UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE (ICA)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JECSON GIRÃO LOPES

GRAMSCI E O DEBATE EM TORNO DA FILOSOFIA DA PRÁXIS.

FORTALEZA
2013

JECSON GIRÃO LOPES

GRAMSCI E O DEBATE EM TORNO DA FILOSOFIA DA PRÁXIS.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

FORTALEZA

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

JECSON GIRÃO LOPES

GRAMSCI E O DEBATE EM TORNO DA FILOSOFIA DA PRÁXIS.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira
(Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves de Aguiar
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

DEDICATÓRIA

Ao Deus eterno, invisível, mas real.
A minha esposa Ravena, que de
tanto falar em/de Filosofia fez gestar
em mim uma amizade pelo saber.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a Deus pela vida, bem como por abrir a oportunidade para que eu caminhasse por veredas complicadas, mas agradáveis, e de permitir a conclusão desse meu projeto, que, de certa maneira, é desde 2009;

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, nas pessoas de seus coordenadores (o passado: Professor Evanildo Costeski e o presente: Professor Fernando Barros) e a competente secretária Alexandra Gondim.

A Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelos dois anos de financiamento dessa pesquisa, sem o qual, provavelmente, não seria possível a construção do presente texto. Eis, portanto, o meu agradecimento.

Ao professor Odílio Alves Aguiar pelo incentivo desde o início, quando ainda cogitava tentar a seleção para o ingresso no programa; talvez ele não saiba da grande importância que teve, mas aqui, nessas poucas linhas, vai a minha gratidão;

Aos meus colegas de turma que de forma direta e indireta contribuíram para o desenvolvimento desse texto: nas brincadeiras e conversas nos intervalo das aulas, nos encontros, o que nós organizamos (I Encontro da Pós em Filosofia da UFC) e principalmente na ANPOF Curitiba;

Ao professor João Emiliano Fortaleza de Aquino por ter aceitado de muito bom grado participar da banca de defesa desse meu texto, bem como das considerações sérias, oportunas, decisivas e jocosas feitas sobre o texto muito inacabado que o ofertei para que participasse da qualificação, o que fez com que ocorresse uma mudança bem sensível nos rumos dessa pesquisa;

Ao professor Eduardo Ferreira Chagas por ter de igual modo aceitado participar da defesa desse meu escrito, assim como pelas considerações sinceras e fundamentais para melhora da redação e conteúdo do texto;

Ao professor Manfredo Araújo de Oliveira por desde o início não ter posto nenhuma objeção sobre a orientação desse trabalho; por sua paciência e compreensão em ler algumas aberrações filosóficas de um quase leigo no assunto; por ter aceitado os prazos da qualificação e da maneira como foi; por ter sido decisivo em aceitar as considerações da banca a fim de que o trabalho fosse melhorado; por ter feito colocações, sugestões, restrições, ampliações que foram imprescindíveis para o cabo desse trabalho e por ser exemplo de intelectualidade e saber, o que nos incentiva estudar cada vez mais, tendo em vista a imensa distância que nos encontramos de sua pessoa;

Ao professor Luiz Felipe Sahd que apesar de não ter dado uma palavra, uma frase para confecção desse texto, todavia por sua seriedade, idoneidade, compromisso com o saber, se mostra como exemplo de grande intelectualidade, de grande pesquisador e claro por sua amizade ímpar.

A minha família a qual estimo em demasia. Vera (mãe), Aureliano (pai), Jebson (irmão), Joice (irmã, e obrigado pela leitura e observações feitas), Jéssica (irmã), sogra (Lúcia) e, aos tios, tias, sobrinha, primos e primas;

A minha esposa Ravena pelas cobranças para que eu não procrastinasse na escrita e terminasse no prazo, bem como por sua agradável companhia, admirável sabedoria, verdadeira amizade, incentivo sincero e amor endereçados a mim.

EPÍGRAFE

É preciso ser justo com os adversários, no sentido de que é necessário esforçar-se por compreender o que estes quiseram dizer realmente, e não se deter maliciosamente nos significados superficiais e imediatos de suas expressões.

Gramsci.

RESUMO

A presente dissertação margeia em torno da discussão sobre a maneira pela qual Gramsci debate com os autores de seu tempo, principalmente com Nicolai Bukhárin, defensor, segundo Gramsci, de um marxismo vulgar, devido sua compreensão mecanicista (economicista), fatalista, pelo uso do positivismo na filosofia da práxis, marxismo, (materialismo vulgar) e Benedetto Croce, a partir de sua ideia revisionista da filosofia da práxis (neo-idealismo: historicismo idealista, conforme Gramsci), como sendo apenas uma metodologia de interpretação como outra qualquer, tendo, assim, no marxismo, nada de extraordinário em relação a outras filosofias. Utilizamos para o desenvolvimento desse trabalho a leitura dos *Cadernos do cárcere* nas suas versões italiana e brasileira; os principais textos dos autores com os quais Gramsci trava o debate, dando destaque para dois, a saber: com Bukhárin, o *Tratado de materialismo histórico*; com Croce, o *Materialismo storico ed economia marxistica*. Ademais, utilizamos também os principais comentadores sobre a obra do italiano da Sardenha, os que o defendem e os que o criticam. Em suma, mostramos que Gramsci busca inadiavelmente recolocar o marxismo no território da história concreta, isto é, pela via do materialismo histórico, operado pela dialética, mostrando, assim, sua originalidade, autonomia em relação a outros quadros filosóficos e desse modo asseverando que somente pelo território da filosofia da práxis, as massas, as classes “subalternas”, os operários, poderiam tomar consciência crítica sobre as suas respectivas situações e, assim teriam a possibilidade de forjar uma nova sociedade, um novo mundo, sempre novo, sob o viés de um humanismo e de um historicismo absoluto. Aí, portanto, está centrada a ideia que Gramsci tem da filosofia da práxis enquanto marxismo e do que ela é capaz enquanto suscitadora de uma nova cultura.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da práxis; Marxismo; Dialética; Materialismo histórico; Humanismo.

ABSTRACT

This dissertation borders around the discussion of the way in which Gramsci debate with the authors of his time, especially with Nicolai Bukharin, defender, according to Gramsci, a vulgar Marxism because its mechanistic understanding (economist), fatalistic, the use of positivism in the philosophy of praxis, Marxism, (vulgar materialism), and Benedetto Croce, from its revisionist idea of the philosophy of praxis (neo-idealism: idealistic historicism, according Gramsci), as only a methodology of interpretation like any other, having thus, in Marxism, nothing extraordinary compared to other philosophies. We use to develop this work reading the Prison Notebooks in its Italian and Brazilian versions, the main authors of the texts with which Gramsci locks the debate, highlighting two, namely with Bukharin, the Treaty of historical materialism, with Croce, Materialism storico ed marxistica economy. Moreover, we also use the main commentators on the work of Italian Sardinia, those who advocate and those who criticize him. In short, we show that Gramsci search undelayable replace Marxism within the concrete history, in other words, by way of historical materialism, operated by dialectic, showing thus its originality, autonomy in relation to other philosophical frameworks and thereby asserting that only the territory of the philosophy of praxis, the masses, the classes "subaltern" workers could take critical consciousness about their respective situations and thus would be able to forge a new society, a new world, ever again, under the bias a humanism and an absolute historicism. There is therefore centered the idea that Gramsci's philosophy of praxis has Marxism and while she is capable of while forger a new culture.

KEYWORDS: Philosophy of praxis; Marxism; Dialectics; Historical materialism; Humanism.

SUMÁRIO

RESUMO 09
ABSTRACT 10
INTRODUÇÃO 12

CAPÍTULO 1 – Gramsci e o debate com o marxismo mecanicista 20
1.1 – Notas iniciais 20
1.2 – O debate com Bukhárin 24
1.3 – A discussão sobre “senso comum” e “bom senso” 33
1.4 – A(s) crítica(s) filosófica(s) a Bukhárin 36
1.5 – A crítica de Gramsci a concepção de dialética de Bukhárin 43
1.6 – Bukhárin e a metafísica do “*Ensaio Popular*” 47
1.7 – Bukhárin e a questão da previsão na ciência 49
1.8 – Ciência, instrumentos científicos e técnicas 52

CAPÍTULO 2 – Gramsci e o debate com Croce 57
2.1 – Notas iniciais 57
2.2 Historicismo especulativo de Croce 60
2.3 O materialismo histórico segundo Croce 68
2.4 Economia e utilidade em Croce 72

CAPÍTULO 3 – O Marxismo de Gramsci, a filosofia da práxis 78
3.1 – O marxismo enquanto processo de construção 87
3.2 – Fundamentos do marxismo gramsciano 90
3.3 – Os caminhos trilhados por Gramsci 92
3.4 – Filosofia da práxis como renovação do marxismo 95
3.5 – O homem como lastro efetivo da filosofia da práxis 98

Considerações finais 104

Referências bibliográficas 112

Introdução

Após o término de nossa graduação no curso de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC), no ano de 2007, já tínhamos uma breve noção do pensamento do filósofo político italiano Antônio Gramsci, muito embora fosse muito fragmentada. No entanto, foi somente em 2009 com a conclusão do curso de Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente[1] da UFC, que passamos ter uma maior e mais específica aproximação sobre seus escritos, visto que em um dos capítulos, em boa parte dele, tratamos sobre os conceitos de hegemonia, revolução passiva e práxis. Todavia, vale salientar que essa discussão foi bem elementar, bem incipiente, visto que o foco de nosso texto não se lastreava apenas nas assertivas e posições de Gramsci. Assim, não pudemos ampliar nossas considerações sobre esse autor e, portanto, ficamos com a sensação de lacuna, de incompletude, por não poder aprofundar, naquela oportunidade, as considerações sobre o autor sardo.

Ademais, nosso interesse pelos escritos desse autor se ampliou consideravelmente e no ínterim de 2009 a 2010 “conheci” a Filosofia e comecei me debruçar nos estudos filosóficos no curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, que culminou com minha aprovação no curso de mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará na turma de 2011.1.

Meu interesse pelas ideias de Gramsci se deu pelo fato de que seus escritos se ancoram e ampliam as perspectivas nas/das questões atuais, concretas, mesmo ele tendo morrido em 1937, portanto, 76 anos após sua morte, de modo impressionante, além do que, nos chama atenção também é que ele traz uma espécie de renovação, de luz, por assim dizer, aos estudos marxistas, no que se refere aos conceitos de Materialismo histórico dialético, Hegemonia, Estado, Sociedade civil, Sujeito, Filosofia da Práxis e outros.

Do “jovem” Gramsci ao da “maturidade” encontramos fortemente imbricado em seu pensamento a preocupação constante com a construção de um novo projeto civilizatório, de uma nova *civiltà* capaz de vencer os desafios da modernidade e construir uma democracia “de baixo para cima”, uma democracia econômica, política e social “capitaneada” pelas classes subalternas.

---

[1] Programa de pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente – PRODEMA-UFC.

Em sua breve trajetória de vida deixa como legado, um pensamento crítico comprometido com a realidade essencialmente marcada por processos de exclusão social, por antagonismos, diferenças sociais, regidos por regras tradicionais conservadoras, pelo instituído, pelas leis quase sempre utilizadas em função da manutenção de privilégios, do poder hegemônico vigente.

Nesse sentido com tal forma de entender a realidade e com a forma dialógica de seu pensamento, além de ser extremamente moderna, talvez seja, por assim dizer, uma relevante forma de compreensão, num mundo que se faz cada vez mais "grande, terrível e complicado", como costumava se expressar o próprio Gramsci[2].

Aproximadamente dois anos antes do efetivo início da Segunda grande guerra mundial, Antônio Gramsci, "Revolucionário sem revolução"[3], "o maior marxista ocidental do século XX"[4], morria em 27 de abril de 1937, aos 46 anos de idade, exatamente dois dias antes havia recebido o comunicado de sua liberdade física, isto é, do não mais impedimento de ir e vir, no entanto Gramsci, assim como o apóstolo Paulo, relevando as crassas diferenças, mesmo preso não abdicou do livre pensar e do livre escrever, mesmo após ter sido sentenciado e trancafiado a fim de impedir que seu "cérebro funcionasse[5]".

Seu pequeno espaço de tempo em vida não impediu que ele vivesse de modo intenso e, assim, experimentar eventos marcantes de seu século: experiência do Fascismo de Mussolini, Primeira Guerra Mundial, Revolução Russa, quebra da bolsa de Nova York etc. Essa é uma das razões pela qual Semeraro (2006) dizer que Gramsci uniu como poucos razão e paixão, filosofia e política[6].

Assim fez seu caminhar para compreender a realidade posta e para tal fugiu com todas as forças do dogmatismo, do historicismo especulativo, do

---

[2] Cf. BUEY, Francisco, Fernandez. *Gramsci no mundo de hoje*. In Coutinho, C, N; Teixeira, A, P, de. (orgs). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 30.

[3] Como Luiz Sérgio Henriques, um dos editores do site "Gramsci e o Brasil", costuma chamar Gramsci, uma vez que lembra da perspectiva revolucionária em seus escritos, sem Gramsci ter tido a oportunidade, devido aos muitos anos na prisão do fascismo, da revolução experiencial, da mudança, como nos indica que pretendia.

[4] Cf. HOBSBAWM. J.Eric. *Revolucionários*: ensaios contemporâneos. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

[5] Fora preso por ordem de Mussolini, em 8 de novembro de 1926. O acusador pediu aos juízes sua condenação e, diante de Gramsci, declarou: "É preciso impedir este cérebro de funcionar".

[6] Cf. SEMERARO. Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da Práxis*. 2ed. Aparecida, SP: Ideias & letras, 2006.

economicismo e do estatismo[7]. Nesse sentido, criativamente, mesmo encarcerado, trouxe um inovador alento ao marxismo, sendo para muitos uma boa alternativa para o marxismo que após a derrocada da União Soviética (URSS) entrara em descrédito ou passara a ser visto com sérias desconfianças.

Setenta e seis anos se passaram após sua morte, mas mesmo assim, nosso autor continua, por seus escritos e modo de vida, nos falando, continua atual. Seus conceitos e ideias inovadoras renovam e trazem luz a algumas "coisas obscuras" e de certa maneira incoerentes, dogmáticas, estritamente econômicas, ortodoxas do marxismo.

Nesse sentido, Gramsci se contrapôs a Nicolai Bukhárin que mostrava em suas leituras de Marx uma espécie de "materialismo vulgar" e propôs uma dialética que a partir de sua filosofia da práxis coloca em cena a questão cultural, que se espraia na sociedade civil e assim privilegia a dimensão ético-política, bem como viu que somente essa filosofia, a da práxis, poderia se contrapor ao dogmatismo e a especulação, visto que, a filosofia da práxis tinha os meios para criar saídas, caminhos para os contratempos que figuravam em sua época[8].

Dessa forma, endereça também sérias críticas a Otto Bauer[9] e a Max Adler[10] que de certa maneira tentavam aliar a filosofia da práxis com as ideias de

---

[7] Gramsci assevera que existe uma relação dialética de identidade e de distinção entre sociedade civil e sociedade política. Instâncias, de certa maneira, autônomas, diferentes, mas na prática são inseparáveis e, assim propõe vida, organicidade ao marxismo que se embrenhava no economicismo e no estatismo extremo. Cf. Gramsci, Q. 6, p. 763. Ademais, assevera que: "Devem ser revistas e criticadas, todas as teorias historicistas, de caráter especulativo. Poder-se-ia escrever um novo *AntiDühring*, que seria, desta ponto de vista, um *AntiCroce*, resumindo não apenas a polêmica, contra a filosofia especulativa, mas também a polêmica contra o positivismo, o mecanicismo e as formas deterioradas da filosofia da práxis. (GRAMSCI. *Concepção dialética da história*. 3 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 57).

[8] Sobre tal perspectiva de cultura, a moderna, Gramsci diz em uma carta a Júlia, sua esposa, em 14 de Janeiro de 1929, que: "Em geral, eu penso que a cultura moderna (tipo americana) [...] torna o homem um pouco seco, maquinal, burocrático, cria uma mentalidade abstrata [...]. Há uma abstração determinada por uma intoxicação metafísica, e há uma abstração determinada por uma intoxicação matemática". Cf. GRAMSCI, 2005a. Cartas do cárcere. V. 1. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a. Gramsci está aqui tratando, implicitamente, de duas concepções com as quais irá contra-argumentar, uma o materialismo vulgar, que utilizara os métodos do positivismo em sua abordagem da realidade e o idealismo neohegeliano, o historicismo especulativo, metafísico.

[9] BAUER, Otto (1882-1938), um dos dirigentes da socialdemocracia na Áustria e da II Internacional. Um dos ideólogos do oportunismo, autor da teoria da "autonomia cultural nacional"; em 1918-1919. Participou de maneira ativa no "esmagamento" das ações revolucionárias da classe operária na Áustria.

[10] ADLER, Marx. Foi um sociólogo e filósofo austríaco nascido em Viena oito anos antes (1873) de Gramsci e morre no mesmo ano de 1937, com 54 anos (1873-1937), foi, com Otto Bauer, Karl Renner e Rudolf Hilferding, um dos expoentes do movimento marxista austríaco o chamado "austro-marxismo", a escola neomarxista formada em 1903, cuja maior parte das contribuições importantes foram refletidas no "Marx-Studien", coleção lançada em 1904 e dirigido por Hilferding e por Max

Kant, coisa que de logo Gramsci não aceitou, posto que para Gramsci a filosofia da práxis não carecia de entrar na esteira de nenhuma outra ideia, pois a mesma tinha caráter de independência, de auto-suficiência, como entendia Antonio Labriola[11].

A Filosofia da Práxis, portanto, isto é, sua explicitação, características, fundamentos, singularidade, autonomia, tem centralidade nos escritos de Gramsci. Ademais, alia-se a isso o sujeito da práxis que se atrela com a concepção de bloco histórico[12], conceito absorvido do Francês Georges Sorel[13], que se refere à indissolubilidade entre estrutura e superestrutura, uma unidade dialética entre forças produtivas, relações sociais de produção e relações imateriais, isto é, ideológico-culturais, é, por assim dizer, a unidade entre natureza e espírito, objetividade e subjetividade, teoria e prática, unidade dos contrários e diferentes, como nos diz o

---

Adler. Adler tentou aliar o marxismo com a epistemologia kantiana e aplicar para elucidar a sociedade. O desejo de conciliar a teoria do conhecimento de Kant e o materialismo histórico de Marx já aparece em seu primeiro trabalho de fôlego: "*Kausalität Teleologia und die Wissenschaft im Streit"*, publicado em 1904 no "Marx-Studien", no qual introduziu a concepção do conhecimento "a priori" dos fenômenos sociais, com base numa consciência social que virá como exigido pela natureza e necessidades de pensamento, e essa condição será a transcendental socialização da história. Vale dizer que quando Gramsci diz que a filosofia da práxis, isto é, o marxismo não precisa de muletas, ou seja, de nenhuma filosofia para que lhe sirva de base, baseado inicialmente na concepção de marxismo que tinha Antônio Labriola, Gramsci estava também direcionando suas assertivas e críticas aos membros do movimento marxista austríaco e dentre eles, claro, Max Adler com seu marxismo ancorado em Kant.

[11] LABRIOLA, Antonio (1843 – 1904), filósofo e teórico marxista italiano. Seu pensamento político exerceu influência sobre muitos teóricos na Itália durante o início do século XX, incluindo, Benedetto Croce e em Antonio Gramsci. Fortemente influenciado por Hegel. Para ele o Marxismo não podia ser visto como um fim em si mesmo, mas sim como esquemas, como suporte para a compreensão histórica. Assim, o marxismo deveria ser entendido como uma "teoria crítica". Seu marxismo entendido como "filosofia da práxis" serve de base para Gramsci.

[12] "A estrutura e as superestruturas formam um 'bloco histórico', isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção" (Gramsci, 1978, p. 250).

[13] SOREL, Georges (1847 – 1922), teórico francês do sindicalismo revolucionário, marxista heterodoxo, escreveu *Réflexions sur la violence*. Sorel discorre sobre mitos políticos. Esses mitos políticos seriam conjuntos de imagens capazes de evocar em bloco e somente pela intuição, antes de qualquer análise refletida, a massa dos sentimentos e, assim promover a ação política. "Os homens que participam dos grandes movimentos sociais representam sua ação imediata sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo de sua causa. Propus chamar de mitos essas construções [...]: a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos. [...] É preciso tomá-los em bloco como forças históricas e, sobretudo, não comparar os fatos consumados com as representações aceitas antes da ação. Cf. SOREL, G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 41. É dessa ideia de bloco que Gramsci estabelece seu conceito de "Bloco Histórico", de inspiração soreliana, mas dada nova indumentária por Gramsci. Segundo BADALONI, N. *Il marxismo di Gramsci, dal mito alla ricomposizione politica*. Turim: Einaudi, 1970, p. 169, "a diferença entre Sorel e Gramsci está então essencialmente no fato de que este observou corretamente os riscos ligados ao caráter espontâneo do mito, contrapondo-lhe a construção de uma vontade coletiva em condições de responder, em todo o arco da frente de luta, ao perigo da desagregação. À pergunta já apresentada por nós se "seja efetivamente produtivo um instrumento que deixa a vontade coletiva na sua fase primitiva e elementar de seu mero formar-se por distinção (por "cisão")", Gramsci responde que para vencer a batalha não basta o momento da destruição e da cisão, mas, a partir da separação, deve-se criar a nova força unificadora".

próprio Gramsci. Há no Bloco Histórico[14] Estrutura e Superestrutura em relação orgânica e dialética.

Nesse sentido, podemos dizer, diferentemente de outros, que Gramsci não concebe a práxis do sujeito, a política em seu sentido mais amplo, como algo que se efetive no nada, no vazio, sem uma base, mas sim no interior de determinações econômico-objetivas que limitam, no entanto não impossibilita a práxis do sujeito[15], apenas, e substancialmente importante, procrastina a ação do mesmo, e o impede de se tornar hegemônico e, desse modo, que uma nova concepção de mundo emirja.

O pensador sardo entendia que todos os homens, consciente ou inconscientemente, eram filósofos. Isso de certa maneira confere singularidade, mais uma vez, à Gramsci. Nosso autor via que a partir da linguagem os homens manifestavam suas visões de mundo, visto que na linguagem dos homens se manifesta uma série de conceitos, que por sua vez, expressam conteúdos, isso porque as manifestações das várias concepções de mundo são expressas pela linguagem e na medida em que são expressas de modo falado ou escrito, já se está manifestando certo entendimento sobre o mundo.

Dentro desse escopo, Gramsci confere importância à religião, à crença, ao mito, à superstição como forjadoras de concepções de mundo e, por consequência, de práticas. No entanto, mostrou que era possível aglutinar as duas perspectivas de modo relacional, quando concebeu uma relação dialética entre saber, compreender e sentir e vice-versa. Nesse sentido, indicou que os homens "comuns" estão mais na instância do sentir e muitas das vezes não compreendem, conhece ou sabe. Ao passo que o homem intelectual na maioria das vezes sabe/conhece, mas nem sempre compreende e muito menos sente[16]. Gramsci chamou isso de senso comum e bom senso[17] e da indispensabilidade de se

---

[14] Cf. PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

[15] MARX, Karl já havia mencionado tal coisa e Gramsci endossa. "Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos" (MARX, 1974, p.17).

[16] Cf. GRAMSCI. Concepção dialética da história. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 138. Ademais assevera que: "não se faz política-histórica sem esta paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação. Na ausência desse nexo, as relações do intelectual com o povo-nação são, ou se reduzem, a relações de natureza puramente burocrática e formal". Cf. Gramsci, op. cit., p. 139.

[17] Cf. DEBRUN, Michel. *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*. Campinas, SP: Unicamp, 2001.

amalgamar esses dois estamentos[18], o do intelectual e o da população em geral, sem isso não há como fazer política e, dessa maneira, modificar a realidade posta.

Desse modo, o presente texto tem como objetivo central estudar a filosofia da práxis em Antônio Gramsci, ver os pressupostos de defesa de tal filosofia, bem como mostrar os principais enfrentamentos teóricos que Gramsci teve em seu tempo, que se deram, eminentemente contra as ideias idealistas e materialistas, mecanicistas, isto é, contra o revisionismo[19] e contra o marxismo vulgar. Assim, veremos como Gramsci constrói suas posições teóricas destacando as que margeiam e são substratos para que se compreenda a especificidade da filosofia da práxis.

Destarte, "mergulharemos" em suas obras e em seguida em seus interlocutores, ou seja, seus principais comentadores. Nesse caso, procuraremos mostrar os confrontos teóricos que Gramsci travou com correntes filosóficas que pairavam em sua época, assim como tentaremos explicitar algumas leituras equivocadas de seus escritos.

Como sabemos, é bem difícil fazermos uma sistematização hierarquizada de temáticas sobre o pensamento de Gramsci, posto que sua obra principal, os *cadernos do cárcere*, tem característica de obra fragmentada[20], claro que em grande parte se deve as condições nas quais nosso autor teve para escrever, mas o certo é que nós escolhemos uma organização dos capítulos que nos pareceu mais didática,

---

[18] Para Gramsci o "senso comum" é manifesto a partir das posturas tida por ele como passivas; são aquelas pessoas, a maioria da população, que se restringem em aderir os critérios, comportamentos, modos de sentir, de pensar que predominam na sociedade em dado momento histórico. Já o "bom senso" é expresso pelo sujeito que assume uma postura crítica e, com os instrumentos de que dispõe, enfrenta o desafio de refletir por conta própria sobre as coisas e a conjuntura que o cerca no momento histórico no qual está inserido. Nesse sentido o "senso comum" desemboca na adaptação ao meio, às circunstâncias, sem nenhum senso de criticidade, apenas se aceita as coisas como elas são. Ao passo que o "bom senso" abre possibilidades para o questionamento das condições da existência e assim, para mudança, para transformação, para inovação, enfim, para uma nova sociedade.

[19] Foi um movimento "entendido como liquidação dos fundamentos básicos da concepção marxista (da dialética, da ditadura do proletariado, da proletarização das classes médias), ou como atribuição ap marxismo de concepções que jamais lhe foram próprias (como a pauperização absoluta da classe operária), tem início na Europa (no fim do século XIX e início do XX – inclusão nossa), naqueles anos, e se difunde no movimento operário, nascendo do interior da social-democracia alemã, por obra de [...] Eduard Bernstein". Cf. GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 2 ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p. 95.

[20] Como diz Giorgio Barata em: "*As rosas e os cadernos*": "Os cadernos têm um caráter intimamente fragmentário: neles, nada está acabado e concluído, tudo é investigação. Trata-se da expressão cristalina e fluente de um pensamento no ato de nascer, de um continuum, de um organismo em movimento que cresce diante de nossos olhos". Cf. BARATTA, G. *As rosas e os cadernos:* o pensamento dialógico de Antonio Gramsci. Tradução Giovanni Semeraro. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 20.

no entanto, vale dizer, como os conceitos gramscianos são interdependentes[21] e interconectados dialeticamente, não haveria problema, a nosso ver, caso a ordem fosse outra.

Nesse sentido, mostraremos que Gramsci apesar de está conjunturalmente em um tempo histórico que apresentava certas características peculiares, não se ausentou de inovar e de revigorar o marxismo, baseando suas análises primeiramente em Hegel e claro se apegando mais fortemente a um dos fundadores da filosofia da práxis, Marx.

Assim, para desenvolver a proposta desse trabalho nos apoiaremos nos escritos de Gramsci, tais como: *Quaderni del Carcere*, na edição crítica de 1975, feita por Valentino Gerratana, bem como o mesmo texto na versão brasileira, traduzida e comentada por Carlos Nelson Coutinho, (2002a, 2002b, 2006a, 2006b, 2007a, 2007b) as *Lettere dal Carcere*, na Edição de 1947, organizada por Paolo Spriano. As mesmas *Cartas do Cárcere* em sua versão brasileira em seus dois volumes (2005a, 2005b) e os *Escritos Políticos* (2004a, 2004b), em seus dois volumes traduzidos e comentados também por Carlos Nelson Coutinho.

Ademais, trabalharemos com os intérpretes e comentadores de Gramsci de origem brasileira, francesa, inglesa e italiana, tais como: Coutinho (1997; 2007; 2008; 2009; 2011); Bobbio (1982), Gruppi (2000), Semeraro (1999), Baratta (2004), Losurdo (2006) Liguori (2006; 2007); Buci-Glucksmann (1980); Portelli (1977) e outros.

Assim, o presente trabalho, dentro de suas limitações, apresenta um Gramsci no qual não só se constitui de modo criativo como propagador, ampliador e renovador de Marx e do marxismo, mas também, e, sobretudo, como autor atual, cuja reflexão dialética mostra os trâmites das múltiplas relações de poder que pairam na sociedade civil, na qual possibilita em maior ou menor amplitude o entendimento do mundo atual, bem como da possibilidade de uma práxis transformadora, a longo prazo, da realidade existente.

Portanto, nosso trabalho está estruturado em: introdução, mais três capítulos e considerações finais. Na introdução colocamos em evidência algumas

---

[21] Vale dizer que Gregorio Bermann, quando tece alguns comentários sobre as *cartas do cárcere*, no prólogo para uma edição argentina das *Cartas*, não deixou de asseverar que: "circula através de todos esses fragmentos um pensamento profundamente unitário, coerente, maduro, organizado. Nem sequer a necessidade de passar pelas redes de uma censura mais do que zelosa o impede de expressar tudo o que pensa" (GRAMSCI, 1950, p. 10).

notas tecidas por vários autores sobre o filósofo sardo, bem como de passagem mostramos alguns conceitos e ideias centrais de Gramsci, como fundamentos importantes, para o cômputo geral de compreensão da filosofia da práxis. Ademais, explicitamos como o texto está distribuído e como procedemos para o desenvolvimento do presente escrito.

No primeiro capítulo, abordamos as discussões do marxismo, da filosofia da práxis, no debate que Gramsci trava com a concepção mecanicista de entender o marxismo, nesse caso, seu debate principal se desenvolve com Nicolai Bukhárin.

Em seguida, no segundo capítulo, nos debruçamos na defesa que Gramsci faz da filosofia da práxis contra Benedetto Croce e seu revisionismo, postura que Gramsci assevera ser de origem idealista especulativa e, portanto, não correspondente à filosofia da práxis.

No terceiro capítulo, tratamos Gramsci como um autêntico representante do marxismo, bem como qual o tipo do marxismo defendido pelo mesmo. Em seguida mostramos como as ideias inovadoras de Gramsci tentam revigorar e conferir autonomia e singularidade ao marxismo. Para tal discutimos as ideias de filosofia e de autonomia do marxismo como proposta filosófica. Gramsci faz isso sempre apontando para filosofia da práxis.

Nas considerações finais apresentamos, em linhas gerais, como se dera o debate de Gramsci na defesa de uma filosofia autônoma e original, a “grande política”, “a filosofia da práxis”, na qual, segundo Gramsci, está fundamentado todo o marxismo, capaz de possibilitar a saída da passividade à práxis, para construção de uma nova realidade.

CAPÍTULO 1 – Gramsci e o debate com o marxismo mecanicista

1.1 – Notas iniciais

Palmiro Togliatti (1967)[22] disse certa feita que aquele que quiser se debruçar e tecer comentários sobre os escritos e os pensamentos gramscianos têm que levar em consideração que o autor italiano entende a política como um momento ímpar, de ápice, da/na atividade do ser humano.

Baseado nisso podemos asseverar que se a política é um momento de elevada consideração em Gramsci, em quais lugares ou em quais contas colocaremos a filosofia e a história? Boa parte dos intérpretes de nosso autor, dentre eles Giovanini Semeraro, Carlos Nelson Coutinho, Luciano Gruppi, Giorgio Baratta, Maria Macciocchi e outros afirmam que há uma indissociável ligação entre filosofia e história e que essas arrastam para seus raios a terceira força, que sem a qual, as duas primeiras não se identificam, posto que o elemento mediador, identificador, de indissociabilidade não é efetivado por via dupla, mas sim por uma tríade inseparável: filosofia, história e política. Nesse sentido, a ideia de indissolubilidade dessa tríade desembocará na concepção de filosofia da práxis defendida por Gramsci.

Tal intento não é outra coisa senão a tentativa de explicitar a imprescindibilidade de se revisitar o marxismo, a fim de renová-lo, bem como, ampliá-lo. Para tanto, vale salientar que é preciso observar o debate que Gramsci travou em seu tempo, com os autores que iam contra ou minimizavam, de acordo com sua visão, o marxismo, à sua filosofia da práxis, que por um lado tratavam o marxismo a partir de posturas idealistas e por outro lado, a partir de posturas materialistas. Dentre esses autores temos, como por exemplo: Georges Sorel, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Nicolai Bukhárin.

Existe quase consenso de que o Gramsci do cárcere é um autor bem mais maduro em suas análises. Há, por assim dizer, uma espécie de superação de seu idealismo, típico de seus escritos de juventude, muito embora concordemos

[22] Cf. TOGLIATTI, Palmiro. *Gramsci*. Roma: Riuniti, 1967, p. 30. “[...] a política é para Gramsci um momento culminante da atividade humana [...]”.

com Giorgio Baratta[23], quando diz que não há em Gramsci cortes em seu pensamento entre juventude e maturidade, mas sim uma evolução, um construto progressivo de pensamento, sem oposição, mas sim de complementaridade.

Nesses termos, Gramsci se desvencilha de seu suposto idealismo por meio de suas disputas teóricas com Amadeo Bordiga[24], quando debatia sobre os *conselhos de fábrica*, baseado nas leituras sobre os escritos de Lênin, principalmente quando Gramsci fora representante do Partido Comunista Italiano (PCI) e esteve por duas ocasiões na Rússia (Moscou)[25].

Bordiga fora um líder de grande prestígio do movimento operário italiano na época de Gramsci. Sua corrente de pensamento era denominada de "maximalista" porque defendia o "programa máximo" (Coutinho, 1999, p. 14). De acordo com tal programa, o capitalismo por suas contradições internas, por suas crises estaria fadado ao fracasso. Sua derrocada era certa. Somente após a realização máxima e o concomitante fracasso do capitalismo é que os operários assumiriam o poder do Estado. Assim, não seria necessário nenhum esforço, digamos assim, por parte dos trabalhadores à derrubada do capitalismo, porque a vitória estaria assegurada pelo curso natural da história. Evidentemente que Gramsci não entendia dessa maneira, principalmente após sua aproximação com Lênin.

É nesse sentido, portanto, que Gramsci vai iniciar o debate com Bordiga e após o não entendimento entre eles, Gramsci rompe com Bordiga. Ademais, vale dizer que Bordiga sobrevalorizava o modo econômico de produção (estrutura) como instância determinante da sociedade, desconsiderando a importância das ideologias (superestrutura).

No que se refere ao marxismo de cunho materialista, fatalista, mecanicista, Gramsci trava um considerável debate com Bukhárin, mostrando que o autor russo entende o marxismo como algo estático, mecânico, isto é, não como filosofia da práxis, que se desenrola por uma práxis histórica consciente. Assim, Gramsci em sua efetiva oposição aos escritos do bolchevique russo deixa margem

---

[23] Cf. BARATTA. *As rosas e os cadernos: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. Tradução Giovanni Semeraro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2004.

[24] Amadeo Bordiga (1889-1970) Cf. Coutinho, C. N. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999; Simionatto, Ivete. *Gramsci – sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2001.

[25] Cf. MAESTRI, M; CANDREVA, L. *Antonio Gramsci: vida e obra de um comunista revolucionário*. 2º ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

para que percebamos que o historicismo croceano, de certa maneira, ainda permanece, evidentemente com novos ares, não tão explícito, posto que, há uma espécie de movimento teleológico, na medida em que entende que o trabalho concreto é a ação prático-política, que culmina com a direção hegemônica, ideia que confere ao conceito de hegemonia, em seus escritos, centralidade, coisa defendida efetivamente por Luciano Gruppi[26], e não no trabalho, como defendeu boa parte dos marxistas de sua época[27].

Sua ideia de filosofia da práxis é o ápice do seu amadurecimento teórico-filosófico conferido ao quadro do marxismo, que Gramsci desenvolve em seus escritos carcerários. Com essa filosofia é que Gramsci debate com os autores de seu tempo, mostrando, assim, a singularidade do marxismo frente a outros projetos filosóficos. Seu marxismo se fundamenta em uma ética política que instiga o engendramento de uma revolução de base socialista, que faça emergir uma nova realidade, que, por sua vez, é e será sempre nova.

Ainda sobre o materialismo podemos dizer que é uma questão importante, pois nos leva a buscar o entendimento sobre a relação entre o material e o não material, entre natureza e "espírito", entre o ser natural e o social, que de certa maneira, apesar não de não sabermos onde está à linha que cinde ambos, Gramsci confere proeminência ao primeiro (natureza) em relação ao segundo ("espírito"), pelo menos do ponto de vista didático. Mas como diz Jacques Texier, ainda carece de um maior estudo sobre essa questão, visto que em Gramsci, principalmente nos *cadernos*, temos "[...] diante de nós uma centralidade da relação história-natureza e a mesma deve ser vista à luz de uma nova consciência sobre a crise ecológica [...]"[28].

Nesse sentido, podemos dizer que Gramsci recebe influência de Antônio Labriola[29], marxista italiano que disse que o marxismo é uma filosofia autônoma e

---

[26] Cf. GRUPPI, op. cit.

[27] Cf. TIMPANARO, Sebastiano. *Il verde e il rosso:* scritti militanti, 1966-2000. Roma: Odradek, 2001. Assevera que Gramsci entre militantes como Rosa Luxemburgo, Karl Korsch, por exemplo, foi menos antimaterialista. (p.136).

[28] TEXIER, Jacques. *Filosofia, Economia e Politica in Marx e Gramsci*. In: PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001, p. 178.

[29] LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico".* Roma: Gamberetti, 1997, falando sobre Rodolfo Mondolfo disse que este entendia que essa era a única influência de Labriola sobre Gramsci, mas muito embora haja muitas diferenças entre Gramsci e Labriola, podemos dizer que há também a influência de Labriola sobre Gramsci, no que se refere à ideia de

original. Gramsci concorda explicitamente e desenvolve isso na medida em que expõe sua filosofia da práxis.

O certo é que o marxismo de Gramsci na esteira da filosofia da práxis procura insistentemente renovar as categorias dessa filosofia, feito a partir do debate com o marxismo determinista positivista e ao movimento revisionista, na medida em que mostra o caminho para uma compreensão mais conjuntural, isto é, mais totalizante, sobre o complexo social e da urgente necessidade de sua mudança, de sua transformação, para que assim, surja um novo *status quo*, uma nova concepção de mundo e um novo mundo efetivamente.

Nesse sentido, para nosso autor, o marxismo não é apenas mais uma metodologia de interpretação do mundo, como entendia Croce, mas sim um novo entender, uma nova concepção, que instiga o engendrar de uma transformação desde as raízes, ou seja, uma transformação que suplante o modelo de produção e de vida capitalista. Nesses termos, podemos dizer que Gramsci não se ausenta totalmente da utopia, posto que, associa filosofia e história e põe na baila a discussão de uma ética revolucionária, na medida em que entrelaça o passado e o presente como meio de se entender o futuro, o construto, o desenvolvimento, ou como ele diz: o *devenir* dos seres humanos.

O debate que Gramsci trava com os positivistas, pragmáticos, neo-idealistas no âmbito italiano, era também um combate que se espraiava para um âmbito internacional contra os que defendiam essas correntes de pensamento[30]. Isso que dizer que o raio de debate e combate de Gramsci vai muito além do território italiano, sua disputa teórica, científico-filosófica, que tem o seu marxismo, ganha ares mais abrangentes, mais universais. Sua ideia era a de na medida em que sua filosofia da práxis fosse sendo exposta, pudesse combater em escala global o marxismo vulgar, mecanicista, fatalista, o revisionismo, para que assim a filosofia da práxis tivesse efetividade, tanto teórica quanto prática.

Esse debate que Gramsci trava é de fundamental importância para que se entenda de maneira mais pormenorizada o que é de fato a filosofia da práxis de nosso autor. Nesse sentido, vale a pena trazemos para as discussões aqui

---

que Gramsci constrói do comunismo crítico, da processualidade da história, da dialética na história, bem como de sua relação com natureza. Gramsci deixa mais explícito essas questões.

[30] Cf. MATEUCCI, Nicola. *Antonio Gramsci e la filosofia della praxis*. Milano: Guiffrè, 1951. Ele diz que Gramsci, ao procurar combater os positivistas e neo-idealistas italianos, os intelectuais nacionais estava, também procurando combater o positivismo e o neo-idealismo internacional.

presentes esses autores com os quais o filósofo sardo debateu. Dentre eles se destacam dois que trataremos de maneira mais profícua, que são: Benedetto Croce e Nicolai Bukhárin. No entanto, quando acharmos necessário citaremos outros.

1.2 O debate com Bukhárin

Gramsci dedica boa parte de escritos em seus *cadernos do cárcere* para tratar de duas concepções que, em sua visão, maculavam o marxismo, que diminuíam as perspectivas revolucionárias da filosofia da práxis e que em última instância fazia o marxismo, caso tais perspectivas fossem abraçadas, não ser marxismo como Marx havia pensado, que eram o materialismo e o idealismo.

Assim, nesse primeiro momento, abordaremos a crítica que Gramsci desenvolve[31] sobre a perspectiva materialista, (para Gramsci, concepção vulgar) mais precisamente da posição defendida por Bukhárin, a partir de sua "Teoria do materialismo histórico - "Ensaio popular de sociologia marxista"[32]", traduzido aqui no Brasil como "Tratado de materialismo histórico[33]".

Gramsci na análise sobre o manual de Bukhárin tece, segundo Zanardo (1989), duas críticas. Uma sob um viés político e outra sob um viés filosófico[34]. Na

---

[31] Cf. ZANARDO, Aldo. *Bukhárin teórico marxista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989, p. 55 (Coleção de estudos marxistas), assevera que: "Analisar a crítica de Gramsci a Teoria do materialismo histórico, de Bukhárin, é dar um primeiro passo na tentativa de inserir a original interpretação gramsciana do marxismo filosófico, no quadro complexo e contraditório das interpretações que se deram nos anos que precedem e se seguem à constituição da III Internacional. As notas de Gramsci sobre Bukhárin são de 1933-1934, mas pertencem idealmente a esse tempo e representam [...] a maturação de motivos que fermentavam no mundo intelectual de então".

[32] O livro de Bukhárin, a teoria do materialismo histórico – Manual popular de sociologia marxista, foi publicado pela primeira vez em Moscou – Rússia, em 1921. Gramsci no cárcere utiliza a versão francesa de tal obra: *La théorie du materialisme historique – Manuel populaire de sociologie marxiste*.

[33] Cf. BUKHÁRIN, Nicolai. *Tratado de materialismo histórico*. Tradução de Edgard Carone. Rio de Janeiro: Laemmert, 1970. Stephen Cohen diz em: *Bukhárin: uma biografia política, 1888-1938*. Tradução de Maria Inês Rolim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 131, que "o aspecto independente e polêmico do *Materialismo histórico* de Bukhárin [...] continha elementos capazes de agradar e desagradar a quase todo mundo. Foi concebido com sentimentos variados por marxistas soviéticos e ocidentais, [...] para quem o livro continha muitos aspectos "não-marxistas" e "não-dialéticos". [...] de determinismo, complicando ainda mais a situação".

[34] Cf. ZANARDO, op. cit., p. 68, assevera que: "As páginas sobre Bukhárin, escritas nessa fase de maturidade, não só representam, por seu conteúdo filosófico, uma posição mais complexa [...], mas proporcionam, além disto, uma análise política do *Manual*, isto é, a explicação consciente dos problemas políticos relativos à propaganda, à educação ideológica, e às condições para o desenvolvimento de uma concepção do mundo, que estão implícitas em qualquer tentativa de divulgação de uma doutrina".

mesma linha de interpretação, Buci-Glucksmann fala do "duplo campo da crítica[35]" e diz que:

> Mais que qualquer outra análise, a crítica gramsciana a Bukhárin exige que se rompa com um método temático que a limitaria exclusivamente ao campo de uma crítica intrafilosófica, deixando intocada a relação da cultura com a política. Sem o que sua economia interna se vê desarticulada, esvaziada de sua substância política.

Essas duas frentes utilizadas por Gramsci para contra-argumentar com Bukhárin estão explícitas em dois dos cadernos do cárcere[36]: a crítica filosófica centra-se mais no caderno 4 e a crítica política, mais no caderno 8[37]. Analisemos primeiro a crítica política.

No que se refere à crítica política, uma das sensíveis diferenças entre o russo e o italiano se dá pela compreensão que eles têm sobre o senso comum. Isso, evidentemente repercute na forma em que ambos entendiam o marxismo. O russo entendia que o senso comum e o marxismo estão em desenvolvimento, sendo que o marxismo se desenvolve em continuidade com o senso comum, com os elementos materialistas, concretos, realistas, não críticos contidos no senso comum.

Nesses termos, para Bukhárin, é urgente promover ações que minorem a distância entre o senso comum (acrítico) e marxismo (crítico). Assim, Zanardo (1989, p. 69), nos informa que "dos dois termos que inspiravam os aspectos mais interessantes da ação política da III Internacional[38] – as massas e o nível intelectual a que conseguem se elevar – Bukhárin parece levar em conta somente o primeiro.

---

[35] Cf. BUCI-GLUCKSMANN. *Gramsci e o estado*. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 275.

[36] Cf. AGUIAR, Odílio. *O marxismo como filosofia da práxis nos "Quaderni del Carcere" de Gramsci*. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (Dissertação de Mestrado), 1988, p. 57, corroborando com os autores acima citados diz que: "A crítica de Gramsci à compreensão do marxismo como sociologia por parte de Bukhárin, se desdobra em dois pontos essenciais entre si relacionados: um mais de caráter teórico-filosófico e outro teórico-político".

[37] Cf. BUCI-GLUCKSMANN, op. cit., p. 276, nos informa que o "*Caderno* 8, um caderno diretamente político, que culmina no trabalho sobre Maquiavel e sobre o Estado".

[38] Criada em 1919 e dissolvida e 1943. Conhecida também como Internacional Comunista, ou ainda *Komintern*. Tinha como propósito, pelo menos em sua formulação inicial, lutar para que o sistema capitalista de produção fosse superado, e assim se estabelecesse o poder a partir da liderança dos proletários, conhecido como "ditadura do proletariado". Pretendia, também, com esse novo poder, a eliminação das classes sociais e a aplicação do sistema de produção socialista, que em seu processo de evolução aportaria no comunismo, que, por sua vez, efetivaria a não mais existência do Estado. Em suma, pretendia, sob os moldes escritos acima, criar uma União Mundial de Repúblicas Soviéticas sob a égide do Partido Comunista Soviético. Nesses termos a Internacional emitia diretrizes que deveriam ser seguidas por todos os seus filiados, independente do país.

Estas massas, espontaneamente, com suas concepções dispersas, são consideradas já próximas do marxismo".

A bem da verdade, o autor russo escreve seu *Manual* e logo de inicio, no prefácio, informa sobre seu conteúdo, para quem e por que está escrevendo:

> Seu assunto é bem mais árduo e, por isso, sua exposição mais difícil de ser compreendida, apesar do autor ter-se esforçado em tratá-lo de maneira mais popular possível. Esta obra, pois, foi escrita antes de tudo para os operários desejosos de se iniciarem nas teorias marxistas. O autor escolheu o tema do materialismo histórico, porque até agora nos faltava uma exposição sistemática desta base fundamental da teoria marxista. [...] a necessidade de uma exposição sistemática do mat. hist. se faz sentir fortemente. Na fase atual da revolução, colocam-se múltiplos problemas, que anteriormente, nos momentos de crise aguda, ainda não tinham atualidade. (BUKHÁRIN, op. cit., p. 7).

Pelo que já dissemos parece que Bukhárin faz uma cisão entre teoria e prática, eleva a teoria, quando diz que vai sistematizar o materialismo histórico, o marxismo, para que as massas fiquem a par dos problemas atuais. A pergunta à maneira de Gramsci seria: mas por que seccionar teoria e prática? Por que elevar uma em detrimento da outra?

O certo é que Gramsci com sua filosofia da práxis, o seu marxismo, tentará mostrar a inseparabilidade da teoria e da prática, mostrar o seu entrelaçamento, sua completa imbricação, ou seja, que teoria e prática, filosofia e política, conhecimento e ação, razão e paixão, não são momentos estanques e, desse modo, não devem ser entendidos como tal, como faz o autor russo, mas como momento unificador, de fusão da teoria e da prática, isto é, da filosofia da práxis, numa palavra, que se manifesta por uma práxis consciente, sabedora do que se está fazendo.

No trato dado em relação à teoria, Bukhárin, entendia ser preciso que a mesma dispusesse de um cabedal de ideias, de técnicas, de fórmulas, que fossem relativamente ordenadas e de fácil entendimento, adaptada para que se difundisse e adentrasse celeremente nas massas proletárias, em seguida cumprisse o papel de mobilizá-las, de esclarecê-las e, assim fossem efetivadas deliberações. Para tanto, deveria ser simplificada, e o *Manual*, de acordo com sua compreensão, cumpria tal perspectiva.

Zanardo (op. cit., p. 69) diz que:

> com uma colocação desse tipo permanece inabordado, contudo, o problema da formação dos quadros políticos e intelectuais superiores, o problema da educação ideológica permanente das massas populares, o problema da relação dos dirigentes com as massas, o problema da atividade e da passividade cultural e política destas massas.

Ora, para nosso autor, a filosofia da práxis mantém e deve manter uma relação de criticidade com o senso comum. O marxismo gramsciano, portanto, contido em sua filosofia da práxis, observa a importância inarredável do senso comum, em uma relação, fundamentalmente, de crítica. Assim, de consonância com Gramsci, é preciso que haja persuasão política frente às massas, às suas compreensões de mundo, ao senso comum, posto que, faz-se necessário tal postura se se quer uma mudança cultural desse senso comum, pois a marcha que direciona as massas é o senso comum, razão pela qual é imprescindível que surja outro senso comum, desta feita, baseado na filosofia da práxis, que é à base de crítica do antigo senso comum e de formação de um novo.

Assim, a primeira crítica tecida por Gramsci contra Bukhárin e o seu "*Manual popular*" vem do fato de que, de acordo com Gramsci, se um ensaio que pretende ser popular, ou seja, para leitores não intelectuais, não iniciar a discussão tratando da "filosofia" dos "não filósofos", isto é, do senso comum[39], "da concepção de mundo absorvida acriticamente[40]" pelos vários segmentos sociais e culturais, que promovem o individualismo moral, adentra-se em um contra-senso, ou como diz Gramsci em um "equívoco"[41], e é isso que para nosso autor, Bukhárin faz.

Gramsci mostra, assim, a necessidade de se discutir, de maneira mais fundamentada o senso comum, e lembra que ele "não é uma concepção única", não possui única fundamentação, varia no tempo e no espaço, de acordo com as injunções sociais, com a conjuntura política, econômica, "é o "folclore" da filosofia e, como folclore apresenta-se em inumeráveis formas[42]", possui um traço que não deve ser relegado, o da desagregação, da incoerência, da inconseqüência, caminha

---

[39] Tal perspectiva é o que Gramsci pretende, quando diz que é preciso educar as massas, o senso comum, os subalternos, uma vez que, o senso comum no que tange às suas ideias e visões de mundo, em suma, está manchado, por assim dizer, por ideias/ideologias/filosofias que impossibilitam a derrocada do atual estilo de vida, do capitalismo, e assim de promover a emergência de uma nova sociedade via filosofia da práxis. Cf. GRAMSCI, 1978.
[40] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 143.
[41] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[42] Cf. GRAMSCI, op. cit.

pari passu com a posição social e cultural das multidões, da maioria, “das quais ele (folclore) é a filosofia[43]”.

O que o filósofo italiano deixa implícito nesse momento é que a contraposição disso, a não heterogeneidade, isto é, a homogeneidade, vai de encontro ao senso comum com suas visões de mundo, com suas “filosofias”, seus folclores, e desse modo é que surge a oposição: “uma filosofia homogênea, coerente e sistemática”.[44]

Bukhárin, portanto, seguindo a linha de pensamento de Gramsci, se equivoca, porque o autor do *Ensaio Popular* inicia sua obra pretendendo elaborar uma filosofia original das massas populares, sem considerar a influência dos sistemas de filosofias tradicionais e a religião do alto clero. Sua ideia, desse modo, é trazer às massas uma filosofia só sua. Gramsci, todavia, escreve que:

> Na realidade estes sistemas são desconhecidos pelas multidões, não tendo eficácia direta sobre o seu modo de pensar e de agir. Isto não significa, por certo, que eles sejam desprovidos inteiramente de eficácia histórica: mas esta eficácia é de outra natureza. Estes sistemas influem sobre as massas populares como força política externa, como elemento de força coesiva das classes dirigentes, como elemento de subordinação a uma hegemonia exterior, que limita o pensamento original das massas populares de uma maneira negativa, sem influir positivamente sobre elas, como fermento vital de transformação íntima do que as massas pensam, embrionária e caoticamente, com relação ao mundo e a vida. (GRAMSCI, op. cit., p. 144).

Gramsci inclui no debate a ideia de senso comum, bem como de onde procedem as bases da constituição de seus saberes, que por sua vez, engendram suas concepções de mundo e afirma que: “os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, consequentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais”. (GRAMSCI, op. cit.).

Nesse sentido, vale dizer que Gramsci está ciente que a influência que a religião promove nas massas na construção do senso comum não é unitária, visto que, há diversidades de religiões e mesmo a católica que pretende ser mais universal e unitária, apresenta no senso comum, nos intelectuais, variações, multiformas e, portanto, não há unicidade[45].

---

[43] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[44] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[45] “A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem senso comum podem ser. Deve-se ver como, na realidade, também não coincidem religião e senso comum; entretanto, a religião é um

Assim, o que paira sobre o senso comum, o que predomina, são "os elementos realistas, materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta, fato que, ademais, não está em contradição com o elemento religioso, ao contrário; mas estes elementos são "supersticiosos", acríticos"[46].

De acordo com tal perspectiva, Gramsci, diz que a característica de acriticidade do Manual é onde reside o perigo. O certo seria criticar o senso comum, a fim de que o novo emergisse. "Eis, portanto, um perigo representado pelo Ensaio Popular: ele confirma frequentemente estes elementos acríticos, graças aos quais o senso comum é ainda ptolomaico, antropomórfico, antropocêntrico, ao invés de criticá-los cientificamente"[47].

Nessa mesma linha de argumentação Buci-Glucksmann (op. cit.) afirma que: "se essas massas ainda estão em uma fase "antropolológica-ptolomaica", a filosofia tem de partir dessa "filosofia dos não-filósofos", a filosofia das massas, para tender a realizar uma certa adequação entre a cultura e a prática: organizar uma revolução cultural[48]".

Ora, a questão para Gramsci é simples, a saber: como partir da crítica às filosofias sistemáticas e esquecer as visões de mundo, dos folclores do senso comum? Será que se pode elevar a crítica sobre a primeira e esquecer a segunda, achando que a questão, assim, será resolvida? A resposta de Gramsci é evidente que seria não.

O filósofo sardo entende que ambas devem ser criticadas, coisa que Bukhárin esquece, e mais, ele utiliza uma metodologia equivocada, pois inicia por onde não deve, isto é, pela crítica às filosofias tradicionais, dos intelectuais. É claro que Gramsci não quer se ausentar da crítica às filosofias tradicionais sistemáticas, mas concebe que o *Ensaio Popular* inicia metodologicamente fadado ao fracasso.

---

elemento do senso comum desagregado. Ademais, "senso comum" é um nome coletivo, como "religião": não existe um único senso comum, pois também ele é um produto e um *devenir* histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum, e neste sentido, coincide com o "bom senso" que se contrapõe ao senso comum". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 14.

[46] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[47] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[48] "O conceito de cultura serve aqui de terreno específico para a intervenção filosófica, liberando-a de todo e qualquer economicismo. Tanto é verdade, que a crítica ao economicismo em nome do conceito leninista de hegemonia programa igualmente uma pesquisa nova em filosofia: a da filosofia marxista como base de uma crítica ao "senso comum", de uma revolução dos próprios métodos de conhecimento ("reforma intelectual") e de uma transformação dos modos de ver (*civilità*)". Cf. BUCI-GLUCKSMANN, op. cit., p. 277.

> O que se disse acima a respeito do ensaio popular, a saber, que ele critica as filosofias sistemáticas ao invés de partir da crítica do senso comum, deve ser entendida como observação metodológica, dentro de certos limites. Por certo, isto não quer dizer que se deva esquecer a crítica às filosofias sistemáticas dos intelectuais[49].

A crítica ao senso comum é tão fundamental que se a mesma é efetivada e a massa absorve tal perspectiva, surge à possibilidade de uma nova filosofia. Na realidade emerge uma nova filosofia e é aqui nesse ponto que Gramsci se "agarra" para assunção da filosofia da práxis.

Para tal é preciso, de acordo com Gramsci, elevar o nível de compreensão das massas sobre a realidade, "elevar o nível intelectual". Assim, é que elas (as massas) teriam a capacidade para se inserirem e participar prática e conscientemente do processo de construção política, de uma nova sociedade, pois desse modo, teriam subsídios para criar, para criticar o pensamento do senso comum, ou seja, os seus próprios pensamentos e constituir novos.

Eis, portanto, a necessidade de se elevar intelectualmente os subalternos, os menos intelectuais, ao nível dos mais intelectuais, porque é indispensável que as massas cheguem à tomada de consciência, pois aderir ou não a uma causa é questão individual, pessoal, e isso vem, via de regra, por convencimento. Senão vejamos:

> [...] todos são filósofos, ainda que a seu modo, inconscientemente (porque, inclusive na mais simples manifestação de uma atividade intelectual, na "linguagem", está contida uma determinada concepção de mundo), **passemos ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência**, ou seja, ao seguinte problema: - é preferível "pensar" sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, "participar" de uma concepção do mundo "imposta" mecanicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos vários grupos sociais nos quais todos estão automaticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente [...] ou é preferível elaborar a própria concepção de mundo de uma maneira crítica e consciente e, portanto, em ligação com este trabalho próprio do cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade? [50].

Isso se refere a uma reforma intelectual e moral dos estratos sociais culturalmente atrasados, os mais "simplórios". "A filosofia da práxis não busca manter os "simplórios" na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao

---

[49] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 145.
[50] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 11, 12. (grifo nosso).

contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. [...] para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa". (GRAMSCI, op. cit., p. 20).

Assim, para o filósofo italiano, considerar as classes "subalternas", as "massas", os mais "simples", como não aptos, não preparados é um grande equívoco: é como pensar que se pode convencê-las coercitivamente, arbitrariamente ou emocionalmente. Todavia, é preciso entender que as massas precisam passar por um processo educativo, informativo e só assim, elas terão inspiração, energia e fortes incentivos à práxis.

Desse modo, portanto, há uma imprescindibilidade da contraposição frente às filosofias tradicionais, mas o ponto de partida deve ser sempre o senso comum. Assim, está evidente que o que marca essa nova filosofia é a polêmica, o embate, a luta permanente. Eis, portanto, o que engendra a filosofia da práxis.

> Uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em uma atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E, portanto, antes de tudo, como crítica do "senso comum" [...] e, posteriormente, da filosofia dos intelectuais, que deu origem à história da filosofia e que, enquanto individual, [...] pode ser considerada como as "culminâncias" de progresso do senso comum, pelo menos do senso comum dos estratos mais cultos da sociedade e, através desses, do senso comum popular. (GRAMSCI, op. cit., p. 18, 19).

Ademais, corroborando com tal premissa, Gramsci (op. cit., p. 145) assevera:

> Quando, individualmente, um elemento da massa supera criticamente o senso comum, ele aceita, por este mesmo fato, uma filosofia nova: daí, portanto, a necessidade – em uma exposição da filosofia da práxis – da polêmica com as filosofias tradicionais. Aliás, por este seu caráter tendencial de filosofia de massa, a filosofia da práxis não pode ser concebida senão em forma polêmica, de luta perpétua. Todavia, o ponto de partida deve ser sempre o senso comum, que é espontaneamente a filosofia das multidões, às quais trata-se de tornar ideologicamente homogêneas.

O marxismo gramsciano, sua filosofia da práxis, é o produto e a coroação de toda a história precedente. Assim, as massas instruídas, organizadas, têm a missão de começar a construção de uma nova sociedade, de realizar as mudanças no campo econômico, intelectual e, dessa maneira, se tornarem hegemônicas.

Gramsci, diferente de Bukhárin, observa a necessidade de se explicitar, de modo consciente, a distinção clara, entre processo didático e processo de elaboração, de criação. Entre formulação científica e o que está apto a ser divulgado. “Em Gramsci [...] a distinção entre pedagogia e criação intelectual prolonga-se na distinção entre grupos intelectuais e massas, e também na de política e cultura, política e filosofia[51]”. Existe, portanto, na concepção de Gramsci, entre essas duas frentes, uma tradutibilidade total, uma imbricação, um amálgama, uma reversibilidade, que não pode ser desconsiderada, na qual o primeiro é fundamental para o segundo e este para aquele, visto que, para o sardo, eles estão terminantemente articulados dialeticamente, coisa que na perspectiva de Bukhárin, simplista, por assim, dizer, existe uma filosofia já explícita e de valor absoluto.

Em Gramsci isso é inconcebível, dado a complexidade que margeia a ação política, isto é, que envolve a questão, bem como os problemas que aparecem, as múltiplas relações, as mediações, os conflitos. Ou seja, não há nada dado, simplista e nem nada de absoluto, mas sim o que há é construção, contingência, processo, e diríamos nós, sempre inacabado.

Ademais, a clara distinção entre instrução-pedagógica e criação adentra até a distinção-unidade (dialeticamente) entre intelectuais e subalternos/massas, entre filosofia e política. Senão vejamos:

> Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da práxis, o aprofundamento do conceito de unidade entre teoria e a prática permanece ainda em uma fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanicismo, já que se fala da teoria como “complemento” e “acessório” da prática, da teoria como serva da prática. Parece-me justo que também este problema deva ser colocado historicamente, isto é, como aspecto da questão política dos intelectuais. Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se “distingue” e não se torna independente “por si”, sem organizar-se [...]; e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica. Mas este processo de criação dos intelectuais é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de cisões e de agrupamentos; [...]. O processo de desenvolvimento está ligado a uma dialética intelectuais-massa”. (GRAMSCI, op. cit., p. 20, 21).

[51] Cf. ZANARDO, op. cit., p. 70. Ademais, ele acrescenta: “É notório que a razão política tem a primazia, que a criação intelectual é concebida, em geral, como ilustração dos princípios; que entre política e filosofia se estabelece uma relação de indivisibilidade: os erros políticos da social-democracia são devidos a defeitos da colocação filosófica”.

1.3 A discussão sobre “senso comum” e “bom senso”

Gramsci nas críticas que tece a Bukhárin inicia mostrando que em um *Manual*, destinado as massas, a fim de arregimentá-las para o embate, é preciso começar discutindo sobre o senso comum, sobre a crítica às concepções de mundo e da vida desse senso comum, para que em seguida se avance para a crítica aos intelectuais, às filosofias sistemáticas tradicionais as suas concepções de mundo e filosofias. Evidente que Gramsci quer explicitar que existe uma base mais ampla, mais multiforme, mais complexa, que precisa, em primeiro plano, ser minada e essa não são as filosofias dos intelectuais, mas sim o senso comum que por sua complexidade e diversidade demanda um maior esforço para sua substituição pela filosofia da práxis. Claro que Gramsci não isenta a crítica a tais filosofias tradicionais, como já dissemos mais acima.

Assim, inicialmente, na discussão que Gramsci começa a fazer sobre o senso comum, ele enaltece a literatura francesa e diz que em nenhum outro país se debateu tanto sobre o senso comum. Isso se deve, segundo ele “à natureza mais estreitamente “popular-nacional” da cultura francesa[52]”.

O fato é que para o sardo, isso se dá porque os intelectuais franceses tendem a se aproximar mais do povo, tendo como objetivo guia-los ideologicamente para que permanecessem ligados ao grupo dirigente. Nesses termos, certifica que “a atitude da cultura francesa para com o senso comum, aliás, pode oferecer um modelo de construção ideológica hegemônica[53]”.

A partir disso, Gramsci escreve que o senso comum foi sempre considerado sob vários vieses, mas, via de regra, é enfocado sob duas perspectivas: “ou diretamente como base da filosofia, ou criticado do ponto de vista de uma outra filosofia[54]”. E diz que, em suma, o que sempre se pretendeu, como resultado, “foi a superação de um determinado senso comum pela criação de um outro, mais adequado à concepção de mundo do grupo dirigente[55]”.

---

[52] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 145.
[53] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[54] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[55] Cf. GRAMSCI, op. cit. Essa é, portanto, a ideia de Gramsci em relação a efetivação da filosofia da práxis: primeiro critica-se as “filosofias” do senso comum, depois dos intelectuais, abrindo, assim, espaço para uma nova filosofia, no caso a da práxis.

Gramsci diz que as duas concepções principais tem seus representantes, a saber: Croce e Gentile. No primeiro caso, Croce, na tentativa de elucidar sobre o senso comum, não faz com clareza e permanece na obscuridade.

> Em Croce, a proposição de que todo homem é um filósofo[56] pesa muito sobre o juízo com respeito ao senso comum. Ao que parece, frequentemente Croce se compraz com o fato de que determinadas proposições filosóficas sejam compartilhadas pelo senso comum; mas que significa isto concretamente? O senso comum é um agregado caótico de concepções disparatadas, podendo-se encontrar nele tudo o que se queira. Por outro lado, esta atitude de Croce em face ao senso comum não conduziu a uma concepção fecunda do ponto de vista nacional popular, isto é, a uma concepção mais concretamente historicista da filosofia, o que, ademais, só pode ocorrer na filosofia da práxis[57].

A outra posição de senso comum é absorvida e defendida por Gentile, sob influência de Croce, que não entende ser a filosofia uma contraposição em relação ao senso comum[58], mas que aparece como prova de certas verdades. Assim, Gentile escreve que:

> A filosofia pode ser definida como um grande esforço realizado pelo pensamento reflexivo, visando a conquistar a certeza crítica das verdades do senso comum e da consciência "ingênua", daquelas **verdades sobre as quais pode-se afirmar que todo homem as sente naturalmente**, construindo a estrutura sólida da mentalidade da qual ele se utiliza para viver[59].

Na realidade, para o filósofo italiano, Gentile mostra uma grande obscuridade, uma rusticidade oculta e isso nada mais é do que uma derivação das influências que ele sofre de Croce e Gramsci as chama de ingênuas, "segundo as quais o modo de pensar do povo é a prova da verdade de determinadas proposições filosóficas[60]".

Ademais, Gramsci continua discutindo as posições de Gentile sobre o senso comum e diz que sua posição "é algo muito ridículo[61]". Isso advém do fato de

---

[56] GRAMSCI, op. cit., p. 11. "Deve-se, portanto, demonstrar, preliminarmente, que todos os homens são "filósofos"".
[57] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 146.
[58] O que se verificará, mais a frente é o que Gramsci diz: "a filosofia de Gentile, por exemplo, é inteiramente contrário ao senso comum, tanto faz este ser entendido como filosofia ingênua do povo, que repudia qualquer modalidade de idealismo subjetivo, quanto der entendido como bom-senso, como atitude de desprezo pelas obscuridades e pelas artificiosidades de certas exposições científicas e filosóficas". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 147.
[59] Cf. GENTILE, *Apud*, GRAMSCI, op. cit., p. 146. (grifo nosso).
[60] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[61] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 147.

Gentile crer, conforme ele escreve na existência de um homem sadio e que este acredita em Deus e na liberdade de seu espírito. Assim, diz Gramsci: "[...] nestas duas proposições de Gentile observamos: 1) uma "natureza humana" extra-histórica, que não sabe exatamente como seja; 2) a natureza do homem sadio; 3) o senso comum do homem sadio e, por isto, também um senso comum do homem não-sadio[62]".

De acordo com tais premissas, Gramsci começa em sua crítica a tal perspectiva de senso comum, que como já dissemos, ele considera esdrúxula, a se inquirir sobre tal ideia e diz: "E que significará homem sadio? Sadio fisicamente, não-louco? Ou, então, um homem que se pense sadiamente, que seja bem-pensante [...]? E que significa "verdade do senso comum[63]?

Como já dissemos em nota mais acima que essa posição de Gentile frente ao senso comum não se efetiva segundo Gramsci em nenhuma das posições mais usuais de senso comum, e, portanto, é na realidade uma posição, em última instância, "ridícula", para usar mais uma vez a expressão usada por Gramsci.

Todavia, isso não quer dizer que Gramsci não entenda que no senso comum inexistam verdades, mas que no senso comum paira um "ar" de contraditoriedade, de multiformas, de equívoco e, portanto, atribuir ao senso comum caráter de verdade, de que possui alguma espécie de crivo para verdade é um contra-senso[64].

O contrário é que, sob o prisma gramsciano, podemos afirmar: que uma verdade determinada adentrou no senso comum, que saiu do círculo dos intelectuais e se tornou uma verdade de senso comum, que é o que na realidade, Gramsci intenta com a filosofia da práxis: que ela seja pulverizada e desça até as classes mais "simples", aos operários, aos subalternos, às massas e depois torne-se um novo senso comum, uma nova filosofia, de base para todos, ou que pelo menos que seja hegemônica.

> É possível dizer com exatidão que uma verdade determinada tornou-se de senso comum, visando indicar que se difundiu além do círculo dos grupos intelectuais, mas neste caso, nada mais se faz do que uma constatação de caráter histórico uma afirmação de racionalidade histórica; neste sentido,

[62] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[63] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[64] "Nossas afirmações anteriores não significam a inexistência de verdades no senso comum. Significam que o senso comum é um conceito equívoco, contraditório, multiforme, e que referir-se ao senso comum como prova de verdade é um contra-senso". Cf. GRAMSCI, op. cit.

> no caso em que seja empregado com sobriedade, o argumento tem seu valor, precisamente porque o senso comum é grosseiramente misoneísta conservador, e conseguir inserir nele uma nova verdade é prova de que tal verdade tem uma grande força de expansividade e de evidência[65].

Gramsci quer mostrar que as maneiras de se abordar filosofia e senso comum, isto é, bom senso e senso comum podem se dá a partir de um fundamento equivocado:

> como "filosofia", como determinado modo de pensar, com um certo conteúdo de crenças e opiniões, e também como atitude benevolamente indulgente, em seu desprezo pelo obscuro e pelo artificial. Era necessário, por isto, que a ciência assassinasse um determinado bom-senso tradicional, a fim de criar um "novo" bom-senso[66].

Por fim, vale dizer que Gramsci baseado em Marx[67], não ignora o senso comum, no que se refere a sua solidez, mas sim sobre a validade de tais crenças. O que está em cena é sua solidez formal, à sua maneira de induzir aos homens maneiras de ser, entender a vida e agir.

> [...] em tais referências, está implícita a afirmação da necessidade de novas crenças populares, isto é, de um novo senso comum e, portanto, de uma nova cultura e de uma nova filosofia, que se radiquem na consciência popular com a mesma solidez e imperatividade das crenças tradicionais.

Portanto, é por isso, que Gramsci diz que Bukhárin se equivoca quando inicia em seu *Manual* tratando das filosofias tradicionais, enquanto existe mais "abaixo" um adversário que impulsiona normas de conduta, maneira de ser, de pensar e de agir, muito mais potente, isto é, o senso comum. Razão pela qual a crítica deve se iniciar pelo senso comum e assim, em seguida vá em direção a outro patamar.

1.4 A(s) crítica(s) filosófica(s) a Bukhárin

---

[65] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[66] Cf. GRAMSCI, op. cit. No que se refere ao assassinato de um determinado bom-senso para que outro fosse criado, Gramsci, nada mais nada menos, está falando da execração de um suposto bom-senso que paira no senso comum, bem como do bom-senso dos intelectuais, isto é, das filosofias tradicionais, a fim de que ceda espaço para um novo bom-senso, ou seja, para filosofia da práxis.

[67] GRAMSCI, op. cit., 148.

No que se refere a(s) crítica(s) filosófica(s), Gramsci se concentra nos problemas da sociologia e do materialismo filosófico[68], com todos os desdobramentos que daí vem, a saber: questão da previsibilidade, regularidade dos fenômenos em geral e particular, ciências naturais e suas leis, determinismo, fatalismo e indeterminismo, causalidade e finalidade, e com a perspectiva histórica do materialismo bukharinista[69].

Logo de início, nosso autor, faz uma crítica sobre o título da obra e diz que não há equivalência entre o título e o conteúdo do livro, porque, *Teoria da filosofia da práxis* (materialismo histórico)[70] "deveria significar uma sistematização lógica e coerente dos conceitos filosóficos que são difusamente conhecidas sobre o nome de materialismo histórico[71]". Assim, Gramsci dá o roteiro de como deveria ser tal análise, como deveria ser apresentada a filosofia da práxis, coisa que Bukhárin não faz.

A abordagem inicial deveria apontar para uma conceituação do que seja filosofia e em quais sentidos ela pode ser tratada, bem como foi tratada até os dias presentes. Se a filosofia da práxis pode, de alguma maneira, ter traços especulativos; se existem relações e, se sim, quais, entre as ideologias, as visões de mundo e as filosofias e as ilações que resulta disso; como abordar a questão da teoria e prática, quais suas relações, ou como devem ser suas relações. Para Gramsci, eis, aí, a metodologia a ser seguida, para quem quiser tratar da filosofia da práxis[72].

---

[68] Sobre isso, AGUIAR, op. cit., p. 56, assevera que, "Nessa crítica Gramsci atinge não apenas Bukhárin e sua concepção sociológica do marxismo, mas toda orientação vulgarizada, cientificista, mecanicista, eclética e dogmática dos marxismos posteriores a Marx".

[69] Essa sequência tratada por Gramsci é mais ou menos a mesma seguida por Bukhárin no "*Tratado* de materialismo histórico". (*Ensaio popular de sociologia marxista*) Cf. das páginas 17 a 53.

[70] Parece que Gramsci se equivoca em relação ao título, pois ele o chama de *Teoria da filosofia da práxis*, enquanto o livro de Bukhárin se chama *Teoria de materialismo histórico*. O certo é que não há equívoco, pois, Gramsci, na medida em que está redigindo seus *Cadernos do cárcere*, vai aos poucos substituindo o termo marxismo por materialismo histórico e por filosofia da práxis, razão pela qual no início da presente crítica a Bukhárin fala de filosofia da práxis e não de materialismo histórico. Vale dizer que tem a mesma significação. Ora Gramsci o chama também de marxismo. Essa substituição paulatina dos termos é observada por vários comentadores, dentre eles Carlos Nelson Coutinho, Ivete Simionatto, Giorgio Baratta e outros, que para maior parte servira de camuflar seus escritos da censura fascista.

[71] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 149.

[72] "A resposta a estas e a outras perguntas constitui a "teoria" da filosofia da práxis". Cf. GRAMSCI, op. cit.

Bukhárin não segue tal roteiro e não obstante confunde, ou pelo menos, teoricamente, a filosofia da práxis com a sociologia, quando diz que aquela é uma "pura sociologia.[73]" Todavia, Gramsci diz que Bukhárin não justifica tal assertiva, visto que não explica como a filosofia da práxis pode ser uma sociologia e nem muito menos explica o que seja seu entendimento de tal filosofia.

O que na realidade ele faz é propor um sentido bem amplo ao termo sociologia, que deveria ser dado, evidentemente, segundo Gramsci, à filosofia da práxis e, dessa forma, não há nexo do título da obra com a obra, "o subtítulo seria título mais exato, conquanto se desse ao termo "sociologia" um significado muito restrito"[74].

É preciso, nesse caso, definir o que seja sociologia, porque, logo de entrada há essa confusão sobre ela, assim como sobre a filosofia da práxis. "Não é ela (sociologia[75]) uma tentativa de elaborar uma chamada ciência exata (isto é, positiva) dos fatos sociais, ou seja, da política e da história? Em outras palavras, não é um embrião de filosofia? Não terá a sociologia se proposto a realizar algo semelhante a filosofia da práxis[76]?

Fica claro que para Gramsci, Bukhárin está confundindo e atribuindo tamanha abrangência à sociologia, quando deveria ser endereçada à filosofia da práxis. Tal perspectiva pode ser advinda da ideia inicial de filosofia da práxis elaborada por seu fundador, Marx, que em linhas gerais se preocupou com as questões econômicas, com questões de ordem prática, dando entender que a filosofia da práxis tem sumariamente um caráter prático, portanto, se equiparando a sociologia. Mas diz Gramsci, mesmo sem ter em sua posse *A Ideologia Alemã* e os *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de Marx e Engels, publicado pela primeira vez em 1932, coisa que Gramsci não teve notícia[77], que é preciso uma explicação sobre o caso, a saber:

---

[73] Cf. BUKHÁRIN, op. cit., p. 11.
[74] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 150.
[75] Inclusão nossa.
[76] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[77] Carlos Nelson Coutinho em nota (nota do tradutor. Cf. Gramsci, op. cit., p. 150) diz que: "Ao escrever estas notas, Gramsci, ainda não tomara conhecimento das principais obras propriamente filosóficas de Marx e Engels, notadamente A ideologia alemã e os Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844, publicados pela primeira vez [...] em 1932. Tais obras apresentam uma colocação sistemática e explícita dos princípios gerais da filosofia marxista. Não obstante este desconhecimento, as análises teóricas de Gramsci – contidas neste volume – são um dos mais lúcidos e brilhantes desenvolvimentos das idéias esboçadas naqueles trabalhos juvenis de Marx e Engels".

> a filosofia da práxis nasceu sob a forma de aforismos e de critérios práticos por um mero acaso, a saber, porque o seu fundador dedicou sistematicamente as suas forças intelectuais a outros problemas, notadamente econômicos; nestes critérios práticos e nestes aforismos, contudo, está implícita toda uma concepção do mundo, uma filosofia[78].

Ao passo que a sociologia não pode ser equivalente à filosofia da práxis, porque,

> a sociologia foi uma tentativa de criar um método a ciência histórico-política, tentativa subordinada a uma sistema filosófico já elaborado, o positivismo evolucionista, [...] por isto a sociologia se tornou uma tendência em si, tornou-se filosofia dos não filósofos, uma tentativa de descrever e classificar esquematicamente fatos históricos e políticos e a partir de critérios construídos sobre o modelo das ciências naturais. A sociologia é, portanto, uma tentativa de extrair "experimentalmente" as leis de evolução da sociedade humana, de maneira a "prever" o futuro [...]. O evolucionismo vulgar está na base da sociologia, que não pode conhecer o princípio dialético da passagem da quantidade à qualidade, passagem que perturba toda evolução e toda lei de uniformidade entendida em sentido vulgarmente evolucionista[79].

Quando Gramsci fala da passagem da quantidade à qualidade, está se referindo ao momento da liberdade, isto é, da qualidade, que supera ao da quantidade, isto é, necessidade. Numa palavra, o momento subjetivo supera o objetivo, ou ainda, o "reino da liberdade" pode superar o "reino da necessidade", ou seja, o momento meramente econômico das sociedades capitalistas.

Isso não quer dizer que nosso autor não considere a importância da experiência, da base empírica, das "leis" da uniformidade, e que isso não tenha

---

[78] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[79] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 151. Vale dizer, que segundo James Joll, a presente citação agrega, no cômputo geral, as três críticas que Gramsci faz a Bukhárin, senão vejamos, "a distinção que ele fazia entre História e Sociologia e à sua insistência em ser o marxismo uma teoria mais sociológica que histórica; opunha-se à sua insistência, semelhante à dos positivistas do século XIX, nas ciências naturais como padrão ao qual se devia conformar todas as demais formas de atividade intelectual; desagradava-lhe a tentativa de Bukhárin de reduzir a dialética a um princípio mecânico de equilíbrio de forças". Cf. JOLL, James. *As ideias de Gramsci*. Tradução de James Amado. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 61. Ademais, ele diz que: "talvez seja uma descrição imprecisa do que os sociólogos se tenham efetivamente proposto – ao menos os sociólogos desde Comte e Herbert Spencer – mas reflete com precisão suficiente o ponto de vista de Gramsci segundo o qual a História e não a Sociologia é matéria sobre todas abrangente, que abarca as demais e exclui qualquer mecanicista do desenvolvimento da sociedade humana". (op. cit., p 62).

razão de ser. O fato é que deve se tratar cada uma ao seu modo e não dizer que uma é a outra, como fez o autor russo[80].

Bukhárin põe a questão como se tratasse de algo que tivesse natureza imediata, de fatos políticos e de ideologia que estão desvinculados e aparecem de maneira casual. Assim, Para o filósofo sardo, "as questões postas por Bukhárin são reflexões sobre fatos singulares histórico-políticos, fatos desvinculados e casuais"[81].

Pode-se concluir que para o autor do *Ensaio* a filosofia da práxis (*teoria do materialismo histórico*) só tem expressividade quando se identifica com trabalhos históricos concretos. Nesse sentido, Gramsci entende a importância de tal perspectiva para filosofia da práxis, mas assevera que Bukhárin não resolve a questão e diz que:

> Por certo, a filosofia da práxis se realiza no estatuto concreto da história passada e na atividade atual de criação de uma nova história. Mas é possível elaborar a teoria da história e da política, já que – se os fatos são sempre individuados e mutáveis no fluxo do movimento histórico – os conceitos podem ser teorizados[82];

Observamos, portanto a tentativa feita por Bukhárin de reduzir a história à sociologia, isso é melhor explicitado no escrito que se segue.

> Existem nas ciências sociais dois ramos importantes muito importantes que não estudam só um domínio da vida social, mas sim a vida social em toda a sua complexidade [...], estudam a vida social no seu conjunto, e todas as suas manifestações. Estas ciências constituem, de um lado, a história, e de outro, a sociologia. A história segue e descreve a corrente da vida social durante um intervalo de tempo num determinado lugar [...]. A sociologia procura resolver problemas de ordem geral: o que é sociedade? Quais são as razões do seu desenvolvimento e de sua decadência? Quais são as relações entre os diversos gêneros de fenômenos sociais (a economia, o direito, a ciência, etc...)? como explicar seu desenvolvimento? Quais são as formas históricas da sociedade? Como explicar suas variações? [...] A sociologia é a mais geral e a mais abstrata das ciências sociais. [...] Explicando as leis gerais da evolução humana, a sociologia serve de método à história. [...] A sociologia, por sua vez formula um ponto de vista definido, os processos de investigação, ou melhor, o método para a história[83].

---

[80] Cf. GRAMSCI, op. cit., diz que: "Isso não significa, naturalmente, que a investigação das "leis" de uniformidade não seja útil e interessante e que um tratado d observações imediatas sobre a arte da política não tenha razão de ser; mas deve-se chamar o pão de pão e apresentar os tratados desta natureza como aquilo que são".
[81] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[82] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[83] Cf. BUKHÁRIN, op. cit., p. 13, 14.

Gramsci questiona tal redução da história à sociologia[84], bem como a equiparação da filosofia da práxis ao método sociológico por entender que, a partir de sua concepção de homem, como veremos mais a frente, que ele pode interferir sobre a ordenação da sociedade, da cultura, da política, etc., e, com isto, fica expresso que o desenvolvimento histórico não é determinado, não é predeterminado.

Bukhárin fala das regularidades da natureza e da sociedade, dizendo que ambas seguem mesma pré-determinação: "[...] tudo o que existe na natureza, começando pelo majestoso movimento dos planetas e terminado pelas sementes e os cogumelos, está submetido a uma certa ordem, ou [...], a certas leis. O mesmo acontece na vida social, isto é, na vida da sociedade humana"[85].

Nesses termos, o filósofo italiano escreve que: "a redução da filosofia da práxis a uma sociologia representou a cristalização de tendência vulgar [...] que consiste em reduzir uma concepção de mundo a um formulário mecânico, que dá a impressão de poder colocar toda história no bolso"[86].

Essa é uma das razões pela qual, Gramsci dizer que Bukhárin:

> [...] não [...] deu importância ao fato de que a lei estatística pode ser empregada na ciência e na arte política tão somente enquanto as massas da população permanecerem essencialmente passivas. [...] por outro lado, a extensão da lei estatística à ciência e a arte da política pode ter consequências muito graves[87], na medida em que nos utilizamos dela para construir perspectivas e programas de ação; [...] Na ciência e na arte política ela pode ter como resultado verdadeiras catástrofes[88], cujos prejuízos jamais poderão ser ressarcidos[89].

Ademais, assevera que em se tratando da política e a possível utilização de leis estatísticas, como lei basilar de abordagem, atuando, assim, de maneira

---

[84] Sobre tal perspectiva, Aguiar (op. cit., 57) escrever que essa é razão, por que desde a base o Manual de Bukhárin "vem minado [...] pelo simples fato dele compreender o marxismo como uma sociologia".

[85] BUKHÁRIN, op. cit., p. 17.

[86] GRAMSCI, op. cit., p. 152. Ademais, essa é a razão pela qual Gramsci diz que em se tratando da filosofia da práxis isso é inconcebível, porque, " a experiência sobre a qual se baseia a filosofia da práxis não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, [...]" (GRAMSCI, op. cit.).

[87] "Se nas ciências naturais a lei pode determinar despropósito e asneiras, que poderão ser facilmente corrigidas por novas investigações (e, de qualquer modo, apenas tornam ridículo o cientista individual que a utilizou)". (GRAMSCI, op. cit., p. 153).

[88] Cogita-se, aqui, que Gramsci esteja falado, dos desastrosos resultados advindo a partir do planejamento soviético. Cf. JOLL, James, op. cit, p. 62.

[89] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 152, 153.

fatalista[90], “não é apenas um erro científico, mas torna-se também um erro prático, em ato; por outro lado, ela favorece a preguiça mental e a superficialidade programática”[91].

Nessa perspectiva, a crítica de Gramsci, fundamentalmente se deve ao fato de Bukhárin pretender “fazer do marxismo a base de uma sociologia científica”[92] e por desprezar a dimensão histórica, bem como de sua pretensão de “aplicar as categorias da ciência natural ao comportamento humano”[93].

A crítica feita por Gramsci a Bukhárin, pelo fato deste tratar a filosofia da práxis aos moldes da sociologia sob um viés positivista, cientificista e assim, de certa maneira, determinista[94], é vista por Zanardo (op. cit., p. 73) da seguinte maneira: “Não parece que na III Internacional [...] seja possível encontrar uma crítica tão radical da sociologia, do positivismo, do cientificismo e, em consequência, um esforço tão considerável de mediação entre ideias e coisas”.

Essa crítica se deve em grande parte por Bukhárin entender que a passagem ao socialismo e ao comunismo deveria seguir uma lógica pré-estabelecida, apresentando a questão bem como sua solução a partir de dados estatísticos, de pesquisas, de leis, de linhas constantes, com regularidade e uniformidade, de modo a garantir a uma espécie de previsibilidade dos acontecimentos históricos.

Para Gramsci, todavia, se existe fatalidade, mecanicismo, “certas leis”, deve ser analisado pela dialética da história. Portanto, o elemento mecânico

---

[90] Gramsci tem aversão à possibilidade de se entender o marxismo dessa maneira, visto que, a partir disso traz-se a ideia de passividade às massas, ao ponto de Gramsci dizer que: “deve-se, aliás, sublinhar que o fatalismo não é senão a maneira pela qual os fracos se revestem de uma vontade ativa e real. É por isso que se torna necessário demonstrar sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual, justificável enquanto filosofia ingênua da massa e tão somente enquanto elemento intrínseco de força, quando é elevado a filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais, torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiência; e isso sem esperar que o subalterno torne-se dirigente e responsável”. (GRAMSCI, op. cit., p. 24).

[91] Cf. GRAMSCI, op. cit. Ademais, como diz Aguiar (1988, p. 60, 61). “a previsibilidade própria à filosofia da práxis, sobre a qual se funda todo tipo de ação inteligente, ergue-se, por sua vez, sobre a noção de repetibilidade dos fenômenos sociais; o seu representar-se em forma cognoscível constitui o pilar da ação coletiva consciente, racional. Somente a partir da filosofia da práxis, na sua unidade constitutiva, é que esses fenômenos sociais afloram na sua essencialidade. A economia visualiza tais fenômenos na sua particularidade [...] a política, que pressupõe o ponto de vista da economia, visualiza os fatos sociais nas suas possibilidades de transformação e a filosofia, por sua vez, pressupondo a ambos os pontos de vista, apreende-os na sua totalidade (enquanto processo), [...]”

[92] Cf. JOLL, op. cit, p. 63.

[93] Cf. JOLL, op. cit.

[94] A crítica ao determinismo bukharinista é tão severa que Gramsci chega, em certo ponto, por assim dizer, ironizar o Manual de Bukhárin. “Lendo o *Ensaio*, temos a impressão de alguém que não pode dormir graças à claridade da lua e que se esforça por matar a maior quantidade possível de vaga-lumes, convencido de que assim a claridade diminuirá ou desaparecerá”. (GRAMSCI, op. cit., 157).

presente na evolução da filosofia da práxis tem razão de ser nas suas determinações históricas, ou seja, no embate com o bloco histórico vigente, isto é, com hegemonia capitalista-burguesa[95].

Em linhas gerais o que temos é que para o autor sardo não há possibilidade de se escrever uma manual que retrate o marxismo, que o descreva, posto que ainda está em construção, se adapta as épocas, aos vários momentos históricos, numa palavra, o marxismo está em devir, que se coaduna continuamente ao desenvolvimento da realidade e, dessa forma, não pode, por essa premissa inarredável, ser estandardizado em manual[96].

Nessa linha de pensamento Gramsci, portanto, terminantemente, indaga sobre a possibilidade de se escrever exitosamente um *manual*, um *ensaio popular* de uma doutrina que ainda se encontra em uma fase de polêmica, em etapa de discussão, de construção, de elaboração, e postula que:

> Um manual popular não pode ser concebido senão como a exposição [...] de um determinado assunto; ele não pode ser senão uma introdução [...], jamais a exposição de pesquisas científicas originais; deve ser destinado aos jovens [...] e que, por isso, tem imediatamente a necessidade de "certezas" [...]. Se uma determinada doutrina ainda não atingiu esta fase "clássica" do seu desenvolvimento, qualquer tentativa de "manualizá-la" deve fracassar necessariamente, sua sistematização lógica é apenas aparente e ilusória; tratar-se-á não de um manual, mas ao contrário, como é o caso do *Ensaio*, de uma mecânica justaposição de elementos desconexos, que permanecem inexoravelmente desconexos e desligados, apesar do verniz unitário fornecido pelo seu tratamento literário[97].

1.5 A crítica de Gramsci a concepção de dialética de Bukhárin

---

[95] Assim, o sardo diz: "quando não se tem a iniciativa na luta e a própria luta termina assim por identificar-se com uma série de derrotas, o determinismo mecânico transforma-se em uma formidável força de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. Eu estou momentaneamente derrotado, mas a força das coisas trabalha por mim a longo prazo, etc.. A vontade real se disfarça em um ato de fé, numa certa racionalidade da história, numa forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado, que surge como um substituto da predestinação, da providência, etc. própria das religiões tradicionais (GRAMSCI, 1975, Q.11, p.1388). Ademais, "Bukharin reduz, assim como já o fizera Achille Loria, as forças produtivas aos instrumentos técnicos Daí o caráter mecanicista de sua abordagem". Cf. BIANCHI, Álvaro. *Lukács, Gramsci e a crítica ao "Ensaio Popular" de Bukharin.* Universidade e Sociedade. Ano XIII, nº. 30, 2003, p. 185.

[96] GRUPPI, op. cit., p. 114, diz que "o marxismo, por sua natureza, é irredutível a manual. Portanto, a intenção de Bukhárin é um fracasso, antes de mais nada por essa razão".

[97] Cf. GRAMSCI, 1978, p. 157, 158.

No entanto a crítica mais grave, a nosso ver, advém do fato de Gramsci considerar que o marxismo de Bukhárin é na realidade um marxismo vulgar, sua apresentação se dá de modo vulgarizado, visto que não há dialética[98] em sua consideração e, portanto o marxismo do autor russo sem tratar de fato da dialética, constitui-se, de acordo com o italiano, como um marxismo vulgar. E isso tem segundo Gramsci, duas origens.

> A primeira pode ser constituída pelo fato de se supor que a filosofia da práxis esteja cindida em dois elementos: uma teoria da história e da política[99] entendida como sociologia, isto é, que deve ser construída segundo o método das ciências naturais (método experimental no sentido vulgarmente positivista, e uma filosofia propriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar)[100].

Se a filosofia da práxis se equipara a tal perspectiva[101]; se ela deve ser apresentada de tal forma, o que temos é a transformação da dialética em uma espécie de lógica formal. "A dialética, confinada ao capítulo *materialismo dialético* e separada do *materialismo histórico*, referido à sociedade, torna-se uma dialética abstrata[102]".

Ora, para o italiano se a questão é posta sob esse prisma de análise, Bukhárin está desconsiderando "a importância e o significado da dialética, que de doutrina de conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência

---

[98] "No *Ensaio*, inexiste qualquer tratamento da dialética. A dialética é pressuposta, muito superficialmente, mas não exposta, o que é absurdo em um manual que deveria conter os elementos essenciais da doutrina tratada, e cujas referências bibliográficas deveriam ser destinadas a estimular o estudo para ampliar e aprofundar o assunto e não para substituir o próprio manual" (GRAMSCI, op. cit., p. 158).

[99] Em outras palavras a questão da cisão poderia, também, ser posta como separação do ser e do pensar, do homem e da natureza, da atividade e da matéria, do sujeito e do objeto. Tratar a filosofia da práxis nesses termos é inadmissível. "Para a filosofia da práxis, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 70.

[100] GRAMSCI, op. cit., p. 158.

[101] Gramsci, a nosso ver, é severo com Bukhárin, porque ele é reincidente no tratamento da presente questão, visto que Gramsci diz já ter discutido amplamente a questão do mecanicismo e deixa subentendido a participação do próprio Bukhárin na discussão, mas "mesmo após a grande discussão ocorrida contra o mecanicismo, o autor do *Ensaio*, ao que parece, não mudou muito a colocação do problema filosófico. Como se revela na memória apresentada ao Congresso de História da Ciência, realizada em Londres, ele continua a considerar que a filosofia da práxis esteja cindida em duas: a doutrina da história e da política e a filosofia, que ele diz ser o materialismo dialético, não mais o velho materialismo filosófico". Cf. GRAMSCI, op. cit.

[102] Cf. GRUPPI, op. cit., p. 115.

política, é degradada a uma subespécie de lógica formal a uma escolástica elementar[103]".

O que se percebe, portanto é que a dialética perde sua caracterização dada por Marx, numa palavra, ela não é mais a dialética do efetivo produzir da sociedade, do efetivo devir da sociedade, a determinação das contradições reais das relações dos homens com a natureza, das contradições das relações de produção. E, portanto, torna a ser uma dialética hegeliana, não posta de pernas para cima[104], ou até uma dialética formal. E, por sua vez o materialismo histórico transforma-se em sociologia sob fundamento positivista.

Bukhárin (op. cit., p. 80) aduz a questão entendendo ser possível traduzir a dialética sob um viés científico, sob um viés mecânico. "Nós consideramos perfeitamente possível traduzir a linguagem "mística", como a chamou Marx, da dialética de Hegel, para uma linguagem da mecânica moderna".

O autor russo queria que o marxismo fosse traduzido em linguagem da ciência, que fosse suscetível à análise mais científica e desse modo tentava fazer uma reinterpretação da dialética em termos da ciência mecânica. Assim, em suma, Bukhárin entendia que essa interpretação poderia se dá em linguagem exclusivamente, puramente científica, posto que

> o cerne de Materialismo Histórico é a assertiva bukharinista de que a dialética, e consequentemente a mudança social, explicam-se pela teoria do equilíbrio. [...] Para Bukharin, o ponto de vista dialético (ou dinâmico) mostra que todas as coisas, materiais e sociais, estão em movimento, e que o movimento se origina do conflito ou da contradição interna de um dado sistema. É também verdade que qualquer sistema, seja material, seja

---

[103] GRAMSCI, op. cit., p. 159. Sobre essa escolástica elementar, Buci-Glucksmann, op. cit., p. 278, diz que a consequência é a de que: "se toda escolástica pode ser definida como uma lógica externa a seus objetos, formalmente aplicável aos diferentes campos científicos, daí decorre que essa "formalização do marxismo" efetua uma dogmatização inevitável dos princípios e culmina em uma nova metafísica": "Cindida da teoria da história e da política, a filosofia só pode ser uma metafísica". (GRAMSCI, op. cit.)

[104] "o método dialético não somente difere, quanto ao fundo, do método de Hegel, mas ainda ele lhe é completamente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma, sob o nome de ideia, em um sujeito independente é o demiurgo (criador) da realidade, esta última não sendo senão a sua manifestação exterior. Para mim, ao contrário, a ideia não é mais do que o mundo material traduzido e transformado pelo cérebro humano. A dialética de Hegel está colocada de pernas para cima. É preciso coloca-la de cabeça para cima, para descobrir o núcleo racional sob o envelope místico". Cf. MARX, Karl. *O capital.* Crítica da economia Política. (parte I – prefácio). São Paulo: Nova Cultural, 1985. Bukhárin, op. cit., p. 79, 80, fala que: "Para Marx, a dialética, isto é, o desenvolvimento pelas contradições é, antes de tudo, a lei de "existência", a lei da matéria, a lei do movimento da natureza e da sociedade. O processo do pensamento não é senão a sua expressão. O método dialético, a maneira dialética de pensar é indispensável, porque ela permite apanhar a dialética da natureza".

> social, tende a um estado de equilíbrio (análogo ao da adaptação na biologia). (COHEN, op. cit., p. 138).

Senão vejamos o que o próprio Bukhárin (op. cit., 78) diz:

> Existem no mundo forças diferentes dirigidas umas contra as outras. Elas não se equilibram mutuamente senão em casos excepcionais. É então que vemos aparecer um estado de "repouso", isto é, que a "luta"real entre estas forças não é aparente. Mas basta que uma destas forças mude para que as "contradições internas" apareçam, para que o equilíbrio se rompa, e um outro equilíbrio se estabelece então, cujo princípio será outro, com combinações e forças diferentes. [...]. Logo, a luta, a contradição, isto é, o antagonismo de forças que atuam em diversas direções são os determinantes do movimento do sistema.

Para Gramsci isso é inadmissível, pois a função e o significado da dialética[105] só podem ser concebidos em toda a sua operacionalidade, digamos assim, se a filosofia da práxis

> é concebida como filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades. (GRAMSCI, op. cit., 159).

No entanto, o autor dos Cadernos diz que tratar a dialética em toda sua operacionalidade é tarefa árdua "e difícil, na medida em que o pensar dialeticamente vai de encontro ao vulgar senso comum, que é dogmático, ávido de certezas peremptórias, tendo a lógica formal como sua expressão[106]". O fato decorre pelo fato de que o autor do *Ensaio* não se colocou o problema nos termos teóricos exatos, isto é, na acepção em totalidade da filosofia da práxis, mas se coadunou com o senso comum e com o pensamento vulgar, "pelo que está praticamente desarmado e impotente[107]". Assim, "o vulgar senso comum se impôs à ciência e não vice-versa; [...] mas o *Ensaio* não compreendeu esta dialética revolucionária"[108].

---

[105] JOLL, op. cit., p. 64, diz que "a visão de Gramsci da dialética tem tanto em comum com Hegel quanto com Marx. [...] Ele próprio parece ter enfocado a dialética de três maneiras. Em uma expressão mais simples, ela significa a interação entre uma coisa e outra – a interação, por exemplo, do intelectual ou do dirigente partidário e as massas às quais guia e pelas quais é guiado – o perpétuo diálogo inerente a todo processo histórico e político. Mas Gramsci também usa o termo numa acepção [...] hegeliana, analisando o desenvolvimento histórico nos termos da tríade – tese, antítese e síntese – e da "negação da negação" hegeliana. [...] o terceiro [...] de grande importância para um dos problemas centrais de seu marxismo: a relação entre estrutura e superestrutura".
[106] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[107] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[108] Cf. GRAMSCI, op. cit.

Nesse sentido, “destacada da teoria da história e da política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história [...] pela filosofia da práxis, é precisamente a historização concreta da filosofia e a sua identificação com a história”[109].

1.6 Bukhárin e a metafísica do “*Ensaio Popular*”

Sendo assim, para o filósofo italiano, o autor do *Ensaio* deixa de lado, ou pelo melo menos explorados de maneira não correta, os conceitos de movimento histórico, de “*devenir”*, bem como da dialética. Assim, Bukhárin cai no dogmatismo que culmina em uma metafísica[110], visto que conceber a filosofia como historicidade é algo árduo e difícil, razão pela qual Bukhárin adentra nessa espécie de metafísica. “Isto é evidente desde o início, desde a colocação do problema, desde a vontade de construir uma “sociologia” sistemática da filosofia da práxis” [111].

Assim, Gramsci escreve:

> Ele não consegue elaborar o conceito de filosofia da práxis como “metodologia histórica” e esta como “filosofia”, como a única filosofia concreta; [...] ao invés de uma metodologia histórica, de uma filosofia, ele constrói uma casuística de questões particulares, concebidas e resolvidas dogmaticamente, [...] através de paralogismos tão ingênuos quanto pretensiosos[112].

---

[109] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 160.

[110] Conferir à matéria posição determinante na explicação da história é na realidade uma espécie de monismo metafísico e era essa tendência que predominava no marxismo na Itália à época de Gramsci. Para Gramsci esse foi o erro da II internacional que exacerbou a matéria em detrimento à hipóstase do Espírito, típico do idealismo. Ambas as posições são para Gramsci, concepções metafísicas de se entender a realidade. Isso porque não há realidade independente do ser humano para Gramsci, pois quem confere tal realidade em si e si fora do homem é a religião, a mitologia e qualquer quadro doutrinal que confira uma realidade para além do homem, implícita ou explícita. Assim, o materialismo de Bukhárin é metafísico. Assim como a realidade objetiva para o senso comum existe independentemente do sujeito, a objetividade não fora construída pelo homem, mas já estava dada, mas para Gramsci isso é um contra-senso, um misticismo, tendo em vista que se a realidade que conhecemos, conhecemos enquanto homens e como nós na realidades somos produtos da história, são por conclusão, também históricos a consciência e a realidade. Para Gramsci e existisse uma realidade extra-humana, quem julgaria tal objetividade? Portanto a metafísica quer seja de origem idealista, ou materialista não podem ser os fundamentos para compreensão da realidade, coisa que Bukhárin desenvolve com seu materialismo mecânico, alvo de severas críticas feitas por Gramsci.

[111] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[112] Cf. GRAMSCI, op. cit., p 161.

Todavia poderíamos dizer que tal perspectiva, à luz de Gramsci, seja até útil, pois apresenta esquemas aproximativos de caráter empírico, para fatos imediatos, coisa que não resolve a questão. No entanto, o sardo assevera que isso é até esperado já que para Bukhárin a filosofia da práxis não tem caráter de originalidade e autonomia. Nesse sentido pode se dizer que:

> A filosofia do *Ensaio Popular* (que lhe é implícita) pode ser chamada de um aristotelismo positivista[113], de uma adaptação da lógica formal aos métodos das ciências físicas naturais. A lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da normalidade, da uniformidade, substitui a dialética histórica. (GRAMSCI, op. cit.)[114].

O que na realidade Bukhárin faz é uma inversão do idealismo especulativo[115], "no sentido de que conceitos e classificações empíricas substituem as categorias especulativas, sendo aquelas tão abstratas e anti-históricas quanto estas"[116]. Assim, o que marca de fato a existência "da velha metafísica no *Ensaio Popular* é o intento de reduzir tudo a uma causa, causa última[117], a causa final" (Gramsci, op. cit.).

---

[113] A questão aqui se mostra da seguinte maneira: Por entender a teoria bukhariniana como um "aristotelismo positivista", ou como um "tratado de teratologia", na medida em que busca a lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da normalidade e da uniformidade, Gramsci procura explicar que na "filosofia da práxis" está presente uma teleologia imanente, intrínseca, na medida em que é também uma "concepção subjetiva da realidade". E diz que "A filosofia da práxis continua a filosofia da imanência, mas depurando-a de todo seu aparato metafísico e conduzindo-a para o terreno concreto da história". (GRAMSCI, op. cit., p. 175). Chegando desse modo, as seguintes assertivas: a primeira de que a imanência deve ser compreendida sempre como vinculada ao fato histórico, como processo do real; e segundo que a subjetividade não deve ser concebida como biológica, material, mas sempre como "subjetividade histórica de um grupo social", ou "conjunto das relações sociais". Aqui pode aparecer um problema: o de se perguntar se a subjetividade humana é somente isso. No entanto não é alvo deste texto discutir tal coisa. Assim, para Gramsci a revolução não pode advir da pura iniciativa de um único sujeito, uma vez que o mesmo não pode forjar a realidade social ao seu molde, por sua pura vontade, mas sim de uma subjetividade coletiva, de uma coletividade que se faz sujeito, que tem a sua condição, sua força tirada inicialmente das "forças que atuam na história". É, dessa maneira, que para Gramsci a iniciativa da subjetividade-coletiva revolucionária é, (acima de tudo, um momento essencial de transformação do mundo, do erigir o novo) o meio, e de modo dialético, de se contrapor a qualquer forma misoneísta e mecanicista de se entender a realidade, ou seja, é uma contraposição, respectivamente aos pensamentos de Croce e Bukhárin.

[114] Isso resulta senão em dizer que "o efeito mecanicamente jamais pode superar a causa [...]; por isso, não pode haver outro desenvolvimento senão monótono e vulgar do evolucionismo" (GRAMSCI, op. cit.).

[115] "a ciência das categorias e da síntese *a priori* do espírito [...] uma abstração anti-histórica". Cf. GRAMSCI, op. cit.

[116] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[117] AGUIAR, op. cit., p. 58, 59, informa-nos que "Esta compreensão é ratificada pela reivindicação do materialismo filosófico [...] como a filosofia do marxismo, que se mostra no manual como intento de reduzir tudo à causa última, final, substituindo a dialética histórico-real. Não é em vão que o tecnologismo é um dos traços fundamentais do ensaio popular. Nele o instrumento de produção e trabalho passa a exercer uma função metafísica, torna-se a causa do desenrolar histórico. Isso é um

1.7 Bukhárin e a questão da previsão na ciência

Bukhárin, na esteira do que vimos discutindo, põe a questão de modo não correto, como diz Gramsci, de maneira "pueril e ingênua", pois o problema não pode ser colocado como uma pesquisa de leis, de como se tivesse constância, regularidade, uniformidade. Tal linha de entendimento se refere à exigência de aplacar a questão prática, na medida em que se tenta prever os acontecimentos históricos. "Já que "parece", [...] que as ciências naturais fornecem a capacidade de prever a evolução dos processos naturais, a metodologia histórica foi concebida como sendo "científica" apenas se, e na medida em que, habilita abstratamente a "prever" o futuro da sociedade"[118].

Bukhárin, (op. cit., p. 49, 50) quando está tratando do problema da possibilidade das ciências sociais e das possíveis previsões, assevera que: "Resulta de tudo isso que precede que para as ciências sociais, tanto quanto para as ciências naturais, as previsões são possíveis, previsões não charlatanesca, mas científicas". Ademais, informa que "a doutrina do determinismo no domínio dos fenômenos sociais e a possibilidade de previsões na ciência encontraram um grande número de contraditores. Vamo-nos deter na crítica feita por Stammler". (BUKHÁRIN, op. cit., 52)[119].

Bukhárin continua e escreve que de acordo com a premissa acima,

> o socialismo se realizará inevitavelmente, porque os homens, as diversas classes da sociedade humana agirão infalivelmente de maneira a realiza-lo, e em condições que serão determinadas pela sua vitória. [...]. Quando os marxistas organizam e conduzem à batalha o partido comunista, isto não é mais do que uma expressão da necessidade histórica, que é

---

desvio da Filosofia da Práxis, determinado pela convicção de que, quanto mais se recorrem a objetos "materiais", tanto mais se é ortodoxo". Cf. GRAMSCI, op. cit, p. 186.

[118] GRAMSCI, op. cit., p. 162.

[119] Gramsci identifica a tentativa de contra-argumentação que Bukhárin faz ao Professor Stammler e diz que o autor do *Ensaio* usa a retórica como artifício, e age com mentalidade superficial, e de não ser justo com os argumentos e bem sequer ter entendido de fato os argumentos de Stammler, e assim, pensa ter superado o professor. "um exemplo típico parece-me ser o parágrafo dedicado ao Professor Stammler, dos mais superficiais e sofísticos". (GRAMSCI, op. cit., p 165). Nesse sentido, o filósofo sardo diz que: "deve-se ser justos com os adversários, no sentido em que é necessário esforçar-se para compreender o que eles realmente quiseram dizer, e não fixar-se maliciosamente nos significados superficiais e imediatos das suas expressões". (GRAMSCI, op. cit., p. 164).

> determinada pela vontade e pelos atos humanos. [...] O determinismo social, isto é, a doutrina pela qual todos os fenômenos sociais são determinados, tem as suas causas, das quais eles são o efeito necessário, [...] (BUKHÁRIN, op. cit., p 52, 53.).

A partir disso, Bukhárin teve a necessidade de buscar as causas essenciais, a causa primeira, a causa das causas[120]. "Contudo as Teses sobre *Feuerbach* já haviam criticado antecipadamente esta concepção simplista"[121]. Na realidade, o filósofo italiano acredita que a possibilidade de previsão científica só cabe ao caso da luta, "mas não os momentos concretos dela, que não podem deixar de ser resultados de forças contrastantes em contínuo movimento, irredutíveis a quantidade fixa, já que nelas a quantidade transforma-se continuamente em qualidade"[122].

Nesse sentido, a previsão não pode ser um ato do conhecimento, pois se conhece o passado e o presente, sendo o futuro um ainda não. Razão pela qual, Gramsci dizer: "conhece-se o que foi ou o que é, não o que será, que é um "não existente" e, portanto, incognoscível por definição. O que recai sobre Bukhárin, quanto tenta prever fatos históricos que tem a característica de inconstância, de contingência, de continuo movimento dado a partir de forças, injunções contrastantes, é a incoerência, a incognoscibilidade. "Por isso, prever é tão somente um ato prático"[123].

Tal questão é de fundamental importância para Gramsci, tendo em vista que, segundo ele, a questão da previsibilidade gera uma concepção de causalismo mecânico e, portanto, é preciso esvaziá-la de qualquer crédito, a fim de que a mesma se torne mito, bem como de mostrar que tal visão descende de um período arcaico, atrasado de desenvolvimento certos grupos subalternos[124].

---

[120] BUKHÁRIN, op. cit., p. 30, escrever que: "existe na natureza e na sociedade, objetivamente falando (isto é, quer queiramos, quer não, quer seja do nosso conhecimento quer não), uma lei causal dos fenômenos".

[121] GRAMSCI, op. cit., p. 162.

[122] "Na realidade, pode-se "prever" na medida em que se atua, em que se aplica um esforço voluntário e, desta forma, contribui-se concretamente para criar o resultado "previsto". A previsão revela-se, portanto, não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esforço que se faz, o modo prático de criar uma vontade coletiva". Cf. GRAMSCI, op. cit.

[123] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[124] Assim, Gramsci (op. cit) diz que "é necessário colocar exatamente o problema da previsibilidade dos acontecimentos históricos a fim de estar em condições de criticar exaustivamente a concepção de causalismo mecânico, a fim de esvaziá-la de qualquer prestígio científico e reduzi-la a puro mito, que talvez tenha sido útil no passado, em um período atrasado de desenvolvimento de certos grupos subalternos".

Tudo isso é produto de uma má compreensão do que seja "ciência[125]" pelo *Ensaio*, que, via de regra, liga-se à ideia de ciência natural como ápice do

[125] Gramsci considera inadiável mostramos a imensurável importância que a ciência moderna trouxe para história humana. Isso é vislumbrado antes mesmo de seus escritos do cárcere. Essa importância deve ser explicitada pelo fato de que as ciências trouxeram inovações, avanços tecnológicos, descobertas que "facilitaram" e complexificaram as relações sociais. No entanto, todo esse aparato trazido pela ciência e a própria ciência moderna precisam ser estudadas criticamente. Principalmente no que concerne o processo histórico de como se deu a construção da ciência e de como forja relações sociais e de produção novas e complexas. Tal perspectiva deve ser apropriada, estudada, conhecida pelas classes subalternas. Ademais, Gramsci confere importância a ciência visto que foi a mesma que abriu as portas (não definitiva) para que os seres humanos se libertassem das injunções metafísicas e autoritárias e assim adentrassem no conhecimento, o que possibilitou uma paulatina emancipação humana, bem como suas participações na política e na decisão de seus próprios destinos. Nesse sentido, a ciência para Gramsci configura-se como uma atividade que incorpora atividade teórica e prático-instrumental. E diz: "[...] as principais definições que foram dadas da ciência (no sentido de ciência natural): "estudo dos fenômenos e de suas leis de semelhança (regularidade), de coexistência (coordenação), de sucessão (causalidade)". Cf. GRAMSCI, op. cit., p 68. E assim, se questiona: "a ciência pode dar, e de que maneira, a "certeza" da existência objetiva da chamada realidade exterior"? [...] É possível demonstrar que é um erro exigir da ciência como tal a prova da objetividade do real, [...]. O trabalho científico tem dois aspectos principais: um que retifica incessantemente o modo do conhecimento retifica e reforça os órgãos sensoriais, elabora princípios novos e complexos de indução e dedução, isto é, aperfeiçoa os próprios instrumentos de experiência e de sua verificação; outro aplica este complexo instrumental [...] para determinar, nas sensações, o que é necessário e o que é arbitrário, individual, transitório. Determina-se o que é comum a todos os homens, o que todos os homens podem verificar da mesma maneira, independentemente uns dos outros, porque forma, observadas igualmente as condições técnicas de verificação". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 69. Nesses termos Gramsci mostra que as verdades científicas não são definitivas, assim, "a ciência é uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução. [...] a ciência não coloca nenhuma forma de "incognoscível" metafísica, mas reduz o que o homem não conhece a um empírico "não conhecimento" que não exclui a cognoscibilidade, mas a condiciona ao desenvolvimento dos instrumentos físicos e ao desenvolvimento da inteligência histórica dos cientistas individuais". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 70. Gramsci continua e pergunta: "Sem o homem, que significa a realidade do universo? Toda a ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criadora de todos os valores, inclusive os científicos, que seria a objetividade? Um caos, isto é, nada, o vazio, [...], já que, realmente, se se imagina que o homem não existe, não se pode imaginar a língua e o pensamento. Para a filosofia da práxis, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido. Cf. GRAMSCI, op. cit. O que na realidade o autor sardo quer é execrar qualquer superstição científica que coloque a ciência como base da vida, como concepção de mundo por excelência, acima da liberdade e da criatividade do homem, "que põe o homem em face da realidade tal como ela é, isto significa recair no conceito de que a filosofia da práxis tenha necessidade de sustentáculos filosóficos fora de si mesma. Mas, na realidade, também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia. Gramsci, também recusa o relativismo e o pragmatismo, que, de certa maneira alicerçam e disseminam o ceticismo, isolam os fatos e acabam fortalecendo os argumentos dos mais fortes, Isto é, faz com que a realidade permaneça a mesma, ou seja, não faz o novo aparecer. Assim, a filosofia da práxis, para Gramsci, tem um fundamento próprio, e por sua vez deve ser mantida fora do alcance da filosofia do Iluminismo e do evolucionismo cientificista, bem como do "espontaneísmo" e do pragmatismo que constrói a filosofia sob base utilitarista no sentido imediatista, produzindo um mero fazer e justificando o conformismo e assim a manutenção do que está posto. Assim, a ciência, o conhecimento, para Gramsci, não pode conter espaço para o "abstrato", para o metafísico, para o mito, seja ele racionalista, irracionalista, empirista, bem como a subjetivismo transcendental que propõe a verdade a partir de uma mente universal abstrata e muito menos ao fisicalismo que reduz o mundo a um materialismo mecanicista e toda e qualquer filosofia que coloque o homem como mero ser de impulsos naturais ou como mero ser individual. Em suma, a ciência deve ser vista por sua base histórica, isto é, toda afirmação de objetividade da ciência deve passar pelo crivo da história, são sempre históricas, sempre construções, evoluções, portanto passível de superação. Portanto a

conceito de ciência, como se esta fosse a única maneira de se conceber a ciência. Portanto, tal conceito, diz Gramsci, "deve ser criticamente destruído"[126].

Abordar a ciência dessa maneira é não ter em mente a possibilidade do erro, de que certas investigações, de certas posições, são provisórias e passíveis de serem retomadas e desenvolvidas. Assim, "a possibilidade do erro deve ser afirmada e justificada, sem com isso menoscabar a própria concepção, já que o importante não é a opinião de Fulano, Beltrano ou Sicrano, mas o conjunto de opiniões que se tornaram coletivas, um elemento e uma força social"[127].

1.8 Ciência, instrumentos científicos e técnicas

A questão ganha a seguinte dimensão, a saber,

> afirma-se, no *Ensaio popular*, que os progressos da ciência dependem, como efeito da causa, do desenvolvimento dos instrumentos científicos. [...] princípio de origem loriana, sobre a função histórica do "instrumento de produção e de trabalho" (que substitui ao conjunto das relações sociais de produção).

Isso quer dizer que determinada ciência particular tem seu desenvolvimento graças aos instrumentos utilizados pela mesma, isto é, a causa de seu progresso, enquanto ciência, se deve ao fato do desenvolvimento dos seus respectivos instrumentos de trabalho. É nesse sentido que podemos inquirir, assim, como faz Gramsci: é possível reduzir a história das ciências à história dos seus instrumentos particulares?

---

objetividade do real é posta pelo homem, a partir de seus interesses e assim modifica instrumentos, define o que produzir o que não, quais serão metas etc., assim a cultura adentra "sorrateiramente" a ciência. Nesse caso, são as relações entre os homens no processo histórico que define a objetividade científica. Assim estão relacionados objetividade e subjetividade.

[126] GRAMSCI, op. cit., p. 163. "Ademais, em seu sentido explícito é que a "ciência" tem nas investigações físicas". [...] outras vezes [...] nada mais do que a lógica formal, [...]. Cf. GRAMSCI, op. cit.

[127] GRAMSCI, op. cit., p. 164. Além disso, Gramsci fala que grande parte das deficiências do *Ensaio popular* está ligada a oratória, que frequentemente são demonstrações orais frequentemente improvisadas, que muitas das vezes "a associação causal e mecânica das ideias substitui [...] o vigor lógico". Assim, "seria possível fazer uma lista das "*ignorantiae*", "*mutationes*", "*elenchi*", do *Ensaio Popular* devida provavelmente ao "ardor" oratório". Cf. GRAMSCI, op. cit., p 165.

> Pode-se dizer, em geral, que o progresso das ciências não pode ser documentado *materialmente*; a história das ciências só pode ser revivida na recordação, e não para todas, com a descrição do sucessivo aperfeiçoamento dos instrumentos, que foram um dos meios de progresso, [...]. Os principais "instrumentos" do progresso científico são de natureza intelectual (bem como política), metodológica; e Engels, com justeza, escreveu que os "instrumentos intelectuais" não nasceram do nada, não são inatos no homem, mas são adquiridos e se desenvolveram e desenvolvem historicamente. [...] Uma outra questão é a seguinte: [...] em que distinguiria a história das ciências da história da tecnologia? (GRAMSCI, op. cit., p. 182, 183).

"Bukhárin ao aproximar demais o materialismo das ciências naturais e permanecendo prisioneiro do "materialismo burguês" (o materialismo da intuição, que oculta toda relação prática com o real)[128]", mergulha no esquecimento de algo terminantemente fundamental do método marxista: o relacionamento dos elementos da economia e da sociologia com as relações sociais entre os seres humanos.

Para Buci-Glucksmann (op. cit., p 281), "esse erro teórico pelo qual Bukhárin se afasta da "tradição autêntica do marxismo", sua orientação científico-naturalista conduzem a uma posição mecanicista-evolucionista, iludida pelo fetichismo do instrumento técnico que se torna assim força motriz da revolução".

O fato é que o papel da técnica tal qual entendida por Bukhárin não corresponde à veracidade de como a tradição marxista a tratou, visto que para nosso autor, a técnica é um componente sumariamente importante, um momento muito singular das forças produtivas da sociedade, mas isso não quer dizer que a técnica seja força produtiva.

Gramsci, a fim de destronar toda argumentação bukharinista ao que se refere a questão dos instrumentos técnicos como fundamento de progresso, ou de evolução[129], faz uso do Prefácio à obra "Crítica da Economia Política" de Marx. E fica estarrecido, pelo fato do autor do *Ensaio Popular* não ter ido a fonte autêntica que trata da questão e nem sequer ter mencionado tal obra[130]."o que é bastante

---

[128] Cf. BUCI-GLUCKSMANN, op. cit., p 280.

[129] Gramsci diz que até mesmo Loria que segundo Gramsci escreveu sobre "as virtudes mirabolantes do instrumento técnico" (GRAMSCI, op. cit., p. 180) é menos criticável e superficial do que Bukhárin. Ademais, também Croce escrevendo sobre a primeira parte do Capital, "coloca-se em relevo a importância das invenções técnicas e se invoca uma história da técnica, mas não existe nenhum escrito no qual o "instrumento técnico" seja transformado em causa única e suprema do desenvolvimento econômico". Cf. Gramsci, op. cit. Ainda diz: "Croce acrescenta, posteriormente, que o fundador da filosofia da práxis jamais se propôs uma indagação a respeito da *causa última* da vida econômica. Sua filosofia não era assim tão barata, ele não teria em vão "flertado" com a dialética de Hegel, para logo depois andar a caça de *causas últimas*". (GRAMSCI, op. cit., p. 185).

[130] "Deve-se notar que, no *Ensaio Popular*, não só não é citada a passagem do prefácio do *Zur Kritik*, como nem sequer é mencionada". Cf. GRAMSCI, op. cit.

estranho, tratando-se da fonte autêntica mais importante para uma reconstrução da filosofia da práxis”[131].

Segundo Gramsci, expressões presentes no *Prefácio* como “grau de desenvolvimento das forças materiais de produção”, “modo de produção da vida material”, “condições econômicas”, [...] que afirmam certamente ser o desenvolvimento econômico determinado por condições materiais[132]”, embora imprescindivelmente importantes, não podem ser reduzidas, jamais, “à mera “metamorfose do instrumento técnico”[133].

Nesse sentido, para Gramsci o que faz Bukhárin é propor um “sociologismo positivista”, que em última instância caracteriza-se como pensamento infante, “primitivo”, haja vista, conceber, o “instrumento técnico e sua metamorfose” como a causa última do desenvolvimento sócio-histórico e, assim como se refere a Loria[134], diz que essa interpretação é resultado de uma ineficiente compreensão da “teoria do valor”[135].

Em consequência disso, fica claro para Gramsci, que Bukhárin não difere, ou não compreende o que seja a estrutura, a superestrutura, o instrumento técnico, assim, “é evidente que toda a teoria do instrumento técnico contida no *Ensaio* é tão somente uma *abracadabra*, [...]. Por certo, tudo isso é um desvio da filosofia da práxis”[136].

Nesse sentido, a crítica gramsciana a Bukharin demonstra um esforço de recolocar a luta histórica das massas, da classe trabalhadores, dos subalternos, na perspectiva do embate ideológico (BIANCHI, 2003), no território da sociedade civil, tão importante quanto o embate econômico, visto que compreender a questão como fez o russo é produzir um resultado de passividade nas massas: ao ponto das mesmas ficarem à espera de “certas leis” que determinam fatos históricos, o

---

[131] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[132] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[133] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[134] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 184, 185.
[135] Sobre tal deficiência de Bukhárin, Gramsci, em outras palavras, diz que ele não soube compreender realmente a “teoria do valor”, porque reduziu as “forças materiais de produção” a sua forma puramente técnico-material. Bukhárin não soube compreender as “relações de força” intrínsecas, imanentes do processo histórico, por conceber as máquinas, os instrumentos técnicos, como produtores de valor sem pressupor o “conjunto das relações sociais de produção”, mas como algo “em si”, e a atividade, a práxis humana como uma “práxis mecânica”, como uma “metafísica material” que determina o processo sócio-histórico.
[136] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 185, 186.

desenvolvimento, as mudanças, e, portanto impede o aparecimento de uma nova realidade, coisa inaceitável para o filósofo do cárcere.

Vale salientar que Gramsci nunca deixa de reconhecer a intervenção do homem sobre a natureza e os mecanismos cada vez mais aperfeiçoados dessa mesma intervenção ao longo da processualidade histórica, a partir do desenvolvimento das ciências, das técnicas, dos instrumentos, das máquinas, etc. Assevera, inclusive, que tal intervenção engendrará em uma "sociedade regulada" toda abundância necessária para que todos possam ter suas carências "elementares" satisfeitas e, assim, possam viver mias agradavelmente, sem tanta disputa pelo "trivial" da vida. Para o autor italiano, o homem não se realiza senão em relação diante da natureza e dos outros homens. Entretanto, afirma que a unidade entre teoria e prática está no aspecto de que todo o operar é sempre um operar político e, não obstante, não é o puro trabalho a essencialidade da práxis. Se isso fosse verdade estaria desagregado a política da teoria da história[137].

Fica evidente, portanto, que o embate entre o autor italiano, dos "*Cadernos do Cárcere*" e o russo, do "*Ensaio Popular*", não se trata de mera crítica formal ou metodológica, já que sua crítica "ultrapassa uma crítica intra-filosófica a Bukharin, para atingir a questão da hegemonia na construção do socialismo". (BUCI-GLUKSMANN, op. cit, p. 271). E ainda diz que a crítica de Gramsci a Bukharin "se entrelaça a um projeto radical de refundação da filosofia do marxismo".[138]

Gramsci nesse embate com Bukhárin quer mostrar que o autor russo entende de modo superficial e não dialético a "filosofia da práxis", visto que, em resumo, não dissocia o método das ciências naturais daquele que deve ser utilizado no marxismo, na filosofia da práxis, bem como não reconhece que a unidade entre ciência e filosofia centra-se no aspecto de que o fundamento da ação humana é sempre um ato prático-político. É por isso que "trabalho necessário e concreto" é para o autor dos cadernos uma atividade fundamentalmente política. Ademais, ainda no que se refere a relação entre a ciência e a filosofia, enquanto para

---

[137] Ademais, diz que "[...] a supersticiosa fé abstrata na força taumatúrgica do homem conduz, paradoxalmente, á esterilização das próprias bases desta força e a destruição de todo amor ao trabalho concreto e necessário, em troca das fantasias, como se se tivesse fumado uma nova espécie de ópio". (GRAMSCI, op. cit., p. 71, 72). O verdadeiro trabalho é aquele prático-político, a atividade efetiva é aquela que relaciona "a cultura a uma função prática [...] a "reforma intelectual e moral". (GRAMSCI, op. cit., p. 100).

[138] Cf. BUCI-GLUCKSMANN, op. cit., p. 273.

Bukhárin, mesmo que em certas medidas, o conhecimento é considerado histórico, é, todavia, o reflexo sempre mais adequado da realidade objetiva, isto é, o critério fundamental do conhecer de fato é a efetiva relação entre o conhecer e a realidade objetiva[139]. Gramsci coloca em xeque a necessidade de se querer da ciência a certeza da "realidade objetiva exterior[140]", bem como o de compreender a atividade científica como um produto mecânico da realidade objetiva de um modo geral. Para o nosso autor, isso seria um contra-senso na medida em que a realidade sócio-histórica não é determinada pela metamorfose do instrumento técnico. A realidade sócio-histórica só pode ser compreendida dialeticamente, portanto, longe de ser mecânica, mas através da "filosofia da práxis", que tem como princípio gnosiológico o conceito de hegemonia, isto é, em sua busca, no embate no seio da sociedade civil.

[139] Cf. BUKHÁRIN, op. cit., p 53.
[140] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 165-172.

CAPÍTULO 2 – Gramsci e a crítica a Benedetto Croce

2.1 Notas iniciais

No início das discussões sobre as ideias de Croce, Gramsci faz questão de dizer que é preciso ter critério para desenvolver comentários e críticas às suas ideias, e o bom mesmo seria seguir os critérios que ele mesmo (Croce) sugerira[141].

Ademais fala de sua influência cultural dentro e fora da Itália[142]. O certo que não se pode negar que a influência de Benedetto Croce, do ponto de vista cultural, na Itália seja amplíssima, principalmente nos primeiros cinquenta anos do século XX[143]. Poderíamos dizer que a península nas mais variadas áreas do saber foi influenciada por Croce[144]. Sua influência na cultura italiana foi tão expressiva que segundo Garin (1996)[145] Bellamy (1987)[146], Bianchi (2007)[147], por exemplo, Croce ocupa a mesma posição que Goethe ocupou na Alemanha no século XIX.

---

[141] "Convém, em primeiro momento, estudar a filosofia de Croce segundo alguns critérios afirmados pelo próprio Croce [...]: 1) Não buscar em Croce "um problema filosófico geral", mas ver em sua filosofia o problema ou a série de problemas que mais interessam no momento dado, [...]. 2) Deve-se estudar, atentamente, os escritos menores, [...] que tem uma maior e mais evidente ligação com a vida, com o movimento histórico concreto. 3) Deve-se [...] identificar as diversas expressões assumidas pelo pensamento de Croce [...]. 4) Críticos de Croce: positivistas, neo-escolásticos, idealistas atuais. Objeções destes críticos". (GRAMSCI, op. cit., p. 203, 204).

[142] GRUPPI, op. cit., p. 93, 94. "quando Gramsci concentra sua atenção em Croce, não pretende apenas reexaminar criticamente a sua formação pessoal croceana e com ela acertar as contas, liquidando-as, mas tem em vista algo mais: realizar uma grande operação política, mais exatamente de política cultural; quer realizar aquela operação de crítica cultural que, no momento em questão, aparecia indispensável no sentido precisamente de por as condições da futura hegemonia da classe operária, a qual deveria necessariamente passar por uma crítica e por uma liquidação da hegemonia cultural croceana".

[143] GRAMSCI, 1978, op. cit., p. 205 diz que "[...] Croce colaborou com uniões monárquicas, com o partido republicano, e grande parte do socialismo, tanto os radicais democratas como conservadores. [...]. Croce foi o teórico de tudo o que estes grupos e grupelhos, camarilhas e máfias, tinham em comum; o chefe de uma seção central de propaganda, da qual todos estes grupos se beneficiavam e se serviam, o líder nacional dos movimentos de cultura que nasciam para renovar as velhas formas políticas".

[144] GRAMSCI, op. cit. Assevera que Croce e Fortunato tiveram "[...] ofício de líder nacional da cultura liberal democrática. Ambos aparecem sempre como inspirador (como fermento) de todo novo movimento juvenil sério que se propusesse renovar os "costumes" políticos e a vida dos partidos [...]. [...] Deve-se levar em conta este ofício de líder nacional do liberalismo se se quer compreender como Croce ampliou o círculo de sua influência além da Itália, sobre a base de um elemento da sua "propaganda": o revisionista".

[145] GARIN, Eugenio. *Intellettuali italiani del XX secolo*. 3ª ed. Roma: Riuniti, 1996.

[146] BELLAMY, Richard. *Modern Italian Social Theory*. Stanford: Stanford University, 1987.

[147] BIANCHI, op. cit.

Croce, de certa maneira, só teve todo esse raio de influência devido, sem dúvida nenhuma, a editora "Laterza" e a revista "*La Critica"* que foram as difusoras de seus escritos[148], que tinham fundamentalmente a preocupação em promover o renascimento cultural na Itália[149] e afugentar ou até execrar resquícios de ideias propagadas no século XVIII, principalmente o positivismo.

Para Biachi (2007) isso ganha terreno na medida em que Croce começa a discutir e se aproximar do marxismo, muito embora não seja possível afirmar com certeza que Croce aderira ao marxismo ou até mesmo tenha sido socialista. O que se pode dizer é que ele foi um crítico ferrenho. Nesse diálogo crítico com o marxismo, feito a partir do revisionismo, Croce asseverava a crise em que o marxismo havia adentrado.

O certo é que Croce, muito embora, crítico do marxismo, via certas qualidades nos ideias marxistas e, segundo ele, suas críticas eram para livrar o marxismo, pelo menos em seu núcleo realista e não maculado do pensamento de Marx, das incursões metafísicas e das frágeis interpretações que vinham sendo tecidas dentro da própria escola marxista[150].

Croce na realidade queria, nessa empreitada, conforme dito acima, desvencilhar, libertar e de certa maneira revitalizar o marxismo, coisa que os

---

[148] Sobre a influência de Croce sobre a Itália e a relação com seus escritos pela *Laterza* e pela *La Critica*, Bianchi (op. cit) assevera que: "Não é exagero [...] entre 1882, data de seus primeiros textos juvenis, até 1952, quando de sua morte, Croce publicou cerca de 30 mil páginas e acompanhou criteriosamente as freqüentes reedições dos 72 volumes de sua obra. A esse grande número de escritos seria necessário acrescentar seus cadernos de viagem e o enorme epistolário que manteve com alguns dos principais expoentes do ambiente literário de sua época [...]. O resultado foi um colossal empreendimento intelectual com vistas à reconfiguração desse ambiente literário e o exercício pleno de sua hegemonia cultural nele". Sobre Isso Luciano Gruppi (op. cit., p. 93) escreve que Croce "em 1902 funda sua famosa revista *La critica*, que saiu pontualmente todos os meses até a Segunda Guerra Mundial".

[149] Croce estava cônscio do que estava fazendo e de qual era claramente a perspectiva de seus escritos. Na "Rivista Bibliografica" de 1947 em seu oitavo número (CROCE. B. *Antonio Gramsci: lettere dal cárcere*. Torino: Einaudi, 1947, p. 86-88) enaltece Gramsci, mas não vê no sardo uma inovação como a que ele mesmo estava fazendo. E rivedo qui i frutti di quegli anni: il. rinnovato concetto della filosofia nella sua tradizione speculativa e dialettica e non già positivistica e classificatoria, l'ampia visione della storia, l'unione dell'erudizione col filosofare, il senso vivissimo della poesia e dell'arte nel loro carattere originale, e con ciò la via aperta a riconoscere nella loro positività e autonomia tutte le categorie ideali.

[150] "Mi sembra opportuno ftir notare che i miei scritti, benché condotti con altra forma di esposizione e, direi, con altri abiti mentali, e con maggiore interessamento per la pura filosofia, rappresentano in Italia, nella interpetrazione e critica delle dottrine marxistiche, la medesima tendenza, che si è venuta svolgendo quasi contemporaneamente in Francia per opera del Sorel, e che procura di liberare il nòcciolo sano e realistico del pensiero del Marx dai ghirigori metafisici e letterari del suo autore, e dalle poco caute esegesi e deduzioni della scuola". Cf. CROCE, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza, 1968, (prefácio).

próprios marxistas não estavam fazendo, visto que o contrário era o que, segundo Croce, se verificava[151].

Croce recebe influência de Antônio Labriola, marxista italiano da época em que ele ainda era estudante em Roma[152], no entanto, após suas leituras de Hegel passa a ser crítico e de certa maneira opositor do marxismo[153].

Para o autor de Nápoles era preciso, em primeiro lugar, ficar claro que o materialismo histórico, o marxismo, não era uma filosofia da história, nem por sua uma nova metodologia historiográfica, mas simplesmente aporte de interpretação histórica, que nada mais fazia a não ser alardear com o fim de chamar atenção da sociedade para a mesma compreendesse sua própria produção, configuração e contradição[154].

É, por isso, que logo de "entrada", Gramsci mostra a necessidade de se entender que em Croce, a filosofia da práxis havia regressado ao nível da especulação e, portanto, sua intenção era a de resgatar toda a sua força original: "como a filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce é, igualmente, em considerável medida, uma

---

[151] SEMERARO, 1999, p. 142, mostra que Croce acusava o marxismo de tomar a estrutura econômica como determinante da sociedade, como uma espécie de "Deus oculto". Cf. SEMERARO, op. cit. Opondo-se a isso, acentuava o aspecto ético-político da história. Esse aspecto ético político é tomado como uma espécie de *ethos* coletivo como preexistente na história e cultura dos povos, ao passo que a reflexão de Gramsci se dá em termos mais efetivos, por meio da instrução e da organização das classes subalternas que tem a possibilidade de lutar "por suas liberdades e sua emancipação". Cf. SEMERARO, op. cit. Assim, afirma que no entendimento de Gramsci "a interpretação ético-política da história, como vinha conduzida por Croce, se tornava instrumento de hegemonia ainda mais forte nas mãos do fascismo e das classes dominantes que agora podiam se impor sem recorrer à violência aberta, utilizando as formas demagógicas da persuasão". Cf. SEMERARO, op. cit. Percebemos que para Croce a noção de ético-polítco tem abrangência universal, coisa que para Gramsci é tida como tendo significado vago. Esse termo, na realidade deve representar a emergência de uma práxis política das novas forças sociais, isto é, das classes subalternas.

[152] É com Labriola que Croce se forma no estudo do marxismo [...]. "Croce, porem, nunca foi socialista". Cf. GRUPPI, op. cit., p. 94.

[153] Afirma no posfácio de 1937, intitulado *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, que escreve ao texto de Labriola, seu antigo mestre, *La concezione materialistica della storia*, que "[...] a obra de Labriola foi um meio pela qual nós jovens aprendemos o genuíno marxismo e aprendemos também a criticá-lo [...]". Cf. La Critica. *Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da* B. CROCE, nº. 36, 1938, p. 38-45.

[154] CROCE, op. cit., p. 79. "Se il materialismo storico deve esprimere alcunché di criticamente accettabile, esso, come altra volta ebbi occasione di esporre \ non dev'essere una nuova costruzione a priori di filosofìa della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone d'interpetrazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico dello società, perintendere meglio le loro configurazioni e vicende".

retradução para linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da práxis" (GRAMSCI, op. cit, p. 228)[155].

Mesmo sabendo, como disse Semeraro (1999) que Gramsci absorveu e formulou muito de seus conceitos e categorias de Croce, distanciaram-se da abordagem do neohegeliano, pois resgata o valor do empírico e do movimento histórico, uma vez que, como diz Baratta:

> Croce enrijece[156] e absolutiza "o particular ou concreto [...] dialetizando-o especulativamente com o universal filosófico, e despojando-o praticamente do seu estatuto empírico; pode então negar qualquer validade filosófica à formulação de leis científicas ou sociológicas sobre o mundo humano. A história torna-se o inefável, ou seja, [...] o reino do espírito que procede [...] indiferente à experiência real, ao mundo de todos os dias[157].

Em suma, a crítica de Croce ao marxismo se resume da seguinte maneira, segundo Luciano Gruppi (op. cit., p. 95): "para o marxismo, a economia é uma espécie de "deus oculto", que tudo explica e no qual tudo resolve. O marxismo não é mais do que uma metafísica, que substitui o velho deus por um novo, pela economia".

2.2 Historicismo especulativo de Croce

Para Gramsci, a luta de Croce contra a filosofia da práxis e o respectivo desenvolvimento de sua teoria historiográfica especulativa revisionista se caracteriza, principalmente, por aquilo que ocorrera na Rússia em 1917. Tal teoria é, para o autor sardo a tentativa de Croce "liquida qualquer forma, mesmo atenuada de filosofia da práxis"[158]. Isso se liga, enquanto possibilidade, ao fato da grande

---

[155] SEMERERO, op. cit., p. 135, diz que nem sempre as referências de Gramsci ao pensamento de Hegel são claras e precisas. "Essa fragilidade encontra explicação não apenas nas restritas condições de estudo no cárcere, mas também no fato de que seus conhecimentos da produção teórica de Hegel não eram tão consistentes como os que possuíam Croce".

[156] Nesse sentido e de Acordo com uma de suas cartas (maio de 1932), Gramsci deixa claro que a posição de Croce ignora o fato de que o marxismo seja uma filosofia dinâmica e que, no início do século XX, se mostrara distinta daquilo que Marx pretendera. Assim, Gramsci diz: "o momento da 'hegemonia' ou da direção cultural era sistematicamente revalorizado, em oposição às concepções mecanicistas e fatalistas do economicismo". Cf. GRAMSCI, 2005b.

[157] Cf. BARATTA, op. cit., p. 110.

[158] Cf. GRAMSCI, 1978, p. 209.

popularidade de Croce ao ponto de ser considerado um dos maiores pensadores italianos de todos os tempos (até aquela época), bem como de sua conduta imperturbável diante da guerra, em sua serenidade e na afirmação da sua fé em que:

> o mal não pode prevalecer metafisicamente e em que a história é racionalidade". Mas deve-se afirmar que o elemento mais importante da popularidade de Croce é intrínseco ao seu próprio pensamento e ao método do seu pensar, devendo ser buscado na maior adesão à vida, que a filosofia de Croce apresenta quando comparada a qualquer outra filosofia especulativa[159].

Liga-se a isso sua posição frente à religião[160], que era de dizer que a religião era uma concepção da realidade, que possuía uma moral que se ajustava a esta concepção, apresentada de maneira mitológica. "Portanto, é religião toda filosofia – ou seja, toda concepção do mundo – enquanto se tornou "fé", isto é, enquanto é considerada não como atividade teórica, [...] mas sim como estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história)[161]".

É evidente que uma concepção de mundo nesses moldes "não pode revelar-se como capaz de impregnar a toda sociedade e de transformar-se em "fé", a não ser quando demonstra ser capaz de substituir as concepções de crenças precedentes em todos os graus da vida[162]".

Gramsci está mostrando que pela perspectiva de Croce e de sua ideia de fé, de sua concepção de mundo, não há como modificar de fato às bases da sociedade: suas velhas e maculadas maneiras de entender a vida e o desenvolvimento da sociedade. É claro que para o autor sardo, só mediante a filosofia da práxis, que é capaz de rever o que passou (filosofias precedentes) com o

---

[159] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 210, 211. Ademais, para sua popularidade em relação aos filósofos tradicionais se dá, também, pela "dissolução do conceito de sistema fechado e definitivo – consequentemente pedante e obscuro – em filosofia: a afirmação de que a filosofia deve resolver os problemas que o processo histórico em seu desenvolvimento apresenta em cada oportunidade. A sistematicidade é buscada, não em uma estrutura arquitetônica exterior, mas na íntima coerência e fecunda inter-relação de cada solução particular. O pensamento filosófico não é concebido, como um desenvolvimento de pensamento a pensamento, mas como pensamento da realidade histórica. [...] como soluções de problemas morais e práticos. [...] o seu pensamento idealista mostra que cada solução vale em si mesma, independentemente das outras soluções, precisamente enquanto é apresentada como expressão do bom senso comum".

[160] "A posição de Croce em face da religião é um dos pontos mais importantes que devem ser analisados para compreender o significado histórico do croceanismo". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 212.

[161] GRAMSCI, op. cit. Ademais, nosso autor diz que Croce faz concessão intelectual à religião e as formas de misticismo e, mais: "a sua atitude não é de modo algum combativa ou militante". Cf. GRAMSCI, op. cit.

[162] Cf. GRAMSCI, op. cit.

que está figurando no presente e apresentar uma mudança radical, desde as bases, uma vez que só assim se constrói o novo, uma nova sociedade em todos os graus da vida.

Na realidade a historiografia de Croce recorre a filosofia hegeliana e faz uma readaptação com os interesses do período presente (se trata de pelo menos da primeira metade do século XX). Essa historiografia é, para Gramsci, "um hegelianismo degenerado e mutilado, já que a sua preocupação fundamental é um temor pânico dos movimentos [...] das grandes massas populares como fator de progresso histórico[163]".

Essa mutilação se dá pelo fato de desembocar naquilo que falou Vincenzo Cuoco sobre as "revoluções passivas[164]", que em um primeiro momento tinha caráter de criar uma moral nacional de iniciativa revolucionária popular, mas que "converteu-se através do cérebro e do pânico social, dos [...] moderados [...] em um programa político [...] de "A Itália por si mesma"", abdicando de uma reforma realmente a partir das bases, por uma pelo "alto".

Tratar a questão a partir da perspectiva moderada, do por si mesma, da revolução-restauração, numa palavra, da "revolução passiva" (interpretada pelos moderados italianos como positiva) é cair no erro filosófico, de origem prática, de natureza mecânica, a saber:

> pressupõe-se "mecanicamente" que, no processo dialético, a tese deva ser "conservada" pela antítese a fim de não destruir o próprio processo, o qual, portanto, é "previsto", como uma repetição ao infinito, mecânica e arbitrariamente pré-fixada. [...] trata-se [...] de uma das tantas formas de racionalismo anti-historicista[165].

Ora, Gramsci diz tal coisa, pelo fato de que "na história real, a antítese tende a destruir a tese, a síntese será uma superação, mas sem que se possa

---

[163] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 215. Ademais, diz que "um fenômeno cultural comparado, [...] ainda que em uma posição histórico-política mais avançada, é o sistema de ideologia de Proudhon na França [...], pois Proudhon – em face do movimento operário francês – tem a mesma posição [...] em face do movimento liberal-nacional italiano". Desse modo tanto Proudhon, como Croce (os moderados italianos) mutilam o hegelianismo e a dialética. (GRAMSCI, op. cit).

[164] GRAMSCI, op. cit., p. 217, chama de "conservadorismo reformista temperado". Esta é, por exemplo, o entendimento da dialética por parte dos intelectuais, "os quais concebem a si mesmos como os árbitros e os mediadores das lutas políticas reais, os que personificam a "catarse" do momento econômico ao momento ético-político [...]. Esta posição justifica o seu não engajamento completo no ato histórico real". (GRAMSCI, op. cit.)

[165] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 216. "A concepção hegeliana, mesmo em sua forma especulativa, não permite tais domestificações e limitações mutiladoras, ainda que dê lugar, por isto, a formas de irracionalismo e de arbitrariedade". (GRAMSCI, op. cit.).

estabelecer *a priori* o que será "conservado" da tese na síntese, sem que se possa medir *a priori*[166]".

O que temos é que a passagem do momento meramente econômico ao momento de "catarse", isto é, o momento ético-político, é na história ético-política[167] (historiografia) de Croce, "uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil[168]".

Gramsci, a partir disso, vai mostrar que a filosofia da práxis não exclui e reconhece o momento de hegemonia, isto é, a história ético-político, aos moldes de Croce, numa palavra, a filosofia da práxis dá importância à direção cultural e moral e não trata os fatos da supra-estrutura como aparências, como dizia Croce a respeito da filosofia da práxis.

> Pode-se dizer que não só a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, como, ao contrário, sua mais recente fase de desenvolvimento consiste precisamente na reivindicação do momento de hegemonia como essencial à sua concepção estatal e à "valorização" do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas[169].

Assim, ele escreve que, Croce cometera um grave equívoco ao ter dito que as supra-estruturas para o marxismo era um termo que significava "aparência", uma vez que o termo aparência[170],

> aplicado às supra-estruturas, nada mais é do que o julgamento da "historicidade" das mesmas, expresso em polêmica contra concepções dogmáticas populares e, consequentemente, através de linguagem "metafórica" adaptada ao público ao qual se destina. A filosofia da práxis, portanto, criticará como indevida e arbitrária a redução da história à simples história ético-política, mas não excluirá esta última[171].

---

[166] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 217.
[167] Para Croce, a história ético-política é a história do momento da hegemonia. Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 218. Isso desemboca segundo Gramsci, em uma filosofia ultra-especulativa – o "atualismo" croceano.
[168] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[169] Cf. GRAMSCI, op. cit., 219.
[170] "A afirmação de que se trata de "aparência", não tem nenhum significado transcendente ou metafísico, sendo a simples afirmação da sua "historicidade" ou de sua "morte-vida", do seu caducar porque uma nova consciência social e moral se está desenvolvendo mais compreensiva, superior, que se afirma como única "vida", como única "realidade" em confronto com o passado morto e – simultaneamente – difícil de morrer", Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 221.
[171] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 219, 220.

Na perspectiva do “atualismo” croceano, há uma efetiva tentativa do napolitano de tirar de seus escritos qualquer resquício de teologia, transcendência, metafísica, no sentido tradicional, por isso desenvolve um embate sobre o conceito de “sistema”, tendo como preferência o conceito de problema filosófico; “por isso, ele negou que o pensamento produzisse abstratamente outro pensamento, afirmando que os problemas que o filósofo deve resolver não são uma filiação abstrata do pensamento filosófico precedente, mas são propostos pelo desenvolvimento histórico atual”[172].

Nesse intento de Croce, segundo o sardo, a única coisa que o napolitano consegue e deve ser mencionado como positivo foi sua luta contra a transcendência e a teologia. “Todavia, não se pode admitir [...] que tenha realizado [...] a sua intenção: a filosofia de Croce permanece [...] “especulativa”, existindo nela não apenas traços de transcendência e teologia, mas toda a transcendência e a teologia, apenas liberadas da mais grosseira ganga mitológica[173]”.

A bem da verdade, o filósofo do cárcere, assevera que Croce não entendeu a indispensabilidade de se entender que “a filosofia da práxis, certamente, deriva da concepção imanentista da realidade, mas desta enquanto depurada de qualquer aroma especulativo e reduzida a pura história ou historicidade, a puro humanismo”[174].

Nesse sentido não há como considerar o conceito de estrutura como um “deus oculto”. Apenas se concebido “especulativamente” como faz Croce. Assim, se não o consideramos especulativamente, mas sim historicamente aos moldes da filosofia da práxis, isto é, “como conjunto das relações sociais nos quais os homens reais se movem e atuam, como conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da “filologia” e não da especulação[175]”.

Nessa linha de pensamento, Gramsci diz, ademais, que a filosofia da práxis vincula-se a ideia de imanentismo, bem como à concepção subjetiva da realidade, “precisamente enquanto a inverte, explicando-a como fato histórico, como “subjetividade histórica de um grupo social”, como fato real, [...] e é simplesmente

---

[172] GRAMSCI, op. cit., p. 220. Ademais, Croce chegou a afirmar “que a sua recente e futura crítica à filosofia da práxis está ligada, precisamente, a esta preocupação antimetafísica e antiteológica, porquanto a filosofia da práxis seria teologizante e o conceito de “estrutura” não seria senão a representação ingênua do conceito de um “deus oculto””. Cf. GRAMSCI, op. cit.
[173] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[174] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 221.
[175] Cf. GRAMSCI, op. cit.

um ato prático, ou seja, a forma de conduzir o conjunto da sociedade a formar uma unidade moral[176]".

Portanto, o filósofo dos *cadernos*, tem em sua filosofia da práxis a ideia de uma concepção historicista da realidade, "que se libertou de todo resíduo de transcendência e de teologia, mesmo em sua última encarnação especulativa; o historicismo idealista croceano permanece ainda na fase teológico-especulativa[177]".

Em linhas gerais, Croce menciona uma realidade que por assim dizer não se harmoniza com a realidade efetiva dos vários momentos e movimentos históricos, que é, em suma, "caracterizado por tensões, conflitos e perspectivas catastróficas: sua "realidade" é estabelecida sobre um equilíbrio já definido[178]". Assim, o produto de tal concepção, do ponto de vista prático, de Croce, é pregar, pelo menos implicitamente, a omissão do "momento da luta quando as forças se contrapõem e um sistema ético-político se dissolve e um outro se elabora a ferro e fogo[179]".

O que observamos, nesses termos, é que Croce tende a mostrar a expansão cultural (européia e italiana), ou ético-política, como um fenômeno pacífico.[180] A consequência disso, de se evitar os aspectos conflitivos, as ações revolucionárias das massas populares e das contradições de classe, Croce não percebeu a importância das "paixões das massas[181]" o modo como elas poderiam se desenvolver; dessa forma, acabou por se tornar partidário de políticas reformistas, exatamente quando na Itália, medidas vinham "pelo alto" em doses ministradas pelas classes dirigentes[182].

Na realidade, a história, para Gramsci, aparece como horizonte das possibilidades de manifestação, de engendramento, de emergência das classes subalternas na luta pelo novo, isto é, por uma nova ordem, por uma nova civilização. Não de uma revolução passiva, "pelo alto", mas de uma revolução de fato, "por

---

[176] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[177] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[178] Cf. SEMERARO, op. cit., p. 146.
[179] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[180] É por isso que Croce, segundo Gramsci, usa como referência os anos de 1815 a 1871, posto que foram relativamente pacíficos. Esquecendo-se da revolução, na visão de Gramsci, "passiva", mas não considerada por Croce, que aconteceu na França, bem como dos anos subsequentes do que ele considera, como, por exemplo, a Primeira Guerra e da Revolução de 1917.
[181] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 218.
[182] Cf. SEMERARO, op. cit., p.148.

baixo"; não de uma "guerra de movimento", mas sim de uma guerra de posição[183]. Tal coisa é completamente posta à margem por Croce. Gramsci, na realidade, põe a possibilidade das classes subalternas serem as forjadoras de uma "reforma intelectual e moral", de maneira criativa e concreta, "não isenta de contradições, que surge das exigências de elevação das classes subalternas à direção política da sociedade[184]".

Em suma, Gramsci deixa claro que é preciso criar uma nova cultura integral[185], que veja a estrutura e a superestrutura e não somente o segundo, como propõe Croce. Isso se dá pelo fato de que o napolitano deixa explícito que "o espírito é desenvolvimento, é história. A história é história do Espírito e, dado que o próprio Espírito é história, pode-se dizer que a história é Espírito".[186]

Assim, "como o Espírito deixa-se explicitar mais completamente na filosofia, pode-se dizer, [...] que a história é a história da filosofia[187]". "A filosofia, desse modo, não será mais do que metodologia da história,[188]" "ou seja, é o "lócus" onde as "figuras" (os conceitos) do Espírito se sucedem[189]". "Cabe-lhe fixar os conceitos básicos, os critérios, as categorias segundo os quais se interpreta a história[190]".

O autor sardo não desconsidera tudo o que Croce assevera, e diz que o seu mérito está vinculado a sua concepção historicista, entendida como "a afirmação de que todo o real é história e que a história é todo o real e que nada existe que não seja histórico[191]". Mas é claro que, segundo Gramsci o autor de Nápoles se esquece da natureza, do concreto, posto que o real é o Espírito e a

---

[183] Cf. nota 21; Também, GRAMSCI, op.cit., p. 224.
[184] SEMERARO, 1999, p. 143. Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 222
[185] Essa cultura integral é encarada por Gramsci da seguinte maneira: "que tenha as características da Reforma Protestante e do Iluminismo francês e que tenha as características de classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano, [...] sintetize Maximilien Robespierre e Emanuel Kant, a política e a filosofia, em uma unidade dialética intrínseca a um grupo social, não só francês ou alemão, mas europeu e mundial". (GRAMSCI, op. cit., p. 229). É evidente que tal intento, no vislumbre de Gramsci, só é passível de concretização pela filosofia da práxis, isto é, pelo marxismo revigorado pela original filosofia da práxis.
[186] Cf. GRUPPI, op. cit., p. 101.
[187] Cf. AGUIAR, op. cit., p. 89.
[188] Cf. GRUPPI, op. cit.
[189] Cf. AGUIAR, op. cit.
[190] Cf. GRUPPI, op. cit.
[191] Cf. GRUPPI, op. cit., p. 105. Ademais, Gramsci fala que tal concepção tem seu mérito pelo seu "cânone empírico" de pesquisa histórica. "A concepção da história como história ético-política como sendo "cânone empírico" de pesquisa histórica. [...] como valor instrumental", (GRAMSCI, op. cit., p. 230), posto que ele chamou atenção e segundo Gramsci, fez bem, para a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, independente de qualquer concepção realista.

natureza, por sua vez, está subsumida no Espírito. É aqui que se põe o problema da relação entre a história social e natureza, coisa que Croce, na visão de Gramsci, suprime.

Nesse sentido, quando Croce explicita a história como história do Espírito, ele está eximindo-a de uma de suas características fundamentais, do seu conteúdo concreto, real, porque despreza a perspectiva econômica no desenvolvimento histórico, as relações de produção e de troca. "Hipostasiando apenas o momento da liberdade (as "ideias" surgidas a partir dessas relações). Ele não é capaz de visualizar a história como processo dialético, que envolve a necessidade e a liberdade conjuntamente"[192].

Croce, diz Gruppi, "prescinde das relações de produção, das classes sociais, da luta de classes, da contribuição efetiva das massas à própria história e, em última instância, daqueles que são sujeitos vivos da história". Isso se efetiva pelo fato de que para ele a história é sempre história do universal, uma síntese inseparável de individual e universal. Aqui entramos na seguinte ilação: se é assim, então não há diferença entre história e juízo histórico, uma vez que no Espírito, a diferença do que é real e o pensamento, entre o objeto do pensamento e o sujeito que pensa, é terminantemente elidida. No final das contas Croce diz:

> E a pergunta sobre qual é o sujeito da história social e política, não se responderá nem na Grécia, nem em Roma, nem na França, nem na Alemanha, nem mesmo o conjunto dessas e de outras coisas do gênero, mas a cultura, a civilização, o progresso, a liberdade ou outra palavra análoga, isto é, um universal[193].

Assim, o autor da *storia della storiografia* insere no posto da realidade histórica efetiva, as nações, as classes, produção e suas relações, os homens, o conceito advindo desses fatos, dessas realidades, isto é, a liberdade, a cultura, o progresso, portanto, uma especulação, uma abstração. Assim, Croce põe o abstrato no lugar do concreto, numa palavra, o conceito ou pensamento do homem no lugar da realidade social concreta, natural.

O historicismo croceano faz uma redução da realidade ao pensamento, e este, em Croce é o criador da realidade, na medida em que é atividade do pensamento, "a história é deduzida dos conceitos, ao agir dessa maneira cai no

---

[192] Cf. AGUIAR, op. cit., p. 90.
[193] Cf. CROCE, B. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1945, p. 49, 50.

solipsismo e torna-se incapacitado para perceber o processo histórico na sua concreticidade e totalidade”[194]. Tornando a história em história meramente formal, uma história dos conceitos e, em última instância, de intelectuais[195], isto é, de um grupo reduzido.

Dessa forma, em conclusão, Gramsci diz:

> A história ético-política – enquanto prescinde do conceito de bloco histórico no qual conteúdo econômico-social e a forma ético-política se identificam concretamente na reconstrução dos vários períodos históricos – é nada mais que uma apresentação polêmica de filosofemas mais ou menos interessante; contudo, não é história”. (GRAMSCI, op. cit., p 233).

2.3 O materialismo histórico segundo Croce

É, portanto, a partir desse historicismo especulativo, que Croce vai falar das características insustentáveis do marxismo e, assim, proporá uma revisão, uma superação da filosofia da práxis. Para Croce o marxismo continha duas grandes aporias no trato em que este dava ao materialismo histórico, a primeira era em relação à teoria da mais-valia e a outra consistia no chamado etapismo fatalista, inevitável, uma vez que o socialismo era uma etapa pela qual a humanidade deveria passar historicamente, como uma etapa evolutiva, iminente[196].

Gramsci diz que a posição de Croce em relação ao marxismo, entendido a partir de seu revisionismo, se desdobra em quatro teses, a saber:

> a primeira afirma que o materialismo histórico deve valer como simples cânone de interpretação[197]; a segunda, que a teoria do valor-trabalho nada mais é do que o resultado de uma comparação elíptica entre dois tipos de sociedade[198] [...]. A terceira tese, crítica da lei acerca da queda da taxa de lucro[199]. A quarta tese, a de uma economia filosófica: e Croce encaminha o

---

[194] Cf. AGUIAR, op. cit., p. 90, 91.
[195] GRAMSCI, op. cit., p. 247.
[196] As críticas e oposições que Croce faz ao marxismo são encontradas em alguns de seus escritos: o *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900); *Saggio sullo Hegel* (1909); *Filosofia della Pratica: economica ed etica* (1908); *Etica e politica* (1931) e outros. Parte desses textos estão disponíveis em: *Le Riviste di Bendetto Croce on line La Critica.*
[197] “um cânone de interpretação, que se deve levar em conta juntamente com outros cânones de interpretação, útil para não esquecer a grande importância que os fatos econômicos têm no desenvolvimento da história”. (GRUPPI, op. cit., p. 95).
[198] Uma capitalista e outra comunista afirmada como hipótese.
[199] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 241 – 246. Sobre isso Gramsci fala que “o erro de Croce é de natureza variada; ele parte do pressuposto de que todo progresso técnico determina imediatamente, como tal,

> leitor ao seu volume sobre a prática. Para as relações entre a filosofia da práxis e o hegelianismo e encaminha ao seu ensaio sobre Hegel. (GRAMSCI, op. cit., p. 234, 235).

Não havia, para Croce, nada de surpreendente no materialismo histórico marxista, era, mais uma fonte, mais uma maneira de se interpretar a história, posto que não existia nada de novo do ponto de vista filosófico e nem metodológico. Assim, o materialismo histórico é apenas a junção de novos dados e experiências que entraram na consciência e assim, fazem, agora, parte da história.

> Ed eccoci al punto, che è da stimare sostanziale. Il materialismo storico non è, e non può essere, una nuova filosofìa della storia, né un nuovo metodo, ma è, e dev'essere, proprio questo: una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico[200].

Essa é uma das razões pelas quais Croce não defende a ideia de revolução do proletariado e nem defende as concepções que pregam sobre o esclarecimento das lutas de classes, coisa que o marxismo desenvolve[201]. Croce mostra que o marxismo deve ser superado e para tal propõe uma espécie de realismo filosófico, noutras palavras, uma historiografia, que tenta superar os aspectos metafísicos, segundo ele, e dessa maneira torna-se um contraponto ao marxismo[202], numa palavra: Croce a partir disso visa uma real possibilidade de renovação e até, que é como vemos, de superação do marxismo[203].

Isso porque Croce entendia que uma vez que a filosofia da práxis saísse do âmbito de um mero "cânone de interpretação" historiográfico[204], desembocaria

---

uma queda da taxa de lucro, o que é errado, pois o *Capital* afirma apenas que o progresso técnico determina um processo de desenvolvimento contraditório, do qual um dos aspectos é a queda tendencial. Ele afirma levar em conta todas as premissas teóricas da economia crítica, mas esquece a lei do trabalho socialmente necessário".

[200] CROCE, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza, 1968, p. 9. "A questão é a seguinte, a de consideração substancial do ponto. O materialismo histórico não é, e nem pode ser, uma nova filosofia da história, nem um novo método, mas é, e deve ser, apenas isso: uma soma de novos dados, novas experiências, entrando na consciência do histórico". (tradução nossa).

[201] Posto que, para Croce, "o que importa é que os intelectuais não se rebaixem ao nível das massas, mas compreendam que uma coisa é a ideologia, instrumento prático para governar [...]. Os intelectuais devem ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros [...]". Cf. GRAMSCI, op. cit., 206.

[202] Essa é uma das características que fazem Croce ser considerado o líder intelectual do movimento revisionista. Razão pela qual Gramsci dedicará boa parte de seus escritos no cárcere na tentativa de combater e refutar Croce.

[203] Evidente que tal tarefa intentada por Croce fora feita aos moldes do já falamos acima, e, portanto, de acordo com Gramsci, tarefa não cumprida.

[204] GRAMSCI, op. cit., 236, diz que: "A redução da filosofia da práxis a cânone empírico de interpretação é afirmada tão somente de modo através do método indireto de exclusão, isto é, ainda não de uma maneira intrínseca".

em uma filosofia *apriorística* da história, isto é, uma metafísica da história em suas duas perspectivas, a hegeliana e a fatalista, a etapista, ou evolucionista vulgar[205], "que encontra na matéria, na economia, a explicação para tudo. A estrutura matéria torna-se, assim, uma espécie de "deus oculto"[206], capaz de "revelar" qualquer segredo da realidade natural e/ou social[207]".

Gramsci contra-argumenta e diz que atacar uma posição que não é de fato a filosofia da práxis em sua completude é algo que mostra o interesse prático imediato de Croce[208], haja vista ser possível

> [...] dizer que Croce não se interessa tanto em combater a filosofia da práxis quanto o economicismo histórico, isto é, o elemento de filosofia da práxis que penetrou na concepção do mundo tradicional, desagregando-a e, por isso, tornando-a "politicamente" menos resistente; não se interessa tanto em "converter" os adversários quanto em reforçar o seu próprio campo; [...]. Se não fosse assim, Croce deveria (teria devido) rever "sistematicamente" a sua obra especializada sobre a filosofia da práxis, confessar que [...] então tinha se equivocado completamente, demonstrar estes erros passados em contraste com as convicções atuais, etc. [...] só podendo ser explicado através de interesses práticos imediatos[209].

A partir de tais premissas, Croce vai criticar, diz Gramsci, a teoria do valor de Marx, dizendo que ela se funda sobre uma comparação elíptica, isto é, com referência a uma hipotética sociedade futura, ou seja, a comunista. Essa é, na realidade, uma tentativa de mostrar a não cientificidade da teoria do valor da Economia crítica (como Gramsci chamava *O capital*), baseado no que dissemos acima. Todavia, o sardo diz que a explicação de Croce não é bem sucedida e sua refutação está implícita em si mesmo[210].

---

[205] Cf. GRAMSCI, op. cit.

[206] GRUPPI, op. cit., p. 95, acredita que "a critica de Croce ao marxismo pode ser brevemente resumida do seguinte modo: para o marxismo a economia é uma espécie de "deus oculto", que tudo explica e no qual tudo se resolve. O marxismo não é mais do que uma nova metafísica, que substitui o velho deus por um novo deus, pela economia. [...] o aluno de Labriola esquece que tal marxismo era precisamente aquele marxismo vulgar e deformado que Labriola criticara, indicando como a própria economia era um *vir-a-ser*, um momento do processo histórico capaz de determinar todo o devir da sociedade. [...] Para Croce, o materialismo histórico marxista deve ser entendido apenas como um "cânone de interpretação" [...], útil para não esquecer a grande importância que os fatos econômicos têm no desenvolvimento da história".

[207] Cf. AGUIAR, op. cit., p. 95.

[208] "Quanto há de elemento prático imediato no que impele Croce para sua oposição liquidacionista atual?" Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 237. Gramsci está falando da posição liquidacionista em relação a filosofia da práxis, isto é, ao marxismo.

[209] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 237, 238. Ademais, AGUIAR, op.cit., p. 96, diz que "Croce, na verdade, não está polemizando com as colocações marxianas e sim com o marxismo que conciliou com o positivismo e com o materialismo vulgar".

[210] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 238.

Para tal Croce parte da ideia de que no *Capital* de Marx, o conceito central é o de mais-valia, no entanto diz ele que a economia não reconhece esse mais valor, posto que a economia só reconhece valores, assim, a hipótese sobre um mais-valor, significa ir além da economia, isto é, pôr-se fora da economia[211], por sua vez é adentrar no campo moral. Dessa forma é, portanto, passível dizer que o que margeia toda a obra de Marx (*O capital*) é a não cientificidade.

Para Gruppi,

> escapa a Croce o fato de que Marx não fala de *mais-valia* com relação ao valor econômico em geral. [...] Ao contrário, Marx fala de mais valia comparando dois valores econômicos: o valor [...] da força de trabalho e o valor econômico das mercadorias produzidas pelo trabalhador; e afirma que o valor das mercadorias produzidas pelo trabalhador constitui um *mais*, um excedente, com relação ao valor da força de trabalho. Disso resulta o conceito de mais-valia [...], portanto, de uma relação absolutamente legítima no plano da ciência econômica[212].

Assim, a crítica de Croce a Marx não procede pelo fato de que o autor de *O capital* não abstrai, não teoriza, sobre princípios econômicos do homem em geral de todos os tempos e lugares, mas sim "as leis de um determinado tipo de sociedade". [...] Ademais, toda teoria é uma comparação elíptica, já que existe sempre uma comparação entre fatos reais e a "hipótese" depurada destes fatos[213]". E mais: a questão posta por Marx,

> trata-se da descoberta de um fato novo, que é expresso por um termo cuja novidade consiste na formação, realmente contraditória em face da ciência tradicional; é verdade que não pode existir "mais-valias" no pé da letra, mas o neologismo tem um significado metafórico, não literal, isto é, é uma nova palavra que não se reduz ao valor literal das formas etimológicas originárias[214].

---

[211] Na sua compreensão não precisa do caso e fazendo contraponto à vulgar concepção de economia de Loria (nesse caso Croce tem razão. Gramsci também critica a compreensão economicista de Loria), Croce fala sobre o perigo de se entender a ciência econômica abstratamente, arbitrariamente. A economia ainda que apresente condições que lhe são peculiares e "regras extrínsecas", não se deve esquecer que essas se desenvolvem a partir das ações imanentes, das ações humanas que a produzem. Ainda que os "princípios econômicos" não possuam o valor de "fatos sociais concretos", estes não podem ser reduzidos a condições técnicas, como fez, segundo Croce Loria, bem como fez Marx anteriormente com sua visão sobre a mais-valia e queda tendencial do lucro a partir da utilização da tecnologia.
[212] Cf. GRUPPI, op. cit., p. 96.
[213] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[214] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 239.

Portanto, no que se refere à teoria do valor de Marx, não se trata, "de modo algum [...] de uma comparação elíptica, feita em vista de uma futura forma social diversa daquela estudada, mas de uma teoria, resultante da redução da sociedade econômica à pura "economicidade", isto é, ao máximo de determinação do "livre jogo das forças econômicas".[215] Desse modo, a crítica de um para além, de uma não cientificidade, de uma moral, nesse caso, pode ser descartada.

Para Aguiar, Gramsci refuta Croce, na medida em que mostra:

> o conceito valor-trabalho não é uma abstração arbitrária de Marx. Inicialmente mostra que depois da "descoberta" da economia clássica de que a fonte da riqueza não estava na natureza ou em outra esfera qualquer, mas no trabalho humano, toda investigação de caráter econômico tem que partir daí [...][216].

Isso nos informa que os conceitos tratados pelo "marxismo de Marx" não são abstrações, como coloca Croce, conceitos arbitrários, mas são determinados, ou seja, não estão fora da história, não são a-históricos, posto que não há corte entre a realidade e o que fora teorizado, "mas sim que a realidade é, nesses conceitos, apreendida no seu ser verdadeiro, na sua universalidade e concreticidade. A abstração deve ser entendida não como generalização, que cai na indeterminação, mas como historicamente determinada"[217].

Ademais é, a partir de tal premissa que se funda o humanismo e o historicismo "absoluto" do filósofo da Sardenha, contidos em sua filosofia da práxis, na medida em que expressa que os seres humanos são os exclusivos produtores de valores, não outorgando, assim, qualquer entendimento do valor fora da história, ou seja, a-histórico.

2.4 Economia e utilidade em Croce

---

[215] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 239, 240.

[216] Cf. AGUIAR, op. cit., p. 97. segue-se o que disse Gramsci. "[...] se este é o ponto de partida da ciência econômica e se assim foi fixado o conceito fundamental da economia, qualquer investigação ulterior não poderá senão aprofundar teoricamente o conceito de "trabalho", o qual, entretanto, não poderá ser afogado no conceito mais genérico de indústria e atividade, mas deverá ao contrário, ser fixado naquela atividade humana que, em qualquer forma social, é igualmente necessária". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 122.

[217] Cf. AGUIAR, op. cit., p. 99. Nesse sentido, Gramsci escreve: "Abstração será sempre abstração de uma categoria histórica determinada, vista precisamente enquanto categoria e não enquanto individualidade múltipla". Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 226.

Entre 1900 e 1907 Croce elabora seu sistema filosófico em um livro com quatro volumes. Em um deles, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*[218] discute sobre a filosofia do espírito. Garin (op. cit.) falando do sistema filosófico de Croce, diz que o napolitano usa a seguinte metodologia: primeiro ele faz uma distinção dos temas, depois classifica e, por fim, define.

A partir dessa metodologia e logo de entrada em seu livro, Croce assevera que o conhecimento tem duas formas, uma intuitiva e outra lógica; pela fantasia e pelo intelecto; do individual e do universal.[219]

Biachi[220] assevera que:

> Tais formas do conhecimento corresponderiam, respectivamente, à Estética e à Lógica, que, embora fossem diversas, não se encontravam separadas. Muito embora a forma estética fosse independente da forma intelectiva e, nesse sentido, poderia ser considerada a forma primeira, o contrário não poderia ser dito. A inteligência necessitaria expressar-se e, por essa razão, não poderia existir sem a estética. As formas intuitiva (Estética) e intelectiva (Lógica) esgotavam, para Croce, todo o domínio teórico do espírito, mas seu conhecimento pleno exigiria o estabelecimento das relações existentes entre o espírito teórico e o espírito prático. Com a forma teórica, o homem compreenderia as coisas e se apropriaria delas por meio do intelecto, com a prática as transformaria e criaria. A forma ou atividade prática seria, desse modo, correspondente à vontade[221].

Isso mostra que Croce define a vontade como atividade do espírito[222], produtora de ações e não de conhecimento. Aqui aparece a relação teoria e prática, sendo a teoria a forma primeira e independente e a prática não poderia existir sem a primeira. Croce, noutras palavras, diz que o homem da práxis precisa de intuições e conceitos que o oriente e assim promova sua ação.

---

[218] Cf. CROCE, B. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*. Bari: Laterza, 1946.

[219] "La conoscenza ha due forme: è o conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale". Cf. CROCE, op. cit., p. 3.

[220] Cf. BIACHI, op. cit.

[221] Cf. CROCE, op. cit., p. 55. "Forma intuitiva e forma intellettiva esauriscono, come abbiamo detto, tutto il dominio teoretico dello spirito. Ma non si può conoscerle a pieno, né criticare un'altra serie di dottrine estetiche erronee, se prima non si stabiliscano chiaramente le relazioni dello spirito teoretico con lo spirito pratico. La forma o attività pratica è la volontà. Questa parola non è qui pressa da noi nel senso di qualche sistema filosofico, in cui la volontà è il fondamento dell'universo, è il principio delle cose, è la realtà vera: e neanche nel senso ampio di altri sistemi, i quali intendono per volontà l'energia dello spirito, lo spirito o l'attività in genere, facendo di ogni atto dello spirito umano un atto di volontà".

[222] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 289, 290.

O napolitano entende que a atividade prática em sua primeira manifestação ou grau é aquilo que é útil ou econômico. Sua segunda manifestação seria a atividade moral[223]. A primeira compara-se com a estética, como dito acima e a segunda com a lógica[224].

Biachi (2007)[225] diz que o autor da Estética procurava solucionar a questão como fez entre estética e lógica.

> O autor da Estética procurava resolver a questão do mesmo modo como havia estabelecido a relação entre Estética e Lógica. O altruísta que procura um fim moral não poderia deixar de procurá-lo utilmente (economicamente), mobilizando os meios acessíveis com vistas à obtenção do fim almejado. Já que apenas o indivíduo poderia ser o ator da ação, um fim racional (moral) só poderia ser desejado como um fim particular. A atividade econômica encontrar-se-ia implicada na atividade ética, mas a recíproca não seria verdadeira.

Croce na medida em que desenvolve seu raciocínio, diz que a atividade complexa do pensamento é decomposta em quatro graus[226]: a Estética que estaria contida a individualidade e universalidade teoréticas, referentes à intuição e expressão do individual e a Lógica que contém a concepção do universal; e a individualidade e a universalidade práticas, correspondentes às volições do particular (Economia) e às volições do universal (Ética).

Restringir a ação humana em sua totalidade a quatro formas implica excluir toda atividade que não estiver enquadrada em tais formas ou na redução sem critérios de tais ações a uma das formas que já estariam de antemão estabelecidas[227].

No entanto, é na obra já citada por nós, "*Materialismo storico ed economia marxistica",* que Croce vai deixar claro o seu afastamento de Marx e em que consiste esse seu afastamento: o ponto central desse processo de distanciamento do marxismo, até as várias formulações contrapostas a Marx e a

---

[223] CROCE, op. cit., p. 63. "Il primo grado pratico è l'attività meramente utile o economica; il secondo, l'attività morale.

[224] CROCE, op. cit. "L'Economia è come l'Estetica della vita pratica; la Morale, come la Logica".

[225] Cf. BIACHI, op. cit.

[226] **I**n questo schizzo sommario che abbiamo dato dell'intera filosofia dello spirito nei suoi momenti fondamentali, lo spirito è concepito, dunque, come consistente in quattro momenti o gradi, disposti in modo che l'attività teoretica stia alla pratica come il primo grado teoretico sta al secondo teoretico e il primo pratico al secondo pratico. I quattro momenti s'implicano regressivamente per la loro concretezza : il concetto non può stare senza l'espressione, utile senza l'una e l'altro, e la moralità senza i tre gradi che precedono. Cf. CROCE, op. cit., p. 71.

[227] Para MARTELLI, op. cit. Os graves problemas, a partir daqui que se podem tirar, são os de perspectivas experienciais, práticos.

escola marxista, é sua concepção de economia, que é, na realidade: “[...] a atividade prática do homem enquanto se considere em si, independentemente de toda determinação moral ou imoral". (CROCE, 1968, p. 236)[228].

Sobre isso Biachi[229] diz que:

> O preço desse enunciado era, entretanto, elevado. Um conceito tão laxo de fato econômico trazia como conseqüência a subsunção pelo econômico de toda atividade com vistas a transformar de algum modo o ambiente e, portanto, implicava uma redução do direito e da política a meras expressões da atividade econômica. Essa expansão conceitual configurava um surpreendente economicismo. Depois de criticar primeiro a operação levada a cabo por Achille Loria e, depois, a suposta transformação por parte de Marx da economia em um "deus oculto", Croce paradoxalmente subsumiu na economia parte da superestrutura.

O que vemos a partir disso é que, para Croce, a ação do sujeito, enquanto práxis política é a que é fundamentada pela utilidade, ou seja, é a práxis direcionada a um fim útil. Se quisermos definir um critério para tal ação, esse seria o de eficácia. Nesse caso, se o fim útil for alcançado e de modo eficaz, não tem por que asseverar, ou ter em vista, se a ação foi moral ou não moral. O que vale é sua eficácia. O que entra em cena é, na realidade, a diferença entre ação moral e ação ou práxis política, para esta última não há moralidade ou imoralidade, pois seu raio de ação se fundamenta na amoralidade, visto que a utilidade e a eficácia são suas bases.

Nesses termos, o que temos é que Croce está separando filosofia e política, isto é, moral e política, como também separava o filósofo do homem da política. No entanto, vale dizer que embora estabelecesse a distinção entre moral e política, Croce assegurava formalmente a ligação existente entre elas. Na distinção que ele fez não era uma separação, mas sim uma "unidade concreta e viva" (CROCE, 1956)[230], pois ambas eram para ele "momentos necessários da vida espiritual" (CROCE, op. cit.).

> Mas o nexo indicava também o sentido no qual se processava a unificação. A consciência ética e moral e a consciência econômica e política partilhariam a mesma forma prática, mas seguindo o modo de implicação

---

[228] “[…] alla definizione del fatto economico, che mi piacerebbe vedere a capo dei trattati di Economia: Il fatto economico è l'attività pratica dell'uomo in quanto si consideri per-sè, indipendentemente da ogni determinazione morale o immorale”.
[229] Cf. BIACHI, op. cit.
[230] CROCE. *Etica e política*. Bari: Laterza, 1956.

> dos diferentes graus do espírito[231], a econômica e a política, como ações geradas pelo sentido de utilidade, resolver-se-iam na eticidade. (BIACHI, 2007, op.cit.).

Voltemos então às considerações em torno do marxismo. Em suma, Croce ao dizer que não havia em seu pensamento diferenças cruciais com o pensamento de Antonio Labriola, pelo menos no que diz respeito aos ideais humanistas, entende-se como próximo a Labriola e, portanto, não como um crítico "destruidor" do marxismo, mas como um revisionista, um que viria por às claras os pontos positivos do marxismo e o livrar das deformações interpretativas. Croce releva, também, não ser por acaso a preocupação de Labriola com relação às interpretações deformadas do "materialismo histórico", aos tipos de análise que expurgaram do pensamento de Marx tais valores humanistas e o reduzem a puras concepções positivistas[232].

Mas é claro que Croce via sérios problemas em Labriola, visto que, dizia Croce, que o marxista entendia o processo histórico como uma série de forças, as cognominadas "condições físicas ou estruturais", que compõem um único processo, que tem por fundamento as condições econômicas[233].

Para Croce essa visão de história defendida por Labriola é uma espécie de monismo, que Labriola utiliza como meio de iniciativa. Mesmo sabendo que ele entendia o materialismo histórico como um método de interpretação da história e, consequentemente, como uma concepção geral de vida e de mundo[234]. Diz-nos também Croce que Labriola se fundamenta a partir de questões, de princípios

---

[231] As "formas do espírito" são distintas e também concomitantes, mas não separadas, daí porque Croce identifica história, economia e filosofia. O ser humano é um conjunto de vontades e "[...] não poderia estar de pé, olhar o céu e não pensar, porque pensar é tanto ato de vida como de vontade, é um ato de 'reflexão'. Ademais, Cf. CROCE, 1968, p. 24, 207. Ademais, Sendo a realidade sempre o conjunto de vontade e ação, esta é sempre pensamento, ou "ato moral", como afirma também em outros textos. Assim, o pensamento, ou "ato moral", para Croce é uma categoria intrínseca e constituidora do real e, por isso mesmo, conclui: "[...] a realidade é ação porque pensamento, e pensamento porque ação [...]". Cf. CROCE. *Logica come scienza del concetto puro.* Bari: Laterza, 1967. p. 291.

[232] BIACHI, op. cit., diz que "Marx foi, para Croce, uma ferramenta para a crítica da filosofia positivista predominante na Itália e um meio para a elaboração de sua filosofia do espírito, concebida por meio da distinção entre as diferentes formas que definiam a maneira a partir da qual o espírito operava de modo universal".

[233] É claro que para Gramsci, como já dissemos quando tratávamos sobre a crítica de Gramsci a Bukhárin, as questões econômicas são importantes, mas não só, pois há uma "simbiose/relação dialética" entre economia e cultura, entre estrutura e superestrutura.

[234] "Il Labriola distingue il materialismo storico in quanto interpetrazione della storia, e in quanto concezione generale della vita e del mondo (Lebeiis und Weltanschauung). E si domanda, quale sia la filosofia immanente nel materialismo storico, e, fatte intorno a ciò parecchie osservazioni, conclude, che questa filosofìa è la tendenza al monismo, e tendenza formale". (CROCE, 1968, p. 90).

ontológicos. Tais princípios servem para auxiliar no conhecimento e comportamento dos socialistas ao que se refere às “concepções atomísticas e pessimistas” de mundo, bem como, não passam de princípios próprios de uma “filosofia da digressão”[235].

Croce continua sua crítica ao marxismo e aos marxistas. Diz que Loria[236] propõe uma tese sem nenhum sentido, mais precisamente ele a chama de tese estéril[237], visto que é terminantemente determinista, e assevera que nem Marx[238] em *O capital* fez tal coisa, pois para ele o desenvolvimento sócio-histórico não é determinado mecanicamente pelas condições materiais. Ou seja, Marx não reduz essas condições sócio-históricas somente às transformações instrumentais, a simples transformação da técnica.

---

[235] “Qui io mi permetto di osservare che, se nella denominazione di materialismo storico si mettono due cose diverse, ossia: 1") un procedimento d' interpetrazione, e 2°) una determinata concezione della vita e del mondo, naturale che si ritroverà in esso una filosofia, e magari con tendenza monistica, perchè prima vi è stata messa. Quale legame logico è tra quei due ordini di pensiero? A me pare che il Labriola, questa volta, a proposito del materialismo storico, venga esponendo quello ch'egli reputa rorientaniento necessario del pensiero moderno verso le questioni ontologiche, o quello che, secondo lui, deve essere l'atteggiamento della coscienza socialistica verso le concezioni ottimistiche e pessimistiche; e che la sua non sia un'indagine, che metta in chiaro la concezione filosófica giacente in fondo al materialismo storico, ma una semplice diorressione”. (CROCE, op. cit., p. 91).

[236] A crítica aqui foi severa, pois Croce queria como disse mais acima Biachi, citado por nós, atacar um de seus grandes alvos, os positivistas e Loria era um marxista de tendência positivista, razão pela qual Croce dizer que suas concepções são estéreis. Essa concepção estéril da qual falou Croce se referia a tese do *abstrato homo oeconomicus*. Vale dizer que Gramsci também tece sérias críticas a Loria nos *Cardernos do Cárcere*. Cf. GRAMSCI, 1978, p. 183-185.

[237] “Per lui, (Loria – inclusão nossa) veramente, il solo uomo che esista è l'astratto ìioTno oeconomicus, noto agli studiosi di economia pura, e ch'egli interpetra come l'uomo egoistico per eccellenza. Tutte le altre manifestazioni dello spirito sono gli strumenti, di cui l'homo oeconomicus si serve. La variopinta scena dei sentimenti e della fantasia è un semplice miraggio degli interessi economici. Ogni fatto há un nòcciolo essenzialmente econômico”. (CROCE, op. cit., p. 27).

[238]Né il Marx si è mai proposto questa indagine intorno alla causa ultima della vita economica. La sua filosofìa non era cosi a buon mercato. Non aveva «civettato» invano con la dialettica dello Hegel, per andar poi a cercare le cause ultime. Cf. CROCE, op. cit., p. 41.

CAPÍTULO 3 – O Marxismo de Gramsci

De algumas maneiras já tentaram separar Gramsci do quadro teórico, ou dos chamados postulados fundamentais do marxismo, no entanto como nos diz Giovanni Semeraro[239], tarefa que não corresponde à realidade, quando se faz uma análise mais acurada de seus escritos, e, portanto, são análises que no curso da história se mostraram inconsistentes.

Assim, já o chamaram de teórico da superestrutura[240], da voluntariedade, um idealista[241], utópico[242], organicista[243], revisionista-reformista-gradualista[244],

---

[239] SEMERARO, 2006.

[240] Cf. BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil em Gramsci*. Rio de Janeiro, Graal, 1982. Nesse texto fica claro que Bobbio assevera que para Gramsci, a superestrutura é que representa o fator ativo e positivo do desenvolvimento histórico; em vez da estrutura econômica, e diz que esta é o complexo de relações ideológicas e culturais, e na realidade, isso dentro de sua perspectiva política recebe do autor italiano, centralidade. Ademais, Cf. BOBBIO, N. *Estado, Governo, Sociedade*. 14 ed. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 40. "Não diversamente de Marx, também Gramsci considera as ideologias como parte da superestrutura; mas diversamente de Marx, que chama de sociedade civil o conjunto das relações econômicas constitutivas da base material, Gramsci chama de sociedade civil a esfera na qual agem os aparatos ideológicos que buscam exercer a hegemonia e, através da hegemonia, obter o consenso". Assim, vemos que para esse autor, o momento da sociedade civil no Marxista italiano é superestrutural. Para Vacca, (1996) "não há antítese, mas unidade-distinção [...] A unidade é dada pelo fato de que o Estado, se reduzido a pura coerção, não teria como se manter. O Estado é sempre uma combinação de hegemonia e coerção, na qual a hegemonia é o elemento determinante". Cf. VACCA, Giovanni. *Pensar o Mundo Novo. Rumo à Democracia do Séc. XXI*. São Paulo: Ática, 1996, p 43. Ademais, nos diz que o Estado e Sociedade civil estão juntos no que Gramsci chamou de Estado ampliado. "separada do Estado, a sociedade civil [...] é apenas desagregação" (VACCA, op. cit., p 48).

[241] Cf. RIECHERS, Cristian. *Antonio Gramsci: Marxismus in Italien*. In Maria Antonietta Macciocchi. *A favor de Gramsci*. Tradução de Angelina Peralva. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. (p. 23) "Gramsci transformou o materialismo histórico em um idealismo [...] Segundo Riechers, "o marxismo de Gramsci é um "*pseudo*" marxismo", que se teria limitado a propor uma alternativa entre metafísica e práxis".

[242] Essa alcunha de utópico é precisamente pelo fato da proposta gramsciana de "sociedade regulada". Mas, antes de qualquer coisa, Gramsci é um realista, um pessimista da inteligência e um otimista da vontade. Para GERMINO, Dante. *Interpretando Gramsci*. In Coutinho, C; Teixeira, A, P, de. (org.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 134. "algumas vezes se diz que o conceito gramsciano de "sociedade regulada" é utópico. Este adjetivo incomum – "regulada" – pode ser aplicado a uma sociedade "que funciona de modo organizado, harmonioso": não há nada de utópico a esse respeito e, além disso, serão preciso séculos para chegar a essa sociedade. A essência da "sociedade regulada" é a igualdade econômica, porque é uma evidência empírica que "[...] não pode existir igualdade política completa e perfeita sem igualdade econômica" (Q, 3, p. 224). Ademais Germino (op. cit.) diz: "Para que não se pense que esta passagem implica utopismo, Gramsci imediatamente acentua que a igualdade econômica não pode ser introduzida por lei ou por um simples ato da vontade. E, no pensamento tangível de Gramsci, todos estes termos abstratos, como hegemonia, etc., devem ser traduzidos através da práxis para incluir os até aqui excluídos [...]".

[243] Cf. SBARBERI, Franco. *Gramsci: un socialismo armonico*. Milão: Angeli, 1986.

[244] Gramsci, para Robertson (1993), foi o que melhor elaborou "uma justificação teórica do gradualismo". Cf. ROBERTSON, David. *The penguin dictionary of Politics*, Londres, 1993, p. 214.

social-democrata[245], totalitário[246], clássico da política[247] etc. Benedetto Fontana (1993)[248], por sua vez, disse que várias são as acepções que se têm sobre o pensamento do filósofo italiano, e sugere seis desses pontos de vista, a saber: um de fundamento hegeliano, um croceano, um espontaneísta, um jacobino, um leninista e um voluntarista.

Sobre tal caso, Germino faz a seguinte inquirição: "existe um Gramsci gramsciano"? E diz que: "minha resposta será dialética: *sic e non*"[249]. Assim, baseado no Q. 4 (*Caderno*), p. 18, 19[250], o mesmo autor diz que é preciso fazer uma interpretação partindo de sua biografia política e intelectual, a mesma recomendada por Gramsci no caderno acima referenciado. Portanto, esse é o Gramsci gramsciano, não o Gramsci dos

> rótulos convencionais do mundo político com os quais nos acostumamos no século XX", [assim] testemunhamos um exercício de anacronismo, não de interpretação. Gramsci foi Gramsci: isto é, um gênio que escreveu teoria

---

Gramsci nunca foi revisionista, pois em seu pensamento paira constatemente a ideia de revolução. Assim talvez a alcunha de revolucionário coubesse mais do que de revisionista-gradualista.

[245] Cf. BONETTI, Paolo. *Gramsci e la società liberal democratica*. Roma-Bari: Laterza, 1980.

[246] FEMIA, Joseph. *Gramsci and totalitarianism*. In The Philosophical fórum, XXIX, Primavera-Verão, Louisiana State University Press, 1998, p. 164. Baseado no texto em que Gramsci no Q 3, p. 19 (*Caderno*) fala do moderno Príncipe, sustenta a ideia de que Gramsci defende um totalitarismo, pois o partido toma lugar nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico. Para Germino (op. cit., p. 199), o partido é para Gramsci "um substituto – não místico, não romântico, quase banal – daquilo que tinha sido o celebrado, mas vazio, imperativo categórico kantiano, assim como de uma religião civil baseada no dogma" [...].

[247] Cf. COUTINHO, C. N. *Socialismo e Democracia: a atualidade de Gramsci*, in AGGIO, Alberto. (et. al). *Gramsci, a vitalidade de um pensamento*. São Paulo: UNESP, 1998. Ademais, Cf. CALVINO, I. *Por que ler os clássicos*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Calvino enumera 14 pontos que fazem com que um autor, ou uma obra seja considerado clássico e diz em um desses pontos, que é clássico aquele autor no qual sua obra nunca terminou de dizer o que tinha de dizer, posto que não traz um enunciado dogmático, fechado, mas permite várias interpretações e leituras, é, portanto, um autor aberto. Em outra diz que clássico é aquilo que tende a relegar as atualidades à posição de barulho de fundo, mas ao mesmo tempo não pode prescindir desse barulho de fundo. Assim, ler um clássico é válido e adquiri sentido quando está movido pelo desejo de compreender nossa experiência e, ao mesmo tempo, dispostos a trazer os ruídos o nosso tempo para uma experiência universal e o contrário, do universal ao particular e do particular ao universal. A nosso ver Gramsci entra em tais requisitos, desse modo, pode ser considerado clássico.

[248] FONTANA, B. *Hegemony and power*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1993, p. 2.

[249] Cf. GERMINO, Dante. *Interpretando Gramsci*. In Coutinho, C; Teixeira, A, P, de. (org.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 127.

[250] "Se se quer estudar o nascimento de uma concepção de mundo que não foi nunca exposta sistematicamente por seu fundador (e cuja coerência essencial de deve buscar não em cada escrito particular ou série de escritos, mas em todo o desenvolvimento do variado trabalho intelectual em que os elementos da concepção estão implícitos), [...] é preciso, antes de mais nada, reconstruir o processo de desenvolvimento intelectual do pensador dado para identificar os elementos que se tornaram estáveis e 'permanentes' [...]. A pesquisa do *Leitmotiv*, do ritmo do pensamento em desenvolvimento, deve ser mais importante do que as afirmações particulares e casuais e do que aforismos isolados".

> política numa chave nova, e nossas categorias para interpretá-lo devem ser tão novas como os *insights* que ele ofereceu ao mundo[251].

Mas na realidade, o que prevalece, a nosso ver, é o quê acentua Liguori[252], ao percorrer a história de tantas diferentes e contrapostas interpretações de nosso autor, é a de trazer uma visão de um marxismo renovado, representante, significativo para nossos dias.

Togliatti (1967, p. 40)[253] disse que Gramsci se constituía como "consciência crítica de um século de história [...] nele, todos os problemas do nosso tempo estão presentes e se cruzam", portanto, eminentemente atual[254]. Lembrando e corroborado com Etienne Balibar[255], quando diz que o que lastra e o que paira em Gramsci no curso histórico de sua vida e em seu pensamento, em sua filosofia é o risco.

Podemos dizer, em suma, no cômputo geral dos escritos gramscianos, principalmente, os do cárcere, que vemos Gramsci com uma postura de enfrentamento frente às ideologias massificadoras do economicismo, do fascismo, do estatismo, da burocracia etc. Não obstante, apresenta-nos um projeto de sociedade em que o sujeito toma as rédeas da ação, da práxis, pautado no vislumbre de um autogoverno, da hegemonia. Eis algumas de suas marcas, a de que tal perspectiva deverá ser forjada pelas classes subalternas como superação de todas as maneiras de subjugação, imposição e submissão[256]: pontencializadora da práxis do sujeito, enquanto sujeito crítico e criativo.

Vale dizer que além de crítica, Gramsci procura desenvolver nas classes trabalhadoras a confiança em si mesma, a responsabilidade política para se organizar em um processo que "provavelmente varará séculos"[257], de forma a se preparar para assumir a direção econômica, política e cultural, de uma nova e mais

---

[251] Cf. GERMINO, op. cit., p. 136.
[252] Cf. LIGUORI, Guido. *Gramsci conteso, storia di un dibattito*, 1922-1996. Roma, Riuniti, 1996.
[253] Cf. TOGLIATTI, P. *Gramsci, un uomo*. In RAGIONIERI, Ernesto. *Gramsci*. Roma, Riuniti, 1967.
[254] Por que "Gramsci pode ser lido notando-se o seu esforço de inovar e integrar a reflexão da corrente marxista desenvolvendo não somente uma teoria do Estado, da hegemonia e de seus aparelhos, mas também uma teoria da personalidade individual". Cf. RAGAZZINI, D. *Teoria da personalidade na sociedade de massa: a contribuição de Gramsci*. Campinas: Autores Associados, 2005, p. 27.
[255] Cf. BALIBAR, E. *Mao+Spinoza*. L'indice dei libri del mese, n.3, Turim, 1993.
[256] Cf. SEMERARO, op. cit.
[257] Cf. SEMERERO, op. cit.

elevada concepção de sociedade e de mundo[258], implantada não repentinamente, posto que não dá para se conquistar com atividades imediatistas e explosivas, mas por árduo e demorado processo de aprendizado, realizado coletivamente, até as classes trabalhadoras se transformarem em hegemônicas, dirigentes, antes mesmo, até, e como primeiro momento, de suma importância, da própria conquista do poder[259].

Imerso nesse ideário é que Gramsci entendia que urge a necessidade de se educar as massas populares[260], elevando-as intelectual e moralmente à capacidade de se autogovernar[261]. Para tanto, deve-se tomar como esteira de perspectiva, ou o produto desta empreitada, por assim dizer, pelo desdobramento que a filosofia da práxis engendra: a "nova filosofia", e, visceralmente ligado a esta, à concepção de "hegemonia[262]". Assim, Gramsci se debruça em aprofundar o dialético nexo entre filosofia e política. Atrela a filosofia à história do seu tempo e às lutas concretas das classes subalternas e livra a política dos interesses particulares, abrindo-a aos horizontes da "grande política", a qual nunca pode perder de vista que a verdade, a concretude, é revolucionária, é práxis[263].

A perspectiva revolucionária em Gramsci está sempre em estado de latência. Tal perspectiva se dá na medida em que Gramsci tenta aliar filosofia e política, teoria e prática, teoria e ação política e para tal se baseia em Marx, mais especificamente em sua décima primeira tese sobre Feuerbach, que dizia que a importância de agora não era mais a interpretação do mundo, mas sim a sua transformação, isto é de passar da especulação à ação revolucionária a fim de conquistar a hegemonia, e isso, claro, por meio dos ditames da filosofia da práxis, ou seja, do marxismo.

---

[258] Cf. GRAMSCI, A. *Quaderni del Carcere*. Edição crítica do Instituto Gramsci, organizada por V. GERRATANA. Turim, Einaudi, 1975.
[259] Cf. GRAMSCI, 1978.
[260] Cf. SEMERARO, op. cit.
[261] Cf. SEMERARO, op. cit.
[262] O termo hegemonia deriva do grego *aghestai*, que quer dizer conduzir, ser guia, ser líder; vem também *eghemoneuo*, quer significa ser guia, conduzir, e deste vem a ideia de estar à frente, comandar, ser o senhor. Cf. Gruppi, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. 2 ed. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p. 1. Gramsci elabora o conceito de hegemonia baseado em Lênin, posto que via em sua proposta o ponto mais alto da filosofia. Assim ele diz: "Tudo é político, inclusive a filosofia ou as filosofias, e a única "filosofia" é a história em ato, ou seja, a própria vida. É nesse sentido que se pode interpretar a tese do proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã; e pode-se afirmar que a teorização e a realização da hegemonia, praticada por Ilitch **(Lênin)** foi também um grande acontecimento "metafísico"". Cf. GRAMSCI, 1978, p. 44. Negrito nosso.
[263] Cf. SEMERARO, op. cit.

> É essa conexão de teoria e prática que permite a Gramsci afirmar que a teoria e a realização da hegemonia do proletariado [...] têm um grande valor filosófico, já que a hegemonia do proletariado representa a transformação, a construção de nova sociedade, de uma nova estrutura econômica, de uma nova organização política e também de uma nova orientação ideológica e cultural. (GRUPPI, op. cit., p. 2).

Essa revolução proletária ou subalterna, Gramsci entende e é por ele várias vezes repetida, como reforma intelectual e moral, que no fundo, a nosso ver, mais uma vez trata-se da união entre teoria e prática, conhecimento e ação

Semeraro (2006)[264] diz que:

> a filosofia da práxis", para Gramsci, é a fronteira mais avançada do pensamento, não só porque incorpora as conquistas mais significativas da reflexão humana ou porque vem dotada de uma visão dialética sintonizada com o próprio tempo, mas principalmente porque, em uma subversão completa de qualquer modelo tradicional, "renova de cima abaixo a própria concepção de filosofia" e se constrói como uma atividade realmente democrática, que considera as massas silenciadas e subjugadas, sujeitos capazes de exercer publicamente o direito do *logos* e, ao mesmo tempo, de se apropriar consciente e coletivamente da direção da sociedade.

Gramsci entende que a organização, a junção dos trabalhadores e sua expressão enquanto corpo coeso, unido em um mesmo foco, não vem de injunções exteriores, por rebeldias, subversivismo esporádico e de entusiasmos passageiros, mas do desenvolvimento ativo de subjetividades, da organização para se tornarem sujeitos criadores de história, de tomada de posição, de ação, de iniciativa e da capacidade de agir politicamente[265].

Nesse caso, estão unidas paixão e razão, isto é, política e filosofia, enquanto uma tem que ter ímpeto, paixão, para se contrapor, não pode se ausentar da filosofia, da razão, para que assim se engendre uma nova sociedade, um novo conjunto de realidades. Nesses termos, Gramsci está cônscio do desafio, visto que: "As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar até se tornarem 'Estado': a história delas está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função 'desagregada' e descontínua da história da sociedade civil[266]".

Gramsci entende o desafio e sabe que é preciso criar mecanismos para evidenciar que o mundo está em constante transformação e complexificação, o que

---

[264] SEMERARO, op. cit., p. 57.
[265] Cf. GRAMSCI, A. *Escritos Políticos*. v.1. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 58.
[266] Cf. GRAMSCI, 1975, p. 2288.

faz com que se evoque a necessidade urgente, de criar, instrutivamente, isto é, pedagogicamente, dialeticamente, as teias, “os nexos, entre o particular e o universal, o local e o global, o individual e o coletivo, a memória e a criatividade, a liberdade e a justiça, as diferenças e a igualdade, [...]” (SEMERARO, op. cit., p. 49).

Nesta empreitada, de acordo com Gramsci, o sujeito precisará unicamente para ter uma compreensão e construir uma plena e integral concepção de mundo: da filosofia da práxis, que basta a si mesma, pois contém em si todos os elementos necessários para tal. A filosofia da práxis é, assim, para Gramsci, a concepção que agregou em seu conjunto de fundamentações, as benesses mais “avançadas da economia inglesa, da filosofia alemã, da política francesa e se apresenta como a verdadeira herdeira do grande processo da modernidade que não pode ser reduzido aos horizontes da burguesia e do individualismo”[267].

Não obstante, ainda diz que:

> Observando melhor o fio das “rupturas” históricas e das diversas mobilizações, é possível perceber como a configuração de um projeto de emancipação intelectual e moral universal (Kant), de cidadania e de democracia direta (Rousseau), de extensão da liberdade e do direito a toda a sociedade (Hegel), encontram em Marx o “coroamento” e a superação dialética na práxis histórico-política das classes trabalhadoras (SEMERARO, op. cit.).

Gramsci imbrica de modo indissociável e interdependente a economia, a filosofia e a política. Numa palavra, para criar o novo é preciso um novo sentido para política, para filosofia e uma total desvinculação e execração das estruturas econômicas que por assim dizer regem a sociedade atual.

Isso é tão fundamental que Gramsci entende que toda posição defendida, toda concepção de mundo, dos valores, das práticas, tem estreita relação com a estrutura econômica. No entanto, vale dizer que nosso autor não concebe isso “como uma força autônoma e onipotente, mas como “cristalização” das atividades humanas, criação de “vontades coletivas” historicamente materializadas, numa palavra: é a subjetivação histórica de um grupo social determinado[268]”. Em outras

[267] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 1076. Ademais, Cf. SEMERARO, op. cit., p. 53.
[268] Cf. SEMERARO, op. cit., p. 54.

palavras, tudo isso se coaduna na ideia de bloco histórico[269], na cristalização de modos de vida, na maneira de ver a realidade na suas mais variadas instâncias.

O certo é que Gramsci com sua visão total da realidade objetiva, mais sua perspectiva crítica do factual, do concreto, resgata, portanto, e inclui a dimensão subjetiva: a importância inenarrável da luta política, da práxis política, a perspectiva real de iniciativa criativa de sujeitos ativos e organizados na produção interventiva da realidade, "para superar tanto o fatalismo e o mecanicismo, como as formas de subversivismo e de reformismo, até chegar a elaborar uma concepção alternativa de mundo e um projeto próprio de sociedade"[270].

Aqui entra em cena a perspectiva da construção da hegemonia[271], que tem na visão do filósofo marxista italiano a disputa entre os jogos de consenso e dissenso que atravessam e condicionam a política, o sistema de produção, a práxis política e interfere nas disputas de sentido e de poder de uma maneira geral.

Nesse sentido, há de se entender que Gramsci apregoa a hegemonia como fundamental nesse processo, sendo conquistada e consolidada em disputas que comportam não apenas questões vinculadas à estrutura econômica e à organização política, mas engloba também o plano ético-cultural, a expressão de saberes, práticas, formas de representação e arquétipos de autoridade que querem legitimar-se e universalizar-se[272].

Não obstante, propedeuticamente, Gramsci aponta para uma direção ético-política, operante e eficiente, que não depende apenas da força material que o poder confere, mas alcançada também através de mecanismos, estratégias de argumentação e persuasão, ações sistematizadas e interpretações convincentes

---

[269] Cf. SCHLESENER, Anita. Helena. *Hegemonia e cultura: Gramsci*. 3 ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2006, p. 27. Assevera que há uma "reciprocidade e organicidade entre o estrutural e o superestrutural, o vínculo correto entre "as forças materiais e as ideologias", entre o "econômico-social" e o ético político em cada momento histórico, Gramsci expressa [isso] no conceito de bloco histórico".

[270] Cf. SEMERARO, op. cit.

[271] Nesse sentido, Gramsci diz que: "[...] a partir do momento em que um grupo subalterno torna-se realmente autônomo e hegemônico, criando 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, consequentemente, a exigência de elaborar os conceitos mais universais, as mais refinadas e decisivas armas ideológicas". (GRAMSCI, 1978, p. 100).

[272] Cf. GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere - Maquiavel*. Notas sobre o Estado e a política. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b, p. 65. Vale dizer o que Gramsci diz sobre hegemonia. "a hegemonia não deve ser entendida nos limites de uma coerção pura e simples, pois inclui a direção cultural e o consentimento social a um universo de convicções, normas morais e regras de conduta, assim como a destruição e a superação de outras crenças e sentimentos diante da vida e do mundo".

sobre o quadro social que cada momento histórico apresenta. Há aqui um pressuposto de modificar mentalidades e valores, abrindo espaço a novas premissas éticas e pontos de vistas, que sejam capazes de coadunar apoios, consensos e dissensos e, dessa maneira, afirmar-se perante o computo geral da sociedade.

Nos cadernos do cárcere, Gramsci (2002a, p. 62, 63)[273] retoma a discussão da construção progressiva da hegemonia[274], defendendo que um grupo social pode e deve ser dirigente antes mesmo de conquistar o poder do Estado político – governamental **-** "depois, quando exerce o poder e mesmo se o mantém fortemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também dirigente". Nesse sentido é que emerge a necessidade de construir uma nova ordem intelectual e moral, numa palavra, "um novo tipo de sociedade e, consequentemente, a exigência de elaborar os conceitos mais universais, as mais refinadas e decisivas armas ideológicas" (GRAMSCI, 1999, p. 225)[275].

Ao analisar os embates pela hegemonia, Gramsci faz diferença de duas frentes no interior das superestruturas. A primeira é representada pela sociedade política, conjunto de mecanismos através dos quais a classe dominante detém o monopólio legal da repressão e da violência, e que se identifica com os aparelhos de coerção sob controle dos grupos burocráticos unidos às forças armadas e policiais e à aplicação das leis. Assim, a sociedade política: é o "aparelho de coerção estatal que assegura 'legalmente' a disciplina dos grupos que não 'consentem', nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção". (GRAMSCI, 2000a, p. 21).

A outra esfera é a sociedade civil, que designa o conjunto de instituições responsáveis pela elaboração e propagação de ideologias enquanto concepções de mundo, compreendendo o sistema escolar, as Igrejas, os partidos políticos, as

---

[273] Cf. GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere - Os Intelectuais*. O Princípio Educativo. Jornalismo. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a, 62,63.

[274] Para LIGUORI, Guido. *Estado e sociedade civil: entender Gramsci para entender a realidade*. In: COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula, et al. *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 181. Diz que: "a plena explicitação da função hegemônica só ocorre quando a classe que chegar ao poder se torna Estado: o Estado serve-lhe tanto para ser dirigente quanto para ser dominante".

[275] Cf. GRAMSCI, 1999 (Q, 1, p. 225).

organizações profissionais, os sindicatos, os meios de comunicação, as instituições de caráter científico e artístico, cultural etc.

Sociedade civil e sociedade política se diferenciam pelas funções que exercem na organização da vida cotidiana e, mais especificamente, na reprodução das relações de poder. Na sociedade civil, as classes procuram ganhar aliados para seus projetos através da direção e do consenso, ao passo que na sociedade política, as classes impõem uma dominação fundada na coerção. O conjunto disso engendra o Estado em sentido amplo: "sociedade política mais sociedade civil, isto é, hegemonia revestida de coerção". Embora estabeleça distinções estruturais e funcionais entre as duas esferas da superestrutura, Gramsci (2002a, p. 62) sugere ser possível ocorrer, em determinado momento histórico, a síntese simultânea de hegemonia e dominação, consenso e coerção, direção e ditadura[276].

Numa palavra, a sociedade civil é o território para expressão e efetivação da hegemonia. É, portanto, como chamou Gramsci: "arena de conflitos", palco de conflitos, de duelos, onde se manifesta multiformes relações de poder e de contradições, que em certas horas reforça o exercício da hegemonia, ao passo que em outras enfraquece os consensos que aparentam estarem já firmados. É como disse Coutinho: "esfera pluralista de organizações, de sujeitos coletivos, em luta ou em aliança entre si, [...] o espaço da luta pelo consenso, pela direção político-ideológico" (COUTINHO, 2000, p. 18)[277].

Como indicado, Gramsci entende que a conquista do poder deve ser precedida por sucessivas batalhas pela hegemonia e pelo consenso dentro da sociedade civil, isto é, no interior do Estado em seu sentido ampliado. A posição gramsciana propõe uma conquista, a longo prazo, através das instituições sociais, antecedida por uma preparação político-ideológica, que deve expressar variações do processo histórico[278].

---

[276] Nesse caso Gramsci entende que é o momento em que fracassa o consenso espontâneo e sobressai a supremacia. Ele explica: "A supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como domínio e como direção intelectual e moral. Um grupo social é dominante dos grupos adversários que tende a liquidar ou a submeter também mediante a força armada; e é dirigente dos grupos afins ou aliados". Cf. GRAMSCI, 2002a, p. 62.

[277] Cf. COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. 2ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

[278] Essa perspectiva, por exemplo, é totalmente diferente da de ALTHUSSER, Louis em: *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. Assim, na medida em que a vertente althusseriana leva em conta à ideia do choque frontal, direto, com o Estado, a perspectiva de Gramsci guarda estreita conexão com os processos de socialização da política, pois incluem "todas as formas de práxis que superam a simples recepção passiva ou a manipulação dos dados imediatos

Nesse sentido, em linhas gerais, cabe reforçar, depois do que já afirmamos, que Gramsci não se afasta do marxismo, mas se diferencia das interpretações usuais pela persistência sobre a formação de sujeitos ativos e organizados que buscam conquistar a hegemonia com os métodos da democracia, subtraindo-a paulatinamente à esfera de influência da burguesia, do sistema econômico de produção capitalista. Portanto, mais do que mostrar as injúrias, as ignomínias, as desventuras do capitalismo, nosso autor confere uma ênfase particular à criatividade e à capacidade de iniciativas que devem as classes subalternas, por assim dizer, aprender a desenvolver. Elas, mais do que preocuparem-se em resistir às opressões, são chamadas a buscar formas para sair da submissão e criar os territórios de uma nova sociedade, de um novo mundo.

Gramsci, portanto, funda a noção de subjetividade na "filosofia da práxis"[279], uma concepção na qual os homens são sujeitos reais e não instrumentos passivos de determinações materiais ou espirituais. A "filosofia da práxis", de fato, se enraíza, ao mesmo tempo, no imanentismo e na "concepção subjetiva da realidade, de um grupo social', como fato real que se apresenta como fenômeno de 'especulação' filosófica; mas, na realidade, é simplesmente um ato prático, a forma de um conteúdo social concreto e o modo de conduzir o conjunto da sociedade a conseguir uma unidade moral". (GRAMSCI, 1975, p. 1226).

3.1 O marxismo enquanto processo de construção

Em primeiro lugar é viável dizer que Gramsci estava cônscio de que no “andar” dos acontecimentos o marxismo, enquanto posição teórico-filosófica ainda detinha um caráter de indefinição, ou seja, o marxismo ainda estava em processo de constituição[280], numa palavra: ainda estava em formação, em fase de luta pela

---

da realidade, e que se dirigem, conscientemente, ao contrário, para a totalidade das relações objetivas e subjetivas”. Cf. COUTINHO, C. N. *O conceito de política nos Cadernos do cárcere*. In: COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula, et al. *Ler Gramsci, entender a realidade.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 70.

[279] SEMERARO, op. cit.,

[280] Não queremos dizer com isso que Gramsci entendia que o marxismo no curso da história, pelo menos a nosso ver, chegasse ao estágio de sistematização, ou de acabamento, mas pelo contrário, a característica de não acabamento, de ininterrupto construto, é, para nosso autor, uma

conquista da hegemonia ideológico-cultural e política, sendo, nesses termos, muito simplória a tentativa de centrar, enrijecer, emoldurar, fechar o marxismo como uma posição acabada, pronta, ao ponto de lhe conferir um caráter de sistematização, de um delineamento teórico-conceitual finalizado.

Em linhas gerais e, já adiantando, o marxismo de e para Gramsci, alicerçado em sua filosofia da práxis, está em processo ininterrupto de constituição, não há ponto áureo de chegada, mas chegada apenas no sentido de que alguns encaminhamentos foram efetivados, e as classes subalternas já conquistaram as bases, mas nunca definitivas: sempre em processo, por isso que uma das características a ser absorvidas pelos "subalternos" da filosofia da práxis é a ideia de desenvolvimento da criatividade, posto que a sociedade nesses moldes está sempre por fazer, é um perene refazer: um *devenir*.

Baseado em tal perspectiva é que nosso autor inicia sua série de debates a favor do marxismo, nesses termos acima abordado, contra as tendências que tentavam maculá-lo, por assim dizer. Gramsci empreende tal intento a partir de dois vieses. O primeiro se desenvolve quando o autor sardo embrenha-se na disputa a favor do marxismo contra as correntes ortodoxas do mesmo, que em linhas gerais se lastram sobre o fatalismo, sobre o determinismo mecanicista, o chamado marxismo vulgar, que faz do marxismo, conforme disse Gramsci, uma ciência positiva, uma sociologia positiva. Evidente que nesse caso Gramsci está se referindo, eminentemente, a perspectiva desenvolvida por Nicolau Bukhárin, quando da publicação de seu "*manual popular de sociologia marxista*"[281].

A segunda tendência enfrentada por Gramsci é a defendida, principalmente, por Benedetto Croce, que de certa maneira tentava fragmentar o marxismo, como apenas um dos cânones de interpretação da realidade, tirando seu caráter de concepção unitária do mundo. Nesse caso, a consequência é a de termos partes e não o todo. Ademais, essas partes poderiam ser imbricadas, isto é, acopladas mediante posturas metafísicas, idealistas, por exemplo, e Gramsci via isso como algo inconcebível, razão pela qual dedica boa parte dos espaços de seus cadernos, escritos no cárcere, à análise dos escritos filosóficos de Croce.

---

característica intrínseca ao marxismo que faz parte de sua própria constituição. Assim, tal perspectiva, jamais se descarrilará do marxismo enquanto tal.

[281] Cf. BUKHÁRIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Tradução Edgard Carone. Lisboa: CLB, 1970.

Em suma, Gramsci trava duas batalhas: uma contra o dogma (ortodoxia) e a outra contra a revisão, ou seja, opõe-se ao dogmatismo e ao revisionismo, isto é, a Bukhárin e a Croce, os principais defensores de tais perspectivas. Autores, cujas respectivas ideias, analisaremos em capítulos posteriores.

Nesses termos, podemos dizer que o embate que Gramsci desenvolve contra os materialistas e idealistas é pelo fato de nosso autor entender que tais posturas eram unilaterais e minimizavam, afetava "degenerativamente" o quadro categorial geral da filosofia da práxis. Portanto, entender a realidade natural e humana sob o viés do materialismo vulgar[282] é reduzir a consciência a um simplório reflexo passivo do real. Ou por seu turno entender essa mesma realidade sob a batuta do idealismo especulativo, que vê a história como uma espécie de pura história do espírito, do pensamento, é, também, cair em unilateralidade.

O certo é que Gramsci insere em sua filosofia da práxis a ideia de totalidade concreta[283], desenvolvida pela formulação do bloco histórico, que como já dissemos anteriormente é a estrutura totalizante que agrega, em relação dialética, a estrutura e a superestrutura[284], sem, todavia, entender que uma ou outra seja superior ou que uma venha antes ou depois da outra.

Nesse sentido, podemos asseverar que em Gramsci o sujeito e o objeto são momentos referentes à práxis, ou seja, de suas produções históricas enquanto seres humanos de ação. "Daí o caráter de imanentismo total que ele vê no na

---

[282] Cf. LEFEBVRE Henri. *Marxismo*. Tradução de William Lagos. Porto Alegre. L&PM, 2011, p. 106, 107. O marxista francês diz que no campo filosófico "o erro mais difundido (voluntariamente ou não) consiste na confusão entre materialismo histórico (dialético) e o materialismo vulgar (mecanicismo). Este último reduz a natureza à matéria brutalmente definida por suas propriedades mecânicas (volume, densidade, elasticidade etc.). Reduz os seres da natureza a combinações mecânicas dessas propriedades elementares (combinações de partículas ou de corpúsculos: atomismo). Reduz o pensamento a uma secreção, e a consciência a um epifenômeno dos processos fisiológicos ou físico-químicos. Reduz o humano às necessidades elementares orgânicas (comer, beber etc.). Essa redução do complexo ao simples, do superior ao inferior conduz a uma concepção extremamente pobre do mundo e do homem".

[283] Cf. LUKÀCS, G. *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979; *Ontologia do ser social; a falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

[284] Vale dizer que em Gramsci não há sobreposição entre a estrutura e a superestrutura, não há hierarquia, isto é, não há superioridade entre uma e outra, estão imbricadas dialeticamente. Sua separação se dá apenas de modo didático, como meio explicativo. Coutinho; Konder (1978) no prefácio da "Concepção dialética da história" dizem que: "Não existe, assim, uma hierarquia a priori dos momentos da realidade, nem no sentido idealista nem no sentido materialista".

filosofia da práxis, o que lhe permite superar as falsas polarizações de materialismo e idealismo metafísicos e estabelecer o marxismo como filosofia da práxis”[285].

3.2 Fundamentos do marxismo de Gramsci

Na época de Gramsci, principalmente nas três primeiras décadas do século XX, as discussões entre os marxistas eram: em que se deve fundamentar o marxismo, isto é, a filosofia da práxis? Ou seja, em qual filosofia deve ancorar? Numa palavra: qual é a filosofia mais adequada ao marxismo?

Diante do quadro, várias foram às possíveis filosofias cujo marxismo enquanto filosofia da práxis deveria se compatibilizar ou se apoiar, isto é, várias que mais ajudariam ao marxismo. Por exemplo, para Otto Bauer[286] e Max Adler[287]o marxismo deveria ser lastreado pela teoria do conhecimento de Kant; para Kaustsky[288] o entendimento era o de que o marxismo deveria se basear em Darwin[289]; Plekhanov[290] tinha por base Spinoza[291]; Bukhárin o fatalismo-mecânico do positivismo; Croce e Gentile no idealismo historicista de matriz hegeliana[292].

---

[285] Cf. COUTINHO; KONDER, 1978, p. 5. Citação do prefácio da “*Concepção dialética da história*” de Antonio Gramsci.

[286] Partícipe e co-fundador do movimento marxista austríaco, chamado de “austro-marxismo", que tentavam, em linhas gerais, aliar o materialismo histórico com as ideias epistemológicas de Kant. Sobre tal autor, Gramsci diz que Bauer ao tentar aliar “a filosofia da práxis ao kantismo [...] culminando na conclusão “agnóstica”, [...] que em seu pequeno livro sobre a “Religião”, afirma que o marxismo pode ser baseado e integrado por qualquer filosofia, inclusive, portanto, pelo tomismo”. Cf. GRAMSCI, 1978, p. 99.

[287] Gramsci assevera que a corrente ortodoxa do marxismo pendeu para dois lados, uma para o materialismo tradicional ou para o idealismo. “[...] – preocupados em encontrar uma filosofia que fosse, segundo o seu ponto de vista, [...] mais compreensiva do que uma “simples” interpretação da história – acreditaram ser ortodoxos identificando a filosofia da práxis, fundamentalmente, com o materialismo tradicional. Uma outra corrente retornou ao kantismo (e aqui é possível citar, além do vienense Max Adler, os dois professores italianos Alfredo Poggi e Adelchi Baratono”. Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 101.

[288] KAUTSKY, Karl. *The Class Struggle: Erfurt Program*. Nova York, W. W. Norton & Company, 1971; A Ditadura do Proletariado. In: K. Kautsky e V. I. Lenin. Kautsky: a ditadura do proletariado; Lenin: a revolução proletária e o renegado Kautsky. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979; SALVADORI, Massimo L. *Kautsky entre ortodoxia e revisionismo*. In: Eric J. Hobsbawm, et al. *História do Marxismo 2*: O Marxismo na Época da Segunda Internacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

[289] Cf. CHARLES, Darwin. *A origem das espécies e a seleção natural*. 5. ed. São Paulo: Hemus, 2002.

[290] PLEKHANOV, Georgi (1856 – 1918) foi um revolucionário e teórico marxista russo. Escreveu “Concepção materialista da História”; “As questões fundamentais do Marxismo”. “O Materialismo Militante”, entre outros. Plekhanov formulou as bases ideológicas do marxismo russo. No ensaio os “Princípios fundamentais do marxismo” de 1908, o mesmo é severamente criticado por Gramsci, que

Gramsci identifica todas essas perspectivas citadas acima, que em maior ou menor grau mencionavam ser marxistas, no entanto, ele diz que no que tange ao materialismo histórico, fundamento do marxismo, deu-se muito crédito a primeira expressão, isto é, ao materialismo, e se esqueceram da história e, assim, afirma que Marx foi essencialmente um historicista.

Gramsci está tentando mostrar que as bases do marxismo não se sustentam sobre uma simples materialidade, um materialismo fatalista, necessitarista, mecânico. É preciso, portanto, observar que o materialismo é histórico, que há movimento, que há contingência, que há liberdade, que o quadro no qual a sociedade se encontra, não apresenta condições favoráveis a uma reforma intelectual e moral, isto é, de toda uma reforma social, econômica, política e cultural, que fará desde que os encaminhamentos feitos pela classe subalterna sejam os que possibilitem tal perspectiva e para tal, evidentemente, deve ser realizado mediante a filosofia da práxis, como Marx a evidenciou.

Não obstante, fica claro que Gramsci, num primeiro momento faz um retorno a Marx, o fundador da filosofia da práxis, como ele mesmo diz e se pergunta: por que a filosofia da práxis se deixou levar e cedeu espaço e se coadunou com o materialismo (vulgar) e idealismo (especulativo). Diz que é preciso um trabalho sério de investigação e demanda sobriedade intelectual, finura na análise, visto que a questão é extremamente complexa.

> Por que a filosofia da práxis teve este destino, a saber, o de servir para a formação de combinações, através de seus principais elementos, tanto como o idealismo quanto com o materialismo filosófico? O trabalho de investigação não pode deixar de ser complexo e delicado: ele demanda

---

o chamou de “materialista vulgar”, e de utilizar metodologia positivista. Cf. *Princípios fundamentais do marxismo* de 1908. Esse texto fora traduzido para o português pela editora Vitória no Rio de Janeiro, com o título: *Questões fundamentais do marxismo*. “A chamada ortodoxa, representada por Plekhanov [...], a qual, na realidade, não obstante, as suas afirmações ao contrário, caem no materialismo vulgar [...]. A maneira de colocar o problema por parte de Plekhanov é típica do método positivista, demonstrando as suas escassas faculdades especulativas e historiográficas”. (GRAMSCI, op. cit., p. 99) Ademais, Gramsci diz que no trato que o mesmo dá à dialética se revela “como uma seção da lógica formal [...]. A ligação entre dialética e retórica continua”. (GRAMSCI, op. cit., p. 75). Como sua base era Spinoza, Plekhanov adentrou em uma espécie de monismo metafísico ao molde spinozista (ver primeira parte da Ética de Spinoza, na qual Spinoza fala de Deus como substância/natureza/universo) bem como num mecanicismo fatalista, visto que tudo se dá necessariamente, sem espaço para que o homem construísse as bases de sua própria existência.

[291] Cf. SPINOZA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

[292] Cf. BIANCHI, Álvaro. *Croce, Gramsci e a “Autonomia da Política”*. Revista de Sociologia e Política da Universidade Federal do Paraná. Curitiba. Nº 29, 2007, p. 15-30. Diz que não se sabe ao certo se Croce em algum momento foi marxista, mas o certo é que teceu severas críticas e, por fim, disse que era uma doutrina superada.

> muita finura na análise e sobriedade intelectual. E isto porque é muito fácil deixar-se levar pelas semelhanças exteriores, não percebendo as semelhanças ocultas e os nexos necessários, mas camuflados. A determinação dos conceitos que a filosofia da práxis "cedeu" às filosofias tradicionais – e graças aos quais elas encontraram um certo instante de rejuvenescimento – deve ser com muita cautela e crítica. Esta determinação significa, nem mais nem menos, elaborar a história da cultura moderna após a atividade dos fundadores da filosofia da práxis[293]. (GRAMSCI, op. cit., p. 102).

Gramsci quer entender sobre as causas de tal realidade adentrada no marxismo, mas inicialmente quer que se retorne a Marx, posto que (como já mencionamos) o marxismo que sumariamente pairava em sua época era um com características de monismo metafísico[294], que conferia à matéria fundamental importância e determinante, por assim dizer, na explicação da constituição e do desenvolvimento da história. O produto de tal marxismo era, sem dúvidas, o fatalismo, que entendia, em resumo, que o "processo" de evolução das forças produtivas da matéria promoveria necessariamente a derrocada do capitalismo, e, assim, a emergência do socialismo.

3.3 Os caminhos trilhados por Gramsci

Nesse caso é preciso se voltar para os arautos da filosofia da práxis, do marxismo, muito mais o primeiro (Marx) do que o segundo[295] (Lênin), e quem em sua época, mas argutamente captou a autonomia e independência filosófica da filosofia da práxis foi Labriola. Assim, Gramsci, segue a linha defendida por Labriola[296], que entendia o marxismo como uma concepção auto-suficiente de

---

[293] Marx e Lênin são, para Gramsci, os fundadores da filosofia da práxis.

[294] Em resumo podemos dizer que o materialismo não é meramente o contrário do idealismo. Ele é uma espécie de monismo metafísico, que se baseia na proeminência ontológica da matéria. Os marxistas querendo cindir os laços de uma vez por todas com o idealismo acabaram se deslocando para o exatamente oposto. Nesse caso o materialismo tornava-se numa "resposta exacerbada à hipóstase, igualmente metafísica, do espírito". Cf. SECCO, L. *Retorno a Gramsci*. São Paulo: LCTE, 2010, p. 46.

[295] Muito embora Gramsci não desenvolva uma crítica a Lênin em seus cadernos, mas podemos ver, também, que suas bases, em maior grau não é Lênin. Talvez, entendimento nosso, seja pelo fato de que, por exemplo, na obra de Lênin "*Materialismo e empiriocriticismo*", Lênin dê margem, também, ao materialismo vulgar.

[296] Sobre a perspectiva de Labriola, Gramsci afirma que: "Labriola distingue-se de uns e de outros pela afirmação (nem sempre segura, para dizer a verdade) de que a filosofia da práxis é uma filosofia

entendimento do mundo. Numa palavra, o marxismo tem autonomia, independência filosófica frente às demais e assim, não carece de nenhuma filosofia tradicional que lhe sirva de sustentação ou alicerce. Portanto, diz que é necessário seguir nessa linha de interpretação.

Para corroborar com tal assertiva, Gramsci diz que: "Labriola, na realidade, ao afirmar que a filosofia da práxis é independente de qualquer outra corrente filosófica, sendo auto-suficiente, foi o único a procurar construir cientificamente a filosofia da práxis". (GRAMSCI, op. cit., p. 98).

Gramsci, nesse sentido, trilha por esse cominho, o de Labriola, todavia isso não quer significar que Gramsci entenda a filosofia da práxis como totalmente original, posto que, assim como Hegel tentou superar o idealismo e o materialismo, mas sem sucesso, segundo Gramsci, a filosofia da práxis tem as bases para tal superação. No entanto, é observando o que Hegel propôs para superar a especulação idealista que marcara quase toda a modernidade (idealismo alemão, fundamentalmente), uma vez que por uma ação/práxis histórico-concreta é que a filosofia da práxis poderia cortar o "cordão umbilical" com a Metafísica advinda da filosofia clássica alemã.

Assim, e somente assim, a filosofia da práxis se expressaria como um humanismo totalizante, absoluto, bem como se afirmaria também como um integral historicismo, como relação dialética entre o humano e a história. É, portanto, a partir do que disse Labriola e do que tentou fazer Hegel, que a filosofia da práxis se fundamenta, que constrói suas características enquanto marxismo[297].

Nesse contexto, a filosofia da práxis incorporando tais pressupostos servirá de base para práxis de toda sociedade, mas principalmente para classe subalterna que deve se servir de tal filosofia para conquistar e exercer o poder, isto é, a hegemonia. Essa era, portanto, a tarefa política do marxismo enquanto filosofia da práxis: organizar a vontade dos subalternos (vontade coletiva) e através da práxis conseguir o exercício da hegemonia. A filosofia da práxis é, assim, uma concepção atuante no mundo.

---

independente e original, que possui em si mesma os elementos de um ulterior desenvolvimento que a transforme, de interpretação da história, em filosofia geral". (GRAMSCI, op. cit., p. 101, 102).

[297] "Ao que nos parece, foi Gramsci quem melhor definiu o verdadeiro caráter da filosofia marxista". Cf. COUTINHO; KONDER, Ibid., op. cit. Citação do prefácio da "*Concepção dialética da história*" de Antonio Gramsci.

A conquista e exercício da hegemonia aparecem como questão *sine qua non* pelo fato de que elas são pressupostos fundamentais para mudança conjuntural da sociedade, do ponto de vista político, econômico e cultural, tendo em vista a construção de uma humanidade mais "humanizada" e igualitária, fato possível a partir da vontade coletiva[298], pelo novo "imperativo categórico", o partido, o novo príncipe, como disse Gramsci, quando analisara a obra do seu compatriota de Florença (Maquiavel), principalmente, a partir da obra *O príncipe*.

Assim, a filosofia da práxis gramsciana, isto é, seu marxismo configura-se:

> Renovação radical da sociedade e da história, o marxismo se identifica, em Gramsci, com a fundação de uma nova cultura. Neste sentido, ele deve sintetizar dialeticamente a profundidade intelectual do Renascimento com o caráter popular e de massa da Reforma, deve unificar toda a humanidade em uma síntese superior de cultura. Nessa unificação – que permite a formação de uma subjetividade universal orgânica, equiparada por Gramsci à objetividade histórico-concreta – reside a superação do pensamento ideológico e das contradições orgânicas. O socialismo é, assim, para Gramsci, a fundação não só de uma economia planificada e socializada, mas de uma nova cultura, de uma comunidade humana real e autêntica[299].

Para tal Gramsci dava, como diz Baratta, Gramsci dava extrema importância à filologia, "entendida no sentido muito geral de expressão metodológica da importância dos fatos particulares[300]". A partir de sua ideia de filologia, Gramsci desenvolve seu conceito de "filologia vivente". Essa formulação teve como perspectiva mostrar a importância de se estudar os textos, os escritos em suas fontes, para que caso alguma concepção de mundo fosse contestada, o fundamento de tal contestação fosse expressivo. Uma maneira para tal feito era o escriturístico, voltado para análise de expressão[301], conceito, que de certa maneira, caso mal interpretado poderia desmobilizar e deixar na passividade toda uma massa popular.

---

[298] "Aqui Gramsci abre uma polêmica, simultaneamente contra o voluntarismo soreliano (que desprezava as condições objetivas) e contra o fatalismo mecanicista (que conduzia à passividade, à sufocação do elemento criador, ou ao mero reformismo estreito). O partido, o fator subjetivo consciente e organizado, é o condutor da vontade popular; contudo, ele não esquece e não substitui essa – que depende de condições históricas – pelos mitos ou pelas palavras de ordem vazias de conteúdo". Cf. COUTINHO; KONDER, op. cit., p. 6. Citação do prefácio da "*Concepção dialética da história*" de Antonio Gramsci.

[299] COUTINHO; KONDER, op. cit.

[300] Cf. BARATTA, op. cit., p. 18.

[301] Essa análise é tão fundamental na análise de Gramsci, que uma de suas cartas escritas a Júlia, sua esposa, em 09 de Fevereiro de 1929, (Cf. GRAMSCI, 2005a. *Cartas do cárcere*, v. 1. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005) que fala sobre um estudo que fizera sobre as técnicas da linguagem: "o próprio estudo profissional que fiz das formas técnicas da

Baratta (op. cit.) diz que:

> ele formulou o conceito de "filologia vivente" para destacar o valor não apenas em relação ao estudo dos textos, mas da vida social e política e da própria concepção de partido. O método da "filologia vivente" comporta o movimento de circulação do empírico e do individual ao universal e total e vice-versa, sem nunca fechar o círculo ou chegar a uma conclusão definitiva ou peremptória[302].

A ideia de "filologia vivente" para o autor sardo tem fundamento de imprescindibilidade haja vista "tratar-se de uma ideia-chave tanto nas ciências como na política, no âmbito teórico e prático, seja na dimensão da pesquisa abstrata como na análise concreta[303]". Para escrever tal assertiva Baratta estava alicerçando naquilo em que disse Gramsci no *caderno* 24, p. 2268[304]. "Todo raio passa por prismas diferentes e produz refrações diversas de luz. Encontrar a efetiva identidade na aparente diversidade e contradição, e a substancial diversidade na aparente identidade, é a mais delicada, incompreendida, mas essencial capacidade do crítico das ideias e do histórico do desenvolvimento social".

3.4 Filosofia da práxis como renovação do marxismo

A ideia de Filologia vivente é para Gramsci algo intrínseco, inserido no cômputo geral da filosofia da práxis, sendo esta última a expressão máxima de renovação do marxismo: é aquilo que faz do marxismo uma filosofia singular, que não carece de nenhuma outra base filosófica, mas ela se basta a si mesma.

---

linguagem me atormenta, uma vez que toda expressão se apresenta com formas fossilizadas e ossificadas que me passam repugnância".

[302] A perspectiva da "filologia vivente" fez com que vários autores, entre eles Lincoln Secco, Giovanni Semeraro, Carlos Nelson Coutinho, Giorgio Baratta, Guido Liguori, Ivete Simionatto, etc., mostrarem a efervescente atualidade de Gramsci para os dias hodiernos (séculos XX e XXI). Razão pela qual se falar: "ler Gramsci, entender a realidade"; "ler Gramsci, ler a realidade"; "a atualidade de Gramsci", etc. Ademais, Baratta escreve seu depoimento ao ler nos últimos quinze anos, o filósofo dos cadernos. "Ler Gramsci para mim, durante estes últimos quinze anos, uma contínua surpresa, a surpresa de estar colado diante de textos extremamente colados à vida de outros tempos, mas ao mesmo tempo ricos de universalidade e capazes de estimular questões do passado sobre as vicissitudes do presente; capazes também de promover diálogos e articulações entre "intelectuais" e "massa", entre cultura e senso comum". Cf. BARATTA, op. cit., p 19.

[303] Cf. BARATTA, op. cit., P. 18, 19.

[304] Cf. GRAMSCI, 1975.

Todavia para compreender a “filosofia da práxis” do filósofo italiano Antonio Gramsci, o marxismo, nos seus escritos do cárcere, faz-se necessário analisar como Gramsci constrói tal perspectiva. Nesse sentido é que entendemos ser preciso colocar em cena as bases de leituras do nosso autor, bem como mostrar os vários debates que o filósofo sardo travou em sua época.

Assim, emerge a pergunta: em quais circunstâncias o marxismo de Gramsci nascera? Com quais correntes existentes em sua época ele travou batalha de ideias? Com quais pensadores marxistas, Gramsci tinha similitudes ou se identificava? Nesses termos entendemos que insta não simplesmente um apanhado geral de como seu marxismo fora construído, mas observar com quem dialogava e para tal mergulhamos nos cadernos do cárcere para vermos com quais ícones do marxismo ou de outras correntes, Gramsci se debruçara.

Está mais do que já dito e repetido pelos comentadores de Gramsci que as obras do cárcere, principalmente, são manuscritos que possui natureza inconclusa, não acabada, que manifesta um caráter variado de temáticas, ou seja, há nos cadernos multiplicidades de perspectivas: Filosofia, literatura, ciências sociais, história, cultura, educação etc. Ademais, vale salientar que os cadernos foram escritos nos cárceres de Mussolini, sob o regime fascista, estritamente “linha dura”, que empregava, dentre outras coisas a censura e para tal havia vigilância constante. Dizemos isso tendo em vista que Gramsci em certas ocasiões teve que escrever nas entrelinhas, de forma obscura, não tão clara, de maneira camuflada para que a censura não “embargasse”, ou “confiscasse” seus escritos.

Assim, Gramsci tem de certa maneira linguagem escriturística, principalmente do ponto de vista filosófico, de difícil compreensão, por tudo isso que já dissemos acima, como também por que seu marxismo faz um retorno a Marx, e ademais por criar conceitos e categorias inovadoras, isto é, criações teóricas que fazem de Gramsci um autor criativo e que, assim, está sempre incentivando as criações, as inovações, tendo sempre em vista a aparição, o emergir de um novo mundo sob outros moldes de produção, de desenvolvimento, de relação entre o homem e natureza, entre o homem e o outro homem.

Para Giorgio Baratta em “*As rosas e os cadernos*”,

> a experiência da vida no cárcere não era uma condição estimulante para concretizar um projeto de trabalho teórico. Mas do lado de fora, também, a situação. Se no “Ocidente” precisava enfrentar o duplo *impasse*

> representado pela esclerose da linguagem tradicional e pela "abstração" da cultura moderna "de tipo americano", no "Oriente" soviético o marxismo corria o risco de congelar-se no mecanicismo rudimentar e burocrático ao estilo do *Manual* de Bukhárin[305].

Imbuído e lastreado a partir dessas prerrogativas, Gramsci procura travar batalhas de ideias e, assim, criticar o liberalismo e o seu extremo, o totalitarismo (fascismo) que se mostrara totalmente irracional, mas também suas batalhas no plano das ideias se deram com os teóricos marxistas e os ligados a tal filosofia. Desse modo, o marxismo vulgar, determinista, fatalista, positivista, economicista, bem como as concepções marxistas que margeavam em torno do neoidealismo croceano[306], foram alvos da investida de Gramsci.

Essas concepções equivocadas, na visão de Gramsci, impossibilitavam, ou minimizavam o raio de ação do marxismo, no que se refere à ação política revolucionária, e desse modo retirava sua originalidade, sua especificidade filosófica, enquanto proposta criativa. Numa palavra, maculava a filosofia da práxis em algo essencial: seu caráter de criatividade[307].

Assim, para entender como se deu esse embate, faz-se necessário adentrar na obra "mais fundamental" do nosso autor, os *cadernos do cárcere*, posto que é nessa obra que Gramsci debate com os liberais, positivistas, deterministas, economicistas, revisionistas, idealistas, etc., a fim de extirpar, destruir, digamos assim, tais perceptivas e fazer emergir criativamente o novo.

> De fato, não se trata de destruir coisas materiais, trata-se de destruir "relações" invisíveis, impalpáveis, embora se escondam em coisas materiais. É destruidor-criador quem destrói o velho para trazer à luz, fazer aflorar o novo que se tornou "necessário" e urge implacavelmente na linha de frente da história[308].

---

[305] Cf. BARATTA, op. cit., 29.

[306] Sobre o debate com CROCE, BARATTA, op. cit., p. 31,32, escreve que: "Nos cadernos assistimos a um esforço consciente de Gramsci para enfrentar de forma sistemática e radical o confronto com a filosofia croceana destacando contemporaneamente todo resíduo ou incrustação idealista do seu método de pensamento". Uma vez que "O seu "materialismo histórico" revela-se já suficientemente equipado para chegar a contrastar o idealismo sobre o terreno no qual se demonstra capaz de fornecer antídotos críticos às fatais simplificações da concepção mecanicista e econômica da história".

[307] No *Caderno* 11, p. 1457-1486, Gramsci nos faz entender que a filosofia da práxis é criadora de valores, de novos valores. Mas releva que esse termo criativo, criação, criatividade, deve ser entendido no sentido "relativo" de pensamento que transforma a forma de sentir do maior número e assim, da própria realidade posta, que não pode ser concebida sem aquele maior número.

[308] Cf. Gramsci, op. cit. Q. 6 (Caderno), p. 708

Para enfrentar tal empreitada é preciso ter ciência que Gramsci recebe influência, principalmente de Marx e de Hegel, mas também pelas leituras e pela vivência que teve em sua época com Benedetto Croce, George Sorel, Giovanni Gentile, Antonio Labriola, Vladimir Lênin, Nicolai Bukhárin etc.

3.5 O homem como lastro efetivo da filosofia da práxis

Gramsci indaga: "QUE É O HOMEM? É esta a primeira e principal pergunta da filosofia[309]". Em seguida diz que:

> Se observarmos bem, veremos que, ao colocarmos a pergunta 'o que é o homem' – queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode se fazer, se pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos[310].

No entanto, diz Gramsci se formos mais adiante à questão, observaremos que a indagação:

> o que é o homem não é uma pergunta abstrata ou "objetiva". Ela nasce do fato de termos refletido sobre nós mesmos e sobre os outros; e de querermos saber, em relação com o que vimos e refletimos aquilo que somos, aquilo que podemos vir a ser, se realmente e dentro de que limites somos "criadores de nós mesmos", da nossa vida, do nosso destino[311].

Sendo processual, devir, a partir da história, Gramsci critica a ideia de limitação e de definição precisa do homem, típica da religião, quando põe no homem individual a causa do mal[312]. Para o filósofo sardo o homem é uma construção, um devir, movimento, portanto, inimaginável fora do tempo, das relações sociais e das transformações operadas pelo trabalho organizado socialmente.

---

[309] Cf. GRAMSCI, 1978, p. 38.
[310] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[311] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[312] Ademais, Gramsci, op. cit., escreve que "é possível dizer-se que todas as filosofias que existiram até hoje reproduziram esta posição do catolicismo, isto é, conceberam o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade. É neste ponto que o conceito de homem deve ser reformado".

> Deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta por diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas [...] o indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, [...] na medida em que passa a fazer parte de organismos, [...] o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. E mais: estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes[313].

Portanto, Gramsci, nesse caso, conclui que isso é maior do que uma simples individualidade. Concebido assim, é "possível dizer que cada um transforma a si mesmo, se modifica, na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações do que ele é o ponto central"[314].

Gramsci, na realidade quer reformar o conceito de homem, pelo fato de que esse conceito usual limita o homem, o define em quadros estáticos, passível da mesmice, de deixar as coisas como está, ficar à mercê de algum conformismo e, portanto, não adentrar na ideia de mudança de transformação da sociedade, posto que uma vez que o homem muda a si mesmo, muda, também o conjunto ao seu redor. Assim, Gramsci quer fazer com que a ideia de reforma "moral e intelectual" esteja fresca na memória do homem, como possibilidade plausível, que vem a partir da práxis política, subsidiada pela filosofia da práxis[315]. Ademais, disso tudo ele precisa estar consciente.

No entanto, releva o autor dos *cadernos* que a questão não é tão simples assim, pois algumas dessas relações são necessárias, outras são voluntárias. "ter consciência mais ou menos profunda delas (isto é, conhecer mais ou menos o modo pelo qual elas podem se modificar) já as modifica. [...] Nesse sentido, o conhecimento é poder"[316].

Conhecer o conjunto das relações sociais é, nesse caso, uma questão fundamental, mas se esse conhecimento é de um conjunto de relações sociais de um dado momento e lugar apenas não é suficiente, "mas importa conhecê-los

---

[313] Cf. GRAMSCI, op. cit., 39, 40.
[314] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[315] GRAMSCI, op. cit., portanto diz: "Nesse sentido o verdadeiro filósofo é e não pode deixar de ser – nada mais do que o político, isto é, o homem ativo que modifica o ambiente, entendido como o conjunto das relações de que o indivíduo faz parte. Se a própria individualidade é o conjunto dessas relações, conquistar, conquistar uma personalidade significa adquirir consciência destas relações, modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações".
[316] Cf. GRAMSCI, op. cit.

geneticamente, em seu movimento de formação, já que todo indivíduo é não somente o conjunto das relações existentes, do presente, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado" [317].

Nesses termos, o filósofo italiano assevera ser:

> [...] necessário elaborar uma doutrina na qual todas estas relações sejam ativas e dinâmicas, fixando bem claramente que a sede desta atividade é a consciência do homem individual que conhece, quer, admira, cria, na medida em que já conhece, quer admira, cria, etc.; e do homem concebido não isoladamente, mas repleto de possibilidades oferecidas pelos outros homens e pela sociedade das coisas, da qual não pode deixar de ter um certo conhecimento[318].

Em suma, Gramsci diz que a questão do que seja o homem margeia sempre no problema da "natureza humana" ou do chamado "homem em geral" do homem "unitário". Para Gramsci são questões que mostra um resíduo metafísico, ou teológico e não resolve a questão[319].

Para o filósofo do cárcere, "'a natureza humana' é o conjunto das relações sociais[320]", que de certa maneira determina uma consciência historicamente definida; só esta consciência pode indicar o que é "natural" ou "contra a natureza". Além disso, o conjunto das relações sociais é contraditório a cada momento e está em contínuo desenvolvimento, de modo que a "natureza" do homem não é algo homogêneo para todos os homens em todos os tempos e lugares.

Essa é, portanto, uma reposta mais plausível, porque põe em cena a ideia de *devenir*:

> o homem "devém", transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também porque nega o "homem em geral": de fato, as relações sócias são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal. [...] Também é possível dizer que a natureza do homem é a "história" [...] contando que se dê à história o significado de *devenir*[321].

---

[317] Cf. GRAMSCI, op. cit.
[318] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 41.
[319] Para GRAMSCI, op. cit., p. 42, 43 isso é reduzir a filosofia a uma "antropologia" naturalista, "isto é, a unidade do gênero humano não é dada pela natureza "biológica" do homem: as diferenças do homem, que têm importância na história, não são as biológicas [...]. Tampouco "a faculdade de raciocinar" ou o "espírito" criou a referida unidade, nem também pode ser reconhecida como fato "unitário", já que é um conceito apenas formal e categórico. Não o "pensamento", mas o que realmente se pensa, une ou diferencia os homens".
[320] Cf. GRAMSCI, op. cit, p. 43.
[321] Cf. GRAMSCI, op. cit.

Ora se concebemos o homem como conjunto das relações sociais, isso implica que é impossível qualquer comparação no tempo entre os homens, uma vez que se trata de coisas diversas, não homogêneas, mas heterogêneas. “Por outro lado dado que o homem é também o conjunto de suas condições de vida, pode-se medir quantitativamente a diferença entre o passado e o presente, já que é possível medir a proporção na qual o homem domina a natureza e o acaso”[322].

Dario Ragazzini diz que o conceito de homem em Gramsci, “é um conceito relacional estruturado. A consciência é intimamente contraditória. A dialética também está dentro do próprio homem, como aspecto de sua história e das suas relações sociais”[323].

Em linhas gerais, temos o homem em seu construto na história, em seu *devenir*, numa palavra, temos homem/sujeito e ação, a práxis. Essa é uma das originalidades da filosofia da práxis, que consiste, exatamente, no fato de ser uma teoria que leva adiante as dimensões da subjetividade da filosofia moderna sem fazer concessões às tendências idealistas ou mecanicistas, uma vez que se ocupa das transformações da realidade por meio de uma consciência nunca separada dos condicionamentos sociais e dos conflitos de classe[324].

A dimensão subjetiva, nesse caso, e o momento “ético-político” (reforma moral e intelectual), para Gramsci, não são o resultado de um efeito mecânico proveniente de estruturas objetivas, nem se identificam com alguma ideia predeterminada que dirige a história misteriosamente, mas é a expressão mais elevada do projeto hegemônico de sociedade que as classes subalternas são capazes de construir quando se constituem como sujeitos conscientes e ativos.

Isso está colocado da seguinte maneira por Gramsci (op. cit., p. 53).

> a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, quer dizer, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade [...]”. A estrutura da força exterior que subjuga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em possibilidade de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em fonte de novas iniciativas.

---

[322] Cf. GRAMSCI, op. cit., p. 47.
[323] Cf. RAGAZZINI, D. op. cit., p. 27.
[324] Cf. SEMERARO, op. cit.

Nesse sentido, o Gramsci que vai colocar o sujeito da ação na filosofia da práxis tem a convicção de que o marxismo teria demonstrado a inexistência de uma natureza humana, fixa e imutável é o ponto de partida (GRAMSCI, op. cit., p. 9). De homem historicamente determinado, esta realidade do sujeito da ação impõe certa concepção de ciência política e nega legitimidade a uma tendência que não a inclua, requerendo que a primeira seja concebida como um organismo em desenvolvimento e a ciência em geral como atividade e pensamento políticos, já que podem ajudar a transformar os homens (GRAMSCI, op. cit., p. 87-88).

Para tanto, a práxis precisa assumir o lugar de categoria central da teoria política. Mas, vale ressalvar que para Gramsci, a autonomia da política, desde Maquiavel, não implicava na submissão da teoria a uma criatividade arbitrária, que seria não política, pois a práxis não evoca um vale tudo, deve, todavia adquirir a dimensão racional suficiente para gerar resultados, quer dizer, a manifestação de um novo que não é estranho ao cálculo da razão, embora não se resolva inteiramente neste, pelo fato da própria razão, sendo humana, submeter-se ao momento na qual está imersa.

Estas reflexões adicionais ligam-se a outra convicção de Gramsci: à de que, além de sujeitos, os homens são “filósofos”, capazes de pensar e agir porque dispõem de discurso (linguagem) e de uma visão de mundo. Esta nem sempre é filosófica, como o bom senso, mas é sempre politicamente relevante, inclusive quando é senso comum e/ou religião (GRAMSCI, op. cit., p. 11-14). Embora a diferença entre essas espécies de visão de mundo sejam também relevantes, todas, inclusive as filosofias, expressam o fato dos homens serem sempre conformistas de algum conformismo, fato derivado de um pertencimento a um determinado grupo social. Portanto, o sujeito da práxis é, também, um homem socialmente determinado.

Por fim, o sujeito histórico, da práxis, em Gramsci não é um sujeito racional universal. Sua racionalidade varia pela conjuntura de cada período histórico, de acordo com a experiência real-concreta de cada sujeito determinado, experiência desigual, numa sociedade de classes, conforme a função social que realizam. Nesse sentido, o sujeito da práxis sempre aparece socialmente condicionado. Sendo que esse condicionante é a estrutura econômico-social humanamente construída (sob a égide do capitalismo) que coloca cada pessoa numa determinada posição relativa quanto à reprodução de sua própria existência

física e mental diante do mercado, o que lhes gera interesses, aos quais se associa uma determinada ideologia ou sistema de crenças que estrutura a sociabilidade e o comportamento político desses indivíduos, determinando-lhes uma visão sobre o mundo.

Gramsci entende que existem aspectos desse condicionamento social que limitam a liberdade do agir e outros que estimulam o homem à ação. Entre os que limitam estão os elementos de coerção presentes no sistema produtivo e na sociedade política (no mercado e no estado) e os elementos de subordinação intelectual e moral que constituem o conformismo, perpassado pela ideologia culturalmente hegemônica.

Por outro lado, dentre os aspectos condicionantes sociais que impulsionam a ação, destaca-se, a experiência produtiva dos homens na vida social que, ao lado de sua faculdade de pensar, os torna homens coletivos capazes de compreender o caráter histórico da sua própria posição, do modo de produção, costumes e ideias dominantes no seu tempo e, assim, passar do conformismo à práxis transformadora dessa realidade, em cooperação ou conflito com outros homens também coletivos, segundo cada concepção mundo.

Considerações finais

Gramsci é expressamente realista e baseado nisso que fazia suas análises de conjuntura e certa feita disse que a humanidade só se colocaria diante de problemas nos quais pudesse resolver, uma vez que os problemas só apareceriam em locais nos quais as condições materiais para sua solução já existissem ou quando menos, passíveis de ser experienciadas processualmente no seu devir, isto é, no processo de seu emergir. Assim, as ideias de Gramsci sugerem o entendimento compromissado com o mundo atual/real/concreto e com as ações e os destinos dos seres humanos.

Ademais, Gramsci quando fazia análise do prefácio para "Crítica da economia política" (1859) de Marx, falou da importância do equilíbrio das forças hegemônicas que pairavam na sociedade. É aqui que Gramsci vai começar a realizar uma das empreitadas mais enaltecidas de seus escritos, a reelaboração do conceito de hegemonia, desenvolvido inicialmente por Vladimir Lênin. Gramsci chegou a dizer que os sistemas de hegemonia não são eternos, mas históricos e, portanto, podem dá espaço para que novos apareçam.

Assim, nosso autor propõe alguns indicadores de como as classes subalternas chagarão ao *status* de hegemônicas, que se dará processualmente a partir da "guerra de posição"[325] no seio da sociedade civil[326]. Para tal é preciso um

---

[325] Cf. GRAMSCI, 1975, Q. 7 (Caderno). (Gramsci fala que Lênin havia compreendido que pelo desenrolar que o que ocorrera em 1917 (revolução russa) tinha sido através de uma guerra de manobra, mas que no ocidente isso era impossível, posto que nesse segundo caso somente se teria vitória por uma guerra de posição, visto que o ocidente detinha uma grande complexidade entre Estado e Sociedade Civil, diferentemente do que ocorria no oriente.) e Q 13 (Nesse caderno no inciso 17 no qual trata das "Relações de força: análise das situações", aqui Gramsci faz uma relação entre sistema de produção capitalista e a questão política, suas crises, e pergunta "se as crises históricas fundamentais são determinadas imediatamente pelas crises econômicas", e então diz que: "Pode-se excluir que, por si mesmas, as crises econômicas imediatas produzam eventos fundamentais; podem apenas criar um terreno mais favorável à difusão de determinados modos de pensar, de pôr e de resolver as questões que envolvem todo o curso subseqüente da vida estatal", mas que pela crise o sistema jamais entraria em derrocada por si mesmo. O certo é que dentro da perspectiva do conceito de Hegemonia e de sua conquista pelas classes subalternas aparece a ideia que Gramsci desenvolve sobre a "guerra de posição". Esse conceito, na realidade, responde à exigência de definição das características históricas novas da luta política no mundo depois da Grande Guerra e da Revolução de Outubro. "A passagem da guerra manobrada à guerra de posição", assevera Gramsci, emerge "como a questão de teoria política mais importante colocada no período do pós-guerra e a mais difícil de ser resolvida corretamente." A questão para Gramsci estava ligada a questão da hegemonia e faz contraposição com Lênin, que defendia a luta dos subalternos pela conquista da hegemonia por um movimento que ele chamou de "frente única", assim como se contrapôs a Trotski que defendia a ideia de uma "revolução permanente". Tudo isso se insere no

partido político coerente e unitário, sem burocracia, que tenha consciência do andamento conjuntural e processual da história, a fim de que o triunfo seja alcançável e, enfim, efetivado.

Nesse sentido, fazem-se necessários homens disciplinados e fiéis, o que Gramsci chamou de homens comuns; homens criativos e com espírito de união. Estes seriam responsáveis pela coesão de forças para que a eficiência individual e coletiva fosse potencializada e, por fim, homens de articulação que instruíssem ambos, elevando-os intelectualmente e moralmente.

Dentro do que já foi dito Gramsci queria resolver, ou trazer ao debate aquilo que ele entendia como talvez a coisa mais importante das discussões filosóficas, a questão do homem, do quem vem a ser o homem, como ele se torna sujeito ativo. É bem verdade que Gramsci na tentativa de responder, suscitou uma série de inquirições, a saber: o homem tem poder sobre sua vida, sobre seu destino? O que ele pode ser ou no que ele pode se tornar? O homem pode se construir ou ele é construído ou já está construído? Sua vida é sua construção?

Diante de suas próprias indagações, Gramsci assevera que o homem é um construto, é um andamento, é um processo, processo de suas ações, de seus atos, de suas realizações, numa palavra, está em formação, está aprendendo a ser. Em linhas gerais, o conjunto dos homens, a humanidade é composta de individualidade, de sujeitos, que refletem a humanidade e dentro desse quadro existe o indivíduo/sujeito, os outros indivíduos e a natureza, sem cisão, sem cortes, estão todos dentro de um todo histórico-dialético.

---

cômputo do debate da luta revolucionária após o “grande ato metafísico” de Outubro, como Gramsci chamou a revolução de Outubro. Nesse sentido, a “guerra de posição” exige o planejamento de uma eficiente organização, esta precisa de conhecimentos, necessita de uma sólida e incisiva preparação. Ao passo que para se efetivar a “guerra de movimento”, feita via de regra com ações/manobras súbitas de pequenos grupos, com ações fulminantes de pequenos grupos, dizendo-se agir em nome do todo, do grupo e, portanto, nesse caso, não se exige todo esse esforço. Já a “guerra de posição” exige a participação ampliada, a construção do consenso, não de um pequeno grupo, mas sim do partido, do amplo grupo. Assim, na “guerra de posição” cada ação precisa ser bem calculada, bem estuda, bem fundamentada. A mobilização só pode ser suficientemente profunda e ter efeitos duradouros se puder se apoiar em consciências coesas e articuladas, em um pensamento rigoroso e lúcido, a fim de que a transformação da sociedade seja efetiva e com benesses para todos.

[326] A sociedade civil na visão de Gramsci é um território, ou como prefere Semeraro (1999), uma arena privilegiada da luta de classe, uma esfera do ser social na qual se dá uma intensa luta pela hegemonia; e, fundamentalmente por isso, ela não é o par do Estado, ou o “outro” do Estado, mas juntamente com a "sociedade política" ou o estado em seu sentido estrito, um dos seus inelimináveis momentos constitutivos. A noção de "sociedade civil" é para esse autor (SEMERARO, op. cit.) o eixo articulador de uma nova teoria política marxista vista pelo autor sardo, que culmina em sua Filosofia da práxis. Cf. SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e a sociedade civil*. Petrópolis, Vozes, 1999.

Nesse sentido, como diz Semeraro (2006)[327], Gramsci funda a noção de subjetividade na filosofia da práxis, uma concepção na qual os homens são sujeitos reais e não instrumentos passivos de determinações materiais ou espirituais. Semeraro aqui, em outras palavras, está reafirmando nas entrelinhas o debate que Gramsci travara com Bukhárin e com Croce, como mostramos acima.

A filosofia da práxis, de fato, se enraíza, ao mesmo tempo, no imanentismo e na "concepção subjetiva da realidade de um grupo social", "como fato real, que se apresenta como fenômeno de 'especulação' filosófica e é simplesmente um ato prático, ou seja, a forma de um concreto conteúdo social e o modo de conduzir o conjunto da sociedade a formar uma unidade moral". (GRAMSCI, 1978, p. 221).

O homem para Gramsci, portanto, é impensável fora do tempo, das relações sociais e das transformações operadas pelo trabalho organizado socialmente. A originalidade da filosofia da práxis consiste, exatamente, no fato de ser uma teoria que leva adiante as dimensões da subjetividade da filosofia moderna sem fazer concessões às tendências idealistas ou mecanicistas, uma vez que se ocupa das transformações da realidade por meio de uma consciência nunca separada dos condicionamentos sociais, de suas idas e vindas, dos embates, das relações sociais de produção, dos conflitos de classe etc.

A dimensão subjetiva não é o resultado de um efeito mecânico proveniente de estruturas objetivas, nem se identificam com alguma ideia predeterminada que dirige a história misteriosamente, mas é a expressão mais elevada do projeto hegemônico de sociedade que as classes subalternas terão a possibilidade de construir quando se constituírem-se como sujeitos conscientes e ativos, isto é, quando se efetivar dialeticamente sujeito e práxis.

É certo que Gramsci atualiza e revigora o marxismo, mas seu pensamento está tomado de originalidade e de riqueza, o que garante que vale a pena revisitar seus conceitos, suas categorias de análises da realidade como ferramentas ou fontes de entendimento da realidade posta, da realidade existente[328].

---

[327] SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. 2ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

[328] Giorgio Barata (op.cit., p. 17) entende que trabalhar com os escritos de Gramsci é fazer não simplesmente "uma atualização das suas categorias, mas, sim, revisitá-las na sua dinâmica interna, reapropriando-se delas ou tornando-as disponíveis como fermentos para uma análise do existente".

Dessa maneira, nosso autor não vê dualismo entre homem e natureza, como era, de acordo com suas palavras, o caso de Lukács[329]. Nesses termos, Gramsci entende que o homem transforma a si mesmo e isso ocorre na medida em que transforma todo o conjunto de relações das quais ele tem centralidade. Nesse sentido, o filósofo verdadeiro é o político, ou seja, o homem ativo que modifica o ambiente: o conjunto das relações de que o indivíduo faz parte, material e ideológico-cultural, isto é, instâncias que estão unidas dialeticamente, numa palavra, expressos pela inseparabilidade do homem e da natureza.

Nesse âmbito, para nosso autor, ser sujeito, constituir a individualidade, se faz no todo dessas relações e é o todo dessas relações que propicia a individualidade e dessa forma ser sujeito, ter individualidade é adquirir consciência destas relações e, portanto, modificar-se quer dizer que se está modificando o conjunto das relações sociais da qual o sujeito é também parte.

Tal perspectiva está posta naquilo que Marx disse em sua 11ª tese sobre Feuerbach (Marx, 1978b) na qual dizia que era preciso não somente interpretar o mundo, mas sim transformá-lo, e para tal, cabe ressaltar, é preciso conhecer a realidade para que se possa transformá-la. É o que Gramsci procura desenvolver ao longo dos seus cadernos do cárcere, na medida em que vai tornando expoente o conceito de filosofia da práxis.

Nossa proposta neste trabalho foi mostrar a maneira com a qual Gramsci dialoga com os autores de seu tempo, a fim de recolocar o marxismo, a filosofia da práxis, no território da história e da dialética. Assim, vimos ao longo desse percurso investigativo, que o marxismo de Gramsci, explanado a partir de sua filosofia da práxis, não parecera para alguns “marxistas” e não marxistas como sendo de caráter suficientemente “ortodoxo”, isto é, que não figurava no cômputo geral das ideias marxistas mais tradicionais.

---

[329] GRAMSCI, op. cit., p. 173. “Deve-se estudar a posição do professor Lukács em face da filosofia da práxis. Lukács, ao que parece, afirma que só se pode falar de dialética para a história dos homens, não para a natureza. [...] Se sua afirmação pressupõe um dualismo entre a natureza e o homem, ele está equivocado porque cai em uma concepção da natureza própria da religião e da filosofia greco-cristã, bem como do idealismo, que realmente não consegue unificar e relacionar o homem e natureza mais do que verbalmente. Mas, se a história humana deve ser concebida também como história da natureza (através também da história da ciência), como então a dialética pode ser destacada da natureza?”

Nesse sentido, Gramsci fora considerado como um autor das múltiplas possibilidades de interpretação; de apresentar ideias fragmentadas; de ser totalitário, idealista, culturalista, estatista, teórico da hegemonia, etc. Todavia, como ficou demonstrado, pelo menos minimamente, predomina em Gramsci um marxismo que faz emergir sua vivacidade ainda existente, bem como o que deve ser posto à margem, tendo como alicerce para tais perspectivas as experiências de uma época histórica determinada e, portanto, apresenta-nos uma filosofia da práxis original, autônoma, apta para ser a base filosófico-política da construção criativa do “novo”.

Sua originalidade é centrada na revalorização do conceito de práxis, uma vez que deixa claro que a base da filosofia da práxis não é a estrutura e nem a superestrutura, mas ambas: como uma completa e complexa articulação entre teoria e prática. Nesse sentido, faz da filosofia da práxis uma filosofia que relaciona a objetividade e a subjetividade, destacando que esta é de fundamental importância para uma práxis revolucionária, forjadora de quadros categoriais e práticos novos. Ou seja, do suscitar de uma renovação intelectual e moral.

A práxis revolucionária, em busca de uma renovação do quadro geral da sociedade, do mundo, deve ser efetivada pelas classes subalternas, a fim de que saiam das “amarras” da realidade presente, que minoram suas potencialidades e mitigam suas possibilidades de liberdade, uma vez que via de regra tais classes são inconsistentes, inconstantes no que se refere uma reflexão crítica e ativa frente as relações sociais, objetivas, subjetivas, intersubjetivas (homem-homem e homem-natureza), isto é, das relações sociais de produção no curso da história, (em todas as suas contradições), que impossibilita que estas classes passem do reino da necessidade para o da liberdade; da passividade para o da práxis transformadora.

Para Gramsci, assim, é impossível a construção de uma nova cultura, de uma nova sociedade, de um novo senso comum, de um novo bom senso, sem clarividência das contradições que pairam no seio da sociedade civil. Somente após isso é que se pode entrar no embate a fim de superá-las, a partir de um projeto ético-político de sociedade em situação de revolucionar o modo econômico de produção capitalista e desse modo, todo um conjunto de relações sociais.

Para tanto urge a necessidade das classes subalternas se organizarem, a fim de se tornarem hegemônicas, dirigentes de suas próprias vidas e histórias. Gramsci mostra que a base para tal realizar é por meio de uma filosofia nova, que possua autonomia, que seja original, criadora, que constitua sujeitos autônomos e

coletivos, promotora de novos “ares”, de novos espaços, de novos territórios que “democratizem o conhecimento e socializem o poder[330]”, uma vez que para o autor sardo, como vimos nas discussões acima, “conhecimento é poder[331]”.

Nossa proposta foi, pois, a de mostrar, que a filosofia da práxis se configura como contraponto às teorias que apresentavam o marxismo com base idealista-revisonista, ou materialista mecanicista (“vulgar”), fundamentadas, principalmente no italiano Benedetto Croce e no russo Nicolai Bukhárin.

Assim, mostramos que a filosofia da práxis do filósofo italiano se desenvolve a partir de um “método orgânico[332]”, isto é, não positivista mecânico e não idealista ou como mero cânone de interpretação como outro qualquer. Mas sim que a filosofia da práxis organicamente proporciona base para se interpretar a história, a filosofia, o senso comum, a ideologia, a política e a economia separadamente, (nesse sentido apenas para fins de compreensão, ou seja, didático) mas não como instâncias, independentes, mas sim, enquanto um todo entendido dialeticamente, portanto, complexo, que espraia o próprio processo da realidade social, bem como da possibilidade de sua mudança.

Ademais, a filosofia da práxis enquanto metodologia orgânica é, também, um meio científico-filosófico de interpretar o ser humano, enquanto conjunto e processo das relações sociais, enquanto devir, de movimento em um constante refazer operado processualmente na história. Nesse sentido, estamos evidenciando também a ideia de que a filosofia da práxis é uma filosofia da subjetividade, mas de uma subjetividade determinada objetivamente, não aos moldes mecanicistas ou idealistas, mas de um materialismo histórico e dialético, isto é, do marxismo, da própria filosofia da práxis.

---

[330] SEMERARO, 2006, p. 9.
[331] GRAMSCI, 1978, p. 39.
[332] Vale lembra que a concepção de orgânico em Gramsci, de organicidade, refere-se a unicidade, a unidade “viva”, em construção, histórica, a partir de uma dialética material histórica, entre as várias partes do real, portanto afastada do concepção economicista, materialista, idealista, da realidade ou da ideia de cisão da realidade entre ser e pensar, homem e natureza, atividade e matéria, sujeito e objeto, teoria e prática etc. Essa organicidade é própria da filosofia da práxis, que observa a história humana, a realidade, o conhecimento da própria história nas suas dinâmicas, nas suas contradições e criações, estando inseridas o passado e o presente a fim de que possa nortear o futuro, isto é, para que possa subsidiar a construção, sempre nova, do novo.

Nessa perspectiva, não compreendemos a obra de Gramsci simplesmente como um “programa de ação política”[333], mas, sobretudo como uma filosofia que procura a todo instante não mostrar cisões entre a relação teoria e prática, entre a subjetividade e a objetividade, entre ética e política, uma vez que a “filosofia da práxis” é uma reflexão que se lastra a partir da subjetividade aliada a objetividade, da teoria com a prática.

Assim a filosofia da práxis em Gramsci, o seu marxismo, não se refere exclusivamente a uma “filosofia da superestrutura” (cultura, ideologia), mas também da estrutura (economia, meios de produção); nem a uma “teoria da hegemonia”, mas também da sociedade civil e do estado.

Nesse sentido, o que estamos querendo dizer é que o marxismo de Gramsci, não é um marxismo reducionista que prega ou isso ou aquilo, mas na realidade, subjaz em sua filosofia da práxis um ar de complexidade, que nos direciona para uma a totalidade “orgânica”, entendida historicamente pela via do materialismo dialético, não vulgar-mecânico, mas livre, em movimento, pela historicidade.

Assim, em resumo, é correto afirmar que nosso autor defende uma postura não simplesmente materialista, (ao molde de Bukhárin) como fundamento da realidade, mas como parte do fundamento, ou idealista subjetiva. O que Gramsci faz é juntar, na filosofia da práxis, objetividade e subjetividade, como momentos inseparáveis do entendimento da realidade. Ademais, Gramsci, não nega a importância da esfera econômica (estrutura), como já mencionamos acima, mas observa que se ficarmos somente aí, desembocaremos em um marxismo vulgar e não orgânico, da práxis histórica, como é o seu caso. Por fim, é preciso dizer que o seu marxismo, na medida em que desenvolve a ideia de práxis, nega o materialismo mecanicista-fatalista e ao mesmo tempo amplia a discussão sobre a dimensão subjetiva do sujeito no construto processual da/na história.

---

[333] GENTILE, Giovanni. (1875-1944, Florença) foi um filósofo italiano. Fundador, juntamente com Croce da revista *La Critica*. Sua filosofia tem sérias influências do neohegelianismo de Croce, que foi a filosofia que dominou a Itália no período entre guerras. Croce rompe com Gentile quando aquele resolve apoiar o fascismo de Mussolini. Gentile elaborou sua filosofia em sua *Teoria geral do espírito como ato puro*, chamada de um idealismo atualista, que expressava a ideia de superar dialeticamente todas as oposições sem suprimi-las, propondo-se como uma dialética do pensamento pensante. O fato é que Gentile viu que sua filosofia estava se realizando no fascismo. Razão pela qual foi ministro da Instrução Pública no governo de Mussolini entre 1922 e 1925. Gentile entendia que o marxismo era apenas um programa que dava as diretrizes para uma ação política. Gramsci critica tal postura, por entender que a filosofia da práxis é muito mais que um simples programa de ação política.

Em suma, Gramsci relevou a importância imprescindível do sujeito na história, na medida em que relaciona estrutura com a superestrutura, esta não como manifestação daquela, mas como manifestação que se dá no seio da sociedade civil de maneira inseparável, porque tinha a “clara e distinta noção” (para lembra Spinoza) que entre ser e pensamento, política e economia, natureza e sociedade, ocorre íntimas correlações.

Por fim, podemos dizer que o debate travado por Gramsci a favor da filosofia da práxis tinha em vista despotencializar as propostas destoantes de tal perspectivas, mostrando as que mitigavam e as que maximizavam sua originalidade, autonomia, criatividade e imprescindibilidade para o erigir de uma nova sociedade.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, Odílio, Alves de. *O marxismo como filosofia da práxis nos "Quaderni del Carcere" de Gramsci*. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 1988. (Dissertação de Mestrado).
ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
BADALONI, Nicola. Il marxismo di Gramsci: dal mito alla ricomposizione politica.Torino: Einaudi, 1975.
_ _____; MUSCETTA, C. *Labriola, Croce, Gentile*. 2 ed. Bari: Laterza, 1990.
BALIBAR, E. *Mao+Spinoza*. Turim: L'indice dei libri del mese, n. 3, 1993.
BARATTA, Giorgio. *As rosas e os Cadernos.* O pensamento dialógico de Antonio Gramsci. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
BELLAMY, R. *Modern Italian Social Theory*. Stanford: Stanford University, 1987.
BIANCHI, Álvaro. *Lukács, Gramsci e a crítica ao "Ensaio Popular" de Bukharin.* Rev. Universidade e Sociedade. Ano XIII, n. 30, 2003.
_____. *Croce, Gramsci e a "Autonomia da Política"*. Revista de Sociologia e Política da Universidade Federal do Paraná. Curitiba. N. 29, 2007.
BOBBIO, N. *O conceito de sociedade civil em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
_____. BOBBIO, N. *Estado, Governo, Sociedade*. 14 ed. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
BONETTI, Paolo. *Gramsci e la società liberal democratica*. Roma-Bari: Laterza, 1980.
BUCI-GLUCKSMANN. *Gramsci e o Estado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
BUKHÁRIN, N. *Tratado de materialismo histórico*. Tradução Edgard Carone. Lisboa: CLB, 1970.
CHARLES, Darwin. *A origem das espécies e a seleção natural*. 5 ed. São Paulo: Hemus, 2002.
COHEN, Stephen. *Bukhárin: uma biografia política, 1888-1938*. Tradução de Maria Inês Rolim. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
COUTINHO, C. N. Socialismo e Democracia: a atualidade de Gramsci, in AGGIO, Alberto. (et al). *Gramsci, a vitalidade de um pensamento*. São Paulo: UNESP, 1998.
_____. G*ramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
_____. Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
_____. *O conceito de política nos Cadernos do cárcere*. In: COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula (Orgs.). *Ler Gramsci, entender a realidade.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
_____. *Marxismo e Política*. A dualidade de poderes e outros ensaios. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2008.
CROCE, B. *Filosofia della pratica*: economia ed etica. 3 ed. Bari: Laterza, 1923.
_____. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza, 1945.
_____. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*. Bari: Laterza, 1946.
_____. *Etica e política*. Bari: Laterza, 1956.
_____. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza, 1968.
DEBRUN, Michel. *Gramsci: filosofia, política e Bom Senso*. Campinas, SP: Unicamp, 2001.

DEL ROIO, M. *Os prismas de Gramsci*: a fórmula política da frente única (1919-1926). São Paulo: Xamã, 2005.
FRANCIONI, G. *L'Officina gramsciana*: ipottesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere". Napoli: Bibliopolis, 1984.
FONTANA, B. *Hegemony and Power*: on the Relation between Grasmci and Machiavelli. Minneapolis: University of Minnesota, 1993.
FROSINI, F. *Gramsci e la filosofia*: saggio sui Quaderni del carcere. Roma : Carocci, 2003.
GARIN, E. *Intellettuali italiani del XX secolo*. 3 ed. Roma: Riuniti, 1996.
GRAMSCI, Antonio. *Lettere dal carcere*. A cura di Paolo Spriano. Turim: Einaudi, 1947.
_____. *Quaderni del carcere*. Vol. I, II, III e IV. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Turim: Einaudi, 1975.
_____. *Concepção dialética da história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
_____. *Cadernos do cárcere - Os Intelectuais*. O Princípio Educativo. Jornalismo. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.
_____. GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere - Maquiavel*. Notas sobre o Estado e a política. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b.
_____. GRAMSCI, A. *Escritos Políticos*. v.1. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.
_____. GRAMSCI, A. *Escritos Políticos*. v.2. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b.
_____. *Cadernos do Cárcere*. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
GRUPPI, Luciano. *Conceito de hegemonia em Gramsci*. Tradução. Carlos Nelson Coutinho. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
HOBSBAWM. J.Eric. *Revolucionários*: ensaios contemporâneos. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
JOLL, James. *As ideias de Gramsci*. Tradução de James Amado. São Paulo: Cultrix, 1977.
KAUTSKY, Karl. *The Class Struggle: Erfurt Program*. Nova York, W. W. Norton & Company, 1971.
KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 7 ed. Tradução de Célia Neves e Alderico Toribio. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
LABRIOLA, A. *Saggi sul materialismo storico*. Introduzioni e cura di Antonio A. Santucci. Roma: Riuniti, 2000.
LEFEBVRE, Henri. *Marxismo*. Tradução de William Lagos. Porto Alegre. L&PM, 2011.
LIGUORI, Guido. "Estado e Sociedade Civil – Entender Gramsci para entender a realidade". In: COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula (Orgs). *Ler Gramsci, entender a realidade.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
_____. *Roteiros para Gramsci.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.
LOSURDO, Domenico. *Antonio Gramsci.* Do Liberalismo ao "comunismo crítico". Rio de Janeiro: Revan, 2006.
LUKÀCS, G. *Ontologia do ser social. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, 1979.

MACCIOCCHI, M. *A favor de Gramsci*. Tradução de Angelina Peralva. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
MAESTRI, M; CANDREVA, L. *Antonio Gramsci: vida e obra de um comunista revolucionário*. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
MARTELLI, M.. *Gramsci filosofo della politica*. Milano: Unicolpi,1996.
MARX, Karl. O Método da Economia Política. In MARX, Karl. Para a crítica da economia política. Tradução de José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).
_____. O 18 Brumário de Luís Bonaparte. In. *Manuscritos Econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
_____. Manuscritos econômico-filosóficos. Tradução de José Carlos Bruni. In: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. Traduções de José Carlos Bruni. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
_____. Teses sobre Feuerbach. Tradução de José Carlos Bruni. In: *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Traduções de José Carlos Bruni. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b.
MATEUCCI, Nicola. *Antonio Gramsci e la filosofia della praxis*. Milano: Guiffrè, 1951.
PLEKHANOV, G. Questões fundamentais do marxismo. Rio de Janeiro: Vitória, 1980.
PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
RAGAZZINI, D. *Teoria da personalidade na sociedade de massa: a contribuição de Gramsci*. Campinas: Autores Associados, 2005.
RIECHERS, Cristian. *Antonio Gramsci: Marxismus in Italien*. In Maria Antonietta
SALVADORI, Massimo L. *Kautsky entre ortodoxia e revisionismo*. In: Eric J. Hobsbawm. et al. *História do Marxismo* 2: O Marxismo na Época da Segunda Internacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
SBARBERI, Franco. *Gramsci: un socialismo armonico*. Milão: Angeli, 1986.
SCHLESENER, Anita. Helena. *Hegemonia e cultura: Gramsci*. 3 ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2006.
SECCO, L. *Retorno a Gramsci*. São Paulo: LCTE, 2010.
SEMERARO, Giovanni, *Gramsci e a Sociedade Civil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
_____. *Gramsci e os novos embates da filosofia da Práxis*. 2 ed. Aparecida, SP: Ideias & letras, 2006.
SIMIONATTO, Ivete. *Gramsci – sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2001.
SOARES, Rosemary Dore. *Gramsci, o Estado e a escola*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2000.
SOREL. G. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
SPINOZA, B. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
TEXIER, Jacques. Filosofia, Economia e Politica in Marx e Gramsci. In PETRONIO, Giuseppe; MUSITELLI, Marina Paladini. (Org.). *Marx e Gramsci:* memoria e attualità. Roma: Manifestolibri, 2001.
TIMPANARO, Sebastiano. *Il verde e il rosso: scritti militanti, 1966-2000*. Roma: Odradek, 2001.
TOGLIATTI, P. *Gramsci, un uomo*. In RAGIONIERI, Ernesto. Gramsci. Roma, Riuniti, 1967.
VACCA, Giovanni. *Pensar o Mundo Novo. Rumo à Democracia do Séc. XXI*. São Paulo: Ática, 1996.
VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da práxis. São Paulo: Expressão popular, 2011.

ZANARDO, Aldo. *Bukhárin teórico marxista*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1989. (Coleção de estudos marxistas).