

SOBRE O “MARXISMO” DE GRAMSCI*

Fabio Frosini¹

RESUMO: Este artigo pretende esclarecer os eventuais equívocos sobre o “marxismo” em Gramsci. Os equívocos, na verdade, originam-se de uma fonte dupla, vale dizer as noções de “marxismo” e a de “filiação” ou “pertencimento”. Há apenas poucas décadas – o divisor de águas pode ser fixado, por comodidade, pelo menos na Itália, na virada do centenário de 1983 – ambas essas fontes pareciam ser, por um lado, material ainda muito quente para contendas e, por outro, cenários iluminados por uma luz excessivamente intensa e próxima para que se pudesse apreender sua profundidade e seus contornos, ou seja, suas implicações e limites.

Palavras-chave: Gramsci. Marxismo. Pertencimento.

1. A árvore do marxismo

O marxismo de Gramsci: nesta expressão se abriga toda uma série de questões abertas, fontes de equívoco e de disputas. Os equívocos, na verdade, originam-se de uma fonte dupla, vale dizer as noções de “marxismo” e a de “filiação” ou “pertencimento”. Há apenas poucas décadas – o divisor de águas pode ser fixado, por comodidade, pelo menos na Itália, na virada do centenário de 1983 – ambas essas fontes pareciam ser, por um lado, material ainda muito quente para contendas e, por outro, cenários iluminados por uma luz excessivamente intensa e próxima para que se pudesse apreender sua profundidade e seus contornos, ou seja, suas implicações e limites. Hoje tudo isso é possível: o material esfriou e foi “ordenado” em grandes obras coletivas, que também levaram a uma reflexão sobre o que está envolvido na escrita de *uma história do marxismo*. As páginas mais interessantes desse ponto de vista são, provavelmente, aquelas reunidas por Eric J. Hobsbawm na monumental *Storia del marxismo* dirigida por ele para a Einaudi, e datada de 1978. Pelo interesse metodológico que elas apresentam, será o caso aqui de percorrer-lhes rapidamente a urdidura.

A definição de “marxismo” inicialmente proposta é: “a escola teórica que na história do mundo moderno teve maior influência prática (e as mais profundas raízes

* Tradução do original em italiano de Leandro Galastri.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Urbini, Itália.

práticas), [...] ao mesmo tempo um método para interpretar o mundo e para mudá-lo” [1]. Portanto, se não é possível uma história do marxismo como movimento puramente intelectual, existe, no entanto, uma dimensão *metodológica* que justifica a possibilidade de identificar um núcleo unitário, um núcleo que se desenvolve (“a história do marxismo não se pode considerar concluída” [2]), equipando-se para a “solução de problemas atuais” [3], mas que possui, todavia, uma

unidade que deriva seja do coerente corpo teórico elaborado por Marx, por meio do qual ele esperava resolver problemas práticos específicos – por exemplo, os da revolução e da transição à sociedade socialista -, seja da continuidade histórica dos principais grupos organizados de marxistas, os quais podem todos ser, por assim dizer, “colocados” numa árvore genealógica cujo tronco original é representado pelas organizações socialdemocratas dos últimos anos da vida de Engels. Trata-se, porém, de uma “diversidade na unidade”. Esta não se baseia em um acordo teórico e político, mas em objetivos comuns (por exemplo, “o socialismo”), e principalmente em uma adesão comum, em princípio, a um corpo doutrinário derivado dos escritos de Marx e Engels, independentemente dos acréscimos ou modificações feitas posteriormente [4]

As pressuposições não óbvias, nem evidentes, presentes nestas poucas linhas são muitas para que seja possível apresentá-las em detalhe. Limitar-me-ei, por isso, a observar que o aspecto problemático desta passagem deriva não apenas do fato de que ela se esforça para exprimir um ponto de vista partilhável por todo um grupo de estudiosos (trata-se de “uma versão levemente modificada do memorandum distribuído aos colaboradores da *Storia Del marxismo*” [5]), mas também que projeta uma reflexão sobre um *corpus* vivo, em movimento, atravessado, sobretudo, por diversidades e conflitos, cuja singularidade é firmemente afirmada, mas do qual é forçoso reconhecer a pluralidade. Para expressar isso, Hobsbawm se vale da fórmula togliattiana da “unidade na diversidade”, que no chamado *Memorial de Yalta* aparecia como uma tentativa extrema de conservar a unidade de intentos em um campo comunista internacional já amplamente dividido pelo “nacionalismo ressurgente” [6]. Tratava-se, em Togliatti, de uma unidade complexa, que pressupunha o esclarecimento das fontes reais de divisão, a liberdade plena de discussão e a vontade de reencontrar as razões da unidade.

Também em Hobsbawm esta fórmula parece ser a tentativa de reencontrar as razões de uma unidade, diante de um despedaçamento em pleno curso havia (no momento em que aquelas linhas eram escritas) pelo menos duas décadas [7]. As coisas são diferentes, no entanto, para a ancoragem ao “corpo teórico elaborado por Marx”, ao qual depois se acrescenta Engels (já abandonado por Hobsbawm por volta de 1982, quando introduz, com um importante ensaio sobre “O marxismo hoje: um balanço

aberto”, o último volume da *Storia do marxismo* [8] – que parece hoje pouco menos do que uma declaração de princípios). De fato, a consistência daquele “corpo teórico”, sua formação, seus limites, sua natureza, em suma, seu significado são precisamente o objeto de *um trabalho de seleção, reconstrução, interpretação* iniciado pelo próprio Engels e nunca mais interrompido. Em consequência, qualquer referência àquele “corpo teórico” como raiz unitária da árvore marxista silencia a interrogação sobre o modo no qual o “tronco” histórico-político do marxismo “organizado” construiu, por assim dizer, retroativamente suas próprias “raízes”.

2. Teoria e política de massa

Da perspectiva atual, no entanto, essas considerações são muito fáceis de se fazer e não excluem, bem entendido, a validade *política* das considerações de Hobsbawm, seja com relação apenas àquela fase, seja em qualquer outra condição similar. Elas apenas apontam sua inconsistência *lógica*. Esta última consideração nos conduz, no entanto, ou pelo menos pode nos conduzir – e isto é, para mim, o ponto essencial – a testar a praticabilidade de um diferente terreno de abordagem metodológica da “história do marxismo”, que pode ser resumido nas seguintes alternativas: ou se assume a circularidade entre unidade e pluralidade do marxismo, isto é, entre o corpo teórico e a sua dimensão histórico-política, nos termos da circularidade hermenêutica; ou, alternativamente, será necessário que se faça, pelos marxistas (o que quer que isso signifique), uma reflexão sobre a relação entre “teoria marxista” e “movimento operário” (e o que o sucede no mundo hoje) como *essencial* para identificar a natureza peculiar do próprio marxismo.

No primeiro caso podem ocorrer variações mais ou menos elegantes sobre o tema da crítica do fundamento, uma questão que ocupa as mentes de muitos intelectuais nas academias euro-americanas, inclusive aqueles que declaram tomar o partido dos “subalternos”. No segundo, se colocará em evidência um fato tão elementar que é quase invisível: que o marxismo não pode sobreviver muito tempo se se reduz a um circuito acadêmico ou mesmo a um movimento de intelectuais como os outros [9]. Neste segundo caso, e apenas nele, a distância entre validade política e inconsistência lógica no discurso de Hobsbawm [10] adquirirá os traços de uma tensão necessária para a vida concreta de um organismo que não é apenas teórico, mas vive do e no nexo entre elaboração científica e prática coletiva. A questão se desloca e pode assim ser formulada: teoria (“raízes”) e política-história (“tronco” e “galhos”) não estão em

contradição no marxismo, mas estão implicados, *sob a condição* de assumi-lo não como um fato incômodo, um *limite* de uma teoria incapaz de alcançar coerência e completude, mas como ponto de observação. Apenas assim a peculiaridade do marxismo se torna compreensível [11].

A unidade teórica e a diversidade político-histórica, de resto, implicam-se reciprocamente. Na verdade, foi a potência organizativa do marxismo, seu viver dentro da política, aquilo que – como se notou mais acima – pode retroativamente produzir, ao custo de dolorosas simplificações, uma unidade de origem, sobre a base do *corpus* textual e de sua leitura “ortodoxa”. Isto leva a dizer que as ortodoxias marxistas da Segunda e da Terceira Internacionais são os fatos, cuja importância é também teórica [12]. Eles mostram realmente como certa verdade tenha sido construída e ao mesmo tempo naturalizada, dado que apenas a naturalização de uma intervenção retroativa podia ser concebível como compatível com a unidade de propósitos no plano político-organizativo, exatamente como na história do cristianismo organizado em igreja. O conflito entre a ortodoxia das duas internacionais girou não apenas em torno do modo de interpretar Marx e Engels, ou de construir genealogias (com o marxismo-leninismo), mas também – e isso conta aqui – em torno do estabelecimento do *corpus* textual originário: a primeiríssima ideia da *MEGA*, não se pode esquecer, nasce em fevereiro de 1921 (quando a URSS ainda não era nascida oficialmente) por decisão de Lenin [13]. Em suma, há na história do marxismo (enquanto este não se limite a teorias de grupos de intelectuais) uma tensão incoercível entre unidade e diversidade, que é também uma tensão entre a compacidade ideológica e o ceticismo crítico. Esta tensão é inescapável: não pode ser extirpada e está destinada a se reapresentar a todo momento, na qual a “teoria” encontrará a “política” de massa. O marxismo tem sido, e não poderia deixar de ser, um organismo funcionando ao modo das igrejas organizadas. Que tudo isso devesse acontecer não está em questão aqui. O que está em questão é, antes, *como* aconteceu e de que outras formas poderia ter acontecido.

3. O circuito ideologia/verdade e a dupla função da ideologia

Se o marxismo histórico funcionava como uma igreja, ele apoiou-se, por sua vez, em uma “concepção de mundo”. As duas coisas não podem ser separadas: a ortodoxia não trata de questões de detalhe, mas articula muitos elementos em uma visão geral de transformações *globais* da sociedade. Poderá se considerar antiquada esta categoria de *Lebens- und Weltanschauung*, mas isso seria equivocado, observando que o

enraizamento da filosofia em uma concepção mais ampla e abrangente da vida e do mundo é precisamente o que denota a originalidade do marxismo, cujo objetivo não pode ser confinado nas salas universitárias, dado que ele, como qualquer outra “religião”, almeja *transformar o mundo*.

A crítica marxista da filosofia compreende exatamente a “redução” das filosofias a “concepções de mundo”, ou seja, a *ideologias*, cujo (às vezes extremo) “refinamento intelectual representa frequentemente a parte individual e caduca da concepção de mundo, que – quando existe – permanece ligada à interpretação e à solução (sempre de um ponto de vista *particular*) de questões referentes aos mais amplos grupos humanos, ou seja, à “humanidade”, que está para além da comunidade de estudiosos (de outra forma, não se trata de filosofia, mas de uma técnica ou ciência, ou de um simples exercício acadêmico e de jargões, privados de conteúdo relevante) [14].

Mas dizer que o marxismo é uma concepção de mundo identifica apenas metade do problema. A aspiração de “dar conta” da vida em sua totalidade, extensiva e intensiva, associa o marxismo às concepções de mundo, mas em que aquele se diferencia destas? No fato de que o marxismo, diferentemente de qualquer outra concepção de mundo, compreende em si não apenas o impulso à universalização prática, mas também a *explicação conceitual* deste impulso: de como nasce e qual é o mecanismo graças ao qual pode difundir-se. Conseqüentemente, a força do marxismo se mede por sua capacidade de aplicar a si mesmo os critérios de crítica que dirige às outras concepções de mundo [15].

Portanto, se a teoria da ideologia é a explicação conceitual do impulso prático à universalização, ela servirá à redução das filosofias a concepções de mundo, *incluindo também o marxismo*. Apenas sob a condição de entender a ideologia não apenas como o que marca o limite da universalidade do saber (de qualquer saber), mas também como índice da potência prática do próprio saber, será possível operar esta *troca* entre “observador” e “observado”, evitando cair no paradoxo “de um observador que pretende estar fora da observação, sem ser ele mesmo sujeito à observação” [16].

A necessidade de tornar possível esta troca e, portanto, a *teoria* da ideologia, tem constituído na história do marxismo o ponto de mais difícil compreensão, pelo que se tem assistido à oscilação entre a ideia de que o marxismo deve se apresentar, “com simplicidade, como *ciência*” [17], ou justamente o oposto, como uma “ciência de classe, de uma classe”, uma “ciência” cuja tarefa consistiria na elaboração de um “*pensamento operário*” já existente [18]. Esta oscilação, na verdade, já está presente em Marx, que

por um lado fala de si mesmo como economista e, por outro, obstina-se a nomear ou sub-nomear as próprias obras com o termo “crítica”. Este conceito, que atravessa toda a obra de Marx [19] sem nunca perder o protagonismo, e que não pode ser lido como um mero resíduo “jovem hegeliano”, é a marca da irredutibilidade deste empreendimento teórico a mera teoria, sem que ele seja, por outro lado, redutível a agitação política. Tudo isso nem sempre é claro para o próprio Marx, mas é uma situação sempre presente, como testemunha o ressurgimento de uma interpretação política nitidamente polêmica da dialética a reboque dos eventos da Comuna de Paris [20].

Esta motivação político-prática não é algo de externo à teoria, que gozaria, portanto, de uma completa autonomia, embora ligando-se à prática, como ocorre em Aristóteles ou, de forma diferente, em Kant. A “crítica” designa, ao contrário, o fato de que toda autonomia do conhecimento científico torna-se impossível, porque o conhecimento científico consiste precisamente em mostrar o modo no qual as categorias “objetivas” da economia são sempre atravessadas por relações de forças políticas (que por outro lado Marx formule também uma crítica da política e do direito enquanto formas limitadas e meras portadoras de interesses econômicos, pelo que de um lado encontra o caráter político da economia, de outro reduz a política à economia, faz parte do problema e não da solução) [21]. Parcialidade dos conceitos e globalidade das visões de mundo refletem-se uma na outra, dado que a crítica de um conceito, de uma categoria, mostra não somente sua falsidade e parcialidade com relação à pretensa neutralidade e universalidade do saber, mas, ao mesmo tempo, enquanto revela seu conteúdo ideológico, ilumina seu potencial específico, a capacidade de organizar a realidade, de formá-la ativamente e, em suma, de intervir nela como uma potência política. Deste ponto de vista, da *Misère de la philosophie* ao *Capital* não há diferenças significativas [22].

A “crítica” reduz o saber a uma forma de política, e desloca o conflito da pura ciência, com sua pretensa objetividade “teórica”, etc., para o confronto entre as visões de mundo abrangentes, no qual a questão da objetividade não se perde, nem se torna uma mera questão de “ponto de vista de classe”, mas resulta radicalmente historicizada (ou seja, restituída à dinâmica real das forças sociais) [23]. Como tal, o marxismo cresceu, com enormes limites e falhas [24]. Mas cresceu, entre os séculos XIX e XX, conseguindo precisamente desafiar o mundo burguês no terreno global, da *civilização* [25].

4. Tradutibilidade das linguagens, imanência, religião

Pode-se dizer que Gramsci foi um marxista? Não, se por marxismo se entende qualquer uma das muitas versões que perderam de vista a perspectiva de filosofia e política. Nesses casos opostos (mais acima exemplificados no Tronti “dellavolpiano” de 1958 e “operaísta” de 1966, mas qualquer um pode completar a lista por conta própria) assiste-se à fixação de uma determinada *doutrina* como constitutiva da “ortodoxia”, e mede-se, conseqüentemente, o pertencimento de Gramsci (ou de qualquer outro) a esta doutrina. Nada mais fácil, nada mais arbitrário e, no fundo, também nada mais semelhante às seculares disputas de escola, por vezes tornadas dramáticas pela presença de grandes implicações políticas [26], mas mais frequentemente semelhantes às “terríveis” disputas entre Bruno Bauer e consortes. No entanto, Gramsci foi um marxista se por marxismo se assume plenamente (como faz Hobsbawm) o desafio representado pela polaridade entre “*verschieden interpretiert*” e “*verändern*”, por Marx esculpida na décima primeira tese sobre *Feuerbach* e por ele articulada com um aparentemente inofensivo “*Es kömmt drauf an*”, “trata-se de” [27].

O marxismo de Gramsci está aqui: ele soube colocar a própria reflexão exatamente nesta perspectiva, na intersecção de política e filosofia, fazendo da unificação de teoria e prática a tarefa para a qual o marxismo surgiu e na qual identifica sua natureza mais profunda. Ele também elaborou, na noção de *tradutibilidade das linguagens*, o instrumental *lógico* que permite compreender a específica posição da teoria e da prática em seu refletir-se recíproco uma à outra (o valor prático da teoria e o valor teórico da prática). O conjunto destas duas teses – unidade de teoria e prática e tradutibilidade das linguagens – não apenas constitui seu marxismo: é a intervenção mais aguda que o próprio marxismo já produziu para estar à altura da própria tarefa, se esta deve ser a transformação *global* do mundo [28].

A definição provavelmente mais completa do que ele entenda exatamente com “tradutibilidade das linguagens” [29] Gramsci fornece na seguinte passagem do Caderno 10:

IV: *Tradutibilidade das linguagens científicas*. As notas escritas nesta rubrica devem ser recolhidas precisamente na rubrica geral sobre as relações das filosofias especulativas com a filosofia da práxis e da redução delas a esta como momento político que a filosofia da práxis explica “politicamente”. Redução a “política”, a momento da vida histórico-política, de todas as filosofias especulativas; a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento de “hegemonia” política [30].

Na medida em que não são elucubrações intelectuais, mas intervêm sobre problemas concretos (politicamente concretos), as filosofias tradicionais podem ser traduzidas (reduzidas) [31] criticamente em relações *reais* de conhecimento, isto é, eficazes sobre o senso comum, enfim, podem ser tomadas como “elemento de ‘hegemonia’ política”. Isso acontece naturalmente, tendo em conta a especificidade dos níveis sobre os quais tudo isso ocorre:

A história da filosofia tal como é comumente entendida, isto é, como história das filosofias dos filósofos, é a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir, aperfeiçoar as concepções do mundo existentes em todas as épocas determinadas e para mudar, portanto, as normas de conduta que lhes são relativas e adequadas, ou seja, para mudar a atividade prática em seu conjunto [32].

A filosofia tomada em sentido *técnico* adquire seu significado autêntico não quando se separa do senso comum, mas quando, separando-se dele, consegue permanecer partícipe dos problemas que o senso comum coloca, e que são as questões vitais (embora pobremente formuladas e de modo incoerente) que atravessam uma determinada época [33]. Apenas deste modo o filósofo o é plenamente: porque consegue formular numa linguagem que é abstrata e rigorosa – mas é também “jargão” e segregante (de escola) [34] – as questões que interessam a todos, em um determinado ambiente (que pode ser nacional ou, como no caso de Croce, continental). Naturalmente, o ponto de vista a partir do qual tal formulação se realiza é aquele das classes dirigentes, num sentido amplo, social ou territorialmente. Consequentemente, a eficácia da filosofia profissional de uma época histórica consistirá na combinação de modificações do senso comum que ela levará a efeito com vistas à formação ou consolidação de uma determinada hegemonia. É neste plano de raciocínio que a distinção entre “filosofia” e “história” perde sua rigidez, e as distinções convertem-se em momentos de diferenciação analítica no interior de um *continuum* real:

A filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos, culminando em uma determinada direção, na qual esta culminação torna-se norma de ação coletiva, ou seja, torna-se “história” concreta e completa (integral). A filosofia de uma época histórica, portanto, não é senão a “história” desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: neste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um “bloco”. Os elementos filosóficos propriamente ditos, porém, podem ser “distinguidos” em todos os seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepção dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um desses graus, ocorrem formas diversas de “combinação” ideológica [35].

Esta concepção realista da filosofia, lembre-se, não equivale a um historicismo ingênuo, porque é tornada possível por uma parte teórica dada justamente pela tradutibilidade das linguagens. É esta que torna possível a comparação entre os diferentes “impulsos” nacionais, que “quase sempre se referem a determinadas atividades culturais ou grupos de problemas” [36]. Mas esta comparação tinha sido estabelecida exatamente por Hegel, quando havia designado a franceses e alemães “por mais opostos que sejam, embora justamente porque opostos”, a propriedade do Espírito do mundo [37].

Esta passagem de Hegel – observa Gramsci no Caderno 8 – me parece ser justamente a referência literal de Marx, em que na *Sagrada Família* acena para Proudhon, contra Bauer. Mas isso me parece muito mais importante ainda como “fonte” do pensamento expresso nas *Teses sobre Feuerbach*, de que os filósofos interpretaram o mundo e se trataria agora de mudá-lo, ou seja, que a filosofia deve se tornar “política”, “prática”, para continuar a ser filosofia: a “fonte” para a teoria da unidade entre teoria e prática [38].

Mais tarde, no Caderno 10, Gramsci escreve:

Em certo sentido parece-me que se possa dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel + David Ricardo. O problema deve-se apresentar inicialmente assim: os novos cânones metodológicos introduzidos por Ricardo na ciência econômica devem ser considerados como valores meramente instrumentais (ou seja, como um novo capítulo da lógica formal) ou tiveram um significado de inovação filosófica? A descoberta do princípio lógico formal da “lei de tendência”, que leva a definir cientificamente os conceitos fundamentais, na economia, de “homo oeconomicus” e de “mercado determinado”, não foi uma descoberta de valor também gnosiológico? Não implica justamente uma nova “imanência”, uma nova concepção da “necessidade” e da liberdade, etc.? Parece-me ser exatamente esta a tradução feita pela filosofia da práxis, que universalizou as descobertas de Ricardo, estendendo-a adequadamente à toda a história e, assim, extraindo dela originalmente uma nova concepção de mundo [39].

Essas linhas foram escritas em maio de 1932. Lendo-as, compreende-se também porque Gramsci reitere, poucos meses depois, que “a *Miséria da Filosofia* é um momento essencial na formação da filosofia da práxis; ela pode ser considerada como o desenvolvimento das *Teses sobre Feuerbach*” [40]: justamente porque na *Miséria da Filosofia* Gramsci encontra a presença explícita de Ricardo como corretivo realista da identificação especulativa entre teoria e prática realizada por Hegel graças à equiparação entre França e Alemanha.

A teoria da tradutibilidade das linguagens é, portanto, o maior legado teórico da filosofia clássica alemã e da economia inglesa: dois elementos distintos que se encontram, reelaborados, nas *Teses sobre Feuerbach*, que é sua combinação ou, mais precisamente, a *síntese*: o “pensar em conjunto” a unidade entre teoria e prática (Hegel) e, respectivamente, o caráter prático, mundano, profano, em uma palavra “imane” da

verdade (Ricardo), ou seja, uma concepção de unidade entre teoria e prática que não seja pensada *a partir da teoria*, mas como questão dessa mesma prática, ou seja, história e política. A originalidade filosófica do marxismo consiste, em suma, em haver relido a “tradutibilidade das linguagens” (Hegel) em modo realista (não especulativo), graças à “imanência historicista ou realista” (Ricardo), produzindo assim uma nova concepção filosófica que, estruturalmente, será uma política, uma hegemonia. Daqui se origina a leitura que Gramsci apresenta da décima primeira tese sobre Feuerbach: “como reivindicação de unidade entre teoria e prática e, portanto, como identificação da filosofia com aquilo que Croce chama então de religião (concepção do mundo com uma norma de conduta conforme) - o que não é senão afirmação da historicidade da filosofia feita nos termos de uma imanência absoluta, de uma ‘terrenalidade absoluta’” [41].

Gramsci refere-se à redução da filosofia à religião no significado de “uma concepção da realidade e [...] uma ética conforme”, prescindindo “do elemento mitológico, pelo qual apenas secundariamente as religiões se diferenciam das filosofias”, realizada por Croce na *Storia d’Europa* [42], mas já presente no ensaio sobre “Storia economico-politica e storia etico-politica” publicado por ele em 1924 [43]. É significativo o fato de que essa equiparação se acompanha, em Croce, da cada vez mais sentida necessidade de lutar *Contra as sobrevivências do materialismo histórico*, como expressa o título de um opúsculo seu, também de 1924, que Gramsci possuía antes da prisão [44]. Nesta concomitância, Gramsci estabelece a importância da elaboração mais recente do filósofo, que parece se desenvolver em antecipação a “uma revalidação triunfante do materialismo histórico [...] Ele – prossegue Gramsci – resiste com todas as suas forças a esta pressão da realidade histórica, com uma percepção excepcional dos perigos e dos meios dialéticos de preveni-los. Por isso o estudo de seus escritos do século XIX até hoje é do maior valor” [45].

Não casualmente, se por um lado Croce “força” a estrutura dos distintos cunhando este novo conceito de “religião/filosofia”, por outro mantém firme sua interpretação das *Teses sobre Feuerbach* como abandono de qualquer filosofia e passagem à agitação e propaganda política. O marxismo, em suma, não poderia ser um movimento do pensamento, porque era uma corrente política, como tal “irrefutável porque mascara a realidade, não o pensamento, mas a ação” [46]. A importância que Gramsci atribui a Croce nasce da *posição* que Croce chega a ocupar: a mais mimética possível daquela marxista autêntica, de maneira a impedir sua readmissão (depois da conclusão da experiência de Labriola, prudentemente administrada pelo próprio Croce)

no circuito da discussão cultural [47], e de maneira a poder desfigurar a posição marxista em filosofia, hegemonizando-a de uma perspectiva burguesa.

5. Ideologia, hegemonia, metafísica

Esta última observação, relativa à “guerra de posição” conduzida por Croce contra o marxismo, remete a um quadro mais geral, que se origina, também ele, da concepção gramsciana do marxismo como tentativa de unificar filosofia e política. Para compreender este quadro, o ponto de partida deve ser a seguinte passagem do Caderno 4: “Por que o marxismo teve esta sorte, de parecer assimilável, em alguns de seus elementos, tanto aos idealistas quanto aos materialistas vulgares? Seria necessário investigar os documentos desta afirmação, o que significa fazer a história da cultura moderna depois de Marx e Engels” [48].

Subvertendo completamente a própria abordagem juvenil, quando prevalecia um “uso extremamente livre dos escritos de Marx” [49], e a assimilação positivista de Marx, perpetrada pelo socialismo italiano (Gramsci lhe havia oposto uma, simétrica, com o idealismo e com Bergson), agora ele reconhece em toda “cultura moderna” uma variada série de sucessivas “assimilações” do marxismo nas formas usuais da cultura, assimilações realizadas mediante a decomposição em momentos opostos, materialismo e idealismo, daquilo que em Marx estava unido.

Tais assimilações são tudo, exceto uma cansada genealogia de conceitos: são operações políticas destinadas a subtrair novamente às classes populares [50] a capacidade, presente no marxismo, de enfrentar a grande questão da “diferença intelectual”, ou seja, o entrelaçamento entre conhecimento (verdade) e poder (política) inscrito na organização material da cultura e do Estado [51]. “O estudo de Sorel – escreve Gramsci – pode fornecer muitos indícios a este propósito. Seria necessário, ainda, estudar especialmente a filosofia de Bergson e o pragmatismo para ver como certas posições suas seriam inconcebíveis sem o elo histórico do marxismo; da mesma forma para Croce e Gentile, etc.” [52]. E, pouco mais adiante, Gramsci reafirma contra Croce a ligação do conceito de superestrutura/ideologia [53] com a realidade e a verdade. As ideologias, escreve, são reais e veículos da verdade não em si mesma, mas na função concreta cognitiva e política que mantêm com as diversas forças sociais. A realidade não é o reflexo neutro de um objeto, mas a tendência inscrita em um movimento real, a constituição de um entrelaçamento específico entre cultura e Estado [54].

Deste ponto de vista, Sorel e Croce representam duas visões especulares da noção marxiana de ideologia. No primeiro, se encontra o valor mobilizador e prático, construtivo, da ideologia, enquanto o segundo exalta a função crítico-destrutiva, de separação em relação à esfera da verdade [55]. De fato, Gramsci escreve depois de ter criticado a redução crociana da ideologia a mera aparência: “Este tema do valor concreto das superestruturas em Marx deveria ser bem estudado. Recordar o conceito de Sorel de ‘bloco histórico’” [56]. Como bem notou Valentino Gerratana ao comentar este texto, a noção de “bloco histórico” remete àquela de “mito” [57]. À parte a referência literal não clara [58], é o próprio modo em que Gramsci lê Sorel que justifica o nexo entre o conceito de mito e o “valor gnosiológico” das superestruturas em Marx [59]; e que explica também porque Gramsci, pouco mais adiante, no § 38 do Caderno 4, conecte a este raciocínio também o “conceito de hegemonia” elaborado por Lênin [60], porque a elaboração “do conceito e do fato da hegemonia, devida a Ilich” [61] é um prolongamento, dentro e não fora do marxismo, dos efeitos construtivos do conceito marxiano de ideologia.

“O curioso antijacobinismo de Sorel, sectário, mesquinho, anti-histórico” (mas explicável historicamente com a experiência da guerra franco-prussiana e da Comuna) [62], o conduz à ideologia do espontaneísmo; mas sua abordagem da questão da luta política como afirmação de “uma regra de vida original e um sistema de relações absolutamente novas” testemunhava para Gramsci um momento de elaboração ulterior, mesmo se parcial, do pensamento de Marx [63]. É por esta razão que, nos Cadernos, o pensamento de Sorel vem relacionado ao conceito de hegemonia, e o “mito” à noção de “ideologia”.

Nos Cadernos Gramsci amadurece, assim, a ideia de que as opostas reduções crociana e soreliana do conceito de ideologia encontram sua composição *na teoria e na prática da hegemonia*. As referências de apoio que Gramsci busca em Marx mostram certamente, em sua extravagância [64], o fato de que a hegemonia é uma forte inovação, mesmo que se trate de uma inovação que de há muito tinha sido procurada no marxismo [65], porque nela a aporia da ideologia – negação teórica e afirmação prática; testemunho de uma concepção absoluta e, respectivamente, relativa da verdade – torna-se plenamente pensável. A teoria da tradutibilidade das linguagens torna possível a decifração retrospectiva da cultura moderna como um variado sistema de formas funcionais à reabsorção do marxismo. Mas, ao mesmo tempo, mostra como o marxismo seja nesse *presente*, e como, portanto, justamente enquanto se pretende controlá-lo,

aquelas formas da cultura assinalam a presença viva do marxismo na história das massas, em sua incoercível tendência a entrar na política. Exatamente como no caso da relação entre ideologia e verdade, não se trata de separar o marxismo como tal de suas formas desviantes, mas de comensurar as deformações do original e vice-versa, de reencontrar o original em suas deformações.

O lugar em que esta dupla passagem é não abstratamente, mas concretamente possível, como prática de massa, é justamente a hegemonia. Recordamos o trecho, já citado, do §33 do Caderno 7, no qual Gramsci acena “à importância filosófica do conceito e do fato da hegemonia, devidos a Ilitch” [66]. A remissão referia-se, naquele caso, à necessidade de explicar “a expressão segundo a qual o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã: como deve ser entendida – não queria Marx indicar a responsabilidade histórica de sua filosofia tornada teoria de uma classe que teria se tornado Estado?” [67]. O conceito e o fato da hegemonia (o fato é essencial para o desenvolvimento do conceito: “para Ilitch isso realmente ocorreu em um território determinado”) são uma “explicação” das *Teses sobre Feuerbach*, nas quais a questão podia ser colocada em termos ainda apenas teóricos. A partir disso, a seguinte passagem do Caderno 7 resulta finalmente clara:

Na história, a “igualdade” real, isto é, o grau de “espiritualidade” alcançado pelo processo da “natureza humana”, se identifica no sistema de associações “privadas e públicas”, explícitas e implícitas, que se atam no “Estado” e no sistema político mundial: trata-se de “igualdades” sentidas como tais entre os membros de uma associação e de “desigualdades” sentidas entre as diversas associações, igualdades e desigualdades que valem enquanto se tenha consciência delas individualmente e como grupo. Chega-se assim, também, à igualdade ou equação entre “filosofia e política”, entre pensamento e ação, isto é, a uma filosofia da práxis. Tudo é política, também a filosofia ou as filosofias (confrontar notas sobre o caráter das ideologias) e a única “filosofia” é a história em ato, isto é, a própria vida. Neste sentido é que se pode interpretar a tese do proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã – e se pode afirmar que a teorização e a realização da hegemonia feita por Ilitch foi também um grande acontecimento “metafísico” [68].

A realidade do conceito de “espírito” se define apenas por meio da unificação contraditória, política e cultural, do gênero humano. Se metafísica é cada afirmação de unidade feita *independentemente* desta passagem, a elaboração teórica e prática (em um lugar determinado) do método da hegemonia marca uma ruptura na história da metafísica, ou melhor, na história metafísica da filosofia e da cultura em geral (dado que metafísico é uma postura, não uma doutrina particular). De fato, a hegemonia *pressupõe* “que uma massa de homens seja levada a pensar coerentemente e de forma unitária o presente real” [69], porque “a realização de um aparato hegemônico [...] cria um novo

terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento” [70].

A realização de um aparato hegemônico se coloca sobre o mesmo terreno da “metafísica”, porque reflete sobre condições de unidade do gênero humano. Mas o faz de uma maneira completamente nova, identificando a atividade filosófica com a produção política concreta daquela unidade:

O caráter da filosofia da práxis é especialmente o de ser uma concepção de massa, uma cultura de massa e de massa que opera unitariamente, isto é, que possui normas de conduta universais não apenas na ideia, mas “generalizadas” na realidade social. E a atividade do filósofo “individual” não pode ser, portanto, concebida senão em função de tal unidade social, ou seja, uma atividade também política, como função de direção política [71].

Esta definição do “filósofo ‘individual’” no marxismo vale, sobretudo, auto-reflexivamente: para quem a cunhou. Como “função de direção política” deve-se, portanto, ler seus cadernos carcerários e, em suma, o seu marxismo.

Notas:

[1] E. J. Hobsbawm, “Prefazione”, in *Storia del marxismo*, Vol. 1. *Il marxismo ai tempi di Marx*, Torino, 1978, pp. XI-XXIX: XII.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ivi*, p. XIII.

[4] *Ivi*, pp. XIII-XIV.

[5] *Ivi*, p. XIIn.

[6] Cfr. P. Togliatti, “Promemoria sulle questioni del movimento operaio internazionale e della sua unità”, *Rinascita*, 21, n. 35, 5 setembro 1964, depois em Id., *Da Salerno a Yalta. Vent'anni di lotta politica negli articoli di Rinascita*, “Prefazione” di G. Chiarante, Roma, 1983, pp. 285-296: 296.

[7] De fato, a partir dos anos 1980 se tem falado habitualmente de “marxismos”, no plural. Cfr. p. ex. W. F. Haug, *Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur*, 2 voll., Berlin, 1985-1987; A. Tosel, “Devenir du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes. France-Italie 1975-1995”, in *Dictionnaire Marx contemporain*, sous la direction de J. Bidet et E. Kouvélakis, Paris, 2001, pp. 57-78; C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, 2005.

[8] E. J. Hobsbawm, “Il marxismo oggi: un bilancio aperto”, in *Storia del marxismo*, Vol. 4. *Il marxismo oggi*, Torino, 1982, pp. 3-52: 45-46.

[9] Uma apresentação clara e, em minha opinião, definitiva sobre a implicação constitutiva do marxismo com a política de massa (e, conseqüentemente, do marxismo com sua história) encontra-se no prefácio de V. Gerratana ao seu *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, 1972.

[10] Mesmo mais tarde, isto permaneceu um elemento fixo de sua interpretação do marxismo. Cfr. E. J. Hobsbawm, “Marx e la conoscenza storica”, *Studi storici*, 24, 1983, n. 3/4, pp. 335-346; Id., *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven & London, 2011.

[11] Hoje já é possível fazer esta mudança de perspectiva, dado que podemos nos voltar para certo marxismo (ligado por afinidade ou por contraste à experiência de determinados partidos de massa) como um episódio concluído. Mas o marxismo no mundo não desapareceu, ainda que hoje lute para atingir uma ligação real com a política de massa, a qual permanece, por ora, prerrogativa principalmente do “retorno do religioso” (cfr. A. Tosel, *Du retour du religieux*, Paris, 2011 e, mais sinteticamente, Id., “La democrazia tra conflitto sociale e conflitto identitario”, *Critica marxista*, N.S., 51, 2013, n. 2, pp. 53-62).

[12] Com isso não se pretende negar a presença, dentro da Segunda e dentro da Terceira Internacionais, de várias heterodoxias, formas de revisionismo e diversidades de interpretação. Todavia – como observa justamente Hobsbawm – uma coisa é o “pluralismo” que se sucede a 1956, outra coisa é a “tolerância com o dissenso”: “O revisionismo de Bernstein era tolerado na socialdemocracia alemã, mas ao mesmo tempo era rejeitado seja pelo partido, seja pela maior parte dos marxistas, como uma teoria indesejável e não ortodoxa. Porquanto algumas teorias elaboradas por alguns teóricos provocassem a suspeita e a hostilidade de outros, é difícil encontrar hoje [são palavras escritas em 1982 – F.F.] um consenso difuso, a nível nacional ou internacional, sobre o que seria uma interpretação legítima e o que teria, de fato, deixado de ser ‘marxista’” (E. J. Hobsbawm, “Il marxismo oggi: un bilancio aperto”, cit., p. 37).

[13] Em fevereiro de 1921 David B. Rjazanov recebeu de Lênin a tarefa de reunir os documentos relativos a Marx e Engels. Em julho de 1922 foi nomeado diretor do recém fundado Instituto Marx-Engels. Em 1924, por ocasião do V Congresso da Internacional (17 junho-8 de julho) foi encarregado de iniciar a MEGA. Na *Resolução sobre as publicações do Instituto Marx-Engels*, lida por ele ao Congresso e aprovada por unanimidade, solicitava-se entre outras coisas a colaboração de todos os partidos comunistas “no recolhimento dos materiais relativos à vida e à obra de Marx e Engels” (*Thesen und Resolutionen des V. Weltkongresses der Kommunistischen Internationale*, Hamburg, 1924, p. 189, cit. in R. Hecker, “Rjazanovs Editionsprinzipien der ersten MEGA”, in *David Borisovič Rjazanov und die erste MEGA (Beiträge zur Marx-Engels Forschung*. NF Sonderband 1). Herausgeber und Redaktion: C.-E. Vollgraf, R. Sperl und R. Hecker, Hamburg, 1997, pp. 7-27: 13). Em abril de 1927 Rjazanov assinava o “Vorwort” do primeiro tomo do volume I.1 da *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (K. Marx, *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Frankfurt a.M., 1927, pp. IX-XXVIII).

[14] Desta forma não se pretende reduzir a filosofia à dimensão religiosa da qual, por uma série de razões amplamente investigadas, ela se destacou (porquanto diga respeito à história da Europa) no curso do século VI e seguintes (cfr. M. Rossi, *Le origini della filosofia greca*, a cura di L. Rossi, Roma, 1984). Pretende-se apenas afirmar que, conquistando a autonomia que com Aristóteles parece já plenamente delineada e afirmada, em razão de sua origem a filosofia ocupou um lugar híbrido e instável, entre o saber positivo e a atitude prática. Isto é evidente já em Aristóteles, na tensão entre a dispersão da pesquisa e a necessidade de reconduzi-la constantemente sob o finalismo da natureza.

[15] Cfr. D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma, 1997, pp. 212-216. Um ensaio desta aplicação (derivada de Labriola) encontra-se em C.

Luporini, “La consapevolezza storica del marxismo” (1955), in Id., *Dialettica e materialismo*, Roma, 1974, pp. 3-41.

[16] A. M. Iacono, “Sul concetto di ‘feticismo’ in Marx”, *Studi storici*, 24, 1983, n. 3/4, pp. 429-436: 435.

[17] M. Tronti, “Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola”, in *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, a cura di A. Caracciolo e G. Scalia, Milano, 1959, pp. 139-162: 161.

[18] M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, 1971², pp. 14, 11.

[19] Recordo aqui rapidamente: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843), *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt* (1844), *Die Heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik* (1845), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-1858), *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), e, portanto, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (1867).

[20] Refiro-me ao “Nachwort” na segunda edição (1873) do primeiro livro de *Il Capitale*, sobre o qual cfr. E. Renault, *Marx e l’idea di critica*, trad. it. di M. T. Ricci, Roma, 1999, pp. 112-122. Sobre o conceito de “crítica” em Marx cfr. também L. Basso, *Socialità e isolamento. La singolarità in Marx*, Roma, 2008, in partic. pp. 109-110, 153; P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Dalla critica dell’ideologia alla critica dell’economia politica*, Roma, 2011, in partic. pp. 10-13.

[21] Cfr. E. Balibar, *Dalla lotta di classe alla lotta senza classi?*, in E. Balibar, I. Wallerstein, *Razza nazione classe. Le identità ambigue*, tr. it. di O. Vasile, Roma, 1996, pp. 203-240: 215-216. Sobre a tentativa conexa de identificar um outro “lugar” da prática política no período de Kreuznach, cfr. M. Abensour, *La Démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavelien*, Paris, 2004. Sobre isso, permito-me remeter aos meus *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, 2009; “Marx e la politica. Da *Le lotte di classe in Francia al 18 Brumaio*”, in *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, a cura di M. Cingoli e V. Morfino, Milano, 2011, pp. 67-81; “Spazio e potere alla luce della teoria dell’egemonia”, in *Tempora multa. Il governo del tempo*, a cura di V. Morfino, Milano, 2013, pp. 225-254.

[22] «Les économistes comme Adam Smith et Ricardo [...] sont les historiens de cette époque» (K. Marx, *Misère de la philosophie*, Préface de J. Kessler, Paris, 2002, p. 178). «Derartige Formen [está falando das formas do feticismo] bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion» (K. Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin, 1968, p. 90).

[23] Sobre a “questão da verdade” no marxismo como constitutivamente dúplice – por um lado “análises das aparências de universalidade que a filosofia [...] autonomiza”, por outro, crítica da “denegação da ideologia em Marx” – permanece válido de modo magistral E. Balibar, *La filosofia di Marx*, trad.it. de A. Catone, Roma, 1994, pp. 127-128 (e cfr. *ivi*, pp. 51-52).

[24] “[...] a incapacidade mais flagrante do marxismo foi precisamente a tarefa cega que representava por isso seu funcionamento ideológico, sua idealização do “sentido da história” e sua transformação em religião secular de massas, de partidos e de Estados” (*ivi*, p. 128).

[25] “A consciência da autonomia da conceitualização como sede do saber científico” (C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, cit., p. XXIV), que Luporini atribuía a Marx, não pode ser pensada separadamente da consciência que, como Luporini mesmo reconhecia, “o constituir-se do sentido do universal, do geral, do qual nascem a filosofia e a ciência, em uma palavra a *teoria*, [...] coincide, historicamente, com a divisão do trabalho manual e intelectual” (ivi, p. XXIII). Evitar colocar *este fato* na base da *forma* própria da filosofia marxista significa equiparar o marxismo – com algum retoque superficial – à filosofia tradicional e ao mundo do qual essa nasce.

[26] Veja-se a magistral reconstrução que Leonardo Paggi fez da “elaboração do marxismo-leninismo” como função das lutas em curso no grupo dirigente bolchevique entre 1923 e 1924. L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, Roma, 1984, pp. 59-80. Cfr. também G. Labica, *Il marxismo-leninismo (tra ieri e domani)*, trad. di A. Catone, Roma, 1992.

[27] K. Marx, [*Thesen über Feuerbach*], in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin, 1958, p. 7.

[28] Daí não ser estranho o fato de que Gramsci é o único *teórico* (no sentido de *filósofo*) que possua em seu currículo uma experiência como *político* em sentido integral. Cfr. A este propósito o agudo confronto proposto por L. Paggi (*Antonio Gramsci e Il moderno principe. I. Nella crisi Del socialismo italiano*, Roma, 1970, pp. XLV-XLVI) entre o Lênin de Gramsci e o de Lukács.

[29] Cfr. R. Lacorte, “Translatability, Language and Freedom in Gramsci’s *Prison Notebooks*”, in *Gramsci, Language, and Translation*, ed. by P. Ives and R. Lacorte, Lanham (Maryland), 2010, pp. 213-224.

[30] A edição utilizada por mim (a qual remeto com *QC*) é: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, 1975. Neste caso: Quaderno 10 II, § 6.IV:QC, 1245. Para os termos sobre datação dos textos dos *Quaderni Del cárcere* baseio-me em: G. Cospito, “Appendice”, in Id., “Verso l’edizione critica e integrale dei ‘Quaderni del carcere’”, *Studi storici*, 52, 2011, n. 4, pp. 881-904: 896-904.

[31] Sobre a relação entre estes dois conceitos cfr. F. Frosini, “On ‘Translatability’ in Gramsci’s *Prison Notebooks*”, in *Gramsci, Language, and Translation*, cit., pp. 171-186: 178-183.

[32] Quaderno 10 II, § 17: *QC*, 1255.

[33] Cfr. Quaderno 3, § 48: *QC*, 331: “Recordar que E. Kant sustentava que suas teorias filosóficas estavam de acordo com o senso comum; a mesma posição se verifica em Croce”.

[34] Sobre isso cfr., sobretudo, o Quaderno 10 II, §31: *QC*, 1269-1276.

[35] Quaderno 10 II, § 17: *QC*, 1255-1256.

[36] Quaderno 11, § 48: *QC*, 1470.

[37] G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1945, Vol. III, t. 2, p. 268; Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, 1963, vol. IV, p. 200.

[38] Quaderno 8, § 208: *QC*, 1066.

[39] Quaderno 10 II, § 9: *QC*, 1247.

[40] Quaderno 13, § 18: *QC*, 1592. Na primeira redação (datada de outubro de 1930) Gramsci havia sido muito mais prudente: “a *Miséria da Filosofia* pode ser considerada em parte como a aplicação e o desenvolvimento das *Teses sobre Feuerbach*” (Quaderno 4, §38: *QC*, 462). Na ênfase contida na segunda redação nota-se a presença das reflexões sobre “Hegel+David Ricardo” intervindo nesse meio tempo, estando Ricardo amplamente presente na *Miseria*, mas não nas *Teses* (sua presença nos assim chamados *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* não podia ser conhecida por Gramsci, dado que foram publicados pela primeira vez em 1932: K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I.3, Berlin, 1932).

[41] Quaderno 10 II, § 31: *QC*, 1270-1271.

[42] B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di G. Galasso, Milano, 1991, pp. 28-29.

[43] “Deve-se ter o cuidado de não tomar ‘religião’ no significado material dos adeptos das várias religiões, ou no sentido restrito dos adversários filosóficos das religiões, mas como a entendia Goethe, no sentido de todo sistema mental, de toda concepção da realidade que se tenha transmutado em fé, se tenha tornado base de ação e ilustração de vida moral” (B. Croce, “Storia economico-politica e storia etico-politica”, *La Critica*, 22, 1924, pp. 334-341: 341).

[44] B. Croce, *Contro le sopravvivenze del materialismo storico*. Nota letta all'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli dal socio Benedetto Croce, Napoli, 1924. O pequeno volume – sem carimbos carcerários – encontra-se no *Fondo Gramsci* (n. 155) sob a guarda da *Fondazione Istituto Gramsci* de Roma.

[45] Quaderno 1, § 132: *QC*, 119.

[46] B. Croce, *Conversazioni critiche*, Serie I (1918), Bari, 1950⁴, p. 305 (e cfr. *ivi*, pp. 298-301, a interpretação das “celebres notas sobre Feuerbach”).

[47] Reeditando, em 1938, os ensaios sobre *La concezione materialistica della storia* (Bari, 1947³), Croce acrescenta a eles o escrito “Come nacque e come morì Il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali” (*ivi*, pp. 265-312), que, em todo caso (para que ficasse bem claro) acrescenta também em apêndice à quinta edição (1941) do próprio *Materialismo storico Ed economia marxistica* (Bari, 1968, pp. 253-294).

[48] Quaderno 4, § 3: *QC*, 422, destaque meu.

[49] F. Izzo, *I Marx di Gramsci*, in *Gramsci nel suo tempo*, a cura di F. Giasi, Roma, 2008, Vol. 2, pp. 553-580: 567. Cfr. também L. Rapone, *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, 2011, pp. 259-270. A respeito do nexo idealismo-política e idealismo-marxismo no jovem Gramsci, permanece ainda imprescindível a consulta a L. Paggi, *Antonio Gramsci e Il moderno principe*, cit., pp. 3-42.

[50] Cfr. em particular Quaderno 4, §3: *QC*, 422: “Outro aspecto da questão é o ensinamento prático que o marxismo tem dado aos próprios partidos que o combatem por princípio, assim como os jesuítas combatiam Maquiavel, embora aplicando-lhe os próprios princípios”; e Quaderno 4, §8, intitulado *Maquiavel e Marx*, que institui uma analogia entre o “maquiavelismo” dos jesuítas e as recorrentes formas de revisão do marxismo: “Esta posição de Maquiavel se repete para Marx: também a doutrina de Marx serviu para outras classes além daquela para a qual Marx explicitamente se dirigia

(nisso diferente e superior a Maquiavel), também para as classes conservadoras, cujo pessoal dirigente, em grande parte, desenvolveu seu tirocínio político a partir do marxismo” (QC, 413). Cfr. também a “Introdução” ao primeiro curso da Escola interna do Partido (1925), in A. Gramsci, *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, a cura di E. Fubini, Torino, 1971, in partic. pp. 48-57: 54-55.

[51] Para a noção de “diferença intelectual” remeto a E. Balibar, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 55-60.

[52] Quaderno 4, §3: QC, 422.

[53] Sobre a identificação entre “superestruturas” (no plural) e “formas ideológicas” nos *Quaderni del carcere* cfr. P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism*, Leiden, 2009, pp. 98-99.

[54] Cfr. Quaderno 4, §15: QC, 437.

[55] Cfr. B. Croce, “Elementi di politica” (1925), in Id., *Etica e politica* (1931), Roma-Bari, 1967, p. 193; Id., “Il partito come giudizio e come pregiudizio” (1912), in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 2ª ed. raddoppiata, Bari, 1926, pp. 191-198.

[56] QC, 437.

[57] QC, 2632.

[58] Escreve Gerratana (*ibidem*): “Não parece que Gramsci tenha tido chance de reler no cárcere as *Reflexões sobre a violência*, de Sorel. Um resumo da passagem citada encontra-se, no entanto, no capítulo sobre Sorel do livro de Malagodi a que ele se refere neste mesmo parágrafo [G. F. Malagodi, *Le ideologie politiche*, Bari, 1928]: “Não se deve confundir esses estados relativamente fugazes de nossa consciência voluntária com as afirmações estáveis da ciência. Não se deve analisar estes ‘sistemas de imagens’ como se analisa uma teoria científica, decompondo-a em seus elementos. Deve-se ‘tomá-los em bloco’ como forças históricas” (a citação de Malagodi encontra-se em *ivi*, p. 95).

[59] Assim também M. Gervasoni, *Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla «scienza della politica»*, Milano, 1998, pp. 169-170.

[60] QC, 464-465.

[61] Quaderno 7, §33: QC, 882 (fevereiro de 1931).

[62] Quaderno 4, §31: QC, 448 (setembro de 1930). Cfr. também Quaderno 5, §80 (outubro-novembro de 1930) e Quaderno 4, §70 (novembro de 1930).

[63] Cfr. “Il partito comunista”, *L’Ordine Nuovo*, 2, n. 15, 4 de setembro de 1920 e n. 17, 9 de outubro de 1920, in A. Gramsci, *L’Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, 1987, pp. 651-661: 651. O artigo começa assim: “Depois de Sorel, tornou-se um lugar comum referir-se às comunidades cristãs primitivas para julgar o movimento proletário moderno. [...] Para Sorel, como para a doutrina marxista, o cristianismo representa uma revolução na plenitude de seu desenvolvimento” (*ibidem*). A alusão é à comparação entre o movimento operário e as primeiras associações cristãs elaborada por Engels na *Introdução* da reedição de *Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (in K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 22, Berlin, 1972³, pp. 509-527: 526-527). Sobre a fortuna da comparação de Engels cfr. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, cit., p. 4.

[64] No Caderno 7, §21: *QC*, 869, intitulado *Validade das ideologias*, retomando, não casualmente, a noção de “bloco histórico”, Gramsci remete a uma passagem *d’ O Capital* (K. Marx, *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Libro I, trad. it. di D. Cantimori, Roma, 1974⁸, p. 92) e a outra de “Para a crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução” (in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, 1950, p. 404). É significativo que nessas passagens não está em questão a doutrina “oficial” da ideologia, mas, no primeiro caso, a noção totalmente extemporânea de “preconceito popular”, no segundo, a noção marxiana juvenil da filosofia como “força material”.

[65] Sobre este ponto, gostaria de partilhar plenamente a tese de E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London and New York, 2001²(*Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, a cura di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, 2012).

[66] Caderno 7, § 33: *QC*, 882.

[67] *QC*, 881-882. A passagem é, na verdade, um extrato de memória de *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, de Engels, em K. Marx, F. Engels, *Werke*, Bd. 21, Berlin, 1962, p. 307 («Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie»), mas Gramsci se refere à décima primeira tese sobre Feuerbach. Que ele lesse as duas proposições como equivalentes é, de resto, evidente na seguinte passagem: “A afirmação de que o proletariado alemão é herdeiro da filosofia clássica alemã contém justamente a identidade entre história e filosofia; da mesma forma a proposição de que os filósofos, até hoje, apenas explicaram o mundo e que, agora, trata-se de transformá-lo”. (Caderno 10 II, § 2: *QC*, 1241).

[68] Caderno 7, § 35: *QC*, 886.

[69] Caderno 11, § 12: *QC*, 1378.

[70] Caderno 10 II, § 12: *QC*, 1250.

[71] Caderno 10 II, § 31: *QC*, 1271.

RECEBIDO EM 12-09-2016

APROVADO EM 06-04-2017