão explícita na qualificação de Marx como “essencialmente um ‘historicista’” (Q. 4, § 11, p.433) *em conexão imediata* com a categoria de “imanência”, para a qual Marx, precisa Gramsci: “dá [...] um significado próprio” (Q. 4, § 11, p.433). Nessa altura, o historicismo já não é mais uma intuição dinâmica e realista da realidade: ele é uma função político-hegemônica na teoria, que em Marx se especifica como problemática da imanência, ou como o que mais tarde se tornará a já mencionada imposição histórica da unidade entre teoria e prática na “questão política dos intelectuais”.

De fato, logo depois, no § 24 do Caderno 4, que também foi escrito entre maio e agosto de 1930, Gramsci começa uma *diferenciação* interna ao conceito de historicismo, transcrevendo nestes termos a antítese entre “sarcasmo apaixonado” e “sarcasmo de ‘direita’”, esboçada no Caderno 1, § 29 (p.23): o “historicismo”

está agora totalmente identificado na sua especificidade de produto ideológico do período da Restauração, isto é, respectivamente, como salvaguarda na forma “passiva” das reivindicações revolucionárias sob a liderança da grande burguesia e da aristocracia; e como “filosofia política” que critica o abstracionismo pequeno-burguês dos jacobinos. Diante desse historicismo qualificado em sua origem e função ideológica, o marxismo apresenta-se como “um historicismo ‘popular’ que critica tanto a ideologia pequeno-burguesa quanto a ideologia ‘aristocrática’, explicando ambas e explicando a ‘si mesmo’ [fato] que representa o ‘historicismo’ máximo, a libertação total de cada ‘ideologismo’, a conquista real do mundo histórico, isto é, o início de uma nova civilização original” (Q. 4, § 24, p.443).

Como vemos, a distância da natureza de classe, portanto ideológica, do historicismo liberal, não se exaure em uma crítica política; mas envolve também a dimensão *metodológica* do conceito de “história” posto à base da filosofia: é graças ao fato de saber como praticar também a crítica sobre “si mesmo”, que o marxismo pode-se definir como “a conquista real do mundo histórico”, e por sua vez, essa conquista é um fato teórico e, ao mesmo tempo, prático (político), porque coincide com “o início de uma nova civilização original”.

### **Da história à política**

Se agora tomarmos em consideração o conceito de história, podemos constatar também aqui a transição de uma ideia de história como conceito objetivo, unitário, como o terreno comum das classes em luta (como era no princípio a noção de historicismo); para uma ideia de *história-política*, que se torna, por essa razão, cada vez menos objetivamente constatável e, cada vez mais, é assimilada a um objeto polêmico, ao resultado de uma luta sempre em andamento, a uma universalidade a estabelecer e jamais definitivamente estabelecida.

Em 1930, Gramsci acredita que, com a fixação do conceito de “estrutura econômica”, isto é, do “conjunto das forças materiais de produção”, como “o elemento menos variável no desenvolvimento histórico”, que portanto “ao longo do tempo podem ser medidos com exatidão matemática”, seja possível dar origem “a uma ciência experimental da história, no sentido preciso em que é possível falar de ‘experimental’ da história” (Q. 4, § 25, p.444). Essa ciência consistiria em “estabelecer com certa precisão quando” o “desenvolvimento quantitativo torna-se qualitativo” (Q. 4, § 25, p.444), isto é, quando da economia se “passa” à política. Mas Gramsci “traduz” também os dados “objetivos” da economia em termos de luta de classes, por essa razão a transição da quantidade à qualidade é, na verdade, o momento em que a história-passado volta a ser política-presente e a luta de classes, provisoriamente fixada na prevalência de uma classe, reabre-se para novos êxitos.

A base desse raciocínio é que história e política são idênticas. Gramsci, de fato, afirma logo depois: “O conjunto das forças materiais de produção é ao mesmo

tempo ‘toda a história passada cristalizada’ e a base da história presente e futura, é um documento e uma força ativa atual” (Q. 4, § 25, p.444). O “passado” é, ao mesmo tempo *e inseparavelmente*, “base real” (no sentido de Marx) e potência agente no presente, “política”.

A noção de objetividade é definida, neste momento, como uma trama inextricável – e, por enquanto, não ulteriormente investigada por Gramsci – entre a dominação de uma classe e um universal concreto. Ressoa aqui a noção de verdade como potência e eficácia: a objetividade é precisamente essa eficácia desenvolvida, quando já é tornada mundo, instituições, civilizações. Por outro lado, a história é, como já foi dito, também política, mas o ponto é que o aspecto político, isto é, conflituoso, polêmico (“qualitativo”), parece, por ora, limitar-se à relação entre presente e futuro, e ainda não coloca em questão a história, a objetividade, ou seja, o nexos entre passado e presente. Evidentemente, nesse momento, Gramsci afirma claramente que a história é um fato *racional*, uma universalidade concreta. Escreve no Caderno 7:

Cada fase histórica real deixa traços de si nas fases posteriores, as quais se tornam, num certo sentido, o melhor documento [de cada fase histórica real]. O processo de desenvolvimento histórico é uma unidade no tempo, por conseguinte o presente contém todo o passado e do passado realiza-se no presente aquilo que é “essencial” sem resíduo de um “incognoscível” que seria a verdadeira “essência”. O que foi “perdido”, isto é, não foi transmitido dialeticamente no processo histórico, era em si mesmo irrelevante, era “escória” casual e contingente, crônica e não história, episódio superficial, negligenciável, em última análise. (Q. 7, § 24, p.873)

E no Caderno 6, § 10:

Em cada momento da história *in fieri* há luta entre racional e irracional, irracional entendido como o que, em última instância, não triunfará, que nunca se tornará história efetiva, mas que, na realidade, é também racional, porque é necessariamente ligado ao racional, é um momento indispensável dele; pois na história, se o geral sempre triunfa, também o “particular” luta para se impor e, em última instância, se impõe porque determina certo desenvolvimento do geral e não outro. (Q. 6, § 10, p.689-690)

Nessas afirmações, o fato de que a história é luta e polêmica não nos impede de ver na perspectiva dos vencedores aquela *realmente* universal: eles estão do lado da totalidade, que incorpora a perspectiva dos vencidos. A afirmação de uma força social é também a revelação da insuficiência hegemônica, da parcialidade e do caráter “corporativo” (a isso se refere o termo “particular”) da adversária.

Citei textos escritos em 1931. Ao contrário, em um de fevereiro 1932 (Q. 8, § 27), Gramsci assimila polemicamente o “historicismo” de quem polemiza con-

tra o anti-historicismo (isto é, daqueles que privilegiam *sempre* a continuidade histórica contra a descontinuidade) *ao anti-jacobinismo*. Esse historicismo conservador ou “historicismo dos moderados” é agora, de acordo com Gramsci, “não tanto uma teoria científica quanto uma tendência prático-política ou ideologia” (Q. 8, § 27, p.958). Ele continua observando: “Na realidade, se for verdade que o progresso é dialética de conservação e inovação, e a inovação conserva superando o passado, é também verdade que o passado é uma coisa complexa e que é possível escolher nessa complexidade: nem a escolha pode ser arbitrariamente feita *a priori* por um indivíduo ou por uma corrente”. *Ambas* as forças em luta no passado – a conservadora e a inovadora que foi derrotada – são uma síntese de “conservação-inovação”, ou seja, significa que ambas estabeleceram um nexo teórico-prático entre o passado e o presente; portanto a redução das forças que foram derrotadas a um simples elemento “irracional” é puramente ideológica.

Como vemos, aqui Gramsci começa a deslocar gradualmente *também* a noção de “passado” dentro do espaço da política. A reconsideração continua em vários textos escritos em abril de 1932 (Q. 8, § 210, p.1068; Q. 8, § 156, p.1035), mas é em junho-julho do mesmo ano, em um texto intitulado significativamente “História fetichista” (Q. 9, § 106), que ela encontra um primeiro ponto de chegada.

Aqui, polemizando com a historiografia *risorgimentale* dominante (e indiretamente com Croce), Gramsci observa: “O cânone de pesquisa segundo o qual os acontecimentos posteriores lançariam luz sobre os anteriores, isto é, que todo o processo histórico é um ‘documento’ histórico de si mesmo, é mecanizado e exteriorizado e reduzido, em última instância, a uma lei determinista de ‘retidão’ e ‘unilinearidade’” (Q. 9, § 106, p.1169-1170). Esclarece-se aqui que a assunção do passado como documento e base do presente é uma coisa muito diferente da simples projeção retrospectiva da vitória presente de uma classe na sua necessidade passada.

A politização da historiografia é testemunhada também pelo texto posterior (Q. 9, § 107), no qual Gramsci assume uma posição em favor daqueles historiadores que quiseram reabrir o dossiê do *Risorgimento*, intentando um “julgamento” contra as forças (conservadoras) que então triunfaram, e contra a historiografia oficial, que narrou aquela vitória:

Se a história do passado não pode ser reescrita com os interesses e para os interesses atuais, a fórmula crítica segundo a qual é preciso fazer a história do que o *Risorgimento* foi concretamente não é insuficiente e restrita demais? Explicar como o *Risorgimento* se realizou concretamente, quais são as etapas do processo histórico necessário que culminaram naquele determinado evento, é um modo novo de rerepresentar a assim chamada “objetividade” exterior e mecânica. Muitas vezes é uma reivindicação “política” de quem está satisfeito e no “julgamento” do passado vê justamente um julgamento do presente, uma crítica do presente. (Q. 9, § 107, p.1171)

A objeção que os historiadores oficiais do *Risorgimento* fazem a seus detratores, de não considerar “concretamente” os fatos, além de rejeitar sutilmente a possibilidade de enquadrar a história em um esquema interpretativo mais geral, confirma, de fato, aquelas mesmas críticas, porque a reivindicação da “concretude” nasce justamente de quem não quer que o passado seja submetido à interpretação e, portanto, à valoração, porque dele “está satisfeito”. Gramsci observa logo depois: “E se escrever a história significa fazer história presente, é ótimo livro de história aquele que no presente cria forças em desenvolvimento mais conscientes de si mesmas e, portanto, mais concretamente ativas e operantes” (Q. 9, § 107, p.1171).

Aqui a historiografia é definitivamente equiparada à *previsão estratégica*. É precisamente nesse ponto que Gramsci, para marcar esse *novo* conceito de história-política, cunha a expressão “história integral”, como oposta e superior à “história ético-política” de Croce (Q. 10, I, <Sumário>). Vale ressaltar, ainda, que a expressão “história integral” é introduzida na segunda versão de textos que se referem ao momento “político” da história passada: à perspectiva dos subalternos, de quem na história não impôs a sua própria “necessidade” (Q. 25, § 2, p.2284) e ao sarcasmo como expressão literária das “‘contradições’ do historicismo” (Q. 26, § 5, p.2298).<sup>20</sup>

Em ambos os casos, “história integral” indica a recuperação completa da política não apenas no *conceito de história*, mas também na *perspectiva de escrever a história*. A recuperação do ponto de vista dos subalternos é uma operação historiográfica e, portanto, política: significa mostrar a contingência daquela necessidade que então se impôs e que se prolongou até o presente. A necessidade-racionalidade de uma força nunca é, em suma, definitivamente demonstrada: a vitória é sempre provisória, porque a trama de história e anti-história, que quando se realiza transforma uma filosofia em “realidade” operante, pode em qualquer momento voltar a se diluir em um historicismo exangue e em um anti-historicismo fanático. O universal permanece sempre parcial.

Em fevereiro de 1933, Gramsci volta a se perguntar: “Como estudar a história?”, e responde alargando a perspectiva: “Na verdade, até agora nos interessou a história europeia e chamamos de ‘história mundial’ aquela europeia com as suas dependências não europeias. Porque a história nos interessa por razões ‘políticas’ não objetivas mesmo no sentido de científicas” (Q. 14, § 63, p.1723). A existência da URSS, diz Gramsci, poderia mudar as coisas, criar um interesse concreto para o estudo das “questões orientais” em um sentido não eurocêntrico; mas, conclui: “Devo dizer a verdade: muitas pessoas não conhecem a história da Itália também porquanto ela explica o presente, que me parece necessário fazer que se conheça esta antes de qualquer outra” (Q. 14, § 63, p.1723). A reflexão historiográfica sobre o *Risorgimento* – sobre a história da Itália – assume assim uma valência

20 Cabe ressaltar que esse texto é a segunda versão dos parágrafos 28 e 29 do Caderno 1, comentados anteriormente.



plenamente político-estratégica: ela acompanha politicamente a “entrada na história” das massas dos subalternos, dos derrotados de ontem.

### **História integral e revolução passiva**

Nos *Quaderni*, a reflexão sobre a história abrange tanto o conceito de história como *res gestae*, quanto o de história como *historia rerum gestarum*. De fato, estes dois níveis são, de acordo com a filosofia da práxis, intimamente ligados, pois o que acontece e o modo como isso é narrado se referenciam reciprocamente como dois momentos distintos do mesmo processo prático-político. Como vimos, Gramsci, tomando como ponto de partida uma ideia genérica de marxismo como “historicismo” – unido aos outros historicismos pela oposição a uma concepção abstrata, racionalista e especulativa da realidade –, chega a opor radicalmente o *historicismo integral* ao *historicismo idealista*. O historicismo integral inclui a política tanto dentro da *consideração do processo histórico* (a teoria da história), quanto dentro da reflexão sobre o modo em que nasce a *escritura da história* (a teoria da historiografia) e operando essa inclusão impede a historiografia de apresentar um ponto de vista como *já* universal, independentemente da forma em que essa universalidade é concretamente conquistada (ou menos) ao longo das lutas reais.

Gramsci define essa concepção de história integral em 1932. No ano seguinte, em fevereiro de 1933, no texto “Come studiare la storia?”, confirma o fato de que agora a história é para ele *idêntica à estratégia* e que a escritura da história coincide com a previsão estratégica. Pouco depois, em junho-julho, ele escreve o famoso texto intitulado “Passato e Presente. Epilogo primo”, em que a “revolução passiva” é definida como critério de “interpretação da idade do *Risorgimento* e de cada época complexa de transformações históricas” (Q. 15, § 62, p.1827). Esse parágrafo poderia ser lido como uma recaída no objetivismo da história: se cada transformação histórica é uma revolução passiva, não apenas essa categoria não significa mais nada de específico, mas se nega que possa haver uma transformação histórica, que não tenha o caráter de revolução passiva, isto é, de prevalência da conservação sobre a inovação. Ao contrário, à luz do que nós estabelecemos aqui, parece que, com essa extensão da categoria, Gramsci entenda exatamente o contrário: ou seja, que *não pode haver transformação histórica que não seja uma luta política aberta*. Por “história” e “transformação histórica”, de fato, não se entende mais aqui, como vimos, uma síntese de passado e presente realizada por parte da força vencedora, mas *um conflito sempre aberto entre dois projetos opostos de síntese de passado e presente, portanto, entre duas “universalidades” diferentes*.

História e política são idênticas não apenas porque o passado se torna a base da ação política presente, mas também no sentido de que *a definição do “passado” é parte de um projeto político*. Essa imagem da “história-historiografia” coincide perfeitamente com as reflexões sobre a revolução passiva contidas no Caderno 15, escrito em 1933. Aqui Gramsci evidencia duas coisas: primeiro, que a história

não é um processo, mas um *equilíbrio* instável de forças contrapostas; segundo, que a vitória de uma força sobre a outra vem de sua capacidade de coordenar a própria ação política *com o conhecimento da própria posição e daquela do adversário*.<sup>21</sup> Como podemos ver, a ideia é a mesma: a história não é um processo objetivo, mas uma luta entre universalidades contrapostas; entre universalidades que *em qualquer momento* projetam um passado diferente como parte de uma síntese de passado e presente.

Dizer, portanto, que a revolução passiva é o critério de interpretação de cada época complexa de transformação histórica, expressa um *ponto de chegada* de toda a reflexão sobre a relação história-política (é por isso que Gramsci usa a palavra *Epilogo* no título): na história não há nada de concluído, nada de objetivo, nada de universal, se não na forma, sempre do conflito político para a sua definição. Mas esse ponto de chegada é também, imediatamente, um ponto de partida (por isso, o *Epilogo* do título é apenas o *primeiro*, isto é, um ponto de chegada não definitivo): se, de fato, o equilíbrio das forças for alterado pela “consciência” que cada uma das forças tem de si mesma e da outra, da própria “tarefa” e da “tarefa” da outra, a *escritura da história*, no sentido amplo que inclui toda a elaboração da hegemonia, torna-se essencial.

A história agora, para Gramsci, não é mais um equilíbrio entre um documento objetivo e uma política aberta em direção ao futuro, mas um terreno de luta pela objetividade, no qual *também o passado* (o documento) é colocado em questão. Isso deve se tornar para os subalternos uma consciência política de massa, porque é crucial para rasgar da história a imagem de necessidade, inelutabilidade que a burguesia costurou sobre ela. Como dizia Maquiavel (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, v.3, p.37), quando Caio Mário conduziu os romanos a lutar contra os cimbrós, um povo desconhecido e de quem os romanos tinham pânico, antes de tudo fez que seus soldados pudessem observá-los – escondidos – de cima, enquanto os cimbrós estavam em marcha. Essa “colocação em perspectiva” dos cimbrós os reduziu, aos olhos dos soldados romanos, a *homens* como eles, nem mais nem menos, e os convenceu de que era possível derrotá-los. Por isso entraram em batalha confiantes na vitória.

Da mesma forma, escrever a história desde a perspectiva dos subalternos tem um valor político imediato, pois torna possível “colocar em perspectiva” os vencedores, mostrando quanto aquela sua vitória seja mérito da política e não de um destino inelutável, e como daquela política faça parte o trabalho prospectivo

---

21 Cf. Quaderno 15, § 11, p.1767: “[...] é preciso levar em conta que enquanto Cavour estava ciente de sua tarefa (pelo menos até certo ponto) pois entendia a tarefa de Mazzini, Mazzini parece não estar ciente de sua tarefa e da de Cavour; se, ao contrário, Mazzini tivesse tido essa consciência, [...] o equilíbrio resultante do confluir das duas atividades teria sido diferente, mais favorável ao *mazzinianismo*: isto é, o Estado italiano teria se constituído sobre bases menos atrasadas e mais modernas. E porque em cada evento histórico se verificam quase sempre situações semelhantes, temos que ver se podemos tirar disso alguns princípios gerais de ciência e de arte política”.

de definição do passado e de sua relação com o presente. Nesse sentido, a “revolução passiva” torna-se sinônimo de transformação histórica: pois é um critério que mostra a história como obra-prima *política* de uma classe, da qual é preciso antes de tudo tomar consciência para podê-la combater.

### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- BASILE, L. Gramsci e la costellazione idealistica tra il 1914 ed il 1917. In: BELLO, A. D. (ed.). *Marx e Gramsci: filologia, filosofia e politica allo specchio*. Napoli: Liguori, 2011, p.117-128.
- BURGIO, A. *Gramsci storico: una lettura dei Cadernos del carcere*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- CILIBERTO, M. “Contraddizioni” dello storicismo. In: RICCHINI, C.; MANCA, E.; MELOGRANI, L. (a cura di). *Gramsci: Le sue idee nel nostro tempo*. Roma: Editrice l’Unità, 1987, p.82-84.
- COSPITO, G. Egeonia. In: FROSINI, F.; LIGUORI, G. (ed.). *Le parole di Gramsci: per un lessico dei “Quaderni del carcere”*. Roma: Carocci, 2004, p.74-92.
- CROCE, B. *Etica e politica*. Roma-Bari: Laterza, 1981.
- DAL PRA, M. *La dialettica in Marx: dagli scritti giovanili all’“Introduzione alla critica dell’economia politica”*. 2.ed. Roma-Bari: Laterza, 1972.
- D’ANDREA, U. La storia e la libertà. *Critica fascista*, a.10, n.9, 1932, p.166-169.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach und der Ausgangspunkt der klassischen deutschen Philosophie. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. v.21. Berlin: Dietz, 1962.
- \_\_\_\_\_. Lettera a Franz Mehring, 14 luglio 1893. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. v.39. Berlin: Dietz, 1968.
- FRANCIONI, G. Gramsci tra Croce e Bucharin. *Critica marxista*, a.25, n.6, 1987, p.19-45.
- FROSINI, F. Dialettica e immanenza da Labriola a Gramsci. In: BURGIO, A. (ed.). *Dialettica: tradizioni, problemi, sviluppi*. Macerata: Quodlibet, 2007, p.195-218.
- \_\_\_\_\_. Espaço e poder à luz da teoria da hegemonia. Comunicação apresentada no IV Seminário Científico Internacional de Teoria política do Socialismo: “Antonio Gramsci: as periferias e os subalternos”, 15-18 ago. 2011, Unesp, Marília.
- GRAMSCI, A. Il Sillabo ed Hegel. *Il Grido del Popolo*, n.599, 15 gennaio 1916.
- \_\_\_\_\_. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di GER-RATANA, V. Torino: Einaudi, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Lettere dal carcere*. A cura di SANTUCCI, A. A. Palermo: Sellerio, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Epistolario*. v.1, gennaio 1906–dicembre 1922. A cura di BIDUSSA, D.; GIASI, F.; VOGHERA, G. L.; RIGHI, M. L. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009.
- HEGEL, G. W. F. (1986). Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: *Werke*. A cura di MOLDENHAUER, E.; MICHEL, K. M. v.7. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tradução para o português de VITORINO, O. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LABICA, G. *Karl Marx: les “Thèses sur Feuerbach”*. Paris: P.U.F, 1987.

- LUKÁCS, G. *Il giovane Marx*. Tradução italiana de BOLAFFI, A. Roma: Editori Riuniti, 1978. (Do original: “Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx. 1840-1844”. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, a.2, n.2, 1954, p.288-343).
- MACHEREY, P. *Marx 1845: Les “thèses” sur Feuerbach*. Paris: Éditions Amsterdam, 2008.
- MARX, K. Thesen über Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. v.2. Berlin: Dietz, 1969a.
- . Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. v.13. Berlin: Dietz, 1969b.
- . Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons “Philosophie des Elends”. Tradução alemã de BERNSTEIN, E.; KAUSTKY, K. In MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. v.4. Berlin: Dietz, 1972.
- MARX, K.; ENGELS, F. Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In MARX, K.; ENGELS, F. *Werke*. v.2. Berlin: Dietz, 1957.
- PAGGI, L. *Antonio Gramsci e il moderno principe*. v.1. Nella crisi del socialismo italiano. Roma: Editori Riuniti, 1970.
- RAPONE, L. *Cinque anni che paiono secoli: Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*. Roma: Carocci, 2011.
- SICHIROLLO, L. *Dialettica*. 2.ed. Milano: Mondadori, 1983.
- THOMAS, P. D. *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony, and Marxism*. Leiden: Brill, 2009.
- WEIL, E. *Hegel: quaderni di differenze*. Urbino: Argalia, 1962.

part contains a detailed exposition of the theoretical framework developed by Marx, in order to demonstrate that, from the point of view of the internal logic of his theory, and not for other reasons, money must necessarily be a commodity.

*Keywords:* Marxist theory of money, Marx and commodity-money, theoretical foundations of commodity-money.

## A “história integral” desde a perspectiva dos subalternos: contribuição para uma teoria marxista da história

FABIO FROSINI

*Resumo:* A reconstrução diacrônica do conceito de “história integral” nos *Cadernos do Cárcere* de Gramsci mostra que duas exigências fundamentais da “filosofia da práxis” são articuladas por meio dessa noção: 1) a necessidade de redefinir o materialismo histórico (isto é, uma teoria da história) a partir de uma *perspectiva* particular: a perspectiva das massas populares na sua luta *política* pela emancipação; 2) a necessidade de combater a revitalização da hegemonia burguesa proposta por Benedetto Croce por meio da sua “história ético-política”, que Gramsci lê como uma teoria da “revolução passiva”. Se a história ético-política baseia-se na exclusão do conflito da história, a história integral mostra que essa premissa não é um elemento teórico, mas uma necessidade política. Em outras palavras, a história integral revela não apenas a “falsidade” da posição teórica de Croce, mas ao mesmo tempo a sua capacidade de produzir uma determinada “verdade”, isto é, uma “hegemonia”.

*Palavras-chave:* história integral, hegemonia/revolução passiva, universalidade/verdade-subalternos.

*Abstract:* A diachronic reconstruction of the concept of “integral history” in Gramsci’s *Prison Notebooks* shows that two fundamental demands of the “philosophy of praxis” are articulated throughout this notion: 1) the need to re-define historical materialism (that is, a theory of history) from a particular *perspective*: the perspective of the popular masses in their *political* struggle for emancipation; 2) the need to counteract the revitalization of bourgeois hegemony proposed by Benedetto Croce through his “ethic-political history”, that Gramsci reads as a theory of “passive revolution”. If ethic-political history is based on the exclusion of conflict from history, integral history shows that this premise is not a theoretical element but a political need. In other words, the integral history reveals not only the “untruth” of Croce’s theoretical position, but at the same time its ability to produce a particular “truth”, that is to be an “hegemony”.

*Keywords:* integral history, hegemony/passive revolution, universality/truth-subalterns.