

Gramsci e Labriola: teoria da história e filosofia política

MARCO VANZULLI¹

Sempre que se fale de Gramsci não se pode esquecer a natureza particularíssima dos *Cadernos do cárcere*, seu caráter aberto, de reflexão e anotações acerca de projetos de pesquisa, nos quais são definidas e precisadas, a partir de 1929, no curso dos anos no cárcere, as noções fundantes do pensamento maduro do político sardo. Vai se constituindo, desse modo, um conjunto complexo de teorias, talvez não completamente harmonizáveis em sistema, embora se refiram e sejam quase aspectos uma da outra (hegemonia, sociedade civil, bloco histórico, guerra de posições etc.), na tentativa de alcançar uma concepção unitária da realidade histórica e social a ponto de definir uma específica filosofia política, a filosofia da práxis. Não é, porém, certo que estas teorias tenham sempre uma resposta unívoca e, então, para compreender melhor a teoria gramsciana da sociedade e da história, é necessário remontar, também, aos escritos que precedem o cárcere e fazer referência aos elementos da formação intelectual gramsciana. Na sua forma madura, com efeito, o pensamento de Gramsci conserva decisivos aspectos de continuidade com a produção juvenil dos anos do *Grido del Popolo*, do *Avanti!* e do *Ordine Nuovo*.

Tratar de Labriola e Gramsci requereria, preliminarmente, a focalização do papel desempenhado por Croce e Gentile, a avaliação de sua “mediação” na apropriação ou assimilação ou, melhor ainda, no repropor o pensamento de Labriola por parte de Gramsci nos *Cadernos*. E mais ainda, deveria ser avaliada, também, a

1 Pesquisador da Università degli Studi di Milano-Bicocca.
Tradução do italiano realizada por Zaira Rodrigues Vieira.

natureza da influência exercida pelo pensamento dos dois neo-idealistas italianos (conjuntamente com outras posições idealistas, especialmente as de Sorel, Bergson e do pragmatismo) na gênese da concepção gramsciana da história e de sua específica apropriação da teoria da história marxista. Não se deve esquecer que, no que concerne, antes de mais nada, Croce – não obstante o “anti-Croce” – Gramsci considerará sempre que “com a filosofia de Benedetto Croce, mudaram a orientação e o método do pensamento, foi construída uma nova concepção do mundo, que superou o catolicismo e toda outra religião mitológica”², e Croce é entendido como aquele que, mais do que todos os outros intelectuais de seu tempo, assumiu o ônus de completar a hegemonia cultural do *Risorgimento* em uma nova e não menos crítica fase histórica. E, nos *Cadernos do cárcere*, argumentar-se-á que a filosofia da práxis deve, por isto mesmo, constituir-se através da crítica-superação do crocianismo – como aconteceu com o marxismo em relação a Hegel – e além disto, que o momento ético-político crociano na história deve ser mantido, embora deva ser completado³.

No que concerne Gentile, não se pode esquecer o atualismo marxista do jovem Gramsci, cuja presença, também nos *Cadernos do cárcere*, deve ser levada seriamente em consideração e que está na origem mesmo da noção gramsciana de práxis, como será assinalado mais à frente. No que concerne, enfim, Sorel, uma variante da tese consciencialista da imediata eficácia política do mito social como criação imaginária é central em muitos passos de grande peso teórico dos *Cadernos*. Tanto assim que Croce, Gentile, e mesmo Sorel, não poderão ser deixados de lado nem mesmo aqui onde se discute os marxismos de Labriola e Gramsci – se é verdade que Gramsci deveria ser incluído, como sugerira Sebastiano Timpanaro, entre os marxistas (e, com ele, o jovem Lukács e Korsch) que se tinham iludido de que o “renascimento idealista” “pudesse agir como tônico revolucionário contra o gradualismo e o parlamentarismo da Segunda Internacional”, entre aqueles que “viveram com alta temperatura moral esta ilusão”, da qual apenas Lenin, naquela época, não compartilha⁴.

De resto, não apenas o marxismo de Gramsci passou por Croce e Gentile, mas todo o marxismo italiano passou pelo neo-idealismo, que determinou seu caráter nacional específico, ao menos para boa parte do século passado. Gramsci aceita, de resto, como adquirido, este novo caráter do comunismo:

2 Antonio Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale*. In: Id., *La questione meridionale*, organizado por F. de Felice e V. Parlato. Roma: Editori Riuniti, 2005, p.186.

3 Para Domenico a tomada de posição do jovem Gramsci pelo pensamento liberal e pelo neo-idealismo italiano (que, para o mesmo Losurdo, representa, à época, “a mais avançada cultura européia e mundial”), é “uma tomada de posição a favor do moderno”, com a qual Gramsci reconhece a Croce e Gentile “um crédito, digamos assim, *sub condicione*” (Domenico Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico*”. Roma: Gamberetti, 1997, p.23-4 e 19-20).

4 Sebastiano Timpanaro, *Sul materialismo*. Milano: Unicopli, 1997, p.97.

O comunismo crítico não possui nada de comum com o positivismo filosófico, metafísica e mística da Evolução e da Natureza. O marxismo funda-se sobre o idealismo filosófico [...]. O idealismo filosófico é uma doutrina do ser e da consciência, segundo a qual estes dois conceitos se identificam e a realidade é o que se conhece teoricamente, o nosso próprio eu. Que Marx tenha introduzido em suas obras elementos positivistas não surpreende e se explica: Marx não era um filósofo de profissão e, às vezes, cochilava mesmo. O certo é que o essencial da sua doutrina depende do idealismo filosófico e que, no desenvolvimento ulterior desta filosofia, é a corrente ideal em que o movimento proletário e socialista conflui em aderência histórica. Pense-se, de resto, no grande uso que os socialistas fazem da palavra “consciência”, “consciência de classe”, “consciência socialista e proletária”; é implícita, nesta linguagem, a concepção filosófica de que se “é” apenas quando “se conhece”, “se tem consciência” do próprio ser: um operário “é” proletário quando “sabe” que o é e age e pensa segundo este seu “saber”⁵;

e de outro lado, mostra ter consciência da mediação realizada pela filosofia idealista:

O marxismo foi um momento da cultura moderna: numa certa medida, determinou e fecundou algumas de suas correntes [...] ele teve por intermediária a filosofia idealista, o que, para os marxistas ligados essencialmente à particular corrente de cultura do último quarto do século passado (positivismo, cientificismo), parece um contra-senso⁶.

Na segunda versão desta passagem, que é de 1933-1934, além de substituir a expressão “marxismo” por “filosofia da práxis”, Gramsci escreve que “a combinação filosófica mais relevante realizou-se entre a filosofia da práxis e diversas tendências idealistas”, e que, isto, os “ortodoxos” ligados ao positivismo e ao cientificismo do fim do século XIX, não podiam compreender⁷.

A aproximação que se busca fazer aqui entre Labriola e Gramsci pretende ser útil não a uma caracterização exterior da presença dos temas do primeiro no segundo, mas a indicar a possibilidade de distintas posturas teóricas de fundo, voltadas, sobretudo, a ilustrar alguns elementos da gênese intelectual da teoria política e do marxismo gramsciano.

No juízo de Gramsci sobre os marxismos de sua época, há uma lúcida compreensão da peculiaridade, ou melhor, da excepcionalidade da posição de Labriola. Em 1930 – e este juízo é repetido, numa segunda versão, em 1932-1933 – a Labriola é reconhecido o mérito de ter sido “o único que procurou dar uma base científica ao materialismo histórico”, “afirmando que a filosofia do marxismo

5 Antonio Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia in Scritti giovanili. 1914-1918*. Torino, Einaudi, 1958, p.327-8.

6 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. crítica organizada por V. Gerratana. Torino, Einaudi, 1975, p.421.

7 *Ibidem*, p.1854.

está contida no próprio marxismo”⁸. Labriola é, pois, estranho às “duas correntes” da “tradição dominante”, que são: aquela representada por Plekhanov, o “materialismo vulgar”, caracterizada pelo “método positivista clássico” e de reduzido valor especulativo; aquela oposta, criada pela existência da primeira, ou seja, a vinculação do marxismo com o kantismo⁹. Na segunda versão da passagem, esta tendência é chamada “ortodoxa” e consiste no associar “a filosofia da práxis ao kantismo ou a outras tendências filosóficas não positivistas e materialistas”¹⁰.

Este juízo parece revelar, em Gramsci, a exigência ou efetiva proximidade teórica em relação a Labriola. O que mostra certamente, antes de tudo, é como se Gramsci possuísse uma visão lúcida e correta da peculiar posição labriolana à época da “crise do marxismo”. Na verdade, entre os dois séculos, Labriola ocupa uma posição totalmente particular e isolada entre os teóricos marxistas, enquanto as correntes dominantes são precisamente a “ortodoxa” do Partido social-democrata, com Kautsky, e do materialismo monístico de Plekhanov, a que se contrapõem os teóricos da “crise do marxismo”, que se valem, com efeito, do neokantismo, e de modo mais geral, do idealismo posto como base filosófica externa ao marxismo. Portanto, Gramsci vê, com clareza, a existência como predominantes dessas duas tendências marxistas opostas e a via autônoma e solitária forjada por Labriola.

Em outro passo, é ampliado o quadro interpretativo em que é posta a posição labriolana que deve ser recolocada em circulação, pois, se considera o marxismo fenômeno cultural e não apenas como forma teórica, na dialética entre cultura popular e alta cultura; sendo, assim, enunciado o propósito de estudar a “dupla revisão” à qual foi submetido o marxismo, isto é: de um lado, a presença explícita e implícita do materialismo histórico nas filosofias idealistas (Croce, Sorel, Bergson, os pragmatistas), e, de outro, a revisão operada pelo marxismo “oficial”, com sua procura por uma “filosofia” que contenha o marxismo, seja esta procurada “nas derivações modernas do materialismo filosófico” ou em correntes idealistas como o kantismo. Aqui, Gramsci considera ambos os tipos de marxismo – tanto o “oficial” quanto o da “crise” – como remetendo-se a uma filosofia externa, explicitando, para o marxismo “oficial”, o que na passagem precedente era indicado apenas como adoção de um método positivista, privado de capacidade especulativa. Em relação a este quadro, aparece, de toda forma, totalmente autônoma a posição de Labriola, para o qual, segundo Gramsci,

8 Ibidem, p.309. Na segunda versão da passagem: “Na realidade, Labriola, afirmando que a filosofia da práxis é independente de qualquer outra corrente filosófica, é autosuficiente, foi o único que procurou construir cientificamente a filosofia da práxis” (QC, p.1507-8).

9 O exemplo dado por Gramsci é aquele da “conclusão oportunista expressa por Otto Bauer, no seu recente opúsculo *Socialismo e Religião*, de que o marxismo pode ser ‘sustentado’ ou ‘integrado’ por uma filosofia qualquer e, portanto, também, pela assim chamada ‘filosofia perene da religião’” (QC, p.309), “do tomismo”, na segunda versão desta passagem (QC, p.1508).

10 Ibidem, p.1508.

“o marxismo é uma filosofia independente e original”¹¹, que deve ser continuada e desenvolvida¹².

Gramsci põe-se, também, aquela que posteriormente tornar-se-á a *vexata quaestio* da parca fortuna da teoria de Labriola na publicística social-democrata e associa isto ao caráter não popular da filosofia da práxis de Labriola; responde fazendo alusão àquele passo de Rosa Luxemburg de “Estagnação e progresso no marxismo”, no qual se observava que se o terceiro volume do *Capital* completava a crítica marxiana ao capitalismo do ponto de vista teórico, ele não servia, porém, do ponto de vista da prática política da classe operária, ao qual bastava o primeiro volume, que explica cientificamente o surgimento da mais-valia, isto é, a exploração e a tendência à transformação da sociedade em sentido socialista através da socialização do processo de produção. Em fases mais avançadas, escrevia Luxemburg, é necessário voltar, enquanto movimento de luta socialista, a alcançar a “reserva conceitual marxiana”¹³.

Esta fase histórica mais avançada parece, aqui, já alcançada para Gramsci, se é verdade que, após um “período romântico da luta, do *Sturm und Drang* popular” inicial, no qual todo interesse concentra-se imediatamente “sobre os problemas de tática política”, ocorre passar a “elaborar as concepções mais gerais, as armas mais refinadas e decisivas”. Isto porque “existe um *novo* tipo de Estado” e é preciso, pois, pensar “o problema de uma *nova* civilização”; na segunda versão:

Mas do momento em que um grupo subalterno torna-se realmente autônomo e hegemônico suscitando um novo tipo de Estado, nasce concretamente a exigência de construir uma nova ordem intelectual e moral, isto é, um novo tipo de sociedade e, portanto, a exigência de elaborar os conceitos mais universais, as armas ideológicas mais refinadas e decisivas¹⁴.

E é aqui que Gramsci repete que “Labriola deve ser recolocado em circulação e a sua posição do problema filosófico deve-se fazer predominar. Esta é uma luta pela cultura superior”, a parte positiva da luta cultural por e em direção ao novo tipo de Estado, que, na segunda versão, é chamada “uma forma moderna e atual [dada] ao humanismo laico tradicional que deve ser a base ética do novo tipo de Estado”¹⁵.

Estes são os contextos fundamentais em que aparece a exigência da retomada de Labriola nos *Cadernos do cárcere*. Todavia, com a acuidade do juízo de Gramsci

11 Na segunda versão, é acrescentado entre parênteses: “não sempre firme, a bem da verdade”, e “marxismo” Gramsci substitui sistematicamente por “filosofia da práxis” (QC, p.1855).

12 Ibidem, p.421-2 e segs.

13 Ibidem, p.2583-4.

14 Ibidem, p.309-10.

15 Ibidem, p.1507-9.

e com sua indicação sobre a necessidade de retornar a Labriola e à sua noção de filosofia da práxis (que Gramsci, porém, considera ser, em Labriola, teoria ainda lacunar e que deve, portanto, desenvolver-se e aperfeiçoar-se), a questão da avaliação sobre a real sintonia das posições de Labriola e Gramsci, ainda que sobre pontos específicos, permanece aberta.

Parece inicialmente correta uma consideração de Cesare Luporini, que é conduzida considerando a especificidade do percurso teórico-político de Gramsci e das problemáticas teóricas presentes nos *Cadernos do cárcere*:

é difícil distinguir quanto houve de derivação direta de Labriola (provavelmente não muito); quanto de sucessiva recuperação, a partir da experiência alcançada na luta política e ideal (e, pois, fatalmente, nos limites destas experiências) e quanto de uma emersão objetiva, em circunstâncias históricas profundamente transformadas, de irresolutos problemas da sociedade italiana e de suas classes trabalhadoras. Em qualquer modo que possa ser definida a relação Labriola-Gramsci, ela pressupõe uma descontinuidade e uma interrupção¹⁶.

Luporini se exprimia contra a continuidade da pretensa linha Spaventa-De Sanctis-Labriola-Gramsci, característica de todo um debate – aberto com o artigo de 1954, de Togliatti, *Por uma justa compreensão do pensamento de Labriola (Per una giusta comprensione del pensiero di Labriola)*¹⁷ – o qual tendia a aproximar Gramsci de Labriola. E é, com efeito, nesta descontinuidade e interrupção que tem lugar a apropriação gramsciana do marxismo e do mesmo conceito de filosofia da práxis, difundido, também, por Gentile – um filósofo cuja influência sobre a geração de Gramsci é imensamente maior que a de Labriola – com sua obra sobre Marx de 1899.

Tendo em vista que a razão central da crítica gramsciana ao marxismo (inclusive ao de Marx) é o ter-se associado ao positivismo e ao naturalismo, lá onde só no idealismo ele teria sua gênese (Hegel) e seu verdadeiro caráter filosófico, é oportuno ver, em primeiro lugar, a questão do materialismo. Trata-se de uma crítica histórico-filosófica que, em Gramsci, terá fortes efeitos sobre a análise política, como veremos. Como se coloca a questão do materialismo do marxismo nos *Saggi sul materialismo storico*? Labriola escreve que a filosofia da práxis é “o miolo do materialismo histórico. Esta é a filosofia imanente às coisas sobre as quais filosofa. Esta é o fim tanto de toda e qualquer forma de idealismo quanto do materialismo naturalístico”. E atenção não do materialismo *tout court*. Mas o motivo que Labriola dá para o fim do materialismo naturalístico na filosofia da

16 Cesare Luporini, “Autonomia del pensiero di Gramsci e di Togliatti”, *Rinascita* 9. Roma: Rinascita, 1974, p.33.

17 Palmiro Togliatti, *La politica culturale*, Luciano Gruppi (Org.). Roma: Riuniti, 1974, p.307-71.

práxis é que ele não considera o caráter histórico da própria natureza física¹⁸, uma posição que lembra a marxiana das *Teses ad Feuerbach*. O materialismo histórico é filosofia da práxis como nova ciência, em continuidade com a ciência burguesa, não identificável com a cientificidade positivista e evolucionista – a qual não é, porém, negada enquanto tal, como na epistemologia idealista de Croce, mas simplesmente considerada não aplicável diretamente à história.

Uma desvalorização, portanto, do conceito de matéria pelo materialismo histórico, além de já em Croce, Gramsci a ter encontrado nos *Saggi*, onde Labriola diz que a palavra *matéria* é “sinal ou reminiscência de excogitação metafísica” ou “expressão do último substrato hipotético da experiência naturalística”, e não explica, por isto mesmo, nada do mundo histórico e social, que não é mais física, química ou biologia, mas um outro terreno, que possui outras leis, o terreno artificial que se formou antes dela, sobre o qual a história começa¹⁹. Labriola nega que o materialismo histórico seja simplesmente o materialismo filosófico + a história e reconhece, ao contrário, a natureza do materialismo histórico por meio de sua gênese, pondo a formação do pensamento marxiano no interior – como seu coroamento – da linha genética do pensamento socialista²⁰. Com efeito, a nova doutrina “nascida no campo de batalha do comunismo [...] supõe a aparição do proletariado moderno sobre a arena política”²¹; e ainda:

se apraz procurar as premissas da criação doutrinal de Marx e Engels, não bastará limitar-se àqueles que se dizem precursores do socialismo até Saint-Simon e mais longe, nem aos filósofos, particularmente a Hegel, nem aos economistas, que tinham declarado a anatomia da sociedade que produz mercadorias: é preciso remontar mesmo a toda a formação da sociedade moderna e assim, por fim, de modo triunfante, declarar que a teoria é um plágio das coisas que explica. Porque, na verdade, os precursores efetivos da nova doutrina foram os fatos da história moderna, que se tornou, assim, perspicua e reveladora de si mesma depois que se operou, na Inglaterra, a grande revolução industrial do fim do século passado e aconteceu, na França, aquela grande dilaceração social que todos sabem; e estas coisas, *mutatis mutandis*, se foram, pois, reproduzindo, em várias combinações e em formas mais suaves, em todo o mundo civil. E o que é, na verdade, o pensamento se não o consciente e sistemático completamento da experiência²².

Nisto, se revela um objetivismo, nunca abandonado, da teoria, aquele do método genético que penetra e vincula as ideias – ideológicas e científicas

18 Antonio Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. In: Id., *Saggi sul materialismo storico*. Roma: Riuniti, 2000, p.238-9.

19 Antonio Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, In: Id., *Saggi sul materialismo storico*, op.cit., p.107.

20 Ibidem, p.94.

21 Ibidem, p.113.

22 Ibidem, p.133.

– às condições históricas. Aqui, Labriola põe em segundo plano a explicação intracultural, isto é, as determinações disciplinares (do pensamento filosófico e econômico) que estão na origem da teoria de Marx, para considerar, na verdade, esta última como o resultado perspicuo do próprio movimento histórico, em que a filosofia da práxis aparece como o êxito necessário de um processo que se faz finalmente claro a si mesmo, se transforma em conhecimento objetivo e científico, na medida em que se prepara – já que, na própria formação social capitalista, amadurecem as condições – para uma transformação socialista. Ao menos nos primeiros dois *Saggi*, as coisas se apresentam, em geral, nestes termos. Excluído o materialismo como referência metafísica – necessário distanciamento em relação ao marxismo positivista da Segunda Internacional, cujo expoente mais característico é Plekhanov – resta a remissão a uma concepção genética em que a centralidade do econômico não signifique seu isolamento como “fator econômico” em si e através do qual se deva pensar a unidade da história. Labriola remonta diretamente – para explicar e esclarecer – à concepção marxiana e engelsiana, sobre a qual adverte, porém, a perfectibilidade, seja no sentido de sua aplicação aos vários campos do saber (e *in primis* àquele histórico) – em larga medida inédita e não tentada – seja no sentido da reformulação de alguns conceitos gerais da teoria (ver, por exemplo, a exigência de explicação, para além das formulações dadas por Marx e Engels, das noções de estrutura e superestrutura).

Em Labriola, a polêmica contra o “materialismo vulgar” e a insistência sobre a “segunda natureza” ou “terreno artificial” não excluem mas, ao contrário, reafirmam mais exatamente a contínua determinação natural do homem²³. Estamos, assim, distantes daquela consideração completamente culturalista que se apresenta com frequência nos *Cadernos do cárcere*, segundo a qual o materialismo é baixa concepção popular, a questão ontológica acerca do materialismo é posta como inatingível e a exigência objetivística a ela conexas é relativizada no vir-a-ser do fazer humano²⁴. Pode-se supor que o aparente agnosticismo de Gramsci com relação à questão ontológica seja naturalmente, ele mesmo, uma escolha ontológica da qual se encontra a raiz no pensamento jovem:

23 Cf., sobre este ponto, Antonio Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, p.174-5, e o comentário de Sebastiano Timpanaro, *Sul materialismo*, p.21-4.

24 “O conceito de ‘objetivo’ do materialismo metafísico parece querer significar uma objetividade que existe, também, externamente ao homem, mas quando se afirma que uma realidade existiria mesmo se não existisse o homem, ou se faz uma metáfora ou se cai em uma forma de misticismo. Nós conhecemos a realidade apenas em sua relação com o homem e como o homem é vir-a-ser histórico, também o conhecimento e a realidade são um vir-a-ser, também a objetividade é um vir-a-ser etc.” (QC, p.1416). Sobre a recusa, por parte de Gramsci, da noção de cientificidade como caráter precípua das ciências naturais, cf. QC, p.826-7. Afirmações que estão em continuidade com a afirmação de 1916 segundo a qual: “O homem é, sobretudo, espírito, isto é, criação histórica, e não natureza” (Antonio Gramsci, *Socialismo e cultura*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.24).

Na história, uma verdade não vale tanto em si mesma, mas pelos efeitos que provoca e pelos homens ou as associações de homens que a propagam. A sua eficiência é condicionada pelo modo de produção da riqueza e pela concretude de pensamento dos homens. Uma ideologia se afirma ou cai no esquecimento, mas proporcionalmente ao seu valor filosófico e humano, proporcionalmente à receptividade das condições históricas do tempo no qual a ideologia vem concebida e difundida²⁵.

Este historicismo ressent-se de ecos pragmatísticos, a questão da verdade é resolvida *sic et simpliciter* na da sua eficácia. Este relativismo historicista é um só com a negação de qualquer vínculo objetivo da verdade. Considere-se, também, neste sentido, a negação de qualquer objetivismo das leis naturais:

Estas leis [as “assim chamadas leis que governam o desenvolvimento [da ação política]”] não possuem nada em comum com as leis naturais, embora mesmo estas não sejam objetivos dados de fato, mas apenas construções do nosso pensamento, esquemas praticamente úteis por comodidade de estudo e de ensino²⁶.

Trata-se quase de um decalque de um conhecido preceito crociano, ou melhor, da retomada, por parte de Croce, da teoria de Ernst Mach sobre a função apenas econômica, prática, dos conceitos científicos, e da incorporação desta em seu sistema de filosofia do espírito: os pseudoconceitos de que fazem uso as ciências naturais e as ciências exatas são privados de caráter lógico-teorético, sua cifra é aquela da mera utilidade e possuem, pois, caráter econômico (ou seja, fazem parte da terceira categoria do espírito).

Diversamente de Labriola, em Gramsci, portanto, a desvalorização do materialismo vulgar caminha junto com a desvalorização do positivismo e aquilo que mais conta desta mesma idéia de ciência e, mais uma vez, não pode escapar à ascendência crociana desta posição. Um juízo de síntese em relação a isto foi formulado por Sebastiano Timpanaro, que observou como Gramsci, enquanto se empenha em recuperar o marxismo de sua instrumentalização feita por Croce e Gentile, acabe por dar a preeminência justamente àqueles aspectos do marxismo (primado da práxis, luta contra o materialismo vulgar etc.) que tinham sido selecionados e isolados de modo tendencioso pelo mesmo neoidealismo. Assim, a existência do mundo externo, independentemente do sujeito cognoscitivo e agente, é considerada por Gramsci um preconceito popular: filosoficamente o mundo existe apenas enquanto é conhecido e transformado pelo homem. O materialismo é também entendido, às vezes, por Gramsci, como a doença de infância do comunismo, um comportamento a ser superado, não em direção a um materialismo mais

25 Antonio Gramsci, *Repubblica e proletariato in Francia*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.205-6. Gramsci está tratando, aqui, da democracia.

26 Idem, *Utopia*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.282.

rigoroso, mas em direção à “filosofia da práxis”, que deveria ser entendida como o resultado da absorção do marxismo no idealismo – o qual, todavia, Gramsci propõe-se combater²⁷. É preciso ver, ainda, porém, se a assimilação do marxismo por meio do neoidealismo italiano seja a palavra conclusiva sobre o marxismo de Gramsci, válida mesmo para os *Cadernos do cárcere*, ou se, na verdade, tal inegável determinação tenha sofrido uma contínua reformulação, desde os tempos do “Ordine Nuovo”, em virtude do fato de que é através da instância da luta de classe e da exigência da transformação social pelas forças proletárias que Gramsci sintetiza os conceitos de uma teoria política comunista e mitiga, na crítica, a fascinação (que permanece) pelas categorias histórico-políticas neoidealistas.

Gramsci retoma, pois, de Labriola, a expressão “filosofia da práxis” como filosofia imanente às coisas sobre as quais filosofa, como filosofia interna ao marxismo, como união entre ideal e real e superação de sua oposição, mas não retoma de Labriola a limitação crítica do significado do “materialismo” no materialismo histórico, com a tomada de distância em relação ao materialismo metafísico, ao materialismo vulgar e em relação, ainda, ao velho materialismo gnoseológico. Esta rejeição do materialismo possui outra origem.

Enquanto Labriola reconstrói a gênese da filosofia da práxis a partir da história do socialismo, entendido, por sua vez, como efeito de “toda a formação da sociedade moderna”, Gramsci a associa ao movimento de reforma intelectual e moral que entende dominante na história da Europa moderna, como o “coroamento” “de todo este movimento de reforma intelectual e moral, dialectizado no contraste entre cultura popular e alta cultura”²⁸. O modo de constituição das culturas populares como meio de transformação e regeneração social, posto histórica e criticamente no interior da luta de classe, é o motivo determinado e determinante da teoria política gramsciana, que se põe como tema a história cultural como aspecto principal de compreensão da direção hegemônica da sociedade.

A questão é que este relevo dado à cultura – mesmo se sob a perspectiva ou no interior de uma filosofia da práxis, também lá onde vem indicada a necessidade de uma simultânea reforma econômica – parece depender de uma supervalorização do meio cultural hegemônico, herança de uma originária e nunca abandonada ascendência idealista com a preeminência dada ao fazer humano na história. Como interpretar, por exemplo, esta relativização cultural do saber e da verdade, bem conhecida dos estudiosos da obra gramsciana:

Pode-se mesmo chegar a afirmar que enquanto todo o sistema da filosofia da práxis pode tornar-se efêmero em um mundo unificado, muitas concepções idealistas ou, ao menos, alguns aspectos destas – que são utópicas durante o reino da necessidade – poderiam tornar-se “verdade” após a passagem etc. Não se pode falar de

27 Cf. Sebastiano Timpanaro, *Sul materialismo*, op.cit., p.203-4.

28 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, op.cit., p.1860.

“Espírito” quando a sociedade está agrupada, sem necessariamente concluir que se trate de... espírito de corpo [...] mas, poder-se-á falar disto quando tiver ocorrido a unificação, etc.²⁹?

Dever-nos-íamos interrogar sobre qual marxismo é, então, este de Gramsci que, fazendo do materialismo histórico uma *Weltanschauung*, uma “concepção do mundo” apta à luta comunista, desconhece seu caráter objetivístico, a inveterada cientificidade. Para Gramsci, a diferença entre ideologia e filosofia é apreensível apenas em termos de práxis, em termos de política, onde ter-se-ia a verdadeira identificação entre teoria e prática. É a política que unifica os termos do historicismo absoluto gramsciano – e, segundo Gramsci, o caráter ideológico deterior do historicismo absoluto crociano encontra-se na falta de explicitação deste termo unificador. É a política que explica a diferença entre ideologia e filosofia como uma diferença não exprimível em termos de verdade, mas que se dá “apenas por graus (quantitativa) e não qualitativamente”, ou seja, em virtude do universalizar-se de uma concepção do mundo, do seu passar de um nível imediato, econômico-corporativo, a um mais universal, ético-político, ou seja, em virtude da extensão de sua práxis transformadora. Gramsci entende, pois, haver levado às extremas consequências a noção crociana da contemporaneidade de toda história, impelindo-a até o ponto de sua assimilação com a política, até à identificação de ideologia e filosofia³⁰.

Ora, já daquilo que vimos até agora, é evidente a distância de problemática em relação a Labriola, para o qual, de um lado, o marxismo apresenta-se como concepção científica da história capaz de exprimir a unidade do processo histórico, que pode reconstruir geneticamente, no seu complexo, “toda a formação da sociedade moderna” (“a teoria é um plágio das coisas que explica”), que se revela através dos instrumentos críticos do conhecer, antes mesmo das formulações do materialismo histórico – as quais retomam e conduzem à perfeição as cognições da ciência burguesa (mas, conduzem, entretanto, também, o sistema do saber a um salto, levando-o a redefinições e a uma renovada unidade, a um maior realismo e a uma completa visão do complexo social e das relações hierárquicas entre os diversos “fatores” que o compõem). De outro lado, a organização genética das formações sociais comporta um forte vínculo – mesmo se do exterior de todo mênico contínuismo, e, pelo contrário, na teorização dos tempos múltiplos, mais que da história, das histórias das diversas formações sociais – com os condicionamentos que ligam a estrutura econômica e a ação política, à aceitação plena, sobretudo nos últimos anos, dos *impedimentos* ao socialismo, das contradições reais que constituem a estrutura da formação social capitalista. O marxismo coincide, para Labriola, totalmente com aquele apelo à objetividade, às “próprias coisas”, continuamente repetido nos *Saggi*.

29 Ibidem, p.1490.

30 Cf. Idem, *Quaderni del carcere*, op.cit., p.1241-2.

Se, pois, a expressão “filosofia da práxis” evoca, em Labriola e Gramsci, uma interpretação comum da unidade da história em suas componentes estruturais e superestruturais, algumas observações sobre suas respectivas concepções do processo histórico, e particularmente sobre o caráter do desenvolvimento do movimento operário, parecem afastá-los. Para Labriola, como já indicamos, a filosofia da práxis é, antes de tudo, a concepção objetiva e objetivística da história. Em Gramsci, na verdade, sempre agiram outras influências que fizeram com que, por ele, leitor dos *Saggi*³¹, substancialmente não tenha sido recebida nem acolhida a extensão deste objetivismo labriolano. E, em relação a isto, o motivo da imanência não parece suficiente para determinar uma comunhão, mesmo porque as filosofias idealistas modernas, a partir de Hegel, e as neoidealistas italianas em particular, são todas eminentemente filosofias da imanência. A grande distância que separa Gramsci e Labriola pode ser medida no momento do elogio, quando Gramsci diz que grande mérito, atribuível unicamente a Labriola, é o de ter entendido que “a filosofia da práxis é uma filosofia independente e original”, no sentido que, escreve Gramsci, “possui em si mesma os elementos de um ulterior desenvolvimento para, de interpretação da história, vir a ser filosofia geral”³²; enquanto, para Labriola, uma coisa era possível apenas em virtude da outra: em tal unidade consistia precisamente a novidade epistemológica do marxismo. Não por acaso, Labriola cita, como modelo do sistema das ciências, um passo do *Anti-Dühring*, no qual se afirma que, na concepção materialista da história, a filosofia transforma-se, de um lado, na doutrina do pensamento e de suas leis, na lógica formal, e a dialética é o que resta quando todo o resto se resolve nas ciências positivas da natureza e da história³³. É, portanto, ignorado, por Gramsci, o objetivismo historiográfico labriolano, entendido como aspecto do marxismo relacionado à ação política do proletariado, e ele persegue, ao contrário, uma concepção integralmente ativista do saber, com uma conseqüente idéia de filosofia como sujeito e como formadora do mundo social. Na concepção gramsciana da práxis, é, assim, abandonada a identificação labriolana com o trabalho³⁴, pois, “os resultados deste último são constantemente reelaborados no processo catártico que é o ato histórico de formação de uma vontade coletiva”³⁵.

A crítica do objetivismo remete, em Gramsci, a decisivas influências gentilianas e sorelianais (e, nestas, bergsonianas). Desde a eclosão da Primeira Guerra Mundial, para Gramsci, a história é concebida, pelos revolucionários, “como

31 Gramsci não tinha, no cárcere, os *Saggi sul materialismo storico*, com exceção do inacabado *Da un secolo all'altro*. Os tinha consigo, em Roma, antes da prisão.

32 Cf. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p.1855.

33 Cf. Friedrich Engels, *Antidühring*. *La scienza sovvertita dal signor Dühring*. Milão, Lotta comunista, 2003, p.36, citado in A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, op.cit., p.252-3.

34 Cf. Antonio Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*. In: Id., *Saggi sul materialismo storico*, op.cit., p.134: “Mesmo as idéias supõem um terreno de condições sociais e possuem a sua técnica: e o pensamento é, também ele, uma forma do trabalho”.

35 André Tosel, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauzevin: Trans-Europ-Repress, 1991, p.110.

criação do próprio espírito, feita de uma série ininterrupta de fendas operadas sobre outras forças ativas e passivas da sociedade”³⁶. Em um texto de fevereiro de 1917, escreve: “Aconteceu um processo de interiorização: o fator da história se deslocou do externo ao interno: a um período de expansão sucede sempre outro de intensificação. A *lei natural*, o *fatal andar das coisas* dos pseudo-cientistas foram substituídas: pela *tenaz vontade do homem*”³⁷. Este voluntarismo do jovem Gramsci, com o seu “fundo irracionalista”, se confirmará através da lição política constituída pela revolução russa. Com efeito, sua formação filosófica, a opção sobre a natureza da história e da revolução proletária – feita, por ele, enquanto militante comunista nos anos duros da guerra e da queda, também, da Segunda Internacional – não é apagada, permanece componente fundante de sua reflexão nos *Cadernos*.

Vejamos o célebre escrito de 1917, *A revolução contra o “Capital”*, imediatamente sucessivo à Revolução Russa. Ali, encontra-se escrito que os bolcheviques retomaram o autêntico pensamento marxista,

aquele que não morre nunca, que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão e que, em Marx, se tinha contaminado de incrustações positivistas e naturalistas. E este pensamento põe sempre como elemento principal da história não os fatos econômicos, brutos, mas o homem, as sociedades dos homens, dos homens que se aproximam entre si, se entendem, desenvolvem, através destes contatos (civildade), uma vontade social, coletiva, e compreendem os fatos econômicos e os julgam e adequam à sua vontade, até que esta se torne o motor da economia, a modeladora da realidade objetiva, que vive e se move e adquire caráter de matéria telúrica em ebulição, que pode ser canalizada onde à vontade agrada, como à vontade agrada³⁸.

Trata-se de um escrito com traços claramente gentilianos, em que Gramsci interpreta, através do atualismo, a revolução leninista³⁹. Há, aqui, a negação de qualquer espontaneísmo do desenvolvimento social, que Gramsci confunde com o determinismo e com o economicismo, mostrando, assim, aderir completamente à reação contra o economicismo própria a muitos expoentes da Segunda Internacional e que, com o próprio ato de refutar o determinismo economicista – também,

36 Antonio Gramsci, *Neutralità attiva ed operante*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.4. Trata-se do célebre artigo “intervencionista” de Gramsci, publicado em 31 de outubro de 1914, no “Grido del Popolo”, no qual vinha retomada e apoiada a fórmula mussoliniana da “neutralidade ativa e operante”. Ora, esta posição “intervencionista” será freqüentemente recordada e cobrada de Gramsci; é preciso, porém, observar que ela não possui os elementos vitalistas e belicistas, tão difusos à época, em razão do intervencionismo, e é entendida, ao contrário, do ponto de vista da revolução proletária, no interior de uma concepção de luta de classe.

37 Antonio Gramsci, *Margini*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.84-6.

38 Idem, *La rivoluzione contro il “Capitale”*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, cit., p.149-153.

39 Cf. André Tosel, *Marx en italiqes. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauzevin: Trans-Europ-Repress, 1991, p.106 e segs. Tosel indica, também, os artigos de 1918, *Il socialismo e la filosofia attuale* e *La critica critica*.

este, por outro lado, elaborado por expoentes da Segunda Internacional – renuncia mesmo à idéia de objetivismo histórico. Lenin é aquele que soube converter seu pensamento em “força operante na história”, convencido de que o socialismo é realizável a qualquer momento:

E o pensamento revolucionário nega o tempo como fator de progresso. Nega que todas as experiências intermediárias entre a concepção do socialismo e sua realização devam ter, no tempo e no espaço, uma confirmação absoluta e integral. Basta que estas experiências se realizem no pensamento para que sejam implementadas e se possa ir mais além⁴⁰.

Há, aqui, um voluntarismo revolucionário, associado à estratégia leninista da vanguarda proletária, que se impõe sobre as condições objetivas que parecem acorrentar os homens à dinâmica histórica inscrita nas relações de produção que determinam a natureza de sua ação social. As condições históricas valem apenas como terreno de preparação das vontades, como ocorreu com os efeitos terríveis provocados pela guerra, que, com sua miséria e destruição, constituiu a premissa propícia para o exercitar-se da propaganda bolchevique⁴¹. E, todavia, Lenin e os bolcheviques “estão persuadidos de que é possível, a qualquer momento, realizar o socialismo”. Não é a liberdade “a força imanente da história, que faz explodir todo esquema pré-estabelecido”? Assim como a história é “desenvolvimento livre – de energias livres, que nascem e se integram livremente – diferentemente da evolução natural, assim como o homem e as associações humanas são diversos das moléculas e dos agregados de moléculas”⁴²? Tanto que “não a estrutura econômica determina diretamente a ação política, mas a interpretação que, dela e das coisas ditas leis que governam seu desenvolvimento, se dá”⁴³. Liberdade positiva do ato histórico que seria herdada, segundo André Tosei, pelos *Cadernos do cárcere*, na teoria da unidade das estruturas e superestruturas, isto é, na teoria do “bloco histórico”⁴⁴.

40 Antonio Gramsci, *I massimalisti russi*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.124.

41 Cf. Idem, *La rivoluzione contro il "Capitale"*, op.cit., p.150.

42 Idem, *Utopia*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.285.

43 Ibidem, p.281-2. Podem ser encontrados, na obra gramsciana, elementos que assinalem diversamente, que parecem invocar um retorno mais direto a Marx. Mas, conseguiria, realmente, Gramsci, efetuar esta síntese crociana, tornar impuro o ato gentiliano, ou seja, pensar, como escreve aqui, a substanciação das idéias “na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e de troca”? Quanto incide a noção da unidade entre ideal e real, na concepção da história e, nela, a noção da ação cultural gramsciana? Ou, de outro modo, às “idéias”, ao “espírito”, à “atividade consciente dos indivíduos singulares e associados” é deixada uma autonomia e eficácia histórica de ascendência idealista?

44 Cf. André Tosei, *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, cit., p.109. Nos *Cadernos do cárcere*, o anti-Gentile, que deveria andar junto com o anti-Croce, passa para o segundo plano. Pergunta-se Tosei: talvez porque Gramsci tem dificuldade em sair de uma problemática gentiliana, que continuaria a desenvolver, ao menos em parte, autonomamente? O resto do capítulo dedicado, por Tosei, a tal questão focaliza as críticas de Gramsci ao conservadorismo do atualismo e ao caráter regressivo da reforma gentiliana da dialética (cf. ibidem, p.114-21).

Diversamente de Labriola, o que parece, portanto, faltar, em Gramsci, é uma tentativa de redefinição da relação entre forças produtivas e relações de produção, isto é, uma tentativa de redefinição teórica do conceito de modo de produção, na medida em que a objetividade do processo histórico-econômico – que se imponha ou que seja, também, em certa medida e de acordo com as conjunturas históricas, determinada pelas vontades individuais e dos grupos – é reduzida ao estereótipo do economicismo mais obsoleto, com o uso da metáfora do desenvolvimento mecânico, maquinista [*macchinistico*]. E é assim que Gramsci volta-se, como efeito do abandono, completamente em função das vontades individuais e dos grupos, com o conceito de modo de produção, de uma noção de práxis vinculada a uma concepção objetivista da história. Enfim, não parece, aqui, abandonado o pressuposto idealista do homem livre, feitor do próprio mundo histórico.

Com as palavras empregadas por Nicola Badaloni a propósito de Labriola, pode-se dizer que, em Gramsci, não está presente ou, ao menos, não de modo dominante ou coerente, aquela “concepção filosófica na qual os desenvolvimentos são entendidos, em sua necessidade, a partir das condições introduzidas pela gênese”⁴⁵. Se a exigência gramsciana de determinar a filosofia da práxis como filosofia do marxismo é retomada de Labriola, não o é, portanto, a teoria da história, que, em Labriola, porém, é parte integrante da concepção da filosofia imanente às coisas sobre as quais filosofa. É atribuído, ao contrário, por Gramsci, como se sabe (embora de modo crítico, assumindo e refutando ao mesmo tempo), grande valor à necessidade, no interior da filosofia da práxis, de uma reapropriação da história ético-política de Croce (como história do momento da hegemonia⁴⁶), a qual – embora considerada, sozinha, como insuficiente e que deve ser integrada com o momento da luta – parece continuar sendo, nos *Cadernos do cárcere*, a instância principal, superior ao próprio momento da luta político-econômica⁴⁷. O ponto que constitui, na verdade, o conector fundamental do marxismo, em Gramsci, e que o distancia da história ético-política de Croce é justamente a concepção de que a “produção humana” – com a qual coincide, em Gramsci, a história – se dê no interior da luta de classe. O que já se pode ver em uma passagem da juventude:

A história é produção humana, da humanidade que se cinde em classes e estamentos [*ceti*], dos quais, a cada vez, um é predominante e dirige a sociedade rumo aos

45 Nicola Badaloni. *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*. Torino: Einaudi, 1975, p.27.

46 Cf. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, op.cit., p.1223.

47 É verdade, por outro lado, que Croce não negava o momento da luta, mas o considerava próprio do “distinto” econômico, justificando-o sobre a base de argumentos vitalistas, como aqueles presentes nos juízos crocianos sobre a guerra. Cf. a conhecida acusação dirigida, por Gramsci, a Croce: de ter começado arbitrariamente a *Storia d'Europa* e a *Storia d'Italia*, respectivamente de 1815 e de 1871, ou seja, eliminando, no primeiro caso, a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas, no segundo caso, as lutas do Risorgimento, suprimindo, assim, o momento da luta em vantagem do momento ético-político, aquele da “expansão cultural” (QC, p.1227).

seus fins, hostilizado pela outra parte que tende a afirmar-se e a *substituí-lo* na direção; não evolução, portanto, mas *substituição* cujo meio necessário é a força consciente e disciplinada⁴⁸.

Encontra-se, aqui, o momento idealista *filosófico* no interior de uma concepção *política* marxista. E nisto consiste o caráter específico da síntese gramsciana.

Trata-se de uma síntese originalíssima e inovadora, que se pode entender, porém, apenas tendo presente o fato de que pertence à mediação idealista sofrida pelo marxismo no início do século XX. Mesmo porque a operação hegemônica da apresentação e da liquidação do materialismo histórico tinha sido conduzida pelo neoidealismo italiano. Este Gramsci o tinha entendido muito bem, mesmo que isto não negue que deste materialismo histórico, apresentado pelo neo-idealismo, tenha se nutrido, na juventude, segundo uma experiência que teria ficado indelével, se é verdade que “*o marxismo como ‘filosofia da práxis’ é o que permanece do marxismo, após ter sido liquidado pela interpretação idealista*”. E, então, as posições de Gramsci e Labriola em relação à exigência que os une, de fazer com que o marxismo se sustente sobre as próprias pernas, sem, para isto, recorrer a outra filosofia, estão, na verdade, distantes porque “o que, neste último [Labriola], era já conclusivo e plenamente expresso na obra de Marx e Engels, torna-se, em Gramsci, um resultado a ser, ainda, alcançado, uma posição a ser, ainda, conquistada, um objetivo que é preciso buscar”. A grandeza de Gramsci estaria, pois, para Tronti, no fato de ter apreendido a natureza específica do marxismo italiano, seu ser intimamente ligado ao idealismo, seu limite no querer encontrá-la no interior de uma relação dialética com o próprio idealismo, da qual não pode liberar-se⁴⁹. Em janeiro de 1918, polemizando contra Claudio Treves e seu socialismo ao mesmo tempo fatalista e reformista, Gramsci escreve:

A nova geração parece querer retornar à genuína doutrina de Marx, para a qual o homem e a realidade, o instrumento de trabalho e a vontade, não estão cindidos, mas se identificam no *ato histórico*. Crêem, portanto, que os cânones do materialismo histórico valem apenas *post factum*, para estudar e compreender os acontecimentos do passado, e não devem tornar-se hipoteca sobre o presente e sobre o futuro⁵⁰.

48 Antonio Gramsci, *Misteri della cultura e della poesia*. In: *Scritti giovanili*. 1914-1918, op.cit., p.328.

49 Mario Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi*, in Alberto Caracciolo e Gianni Scalía (Org.). *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*. Milano, Feltrinelli, 1976, p.85-91. O marxismo em Gramsci não deveria, porém, nem ser considerado como um componente fundamental de sua formação: “o idealismo – e não tanto o marxismo, mas o socialismo – apreendido como uma exigência instintiva, mas olhado pelo prisma do idealismo crociano, são as duas componentes iniciais da sua personalidade cultural: mas é o primeiro que prevalece e dá o tom ao pensamento” (Mario Alighiero Manacorda, *La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci (1915-1926)*. In: Pietro Rossi (Org.). *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, op.cit., v.1, p.232).

50 Antonio Gramsci, *La critica critica*. In: *Scritti giovanili*. 1914-1918, op.cit., p.154-5.

Nesta passagem, pode-se registrar a dupla presença de Croce – do qual é retomada a idéia do “materialismo histórico [que] vale como simples cânone de interpretação”, algo que “não comporta nenhuma antecipação de resultados, mas apenas uma ajuda ao buscá-los, e que é de origem totalmente empírica”⁵¹ – e do atualismo de Gentile, do qual é mesmo retomada a idéia central da interpretação filosófica do pensamento de Marx.

O pensamento político comunista de Gramsci, com base nesta concepção da história tão devedora ao neoidealismo italiano, considera, porém, a coesão social como efeito ou resultante da luta entre classes (ou, para usar o termo que Gramsci acabará por preferir, entre “grupos”⁵²) e das estratégias postas em prática pelos grupos dominantes para transferir o dissenso para fora do terreno da luta e controlá-lo ou mesmo transformá-lo em consenso. É atribuída, assim, preeminência aos caracteres “superestruturais”, culturais, do conflito que constitui o fundamento societário. Ou seja, Gramsci desenvolve toda uma investigação sobre a luta não tanto pelo poder *tout court*, mas pelo controle dos papéis ideológicos e das prerrogativas construídos e detidos nas instituições da sociedade civil – investigação que não tinha, ainda, sido desenvolvida de forma tão cuidadosa no pensamento marxista. O vício filosófico de fundo (a lacuna em teoria marxista, poder-se-ia dizê-lo) do pensamento gramsciano transforma-se, assim, no ponto forte e de indiscutível originalidade e agudeza de seu pensamento sociopolítico.

A filosofia da práxis, mais que corrigir o pensamento marxiano – o retorno a Marx, que Gramsci não leva a cabo, continuaria fundamental a este fim – acrescenta novos elementos de teoria política à compreensão da sociedade civil como sociedade política. O que é fundamental, nesta síntese, é o elemento realístico, a fortíssima exigência de pensar a estratégia revolucionária para a Itália após a revolução leninista⁵³ e de desenvolver, em seguida, notas de uma pesquisa *für ewig* sobre a função dos intelectuais na história italiana. E esta pesquisa tem suas raízes na convicção gramsciana do primado da consciência, da cultura como crítica e da ideologia como ato cultural que prepara e torna possível a revolução política. Ora, tal primado da cultura e da consciência chega a Gramsci pela filosofia neoidealista

51 Benedetto Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza, 1944, p.80-1 e 87.

52 É porque recusa o primado marxiano das relações de produção que Gramsci, na segunda redação de muitas de suas notas, substitui o termo “classe” pelo termo “grupo” ou “agrupamento” (cf. Luciano Gallino, *Gramsci e le scienze sociali*. In: Pietro Rossi (Org.). *Gramsci e la cultura contemporanea*. *Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, op.cit., v.II, p.101-3).

53 Com relação ao conceito de hegemonia em Lenin, Bobbio percebeu, em Gramsci, uma extensão do significado leniniano de “direção política” (que prevalece, ainda, nos dois escritos de 1926, nos quais emerge o conceito de hegemonia, *Lettera al Comitato centrale del partito comunista sovietico* e *Alcuni temi della questione meridionale*) àquele de “direção cultural” (cf. Norberto Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*. In: Pietro Rossi (Org.). *Gramsci e la cultura contemporanea*. *Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, op.cit., v.II, p.96).

e é justamente esta opção idealista de fundo que lhe permite apreender aspectos contemporâneos da gestão do poder, através de elementos ativos da sociedade civil não diretamente organizados como aparato repressivo (e neste sentido, a análise de Gramsci é extremamente mais realística, complexa e convincente que a de Foucault, que dispersa e dissolve o conceito de poder fora da luta de classe⁵⁴).

A extensão gramsciana do conceito de sociedade civil, através da noção de “bloco histórico”, como aquela em que a classe dominante dispõe dos instrumentos do poder ideológico, dos aparatos ideológicos de Estado, e sua inclusão desta, juntamente com a sociedade política, no conceito de Estado⁵⁵ é o motivo de originalidade em que se deve procurar a grandeza e originalidade do pensamento gramsciano. E, isto, aceitando a tese de quem vê “em Gramsci, sobretudo o momento da consciência: aqui reside a originalidade de Gramsci. É verdade que a presença do momento estrutural condiciona toda a pesquisa, mas suas elaborações originais dizem respeito ao momento da práxis consciente”⁵⁶. Associada ao conceito gramsciano de sociedade civil está, de fato, a teoria da hegemonia, que nasce do reconhecimento de que o poder liberal governa mais com o consenso do que com a coerção. No interior do primado do momento hegemônico cultural-político, posição privilegiada teria, por sua vez, o motivo culturalista sobre o político-institucional. Daí a importância atribuída, por Gramsci, à história ético-política de Croce e a tese segundo a qual o específico do pensamento dos *Cadernos do cárcere* consistiria em privilegiar o motivo culturalista⁵⁷. De resto, isto corresponde à natureza do originário interesse de Gramsci pelo próprio marxismo, determinado pela vontade de “dar-se conta do processo formativo da cultura com vistas à revolução”⁵⁸.

54 Cf. Armando Boito Jr., “O Estado capitalista no centro: crítica ao conceito de poder de Michel Foucault”. In: Id., *Estado, política e classes sociais*. São Paulo: Unesp, 2007, p.17-37.

55 Cf. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, op.cit., p.800-1.

56 Nicola Badaloni, intervenção in Pietro Rossi (Org.). *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, op.cit., v.I, p.167.

57 Cf. Norberto Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, op.cit., p.91-2.

58 Segundo a narrativa de Annibale Pastore – que, no ano acadêmico de 1914-1915, desenvolvia, à Universidade de Torino, um curso sobre a interpretação crítica do marxismo – Gramsci, que pretendia aprofundar a obra de Marx, “entendeu logo a novidade e viu, assim, aberta uma nova via crítica, de crises e de revoluções. Deu-lhe um curso de lições privadas. Sua orientação era originalmente crociana, mas já era impaciente e não sabia, ainda, como nem porque se afastar [...]. Queria dar-se conta do processo formativo da cultura com vistas à revolução: a praticidade decisiva da teórica. Queria saber como o pensar faz agir (técnica da propaganda espiritual), como o pensamento faz mover as mãos e como e porque se pode agir com as idéias [...]. Em suma, como excepcional pragmatista, Gramsci preocupava-se, pois, sobretudo, de bem entender *como as idéias tornam-se forças práticas*” (citado in G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, op.cit., p.108-9). Alcança, já no início de 1916, a conclusão de que “toda revolução foi precedida por um intenso labor de crítica, de penetração cultural, de permeação de idéias”, descrevendo o exemplo do iluminismo com relação à Revolução francesa (Antonio Gramsci, *Socialismo e cultura*. In: *Scritti giovanili. 1914-1918*, op.cit., p.24 e segs.).

Gramsci parece privilegiar, por isto, no interior de uma teoria da civilização (veja-se mesmo a famosa crítica do historicismo fraco [*“scadente”*] de Labriola, in *QC*, p.1060-1 e 1366-8), a descontinuidade histórica determinada pelo impôr-se de uma forma da cultura, expressão de uma classe e de seus interesses, mas que no ato, ou melhor, no processo, de impôr-se, parece possuir uma potência específica a qual deriva de uma opção de autonomia conferida à instância da luta cultural. Ela é vista, por Gramsci, mais nos termos da substituição de uma *Weltanschauung* por outra, do que nos termos continuístas próprios ao objetivismo histórico labriolano.

O confronto com Labriola – o qual está aquém da operação de apropriação idealista do marxismo, mesmo se foi, malgrado ele, e através de Croce, seu instrumento – torna claro que a herança direta que Gramsci recebe do marxismo idealista determina uma orientação culturalista e voluntarista, no interior de uma concepção marxista da luta de classe e de uma tensão para o comunismo que perde, porém, com a teoria economicista do desenvolvimento espontâneo, mesmo a idéia da objetividade da história. Esta me parece a razão da exigência, que surge periodicamente no interior dos estudos gramscianos, de compreender o “autêntico conteúdo marxista” das teorias dos *Cadernos do cárcere*. Já dizia Labriola que o marxismo tinha nascido do comunismo, isto é, do movimento moderno que surge, no seio do capitalismo, tendo em vista a superação deste; todavia, observava que uma tal doutrina, nascida do comunismo, teria continuado a ser verdadeira mesmo que o socialismo não devesse triunfar⁵⁹. Labriola queria dizer que, mesmo se o socialismo não se tivesse estendido como movimento social hegemônico ou, de qualquer modo, conquistado uma maior universalização, e mesmo se ele não fosse mais pensado ou sustentado por ninguém, ele não perderia o caráter de verdade e objetividade, a própria dimensão veritativa, isto é, teórica. A “filosofia” – e o marxismo, para Labriola, é, *também*, uma filosofia – não é, pois, “ideologia”, mantém, em relação a esta, uma diferença qualitativa e não apenas de grau, enquanto vinculável à práxis de que surge e à práxis que é capaz, ela própria, de suscitar. A filosofia da práxis, na versão gramsciana, revela seu fundamento ontológico no interior de uma impostação idealista, para a qual a questão da objetividade pode ser posta apenas nestes termos: “Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores, mesmo científicos, o que seria a objetividade?”⁶⁰. Daí o esforço de Gramsci – destinado a restar vão – em definir a determinação do econômico no interior do bloco histórico: ele representa o terreno da ação da vontade política, aquele relativo, aquele contingente que é, para o idealismo, o terreno sobre o qual se exercita o fazer humano criador, o absoluto. A filosofia como política

59 Das notas do curso de filosofia da história proferido por Labriola na Universidade de Roma, no ano de 1894-1895, citadas em Luigi Dal Pane, *Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*. Torino: Einaudi, 1975 [1935].

60 Cf. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, op.cit., p, 466-7.

identifica o pensamento humano com a práxis transformadora, limitando-o a esta, e se apóia, em última análise, sobre uma concepção de história não objetiva porque não objetivável, privada de todos aqueles nexos “objetivos” que estão nas “próprias coisas” – bruta soma de dados empíricos à qual se opõe o universo categorial espiritual e humano⁶¹.

61 Mais uma vez, é esta a mesma história crociana (como ressaltado já por Lukács, que, nisto, via o irracionalismo da filosofia de Croce, cf. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it. de E. Arnaud. Torino: Einaudi, 1974, p.19-20; cf., também, R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*. Bari: De Donato, 1978, p.42-3), assim como, na teoria do bloco histórico, o econômico é o relativo da filosofia da práxis dos escritos de juventude de Gentile sobre Marx.

que os dois problemas, a função do Estado e a superação do Estado, têm de ser pensados em conjunto.

Palavras-chave: teoria do Estado capitalista; Nicos Poulantzas; filosofia francesa; socialismo.

Abstract: The article exposes the theory of the capitalist state formulated by Nicos Poulantzas. It is possible to find, in his work, three successive and different formulations of what the state is: a structure, an apparatus and a social relation. Each of these definitions corresponds to a political strategy in regard to the overcome of the capitalist state, so that the two problems, the function of the state and the destruction of the state, must be considered together.

Keywords: capitalist state theory; Nicos Poulantzas; French philosophy; socialism.

Gramsci e Labriola: teoria da história e filosofia política

MARCO VANZULLI

Resumo: Trata-se nesse texto de ver mais uma vez qual foi a incidência do idealismo, do subjetivismo sobre o pensamento de Gramsci, através da comparação com Labriola, o primeiro teórico do marxismo italiano, ao qual o político sardo costuma ser desembarçadamente assimilado. A obra do jovem Gramsci exhibe uma relevante influência do neoidealismo italiano através da qual abre mão de uma concepção objetivista da história para ressaltar os aspectos voluntaristas e consciencialistas da própria ação histórica e revolucionária; a crítica do positivismo e do naturalismo torna-se em Gramsci recusa do objetivismo histórico *tout court*. Essa influência é só fortalecida pelo conhecimento do pensamento de Lenin, e permanece nas reflexões dos *Quaderni del carcere*. É, todavia, graças a essa base idealista que o pensamento político de Gramsci pode alcançar toda sua originalidade na teoria da hegemonia e da conquista da sociedade civil.

Palavras-chave: idealismo; subjetivismo; consciência; revolução; hegemonia

Abstract: What is in question, in this text, is once again to see the incidence of idealism, of subjectivism on Gramsci's thought, by the comparison with Labriola, the first theorist of Italian Marxism, with whom the Sardinian politician is usually assimilated in an unembarrassed way. Young Gramsci's work shows a considerable influence of Italian neo-idealism by which he gives up any objectivist theory of history to point out the voluntarist and consciencialist aspects of historical and revolutionary action; the critic of positivism and naturalism turns in Gramsci into a refusal of historical objectivism *tout court*. This influence is strengthened with the knowledge of Lenin's thought, and persists in *Quaderni del carcere* reflections. Yet, it is in virtue of this idealist base that Gramsci's political thought can achieve all its originality in the theory of hegemony and of the conquest of civil society.

Keywords; idealism; subjectivism; conscience; revolution; hegemony.