

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP-Franca)**  
**Faculdade de Ciências Humanas e Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**MARCUS VINÍCIUS FURTADO DA SILVA OLIVEIRA**

**A ARQUITETURA FRACTAL DE ANTONIO GRAMSCI: HISTÓRIA E POLÍTICA  
NOS “CADERNOS DO CÁRCERE”**

FRANCA  
2018

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP-Franca)**  
**Faculdade de Ciências Humanas e Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**MARCUS VINÍCIUS FURTADO DA SILVA OLIVEIRA**

**A ARQUITETURA FRACTAL DE ANTONIO GRAMSCI: HISTÓRIA E POLÍTICA  
NOS “CADERNOS DO CÁRCERE”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus de Franca, como pré-requisito para a obtenção do Título de doutor em História.

Área de Concentração: História e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Alberto Aggio

FRANCA

2018

Oliveira, Marcus Vinícius Furtado da Silva  
O48a A arquitetura fractal de Antonio Gramsci: História e política nos "Cadeiros do Cárcere"/ Marcus Vinícius Furtado da Silva Oliveira. -- Franca, 2018

287 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca

1. Gramsci. 2. Política. 3. História Política. 4. Tempo Histórico. 5. Marxismo. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca. Dados fornecido autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA (UNESP-Franca)**  
**Faculdade de Ciências Humanas e Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação em História**

**MARCUS VINÍCIUS FURTADO DA SILVA OLIVEIRA**

**A ARQUITETURA FRACTAL DE ANTONIO GRAMSCI: HISTÓRIA E POLÍTICA  
NOS “CADERNOS DO CÁRCERE”**

**Banca examinadora:**

**Orientador:** \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alberto Aggio (UNESP)

**1º examinador:** \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Marcos Sorrilha Pinheiro (UNESP)

**2º examinador:** \_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dra. Rita de Cássia Biason (UNESP)

**3º examinador:** \_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosemary Dore Heijmans (UFMG)

**4º examinador:** \_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Antonio Segatto (UNESP ARARAQUARA)



*Ao Clayton Romano e ao Alberto Aggio  
pelas vivências intelectuais que me formaram historiador.*

## AGRADECIMENTOS

A produção dessa tese certamente ultrapassa a duração de quatro anos, pois ela é a conclusão de uma trajetória de pesquisa que dura quase uma década. Por essa razão, os agradecimentos precisam também acompanhar essa amplitude. Nesse sentido, os afetos estão sempre presentes em todos os trabalhos de modo que toda escrita é também, de certo modo, uma escrita de si mesmo. Contudo, nos agradecimentos, esses afetos podem transbordar e ajudar a narrar o percurso, essencialmente sensível, da confecção dessa tese.

Há dez anos, em um dia chuvoso, na cidade de Uberlândia, eu vi pela primeira vez uma professora doutora. Nesse dia, meus pais, preocupados com o destino de um filho que se queria historiador - preocupação bastante justificada nos dias que se seguem - levaram-me para conhecer o curso de história da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Na porta da sala da coordenação desse curso, estava escrito o nome da professora bem como seus títulos de professora e doutora. De algum modo, aquilo ficou inscrito na minha memória e, ao concluir essa minha tese de doutoramento, eu não poderia deixar de lembrar o encanto desse dia que me acompanha por cada linha lida e escrita. Por isso, em primeiro lugar, agradeço aos meus pais, Sônia e Ronei, pois mesmo sem entenderem o porquê de haver tantos livros na estante, eles continuam me apoiando e tendo orgulho de mim.

Além disso, durante a graduação na qual fiz parte da primeira turma do curso de história da UFTM, a minha paixão pelo ofício do historiador adquiriu mais forma e um programa de pesquisa. Então, eu também agradeço imensamente os meus primeiros professores, nas figuras, sobretudo, do meu orientador da monografia de graduação Clayton Romano e de Sandra Mara Dantas.

Ao longo da minha trajetória na pós-graduação, feita na UNESP, essa nova casa pela qual me apaixonei, também encontrei pessoas às quais tenho muito a agradecer. Agradeço primeiramente ao Alberto Aggio, não somente pela acolhida e pelos caminhos apontados durante a elaboração da dissertação e da tese, mas principalmente pela oportunidade da vivência intelectual e dos diálogos intensos que certamente perdurarão após a defesa. Ademais, agradeço imensamente a confiança e a honra de ter sido seu último orientando de um trabalho sobre um autor tão estimado e fundamental quanto Gramsci e espero fortemente que esse trabalho seja digno dessa trajetória.

Gostaria também de agradecer imensamente o Marcos Sorrilha, leitor sempre atento e sensível, por acompanhar o meu trabalho desde o início da dissertação e pela participação na banca de qualificação e defesa. Agradeço também o professor Agnaldo

Barbosa, cujas indicações na qualificação foram fundamentais para a formatação final do trabalho e à Maísa, por ser sempre prestativa ao esclarecer minhas confusões a respeito das burocracias da pós-graduação.

Agradeço ainda a CAPES, que financiou boa parte desse trabalho e permitiu uma dedicação integral aos estudos e à pesquisa, o que certamente influenciou o adiantamento dele. Por fim, mas não menos importante, eu agradeço de coração os amigos que estiveram comigo durante toda essa trajetória, pois, sem eles, esse processo teria sido mais penoso e triste.

Agradeço a Ari, por compartilhar a profundidade da vida, pelas conversas que nunca terminamos e nunca terminaremos e por acompanhar todo o processo, sempre com paciência e sensibilidade, desde o mestrado até aqui.

Agradeço também à Valeska, talentosa historiadora, a imensa sensibilidade e afeto bem como as deliciosas madrugadas conversando sobre as temporalidades que certamente permeiam esse trabalho.

Aos queridíssimos e amados amigos do Cupim Literário, por terem sido o refúgio das horas mais pesadas de trabalho e por sempre me fazerem redescobrir os caminhos e os prazeres da leitura.

Ao Tiago de Melo Andrade, pelas tardes e noites discutindo a vida e pelos projetos literários que vamos concretizar.

Ao Alyson, pelo olhar e ouvido sempre sensível e pelas longas e, agora, aflitas conversas sobre política.

À Anna, também talentosa historiadora e a mais antiga amiga, pela presença e amizade constantes ao longo de mais de uma década.

À Larissa, pela amizade, pelas companhias nas salas de professores, pelas ideias, pelas boas conversas e pelos desabafos sobre a sala de aula.

Ao Fred, pelo encontro, pela amizade, por compartilhar projetos e pela vontade de viver daquilo que lemos, escrevemos e pensamos.

Aos meus amigos professores, Thayane, Pepe, Tainá, Maurício, Rui e Djalma que compartilham o exercício duro e necessário de ser professor.

Por fim, agradeço todos os meus alunos que compartilham comigo o exercício diário da história.

Muito obrigado.



## RESUMO

O presente trabalho visa compreender qual é o lugar do pensamento do intelectual e político italiano Antonio Gramsci (1891-1937) na Contemporaneidade, utilizando como fonte principal os “*Quaderni del Carcere*” produzidos no cárcere fascista entre 1929 e 1935. Esse problema é recorrente nos estudos gramscianos, sobretudo na Itália, e, com o intuito de oferecer novas abordagens do problema, consideramos os “*Quaderni del Carcere*” um objeto essencial ao trazer a discussão para o terreno da historiografia. Nesse sentido, esse trabalho propõe um diálogo entre as matrizes teóricas do contextualismo linguístico de John Pocock, a historiografia alemã, marcadamente a de Reinhart Koselleck e de Jorn Rusen, os estudos gramscianos italianos orientados pela historicização integral de Giuseppe Vacca e os estudos filológicos, principalmente de Gianni Francioni e Giuseppe Cospito. Portanto, essa tese pretende observar, a partir de uma leitura diacrônica ampliada, como os principais conceitos enunciados nos “*Quaderni del Carcere*” são produzidos a partir de uma linguagem marxista. Contudo, uma vez que são condicionados por outra consciência histórica, tais conceitos transpassam essa linguagem, caracterizando Gramsci como um pensador político que ultrapassa o marxismo e é fundamental para a formulação de uma política democrática para o século XXI.

**Palavras-chave:** Gramsci; marxismo; história; política; democracia.

## ABSTRACT

The present work aims to comprehend the thought's site of the Italian intellectual and politic Antonio Gramsci (1891-1937) in the contemporaneity, using as the principal historical source the *Quaderni del carcere*, produced in a fascist prison among 1929 and 1935. This issue is recurrent in gramscian studies, mainly in Italy. However, intending to launch new approaches for this question, we consider the *Quaderni* essentially as a historical object, bringing the discussion to a historiographical field. Therefore, our work proposes a dialog between theoretical matrices from John Pocock's linguistic conceptualism and German historiography, mainly Reinhart Koselleck and Jorn Rusen, together with Italian gramscian studies, guided by Giuseppe Vacca's integral historicization and the Gianni Fracioni's and Giuseppe Cospito's filological studies. Thus, this thesis intends to observe, parting from an applied diachronic reading, how the main concepts announced in the *Quaderni* are produced inside a Marxist language. Nevertheless, once conditioned by another historical consciousness, these concepts transcend this language, putting Gramsci as a political thinker beyond Marxism, fundamental for a formulation of a democratic political in the XXI century.

**Key-words:** Gramsci; Marxism; history; politics; democracy.

## SOMMARIO

Questo lavoro desidera comprendere quel luogo del pensiero dal intellettuale e politico italiano Antonio Gramsci (1891-1937) nel mondo contemporaneo, utilizzando come fonte principale il *Quaderni del Carcere*, prodotto nel carcere fascista tra 1929 e 1935. Questo problema appare molto negli studi gramsciani, principalmente in Italia. Tuttavia, per lanciare nuovi approci per il problema, consideriamo il *Quaderni* come un oggetto essenzialmente storico, portando la discussione per il terreno della storiografia. Di conseguenza, nostro lavoro propone un dialogo con le prospettive teorici dal contestualismo linguistico da John Pocock ed storiografia tedesca da Reinhart Koselleck e Jorn Rusen, insieme con i italiani gramsciani studi, orientati per la storicizzazione integrale da Giuseppe Vacca e per i filologici studi prodotti da Gianni Francioni e Giuseppe Cospito. Pertanto, la tesi desidera osservare, partendo de una lettura diacronica ampliata, come i principali concetti dichiarati nei *Quaderni* sono prodotti entro del linguaggio marxista. Tuttavia, conforme sono condizionati per un'altra coscienza storica, questo concetto trasgredisce questo linguaggio, collocando Gramsci come un pensatore della politica, fondamentale per la formulazione de una politica democratica para il nostro tempo.

**Parole chiave:** Gramsci; marxismo; storia; politica; democrazia.

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	13
PARTE I: PARA LER OS <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> .....	18
CAPÍTULO 1: OS <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> ENQUANTO OBJETO HISTÓRICO....	18
PARTE II: MARX E OS MARXISMOS .....	65
CAPÍTULO 2: EM BUSCA DE UMA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA MARXIANA .....	65
CAPÍTULO 3: POLÍTICA E REVOLUÇÃO EM LENIN E TROTSKY .....	125
PARTE III: OS FRACTAIS DE GRAMSCI: HISTÓRIA E POLÍTICA NOS “ <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> ” .....	163
CAPÍTULO 4: OS ANOS QUE PARECEM SÉCULOS: O RITMO DE PENSAMENTO DO JOVEM GRAMSCI .....	163
CAPÍTULO 5: A ARQUITETURA FRACTAL: UMA LEITURA DOS “ <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> ” .....	201
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	283

## APRESENTAÇÃO

Antonio Gramsci, político e intelectual italiano nascido na ilha da Sardenha no sul da Itália, é, certamente, um dos intelectuais mais lidos e mais apropriados para as Ciências Humanas. De acordo com o sítio eletrônico da *Fondazione Istituto Gramsci*<sup>1</sup>, a bibliografia gramsciana, agrupada inicialmente por John Cammet e continuada por Francesco Giasi e Maria Luisa Righi, contabiliza mais de vinte mil documentos escritos em quarenta e uma línguas. Diante disso, explorar o universo gramsciano é uma tarefa hercúlea, seja em razão da aspereza da formatação fragmentária das notas carcerárias ou da interminável bibliografia que se acumula com o passar do tempo.

Portanto, esse trabalho nasce de uma junção entre o fascínio e a dúvida, pois adentrar as veredas tortuosas dos “*Quaderni del Carcere*”, desde o início do curso de graduação, pareceu um exercício estimulante que poderia proporcionar uma abertura intelectual imensa, dadas as várias reentrâncias que possui o pensamento gramsciano. Além disso, essa necessidade de mergulhar nas notas carcerárias de Gramsci se tornou mais evidente durante o processo de escrita da dissertação de mestrado. Ao longo da elaboração dessa dissertação, embora a temática estivesse ligada às experiências traumáticas do poeta Ferreira Gullar, Gramsci, em conjunto com outros autores, emergia como um referencial potente para estabelecer uma ampla reflexão em torno da construção e do compartilhamento das várias culturas políticas.

Assim, é certo que a escrita dessa tese é o aprofundamento e a continuidade desse processo de pesquisa iniciado com a dissertação em 2014. Dessa forma, ainda que o objeto da dissertação, posteriormente editada como livro em 2016<sup>2</sup>, fosse as culturas políticas compartilhadas por Gullar, nela procuramos estabelecer um corpo teórico que conectava o conceito de cultura política a uma dimensão essencialmente temporal. Deste modo, as culturas políticas, capazes de estimular determinados comportamentos políticos nos indivíduos e em grupos sociais específicos, aparecem também formatadas a partir de determinadas experiências do tempo histórico. Assim, é precisamente esse nexos entre as concepções políticas e a temporalidade, ou mesmo entre a política e a história, que pretendemos explorar e aprofundar nesse trabalho, refletindo como as experiências temporais contribuem para a emergência de determinados afetos e sensibilidades que se

---

<sup>1</sup> <https://www.fondazionegramsci.org/bibliografia-gramsciana/> Acesso em: 06/10/2018

<sup>2</sup> OLIVEIRA, Marcus Vinícius Furtado da Silva. *Em um rabo de foguete: trauma e cultura política em Ferreira Gullar*. Brasília: FAP/Contraponto, 2016

justapõem às reflexões dos intelectuais e até mesmo dos agrupamentos sociais.

Portanto, para responder ao problema central do trabalho - o lugar do pensamento de Gramsci na contemporaneidade - procuramos estabelecer um percurso teórico que considerasse os “*Quaderni del Carcere*” e o pensamento gramsciano como objetos essencialmente históricos que pudessem ser compreendidos a partir da relação entre as experiências temporais e as concepções políticas.

Para tanto, fixamos um itinerário composto de cinco capítulos. No primeiro, objetivamos traçar uma breve história da leitura dos “*Quaderni del Carcere*” com o intuito de perceber de que maneira os manuscritos gramscianos, produzidos a partir de um dado ritmo de pensamento e de trabalho, tornaram-se, a partir das intervenções de intelectuais mediadores, uma obra. Com isso, pretendemos demonstrar a construção do nosso objeto, uma vez que os “*Quaderni del Carcere*” somente podem se constituir enquanto obra na medida em que são lidos e, por sua vez, recriados por diversas leituras situadas em determinados contextos. Assim, pensando o atual estado dos estudos gramscianos italianos, marcados, principalmente, por uma proposta de leitura filológica e por uma historicização integral dos “*Quaderni del Carcere*”, propomos um diálogo com as perspectivas teóricas de John Pocock, Reinhart Koselleck e Jorn Rusen.

Através dessa urdidura teórica, objetivamos ampliar o caráter diacrônico oriundo das leituras filológicas, estendendo-o para além de uma temporalidade interna do texto. Nesse sentido, o conceitualismo linguístico e a história dos conceitos contribuem para a compreensão dos conceitos enunciados no cárcere como sendo lances situados em um determinado contexto formatado por determinadas experiências no tempo histórico. Assim, essa ampliação diacrônica para além do texto leva à percepção de um contexto linguístico marxista, bem como das suas formas de consciência histórica.

Em virtude disso, no segundo capítulo iniciamos uma busca pela formatação de uma linguagem marxista, encarando o marxismo como objeto histórico, propondo uma leitura diacrônica do pensamento de Marx e marcando as relações entre história e política. Apesar da amplitude e das oscilações que seu pensamento viveu durante quase um século, é possível perceber a estabilidade de uma linguagem que se orienta em torno de uma revolução de dupla temporalidade arquitetada através de uma processualidade permanente que caminha para seu momento explosivo e ruptural. Contudo, ao estabelecer a centralidade da revolução em sua consciência histórica, Marx reduz os espaços da política em seu pensamento e isso ocorre, de acordo com a nossa interpretação, em razão de a revolução

ocorrer transpassando os limites da política.

Nesse sentido, as contradições de classe, na leitura marxiana, se desdobram no fim da política e no início da guerra de classes ou do uso da violência, visto que o Estado aparece como garantia última, e por isso essencialmente violenta, da ordem burguesa. Nesses termos, a ocorrência da revolução é exterior à política na medida em que seus desdobramentos procuram revolver as últimas instâncias do social a partir da posse do Estado no instante revolucionário.

No terceiro capítulo, pretendemos demonstrar que Lenin e Trotsky, por sua vez, condicionados pelas experiências subterrâneas da modernidade russa, estabelecem uma leitura da obra de Marx que conduz ao reforço dessa dimensão violenta da tomada do Estado. Dessa forma, haja vista que a modernidade russa fora incapaz de se afirmar como os demais países da Europa Ocidental, o capitalismo naquele país, no início do século XX, era ainda frágil. Nesse sentido, Lenin e Trotsky experimentaram o tempo a partir de uma urgência característica dessa modernidade incompleta, encurtando, assim, o intervalo entre as duas temporalidades da revolução anunciadas por Marx. Com isso, os espaços para a política no pensamento dos revolucionários russos é ainda mais diminuto do que exposto nas obras de Marx. Assim, os lances efetivados por Lenin e Trotsky, além de condicionarem a revolução a um estágio de atraso característico dos países orientais, marcaram também a centralidade do Estado, a sua tomada violenta e a posterior utilização dele para a extinção das classes.

Todavia, apesar da urgência revolucionária, Lenin e Trotsky ainda vivenciam a temporalidade e as relações entre história e política através de um registro linguístico similar ao de Marx. As suas inovações conceituais, como a “teoria do imperialismo” de Lenin ou o “desenvolvimento desigual e combinado” de Trotsky, não transgrediram a estabilidade da linguagem e suas condições temporais estabelecidas por Marx. Entretanto, Gramsci, por sua vez, no contexto da modernidade italiana, também de forma incompleta em boa medida, é capaz de transgredir essa estabilidade linguística, estabelecendo a centralidade da política dentro de uma compreensão ocidental.

Nesse sentido, os capítulos quatro e cinco encerram o trabalho pensando a trajetória de Gramsci desde seus escritos juvenis até o fim do seu encarceramento. Ademais, estabelecendo também uma leitura diacrônica, tomamos o jovem Gramsci no intuito de compreender como o político sardo se comportou anteriormente ao cárcere em meio aos eventos políticos decisivos para o século XX, como a eclosão e o término da

Primeira Guerra Mundial, a Revolução Bolchevique e o surgimento do Fascismo na Itália.

Esses eventos foram fundamentais para a construção do pensamento do jovem Gramsci, pois os impactos da Revolução Bolchevique produzem uma aproximação maior de Gramsci com o marxismo, sobretudo com a figura de Lenin.

Isso marca o distanciamento da linguagem idealista característica dos primeiros anos de juventude, em detrimento de uma perspectiva mais materialista que culminará em sua fase conselheira e também na fundação do Partido Comunista Italiano, pelo qual Gramsci foi eleito deputado.

Mesmo marcado por essa adesão ao materialismo ou ao comunismo, o pensamento de Gramsci em raros momentos demonstra algum traço de ortodoxia ou dogmatismo. Chocado com a ascensão do Fascismo, Gramsci procurou investigar as razões políticas da ascensão desse regime autoritário, indo além de uma explicação exclusivamente classista e percebendo como Mussolini e os fascistas foram capazes de conquistar o consenso da população italiana. Além disso, nos seus últimos textos anteriores ao encarceramento, o jovem sardo revela amplas discordâncias no que se refere aos rumos tomados pela URSS após a morte de Lenin. Ainda, no que concerne à realidade italiana, Gramsci entrevê a necessidade de novas investigações teóricas que fossem capazes de abarcar as especificidades desse tipo de modernidade. Destas indagações, surge a temática dos intelectuais, essencial ao desenvolvimento dos “*Quaderni del Carcere*”.

Encarcerado, Gramsci vê sua atuação política prática completamente interrompida, bem como seus amplos diálogos que contribuía para a formação de seus textos de intervenção política. Diante dessa nova e dura realidade, ele anuncia em suas cartas a proposta de elaborar um trabalho de maior fôlego em torno de temas centrais relativos à história, à cultura, à economia e à política. Essa proposta, assim que recebe a autorização para ler e escrever na cela, origina a escrita daquilo que se tornou os “*Quaderni del Carcere*”.

Por fim, no último capítulo, acompanharemos os vários movimentos do pensamento gramsciano dentro do cárcere. Em virtude de tais movimentos, pensamos os “*Quaderni del Carcere*” como uma das cidades invisíveis de Ítalo Calvino, uma cidade cuja arquitetura se movimenta em razão de movimentos fractais ordenados dentro de um plano cartográfico que a unifica. Contudo, a cada olhar, essa arquitetura se movimenta e toma outra forma. Por isso, nossa leitura acerca dessa obra de Gramsci se configura como mais uma das mediações ou mais um dos tantos olhares sobre essa arquitetura em perpétuo movimento.



Assim, com esse olhar arriscado, procuramos acompanhar as enunciações dos vários conceitos essenciais dos “*Quaderni del Carcere*” - hegemonia e revolução passiva - demonstrando como tais conceitos, condicionados por uma outra consciência histórica, transgridem a linguagem marxista criando uma profunda instabilidade. Dessa forma, Gramsci, embora se origine dessa linguagem, está para além desta, tornando-se um pensador essencial para a política democrática contemporânea. A transgressão do pensador italiano ocorre na medida em que os conceitos são elaborados por um diagnóstico histórico que detecta uma transformação morfológica na história e na política na última metade do século XIX. Nesse sentido, com o fortalecimento da sociedade civil e o aparecimento de instituições como sindicatos e partidos políticos, a fórmula da revolução permanente é cancelada, de modo que promover a tomada do Estado em uma revolução explosiva não garante quaisquer transformações históricas. Na realidade contemporânea, portanto, as formas de transformação se operam por meio da política, compreendida enquanto relações de forças que disputam o consenso da sociedade. Nesses termos, distante da revolução, Gramsci estabelece a necessidade de formas democráticas supranacionais que permitam a passagem molecular dos subalternos à condição de dirigentes da sociedade.

Logo, a consciência histórica gramsciana se distancia da dupla temporalidade revolucionária característica da linguagem marxiana e enquanto Lenin e Trotsky marcam a necessidade de encurtamento do intervalo destas temporalidades, Gramsci fixa o abandono da própria revolução enquanto paradigma de realização da modernidade e da história. Assim, Gramsci vivencia o tempo a partir de um devir de longa duração, absolutamente incerto, uma vez que este será definido pelas virtudes políticas dos atores em questão.

Portanto, embora tenha deduzido a filosofia da práxis da linguagem marxista, Gramsci ultrapassa a linguagem que originou seu pensamento, estando credenciado como um intelectual e político capaz de oferecer respostas ao nosso tempo. A teoria da hegemonia certamente é um dessas respostas, pois sendo vinculada essencialmente à democracia, a hegemonia postula a expressão e a disputa democrática pelo consenso de todas as forças políticas, sem que nenhuma das partes seja anulada. Em razão disso, Gramsci equaciona um dos mais complexos dilemas da modernidade, conjugando a realização da igualdade com a manutenção da liberdade.

## **PARTE I: PARA LER OS “*QUADERNI DEL CARCERE*”**

### **CAPÍTULO 1: OS “*QUADERNI DEL CARCERE*” ENQUANTO OBJETO HISTÓRICO**

O presente trabalho visa compreender qual é o lugar que o pensamento do intelectual e político italiano Antonio Gramsci ocupa na contemporaneidade, tomando como fonte para responder essa indagação, sua principal obra, os “*Quaderni del Carcere*” produzidos entre 1929 e 1935, no cárcere fascista. Esse questionamento é recorrente nos estudos gramscianos desde as primeiras interpretações desenvolvidas sobre a obra do político sardo produzidas no imediato pós-guerra pelo então secretário geral do Partido Comunista Italiano Palmiro Togliatti. Todavia, pretendemos, por meio dessa tese, oferecer outro caminho para essa discussão, tornando-a um objeto histórico por excelência. Nesse sentido, nossa resposta para essa pergunta perpassa a utilização das perspectivas teóricas e metodológicas da história em consonância com os estudos gramscianos. Portanto, o foco é pensar como as reflexões produzidas por Gramsci no cárcere estão embasadas e condicionadas por uma determinada experiência do tempo histórico que é inovadora na linguagem marxista daquele momento. Mais do que condicionado historicamente, o desenvolvimento do léxico dos “*Quaderni del Carcere*” parte de novos significados que seu autor propõe ao tempo histórico.

Para tanto, é preciso empreender um itinerário que nos conduz ao cerne dessa questão, pensando, em primeiro lugar, a constituição dos “*Quaderni del Carcere*” como uma obra sujeita à múltiplas intervenções, sobretudo de seus editores. Com isso, é possível propor de modo mais amplo uma revisão bibliográfica das interpretações e recepções de Gramsci efetuadas historicamente, de modo a apontar seus avanços e limitações para, finalmente, propormos nosso percurso teórico e metodológico.

#### **A construção dos *Quaderni del Carcere* enquanto obra**

Uma das primeiras reflexões que se impõem ao objetivo de tratar os “*Quaderni del Carcere*” como fonte histórica diz respeito à forma de construção desses manuscritos, os quais foram produzidos de modo fragmentado ao longo dos anos de prisão de Gramsci e unidos em uma única obra. Nesse sentido, a questão que se coloca, embasada principalmente nas reflexões de Roger Chartier (2014), é a diferença existente entre o manuscrito e a obra que

foi editada e publicada. Nesse processo de diferenciação e constituição do manuscrito em obra, atuaram intelectuais que influenciaram decisivamente na estruturação do produto final. Por isso, é preciso recuperar a forma dos manuscritos carcerários de Gramsci e a maneira como esses foram constituídos em obra pelas mãos de outros intelectuais que procuraram controlar os modos de interpretação dessa obra, bem como oferecer determinadas chaves de leitura fundamentais para a compreensão do processo de recepção desse autor.

É preciso ressaltar, de início, que a produção intelectual de Gramsci não se inicia no seu período carcerário. As suas primeiras intervenções intelectuais datam do início da década de 1910, ou seja, da sua juventude, e são fruto das suas primeiras conexões com o movimento socialista italiano. Todavia, o caráter dessas reflexões feitas anteriormente ao cárcere e produzidas entre 1910 e 1926, ano de sua prisão, se distancia daquilo que Gramsci empreendera no cárcere. O intelectual daquele primeiro período, convencionalmente nomeado de “jovem Gramsci”, elaborou uma produção intelectual majoritariamente composta por artigos jornalísticos publicados em vários periódicos italianos da época. Nesse sentido, não havia por parte de Gramsci a pretensão de elaborar uma reflexão sistemática de grande fôlego, portanto, esses textos foram considerados imediatas formas de intervenção no debate político italiano, exceto alguns textos significativos como as “*Teses de Lyon*” e “*Alguns temas sobre a questão meridional*”, ambos publicados em 1926 às vésperas do seu encarceramento.

Isso demonstra que a preocupação central de Gramsci, desde a juventude, era a centralidade da política. Assim, enquanto esteve livre, sua atuação era de dirigente político, de modo que as reflexões publicadas nos periódicos estavam diretamente vinculadas a essa função dirigente. Todavia, o encarceramento transforma essa situação, impedindo Gramsci, deputado na época pelo PCI, de uma atuação política direta.

O período de encarceramento se prolonga de 1926 a 1937, quando é solto por causa das suas condições de saúde extremamente graves que em pouco tempo o conduziram a uma morte prematura. Contudo, o encarceramento não significou o término ou mesmo o rompimento da atividade política, ao contrário, essa se prologa no cárcere a partir das várias reflexões escritas em trinta e três cadernos escolares. Dessa forma, impedido de ter uma ação política direta, Gramsci passa a encarar a escrita como um necessário prolongamento daquela. Nesse sentido, as notas produzidas, ainda que contenham distinções de conteúdo fundamentais em relação ao que foi produzido intelectualmente no período anterior, carregam a mesma centralidade da política daquele período. Logo, não é fortuito que

Palmito Togliatti (1975) afirmou que a unidade da vida de Antonio Gramsci se dá na política.

Apesar dos onze anos de prisão, o período de escrita gramsciana se reduz aos anos de 1929 a 1935. Como demonstra Gianni Francioni (2009, 2016), o início tardio da produção textual se deve a legislação carcerária da época, pois retomando-a, Francioni percebe que a escrita e a leitura por parte dos prisioneiros era legalizada durante o regime fascista, porém essa autorização dependia em grande parte dos diretores das prisões. Assim, a autorização para que Gramsci portasse cadernos e livros, para produzir suas reflexões, foi obtida somente em 1929. O término da escrita em 1935, por outro lado, se explica pelas condições de saúde do prisioneiro, inclusive, os últimos anos do cárcere se decorreram dentro de prisões hospitalares em virtude da piora da sua condição física.

Para Francioni, essas condições carcerárias influenciaram decisivamente a forma como os manuscritos foram produzidos no cárcere. Isso significa afirmar que a compreensão da forma dos “*Quaderni del Carcere*” passa necessariamente pela reconstituição do modo pelo qual Gramsci trabalhava na prisão. As primeiras intuições de Francioni, nesse sentido, se iniciam no final dos anos 1970 quando foi publicada uma edição crítica dos “*Quaderni del Carcere*” sob a curadoria de Valentino Gerratana. Essa edição trazia os cadernos dispostos cronologicamente em sequência numérica, todavia, operando com um denso cotejamento de fontes, Francioni foi capaz de questionar a disposição dos cadernos estabelecida por Gerratana. Assim, nos anos 1980, Francioni (1984) publica um importante estudo sobre a estrutura da produção dos escritos gramscianos.

Com esse cruzamento de fontes para estabelecer uma nova datação das notas dispostas nos diversos cadernos, Francioni percebeu que Gramsci trabalhava ao mesmo tempo em vários cadernos. Isso se explica também com a legislação da época que não permitia que o prisioneiro portasse em sua cela mais do que quatro ou cinco volumes e cadernos, que estavam sujeitos a um rodízio. Nesse sentido, Gramsci poderia iniciar uma reflexão em um caderno e ser obrigado a finalizá-la em outro, o que confere uma estrutura única a essa obra. De acordo com Francioni (1984):

Gramsci trabalhava, de fato, em vários cadernos contemporaneamente, ou sintetiza aqueles de períodos precedentes para adicionar novas notas nos espaços em branco residuais. Em determinados casos, parece que começa a escrever a partir da metade de um caderno, para depois passar a primeira metade. Em outros momentos, em uma das páginas iniciais, há referências a textos que se encontram em outros cadernos. Por variadas razões (às quais tornaremos), há camadas de sobreposições de sua escrita que

atravessam horizontalmente os cadernos, e em consequência momentos da redação nos quais não há passagem de um caderno a outro, mas de uma nota a outra no processo de alteração de diferentes cadernos. (...) Daí a necessidade de reconstruir preliminarmente a verdade estrutura e história – interna e externa – dos manuscritos, e de fornecer ao leitor uma bússola capaz de lhe orientar. Somente assim se poderá atingir o “movimento adiante” que confere substância aos cadernos, o emergir progressivo dos problemas e dos conceitos, o entrelaçamento dos fios da pesquisa. (FRANCIONI, 2009: 22-23) [Tradução nossa].

Com isso, o autor coloca problemas fundamentais para a compreensão do pensamento gramsciano desenvolvido nos cadernos e aponta para a historicidade do objeto em questão, demonstrando a existência de uma estrutura própria dotada de temporalidades internas e externas que se interconectam para formar esse objeto. Logo, é possível pensar em, antes mesmo de uma historicização do pensamento de Gramsci, em uma história dos próprios cadernos.

Além de Francioni, outros intelectuais pensaram também a forma como Gramsci produziu os cadernos. Fora do contexto italiano, mas com alguma proximidade, Joseph Buttigieg (1990) procurou esclarecer algumas questões em torno do método gramsciano. Para esse autor, o caráter fragmentário das notas gramscianas não é uma consequência das condições do cárcere, mas característica do próprio método gramsciano que é baseado em uma evolução multidirecional das notas que evoluem do específico para o geral:

O caráter fragmentário dos cadernos é devido, ao menos em parte, ao método “filológico” que governa sua composição. A “filologia” requer atenção minuciosa aos detalhes; busca a verificação das especificidades do particular. Várias discussões dos cadernos atestam isso – gravando a história em suas infinitas variações e multiplicidade. Certamente, complexas redes relacionais são estabelecidas entre tais detalhes e estes, por sua vez, garantem a emergência de conceitos gerais e teorias, sendo a “hegemonia” a mais conhecida. Contudo, se permitirmos que os detalhes particulares desapareçam, se as relações entre os fragmentados forem permanentemente fixadas, os conceitos e as teorias terminaram por se cristalizar em dogmas. No sentido de estabilizar essas relações entre os fragmentos que compõem os *Quaderni*, haveria que se abandonar a “filologia” em detrimento do princípio de Cuvier. Seria necessário repor cada peça em seu lugar, fixas em relação às demais peças no sentido da produção de uma estrutura total, onde poderíamos contemplar sua completude. Mas, a história está presente nos cadernos não enquanto contemplação, mas enquanto “experiência”; e “a experiência na qual a filosofia da práxis está baseada não pode ser esquematizada”. (BUTTIGIEG, 1990: 80-81) [Tradução nossa].

A questão para Buttigieg reside na sua compreensão sobre a filologia gramsciana

compreendida como uma forma de analisar a particularidade e a individualidade dos fenômenos. Essa filologia atua como base da filosofia da práxis, construindo uma concepção de história oposta a qualquer tipo de dogmatismo ou determinismo. Nesse sentido, a fragmentação das notas carcerárias está conectada a um direcionamento não esquemático da história que permite uma evolução infinita das análises, as quais caminham sempre do particular para o geral.

A perspectiva de Valentino Gerratana (1992) ainda se embrenha por outro direcionamento, pois, ao pensar os fragmentos produzidos no cárcere, ele coloca a influência da prisão como um fator determinante que marca, sobretudo, a escolha do nome “*Quaderni del cárcere*”. Ademais, o segundo editor de Gramsci pensa que esse caráter fragmentário é também resultado do método com o qual o político sardo produziu suas notas. Ele afirma isso, pois, ao longo de toda sua atuação política, Gramsci propôs inúmeros diálogos com vários interlocutores. Todavia, a prisão interrompe suas interlocuções de modo que o diálogo que Gramsci estabelece é um diálogo ausente em busca de complementação. Segundo os termos de Gerratana:

A diferença fundamental está que nos *Cadernos* a trama de um diálogo – como se destacou anteriormente – estava estruturada por interlocutores ausentes, que estão por vir, e, portanto, o diálogo se colocava enquanto potência, ao passo que para os artigos escritos em liberdade os interlocutores estavam, ao contrário, muito presentes, exercendo uma influência de modo imediato em cada ocasião, e o autor, disposto como estava à autocrítica, terminava modificado pelo ambiente cultural exterior. Assim, o diálogo, realizando-se efetivamente, desemboca diretamente na vida e na história. Daí a sensação de desapego expressa na mencionada frase gramsciana acerca dos artigos que, escritos para o dia, mereceriam “morrer com o dia.” (GERRATANA, 1992: 118) [Tradução nossa].

A questão para Gerratana é exatamente a diferenciação entre a produção intelectual anterior ao cárcere e a produzida no cárcere. Na primeira, os interlocutores de Gramsci estavam bem definidos, o que tornava o movimento do pensamento de Gramsci sempre fecundo e rápido, de modo que a duração dos textos era efêmera. Ao contrário, no cárcere, o interlocutor de Gramsci está ausente, de modo que as notas carcerárias estão sendo lançadas para esse interlocutor. Isso significa que a incompletude do pensamento carcerário gramsciano é, na verdade, uma busca constante por um interlocutor que possa torná-lo completo. Essa completude não deve ser entendida como a definição ou como uma interpretação real e verdadeira de Gramsci, mas como a intenção de movimentar e motivar a utilização das categorias desenvolvidas nos cadernos para a compreensão da realidade

histórica contemporânea.

Portanto, temos aqui delineadas algumas considerações importantes acerca dos métodos com os quais Gramsci utilizou para produzir seus escritos carcerários, que ora se confluem e ora se distanciam. Francioni, Buttigieg e Gerratana pensam que há um aspecto histórico e uma evolução interna no pensamento de Gramsci nos cadernos, todavia cada um desses autores oferece um caminho distinto para pensar esse desenvolvimento. Dessa forma, é preciso avaliar as possibilidades abertas por tais propostas.

Os estudos de Francioni sobre o cotidiano de Gramsci na prisão, bem como o imenso cruzamento de fontes traçado, são fundamentais, uma vez que abrem a possibilidade de refletir sobre o peso do cárcere na constituição formal dos cadernos. O problema desse tipo de perspectiva filológica é o foco quase exclusivo no texto, estando pouco aberta a outras condicionantes históricas de igual importância. Enquanto a apreciação da filologia de Francioni constrói uma visão restrita com aspirações a construção de uma espécie de “Gramsci real”, a apreciação de Buttigieg parece tornar os cadernos um labirinto de detalhes dentro do qual todas as notas apontam para direcionamentos múltiplos. Assim, observar a particularidade e a individualidade presente nos cadernos, aspecto pouco explorado nos estudos sobre Gramsci, é um mérito indiscutível de Buttigieg. Contudo, essa particularidade parece se estilhaçar, perdendo em alguns momentos a possibilidade de observação da universalidade, categoria fundamental tanto para o marxismo quanto para Gramsci.

Gerratana, em contrapartida, ainda que confira peso aos impactos do cárcere na forma como foram construídos os cadernos, opta por compreender a centralidade da questão a partir da proposição de um método dialógico da escrita gramsciano, que deve ser completado pelo leitor. Em relação à Francioni e Buttigieg, essa percepção tem a vantagem de conceber a incompletude dos cadernos como um problema a ser resolvido com as diversas interpretações, sobre Gramsci, feitas na contemporaneidade. Nesse sentido, a proposta de Gerratana de reconstruir um Gramsci integral e real internamente ao texto é apenas uma parte do problema. A outra parte, igualmente significativa, diz respeito às apropriações dessa forma textual.

Nesse sentido, podemos pensar que as proposições de Francioni e Gerratana não são totalmente antitéticas e é possível pensar em uma relação de complementaridade entre a filologia de Francioni e a dialogia proposta por Gerratana. Assim, nos parece que uma compreensão adequada acerca da forma dos cadernos deve manter a reconstrução do modo

como Gramsci trabalhava a partir das múltiplas incidências históricas sobre esse trabalho. Isso é possível tomando a perspectiva de uma diacronia interna dos cadernos também como uma forma de manutenção de um diálogo com um ausente que busca a completude a partir da interpretação.

Portanto, é possível perceber que as reflexões desenvolvidas nos cadernos não são fruto exclusivo da vontade do seu autor, de modo que outras condicionalidades parecem fundamentais para a forma como essas reflexões se materializam. Nesse sentido, nem mesmo o acesso aos manuscritos originais dos cadernos é a chave para a compreensão original e integral de Gramsci, haja vista que esses se parecem, utilizando os termos de Francioni (2016), um “labirinto de textos” que ganham vida somente na medida em que são mediados por uma chave de leitura, como explicado anteriormente. Esse problema se torna ainda mais complexo na transição dos manuscritos dos cadernos para a obra “*Quaderni del Carcere*”, uma vez que essa transição implica em outras novas condicionantes e em uma nova forma para os manuscritos.

Nesse ponto, desejamos demonstrar que a emergência da figura de Gramsci, enquanto autor, e dos cadernos, enquanto obra, depende de uma complexa operação, ainda não finalizada, que envolve a mediação de diversos intelectuais. Para tanto, iremos ampliar os diálogos propondo uma discussão articulada com algumas perspectivas historiográficas. Nesse percurso, as ideias desenvolvidas por Robert Darnton (2010) podem ser bastante elucidativas.

Procurando se afastar de uma compreensão unilateral do livro enquanto objeto histórico, Darnton criou um circuito de comunicação capaz de ampliar decisivamente a compreensão do livro enquanto força capaz de influenciar a história. Nesse sentido, o esquema de Darnton comporta não apenas o autor e a obra, mas os profissionais responsáveis pela produção e circulação dela e as formas de recepção dessa produção:

Assim o circuito percorre um ciclo completo. Ele transmite mensagens, transformando-as durante o percurso, conforme passam do pensamento para o texto, para a letra impressa e de novo para o pensamento. A história do livro se interessa por cada fase desse processo e pelo processo como um todo, em todas as suas variações no tempo e no espaço, e em todas as suas relações com outros sistemas, econômico, social, político e cultural, no meio circundante. (DARNTON, 2010: 126)

Tendo em vista que o foco de nosso trabalho não é o livro “*Quaderni del Carcere*” enquanto objeto histórico, não iremos cumprir todo o itinerário do circuito das



comunicações proposto por Darnton. Entre tudo o que foi produzido pelo autor, focaremos principalmente na ação dos editores durante a publicação da obra, bem como na sua recepção, pensando como esta não se configura um ato passivo, mas um ato de recriação da própria obra.

Roger Chartier (2012, 2014) avança suas abordagens procurando pensar historicamente a função do autor no mundo moderno, articulando tal função a história do livro enquanto obra. Em uma discussão com Foucault, procura apontar delimitações históricas necessárias para a função do autor no mundo contemporâneo. Assim, pensando em alguns termos da língua inglesa, Chartier é capaz de rever a cronologia estabelecida pelo filósofo francês, demonstrando que a função de autor não surge em consonância com os direitos de propriedade burgueses e individualistas, mas no cerne do Antigo Regime a partir de diferentes relações com o texto escrito. Nesse viés, ao pensar as diferenças entre o termo “*property*”, que está ligado à propriedade intelectual, e “*propriety*”, que diz respeito às possibilidades de transformação de um escrito em um produto negociável, Chartier consegue demonstrar como as diferentes relações entre escritores e editores são fundamentais na formulação da função de autor.

Por isso, para Chartier, no século XVIII houve uma espécie de fetichismo em torno da figura do autor e da originalidade do seu pensamento e escrita. Todavia, essa originalidade do autor somente pode ser mantida a partir da compreensão do texto enquanto uma entidade metafísica, fora do seu suporte material. Nesse sentido, alcançar a originalidade absoluta do pensamento do autor é impossível, uma vez que o processo de materialização da ideia em um determinado suporte implica na intervenção de outros sujeitos históricos que não são o autor.

Tais preocupações expressas pelo autor são obtidas ao se encarar como fontes históricas as diversas publicações de William Shakespeare e Miguel de Cervantes. Assim, observando essas publicações, Chartier percebe que toda obra possui uma temporalidade própria que deve ser reconstituída a partir das suas diversas formas de publicação ao longo do tempo, pois, segundo o autor:

Uma segunda lição diz respeito à temporalidade das obras. Há diversas maneiras de reconstruir um texto: seguindo a gênese do texto em si nos seus sucessivos estados, enfocando a história de suas recepções e interpretações, ou analisando as mudanças nas modalidades de sua publicação. Essas abordagens baseiam-se em diferentes disciplinas (crítica genética, sociologia da recepção, bibliografia), mas todas elas pressupõem uma comparação entre estados do texto (ou suas apropriações) separados por intervalos de tempo de variada duração.

(CHARTIER, 2014: 305)

Nesse sentido, tomando como base o pensamento de Chartier, é possível acompanhar historicamente o desenvolvimento da obra “*Quaderni del Carcere*” a partir das edições publicadas e da proposta para a sua nova edição. Esse acompanhamento tem o intuito de perceber a temporalidade da obra em suas diversas construções, apontando também as diversas recepções que são, em boa medida, no caso da obra gramsciana, influenciadas pelo formato e pelo tipo de edição dos manuscritos que são, do mesmo modo, uma chave de leitura.

A primeira discussão imposta a esse percurso é a respeito do destino dos manuscritos após a morte de Gramsci. Nessa perspectiva, Giuseppe Vacca (2012), em uma densa biografia de Gramsci, contribui decisivamente para clarear essa questão, pois, para o autor, Gramsci se preocupava ainda na prisão com o destino de seus manuscritos. O autor dos “*Quaderni del Carcere*” manifestou o desejo de que os cadernos ficassem em poder do economista italiano radicado na Inglaterra Piero Sraffa, um dos seus principais interlocutores durante o cárcere. Esse desejo se deve à vontade do prisioneiro de manter os escritos a certa distância da influência dos partidos comunistas italiano e do soviético.

Essa vontade surgiu em razão de uma suspeita que Gramsci aventou durante a prisão de sabotagens em torno das tentativas de sua libertação. Essa suspeita apareceu a partir de uma misteriosa carta escrita por Ruggiero Grieco que abordava o suposto interesse de alguns companheiros na prisão de Gramsci, pois, preso, ele poderia servir como uma forma de denúncia do fascismo e de suas arbitrariedades, tornando-o um mártir da luta antifascista. O próprio Gramsci, em algumas cartas, expõe o problema dessa visão, desejando que sua figura não fosse utilizada desse modo. Entretanto, para Vacca, a suspeita de Gramsci em torno dessa sabotagem era infundada, haja vista que não poderia haver sabotagem, uma vez que nunca houve uma tentativa real e efetiva de libertar Gramsci. Em tese, houve algumas possibilidades de interferência do governo soviético a partir de uma proposta de troca de prisioneiros com o governo italiano jamais desenvolvidas.

Para além dessa suspeita, o receio de Gramsci em relação à posse dos manuscritos também está vinculado aos problemas políticos. Nessa perspectiva, havia de fato, problemas e discordâncias políticas de Gramsci tanto em relação ao PCI, como demonstra Giuseppe Vacca (2016), sobretudo após a influência de Stálin no partido a partir de 1930, quanto em relação ao PCUS, com o qual Gramsci mostrava nítidas discordâncias desde 1926, ano da prisão, quando criticava os rumos do socialismo em um só país e as cisões

internas do grupo dirigente comunista.

Todavia, apesar do desejo de Gramsci, após sua morte, em 1937, os manuscritos terminaram em posse de Palmiro Togliatti, o então secretário geral do PCI, que os levou para Moscou. Assim, o primeiro destino dos manuscritos é exatamente a URSS. Assim, a família de Gramsci, após intensa luta, conseguiu obter somente uma fotocópia dos manuscritos originais. Além disso, também contrariando o desejo de Gramsci, ocorre na época um processo de exploração de sua imagem tanto por parte do regime fascista quanto por parte dos comunistas.

Como recupera Vacca (2016), o próprio Mussolini escreveu em um artigo de modo quase cínico, quando da morte de Gramsci, afirmando que ele não havia morrido "à bala, como sucede aos generais, aos diplomatas, aos hierarcas comunistas da Rússia, quando divergem — mesmo um pouco — de Stalin, e como aconteceria ao próprio Gramsci se tivesse ido para Moscou" (MUSSOLINI *apud* VACCA, 2012: 462). O tom dessa afirmação que procura trazer a ideia da benevolência de Mussolini em relação a seu prisioneiro é reforçado com o tempo da pena que foi imposto a Gramsci, uma vez que o tribunal fascista havia determinado uma pena de mais de vinte anos para o pensador sardo que apenas cumprira onze.

Em contrapartida, Togliatti e o PCUS também procuraram explorar a imagem de Gramsci em oposição ao regime fascista. A ideia de Togliatti era que as cinzas dele fossem transportadas e enterradas na URSS, de modo que a figura do político italiano seria imortalizada como um dos importantes líderes do proletariado mundial. Entretanto, para Vacca, o problema dessa proposta incitada por Togliatti era que, ao ter seu jazigo final na URSS, as divergências de Gramsci com a política bolchevique e com o seu respectivo partido seriam apagadas, havendo, portanto, um processo de bolchevização de Gramsci. Para embasar essa afirmação, Vacca demonstra que esse processo de apagamento das divergências entre militantes comunistas e o partido bolchevique havia ocorrido anteriormente com um membro do partido comunista dos Estados Unidos.

A não concretização do traslado das cinzas de Gramsci para a URSS não impediu que Togliatti iniciasse um processo de interpretação da figura do seu companheiro de partido. Isso é evidenciado no primeiro discurso do secretário geral do PCI após o falecimento do político sardo, durante o qual, em tom laudatório, Togliatti procura apontar Gramsci como sendo o chefe do operariado italiano. Nesse sentido, é preciso observar que Togliatti se coloca em seus discursos, nas intervenções políticas e nos artigos, como um dos

primeiros intérpretes de Gramsci, utilizando sua figura como uma forma de demonstrar a correção dos rumos políticos que o PCI assumia no imediato pós-guerra. Essa imagem acerca de Gramsci, projetada por Togliatti, tem uma influência decisiva na preparação e na primeira edição dos manuscritos que compõem os “*Quaderni del Carcere*”. Assim, acompanhar a figura do secretário-geral do PCI e suas relações com a de Gramsci pode auxiliar a elucidar os percursos e as escolhas editoriais que operaram na confecção da edição temática dos “*Quaderni del Carcere*” publicada entre 1948 e 1951.

Seguindo essa lógica, Marco Mondaini (2011) procura captar a trajetória de Togliatti pensando na sua influência na construção daquilo que se convencionou chamar de “via italiana ao socialismo”. Dessa forma, o mérito do trabalho de Mondaini se concentra no fato de que ele pretende escapar das posturas dicotômicas acerca de Togliatti, que ora o compreendem como um stalinista e ora como um democrata construtor da “via italiana ao socialismo”. Assim, acompanhando a trajetória desse político, Mondaini é capaz de perceber as ambiguidades e as oscilações próprias dessa trajetória política e, diante disso, Togliatti aparece como um homem que estava entre a tradição e a renovação:

Isso significa perceber que continuidade e ruptura, tradição e renovação, permeiam sua ação e seu pensamento de forma a nunca romper o equilíbrio, como uma espécie de “contradição em suspenso”, uma “tensão permanente”, que se constituía no próprio combustível do projeto político togliattiano: a construção da “via italiana ao socialismo” sem nunca romper com a “ligação de ferro” com a URSS. Melhor dizendo, no “fazer política” de Togliatti, a garantia da edificação de uma “estratégia democrática ao socialismo” era a manutenção de uma relação inquebrantável com o primeiro país socialista do mundo. Assim, a sua virtude política e inovação teórica correspondiam, concomitantemente, ao limite mesmo do seu projeto – sem o qual, no entanto, o PCI não teria atravessado a “sinuca” histórica dos tempos de Guerra Fria. (MONDAINI, 2011: 28)

Essa ambiguidade de Togliatti aparece explicitamente em suas apreciações e interpretações sobre a vida e obra de Gramsci e por isso o político italiano aparece nelas concomitantemente como o continuador da obra dos pais fundadores do marxismo, e como fundador e principal dirigente do operariado italiano e da sua forma peculiar de compreender o socialismo. Em consonância com as conjunturas históricas que se apresentam, Togliatti opta por reforçar uma ou outra dessas dimensões de Gramsci, pois, como aludimos anteriormente, quando Gramsci morreu, em um artigo publicado no jornal “*Stato Operaio*”, as intervenções feitas pelo do líder comunista continham ambas as

dimensões:

Na história do movimento operário italiano, na história da cultura e do pensamento italiano, Antonio Gramsci é o primeiro marxista – o primeiro marxista verdadeiro, integral, consequente. É, na realidade, o primeiro a compreender profundamente os ensinamentos revolucionários dos fundadores do socialismo científico; o primeiro a compreender e apropriar-se das novas posições conquistadas pelo marxismo no desenvolvimento posterior a Lênine e a Estaline. (TOGLIATTI, 1975: 34)

Por meio desse excerto, é possível perceber claramente a intenção de seu autor ao afirmar que Gramsci é o primeiro italiano capaz de se apropriar de modo consequente dos ensinamentos marxistas. Isso demonstra uma tentativa de apagamento de outros pensadores que se valeram da matriz marxista na cultura italiana como Antonio Labriola. Ademais, é interessante perceber a menção de uma apropriação de Lenin e Stalin feita por Gramsci, a qual é a reveladora da intenção de Togliatti de estabelecer vínculos entre o pensamento gramsciano, a cultura política bolchevique e a terceiro internacionalista.

Essa vinculação de Gramsci com o marxismo leninismo perdura durante toda a vida de Togliatti. Contudo, com o impacto da publicação do relatório Krushev, em 1956, essa vinculação é reavaliada de modo que as menções a Stalin desaparecem e as menções a Lenin continuam. Isso é evidenciado em um relatório apresentado ao Comitê Central do PCI em abril de 1957 na ocasião do aniversário de morte de Gramsci. Nesse relatório intitulado “A atualidade do pensamento e da ação de Antonio Gramsci”, Togliatti retoma as relações de Gramsci com o marxismo e com a realidade italiana, colocando-o como um continuador das teorias leninistas acerca do capitalismo:

O pensamento de Antonio Labriola, embora refletindo a necessidade da nova descoberta e sendo impelido para ela, parou nesse ponto, acabando por entrar mesmo em contradição consigo próprio. Não atingiu e talvez, devido a toda natureza de suas investigações filosóficas e científicas, não pudesse mesmo atingir a concepção do imperialismo como fase nova e mais alta da evolução capitalista e como premissa da revolução socialista. Este foi, pelo contrário, o eixo, o farol orientador do pensamento de Antonio Gramsci. Os seus estudos e conclusões, sobretudo nos trabalhos da prisão, centram-se nas questões da história italiana; foi na solução dos problemas da política italiana que ele trabalhou. Não ignorava, porém, que as transformações iminentes no nosso país se localizavam no quadro do grande movimento que arrasta o capitalismo para o seu fim e cria em todo o mundo condições para o aparecimento de uma nova sociedade. O seu marxismo é actual e novo, portanto, porque parte da grande descoberta feita por Lênine e que o guiou na sua ação. (TOGLIATTI, 1975: 172)

Na citação anterior, percebe-se a aparição do nome de Labriola, ao qual não havia sequer menção, todavia, ainda que ele apareça como marxista italiano, sua figura emerge como um pensador limitado. Tais limites, na visão de Togliatti, não poderiam ser ultrapassados, uma vez que a superação desses poderia se dar somente se Labriola promovesse uma apropriação das teorias de Lenin acerca do capitalismo. Nesse sentido, Gramsci, na leitura de Togliatti, foi capaz de superar Labriola enquanto marxista, haja vista que estabeleceu como norte a teoria do imperialismo proposta por Lenin.

Ainda, além da ausência do nome de Stalin, é preciso perceber o peso conferido à realidade italiana nessa nova apreciação de Togliatti. No primeiro texto, publicado em 1937, a preocupação mais evidente é vincular Gramsci aos fundadores do marxismo. Contudo, em 1957, essa balança se inverte no sentido de apontar como o centro das reflexões gramscianas é a política e a história italianas. Assim, a questão nessa análise parece ser demonstrar o êxito de Gramsci ao desenvolver as teses leninistas para uma compreensão adequada da realidade italiana a partir do marxismo, exatamente aquilo que havia faltado em Labriola.

Esse é o tom que se coloca na relação entre Togliatti e Gramsci até o fim de sua vida, em 1964, o qual demonstra que aquela ambiguidade colocada por Mondaini perdura até o fim da trajetória de Togliatti. Nesse sentido, Togliatti termina por projetar sua própria sombra em Gramsci, colocando-o também nessa ambiguidade entre a renovação, partindo de uma análise específica da realidade italiana, e a tradição marcada pelos cânones da interpretação da cultura comunista. Diante disso, a questão passa a ser perceber como tal imagem influenciou o processo de editoração dos “*Quaderni del Carcere*”.

Nesse ínterim, como demonstra Giuseppe Vacca (2005), uma das preocupações centrais de Togliatti em relação aos manuscritos carcerários diz respeito aos seus usos e a sua adaptação às diretrizes políticas dos partidos comunistas. Isso significa que, anteriormente a sua publicação, os manuscritos deveriam passar por um processo de depuração, de modo a apagar os conflitos entre as interpretações de Gramsci, as do PCI e as do PCUS. Nesse sentido, a escolha editorial de Felice Platone, sob a supervisão e curadoria de Togliatti, deveria refletir a necessidade de construção de um Gramsci cuja heterodoxia fosse apagada ou diminuída:

A publicação dos cadernos, pois, propunha problemas delicados e

complexos não somente porque se tratava de conferir ordem a uma verdadeira confusão para tornar mais acessível ao leitor o pensamento de Gramsci, mas antes porque, sem uma “acurada elaboração”, não se pode enfatizar a heterodoxia e outros elementos – como de resto algumas cartas, que não vieram publicadas na primeira edição – fizeram emergir os conflitos que ele havia travado com seu partido. (VACCA, 2005: 25)  
[Tradução nossa]

Essa necessidade de uma elaboração acurada aventada por Vacca gerou a escolha de uma edição temática dos “*Quaderni del Carcere*”. Assim, entre 1948 e 1951 foram publicados pela editora “Einaudi” os volumes “*Materialismo Storico*” (1948), “*Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura*”, “*Il Risorgimento e Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato Moderno*” (1949), “*Letteratura e vita nazionale*” (1950) e “*Passato e presente*” (1951).

Ademais, além das questões suscitadas pela imagem construída acerca de Gramsci por Togliatti, a disposição temática dos cadernos constrói pela primeira vez os “*Quaderni del Carcere*” enquanto obra. Contudo, essa primeira versão da obra ignora completamente a forma como os manuscritos foram produzidos e dispensa qualquer tipo de reconstituição acerca dos modos como o pensamento de Gramsci se desenvolveu no cárcere. Logo, o problema é que essa disposição gera nos leitores a impressão de que Gramsci havia produzido um pensamento acabado em torno dos vários temas escolhidos para nomear os volumes dos “*Quaderni del Carcere*”.

Nesse viés, Guido Liguori (1991) demonstra, em uma ampla análise da recepção do pensamento gramsciano em seus primeiros anos, como essa edição temática abriu margem para diversificadas interpretações do pensamento de Gramsci. Além dessa diversidade, Liguori também aponta a influência de Togliatti na primeira recepção de Gramsci na Itália. No imediato pós-guerra, a intenção de Togliatti era aumentar a influência do PCI tanto na sociedade italiana quanto entre os intelectuais italianos daquele momento com o intuito de combater, sobretudo, a influência do idealismo na cultura e do seu principal intelectual Benedetto Croce.

Essa primeira recepção de Gramsci ocorre anteriormente à publicação do “*Quaderni del Carcere*”, pois até 1948 havia somente a publicação de algumas cartas carcerárias de Gramsci. Para Liguori, isso deu margem para a construção de uma hagiografia em torno da figura do intelectual sardo que foi marcada por sua firmeza moral na luta contra o fascismo. Mesmo após a publicação da edição temática dos cadernos, essa visão hagiográfica foi mantida, segundo Liguori, como uma forma de divulgação da figura

de Gramsci entre as classes populares.

Todavia, a edição dos “*Quaderni del Carcere*” altera a exclusividade desse quadro hagiográfico e moral em torno de Gramsci e abre espaço para diversas interpretações, tanto positivas quanto negativas, sobre o seu pensamento. Entretanto, para Liguori, a questão é que essa publicação é produzida em um contexto histórico bastante delicado, de modo que a sua recepção aparece profundamente influenciada pelos rumos e pelos problemas impostos pela Guerra Fria que se iniciava naquele momento. Conforme afirma Liguori:

Abandonando o significado que possuiu, naquele período de guerra fria e involução stalinista do Pci, a publicação dos *Quaderni del carcere*, seja com todos os limites que a repartição temática continha, e a função coligada de Gramsci com Togliatti até 1956, desejo me demorar nas repercussões da publicação dos *Quaderni*, entre 1948 e 1956, nos campos de estudo e reflexão acerca do pensador sardo. Se sobre as bases das *Lettere* a estatura moral do dirigente comunista havia provocado – também pelo clima instaurado no pós-guerra – pontos que facilmente poderiam transviar a efetividade do pensamento, a partir de 1948 – seja pelos escritos gradualmente disponíveis, seja pelo contexto da guerra fria e o clima de contraposição político-cultural determinado por esta – o debate sobre Gramsci ressentia vistosamente de abordagens maniqueístas; não faltavam também, naturalmente, tomadas de posições totalmente hostis, em estudos que – acolhendo ou refutando as teses gramscianas – demonstravam o desejo de medir-se com estas de modo profícuo e não preconcebido. (LIGUORI, 1991: 682) [Tradução nossa]

Nesse sentido, a reflexão de Liguori consegue trabalhar com dois problemas essenciais para a compreensão das primeiras recepções de Gramsci na Itália. Em primeiro lugar, aponta os limites das escolhas editoriais que enformam a edição temática dos cadernos. Em segundo lugar, percebe os impactos do contexto histórico daquele momento e, assim, majoritariamente entre 1948 e 1953, o debate em torno do pensamento gramsciano foi marcado por posturas maniqueístas resultantes do clima de polarização inerente à Guerra Fria. Todavia, há ressalvas em relação a outros estudos que conseguiram de algum modo escapar desse maniqueísmo, seja para criticar ou para acolher as reflexões de Gramsci. Entretanto, não se trata de estabelecer uma descrição detalhada dessas primeiras recepções e nem de citar seus principais autores e obras, pois tais autores pouco influenciaram os estudos gramscianos produzidos nas décadas subsequentes. Nesse sentido, para os limites desse trabalho, uma exposição mais geral dessa primeira recepção é mais adequada.

Assim, em outro artigo, Liguori (1992) procura demonstrar o impacto que o ano de 1956 gerou no debate feito pela esquerda italiana e como esse foi capaz de afetar as leituras



em torno de Gramsci. Logo, a interpretação de Liguori em relação à publicação do relatório Krushev ressalta o aspecto de finitude do caráter monolítico do comunismo internacional. Naquele momento, há uma crise das certezas e dos mitos que sustentavam a pátria do socialismo, de modo que não era mais possível afirmar a existência de um marxismo, mas de vários marxismos.

No PCI, o impacto do relatório foi complicado, sobretudo pela posição do partido e do seu líder em relação ao PCUS e ao próprio Stálin. De acordo com Liguori, a primeira leitura de Togliatti se centrou no stalinismo enquanto um desvio do comunismo perpetrado por Stálin. Nos termos de Liguori, a crítica de Togliatti ainda aparece vinculada, de certo modo, ao culto da personalidade. Dessa forma, se o que havia de progresso na URSS era devido às capacidades superiores do seu líder máximo, todos os problemas também eram oriundos dos desvios dessa mesma personalidade.

Em consonância com essa ideia de desvio, Togliatti procurou ampliar a perspectiva policentrista para o movimento comunista internacional, no qual busca a reafirmação da necessidade da construção de uma via nacional específica para a construção do socialismo. Assim, Gramsci é chamado para reforçar essa virada do PCI colocada pelo seu líder:

Em geral, era o método de Gramsci que Togliatti proclamava como caminho para evitar os erros dos partidos comunistas no poder; análises da realidade, adesão à tendências reais, espírito antidogmático: aqui as lideranças que haviam permitido as *Teses de Lyon* se tornassem um ensinamento sobre o qual “nos esforçamos de quedarmos sempre fieis, libertando-nos dos esquematismos que os obstaculizaram.” (LIGUORI, 1992: 518) [Tradução nossa].

Nesse sentido, há uma transformação interessante na apreciação de Togliatti acerca de Gramsci, principalmente no que se relaciona às questões editoriais dos cadernos. Como vimos anteriormente, com Vacca, as escolhas editoriais para a publicação dos “*Quaderni del Carcere*” envolviam a tentativa de apagamento do caráter heterodoxo do pensamento de Gramsci. Todavia, com a crise inaugurada pela revelação dos crimes de Stalin, emerge pela primeira vez, a partir do próprio Togliatti, a heterodoxia do pensamento de Gramsci.

Essa virada não ocorre somente em Togliatti, mas de modo geral nas acepções sobre o pensamento gramsciano. De acordo com Liguori, a superação dos dogmas comunistas soviéticos, bem como da hagiografia gramsciana, permitiu que novas pesquisas e temáticas fosse observadas. Deste modo, o problema do poder e da transição para o socialismo nos países europeus a partir de diversas vias se torna central e Gramsci passa a

ser o teórico dessa proposta política.

Dessa forma, tanto essa virada interpretativa quanto a abertura para a apreciação de novos temas foram reforçados em um congresso gramsciano realizado em Roma em 1958. Neste evento, Gastone Manacorda afirma a necessidade de se produzir uma nova edição dos “*Quaderni del Carcere*” que disponha os textos dos cadernos de forma cronológica. Essa necessidade partia tanto da nova conjuntura histórica em questão quanto de outra apreciação da figura de Gramsci diversa daquela exposta na edição temática. Assim, não se tratava mais de perceber Gramsci como filósofo, historiador e estudioso da literatura, mas de percebê-lo enquanto pensador do movimento comunista internacional:

Uma posição interpretativa que em si contribuiu para criar a necessidade de uma nova edição crítica dos *Quaderni* e do remanescente não editado, proposta que, de fato, é avançada pela primeira vez no âmbito do Congresso de Rome, por Gastone Manacorda: “aqueles que estudam a obra de Gramsci encontram uma grande dificuldade pelo modo com o qual foi conduzida a edição dos *Quaderni del carcere*. Por isso, eu faço votos que se prepare prontamente uma nova edição que respeite fielmente a ordem cronológica da composição dos *Quaderni*, o tanto quanto for possível, bem como respeite a colocação de todos os fragmentos em cada caderno.” O enésimo ensaio de um novo capítulo que se abre na história do estudo e da compreensão da obra de Gramsci. (LIGUORI, 1992: 536) [Tradução nossa].

Portanto, a década de 1950 é um marco fundamental dos estudos gramscianos, haja vista que em um curto período de tempo há a publicação dos “*Quaderni del Carcere*” e a detecção da necessidade de uma nova edição dos mesmos. Diante disso, algumas considerações são necessárias. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar a dimensão que o contexto histórico assumiu na conformação das escolhas editoriais para a edição temática dos cadernos, pois, observando as posições políticas de Togliatti, é possível perceber como essa edição é fruto da solidez que ainda possuíam a cultura bolchevique e terceiro internacionalista no interior do PCI, bem como o quanto as recepções do pensamento de Gramsci se encontraram marcadas pelo clima maniqueísta próprio da Guerra Fria. Assim, na medida em que o subsolo histórico responsável por originar essa primeira edição se esvai, logo se aventa a necessidade de construir outra edição adequada às novas conjunturas históricas em questão.

Em segundo lugar, é forçoso observar os vínculos entre a interpretação de Gramsci e o PCI que, em diversos momentos, procurou utilizar e controlar o pensamento gramsciano, adaptando-o às suas diretrizes políticas. Nesse momento, Togliatti aparece

como um intelectual fundamental para a difusão do pensamento gramsciano para a cultura italiana. Isso se deve ao fato de que o político italiano se comportou ao longo de sua trajetória em relação a Gramsci como um intelectual mediador.<sup>3</sup>

Ao trazer essa reflexão para o nosso objeto em questão, é possível pensar Togliatti como o principal intelectual mediador dessa primeira fase de produção e recepção dos “*Quaderni del Carcere*”. Ele é assim considerado, pois a formatação primeira dos manuscritos produzidos no cárcere assume, sob sua mediação intelectual, uma nova forma, tornando-se um novo produto cultural diverso daquele que fora anteriormente. Portanto, a partir do ato de mediação cultural dos seus editores, os manuscritos carcerários produzidos por Gramsci se tornam, finalmente, os “*Quaderni del cárcere*”. Com isso, aquela temporalidade e estruturas internas enunciadas por Francioni ganham maior densidade, abrindo a possibilidade de pensar como a edição temática dos cadernos apresenta uma primeira forma de ler o labirinto das notas gramscianas. Nesse sentido, esse processo de decomposição do objeto ganha densidade histórica sob a qual pretendemos compor outra interpretação dos “*Quaderni del Carcere*” a partir da história.

### **Da edição crítica à edição nacional**

Conforme abordamos anteriormente, o projeto de uma nova edição dos “*Quaderni del cárcere*”, baseado em uma disposição cronológica dos textos, se coloca desde o final dos anos 1950. Dessa vez, a curadoria da nova edição ficou a cargo de Valentino Gerratana. Ainda que também fosse membro do PCI, a atuação política de Gerratana é distante daquela vivida por Togliatti. Além disso, as pesquisas empreendidas para essa nova edição estão embasadas em outra conjuntura histórica que abria possibilidades para uma compreensão diversificada da trajetória gramsciana no cárcere. Nesse sentido, Gerratana (2014) contribuiu para uma maior historicização de Gramsci a partir do cruzamento e da análise de

---

<sup>3</sup> <sup>3</sup>A ideia de mediação intelectual ou dos intelectuais mediadores, como demonstram Ângela de Castro Gomes e Patrícia Hansen (2016), parte de um diálogo com a História Cultural. Essa leitura procura romper com a dicotomia colocada entre os intelectuais criadores e os divulgadores, esses últimos considerados um tipo menor de intelectual, uma vez que possui como função somente a divulgação do que não foi efetivamente criado por eles. Assim, o objetivo das autoras é tomar o conceito de apropriação cultural e aplica-lo a um grupo de intelectuais que foi marginalizado pela historiografia, no intuito de demonstrar que “com esses e outros sentidos inscritos em sua produção, aquilo que o intelectual ‘mediou’ torna-se, efetivamente, ‘outro produto’: um bem cultural singular” (GOMES, HANSEN, 2016: 18).

novas fontes.

Entretanto, isso não significa que a postura de Gerratana, enquanto editor dos cadernos, escape das questões inerentes às mediações culturais. Por mais que se encontre em outro contexto, Gerratana também é um mediador cultural da obra gramsciana e, por meio de suas intervenções textuais, lança uma chave interpretativa desse pensamento e opera uma recriação do mesmo. Para pensar tais questões, iremos utilizar, enquanto fonte, o prefácio escrito por Gerratana para a edição crítica dos “*Quaderni del Carcere*”.<sup>4</sup> Diante disso, objetiva-se perceber como o prefácio escrito por ele se configura como uma leitura que também oferece uma criação a respeito do pensamento de Gramsci. Para Gerratana, o eixo central da edição crítica dos “*Quadern del Carcere*”, além do compromisso com a disposição integral e cronológica, é a construção de uma historicização que consiga captar o ritmo de desenvolvimento do pensamento de Gramsci a partir de uma perspectiva filológica. Nesse sentido, para Gerratana:

À esta exigência pretende responder a presente edição dos *Quaderni del carcere*. Mas se tais orientações podem encontrar algumas reservas, resta justificar os critérios escolhidos e a necessidade de oferecer um instrumento de leitura que permita seguir o ritmo de desenvolvimento cuja pesquisa gramsciana se faz nas páginas dos *Quaderni*. A presente edição não se encontra transpassada por hipóteses interpretativas, uma vez que nasce o quadro de uma linha do pensamento de Gramsci. Para confirmar tais aspirações posso demonstrar também os esclarecimentos técnicos que se seguem. (GERRATANA, 2014: XXXV) [Tradução nossa]

Esse excerto do prefácio é particularmente significativo no posicionamento de Gerratana em relação a Gramsci. Nesse ponto, o prefaciante afirma que as escolhas editoriais dessa nova edição partem de uma determinada interpretação dos cadernos, mas, ao mesmo tempo, procura se afastar das interpretações basilares no intuito de oferecer ao leitor um guia de leitura que não esteja tão carregado dessas últimas interpretações. Por isso, Gerratana procura demonstrar ao seu leitor os elementos técnicos que fundamentaram essa escolha.

Em relação à edição temática há uma transformação nítida. Enquanto no final dos anos 1940 e início dos 1950 a intenção de Togliatti era marcar uma interpretação de Gramsci

---

<sup>4</sup> Para tanto, as reflexões de Luciano Mendes de Faria Filho (2016) contribuem para pensarmos os prefácios e seus autores a partir da ideia das mediações culturais. “Assim, inspirados por M. de Certeau e por R. Chartier, nós podemos analisar os prefácios não apenas como repetição, mas também como uma criação em relação ao texto comentado. (...) Daí, também, a ambivalência da posição do comentador: ele é o leitor que busca extrair ou construir sentidos sobre o texto comentado e, ao mesmo tempo, o escritor que busca disciplinar as interpretações possíveis a respeito do texto comentado.” (FARIAS FILHO, 2016: 386).

adaptada às diretrizes políticas do partido, na edição crítica de Gerratana, publicada em 1975, a intenção do editor era oferecer um distanciamento da política em detrimento da técnica. Obviamente, Gerratana não era ingênuo e conhecia bem o objeto com o qual estava tratando. Desse modo, ainda que procure oferecer uma espécie de leitura historicamente limpa de Gramsci, sabe que é impossível abandonar o terreno das interpretações históricas e políticas acerca do pensador sardo.

Essa transformação também pode ser explicada historicamente, como atestou Guido Liguori, uma vez que o ano de 1956 marcou um momento de virada nos estudos gramscianos. Contudo, também em relação à cultura política da esquerda italiana ocorreram transformações importantes, haja vista que, após 1956, o próprio Togliatti trabalha, até sua morte, em 1964, com a perspectiva de uma via italiana do socialismo vinculada a uma transição diversa daquela experimentada pela URSS.

Assim, os passos decisivos que buscavam uma ampla renovação da cultura política do PCI foram dados nos anos imediatamente posteriores à morte de Togliatti, pelo secretariado geral de Luigi Longo, como demonstra Marco Mondaini. Dessa forma, a partir do final dos anos 1960, o PCI ofereceu claras demonstrações de uma política cada vez mais independente daquela promovida pelo PCUS. Em alguns momentos, como na Primavera de Praga, as relações entre os dois partidos estiveram próximas do rompimento, que esse viria acontecer somente em 1981, com Enrico Berlinguer, após mais uma intervenção autoritária da URSS na Polônia. Além do contexto italiano, a situação do movimento comunista internacional também se transformou decisivamente nesse mesmo período, haja vista que a análise de Silvio Pons (2014) demonstra como as diversas intervenções autoritárias da URSS no Leste europeu contribuíram para minar sua legitimidade diante desse movimento. Ao longo desse processo de contínua perda da hegemonia, são significativas as invasões da Hungria, em 1956 e, sobretudo, a invasão da Tchecoslováquia em 1968.

Dessa forma, diante dos evidentes problemas da URSS e da sua incapacidade de promover reformas significativas no seu sistema, os partidos comunistas da parte ocidental da Europa procuraram fixar uma posição mais autônoma. Desse movimento, o PCI é o pioneiro, sendo seguido posteriormente pelo partido comunista espanhol e pelo francês constituindo aquilo que se convencionou chamar de eurocomunismo.

No interior do PCI, a consolidação dessa transformação ocorreu sob o secretariado geral de Enrico Berlinguer (1972 – 1984). Assim, em 1977, quando era comemorado o

aniversário de 60 anos da Revolução Bolchevique, Berlinguer pronunciou o célebre discurso “A democracia como valor universal”, o qual representa um marco para um amplo processo de revisão da cultura política das esquerdas de todo o mundo, propondo uma mudança de eixo da revolução para a democracia.

Portanto, o surgimento da edição crítica dos “*Quaderni del Carcere*” também se insere no processo de transição e transformação da cultura política das esquerdas mundiais durante os anos de 1960 e 1970. Isso significa que a recepção do pensamento de Gramsci a partir desse período se encontra duplamente condicionada, em primeiro lugar pelo intenso contexto histórico citado e, em segundo lugar, mas não menos importante, pelos novos critérios editoriais introduzidos pela edição crítica.

Nesse período, politicamente, as interpretações de Gramsci repropuseram a questão acerca do seu lugar no pensamento contemporâneo, oferecendo reavaliações das suas relações com os fundadores do marxismo, principalmente Marx e Lenin. Algumas análises procuram reforçar a pertença de Gramsci na tradição leninista, enquanto outras anunciam uma primeira tentativa de libertação e autonomia do sardo no que diz respeito à figura de Lenin.

Nesse viés, uma das mais significativas interpretações sobre Gramsci nesse período foi produzida por Luciano Gruppi (1980). O percurso da interpretação desse autor é direcionado no sentido de promover uma identidade de Gramsci com Lenin. Com isso, Gruppi procura demonstrar como o conceito de hegemonia, fundamental à estruturação dos “*Quaderni del Carcere*” se identifica com a ideia de ditadura do proletariado:

A hegemonia entra aqui em estreita ligação com a ditadura do proletariado. Pode-se dizer que hegemonia e ditadura do proletariado são sinônimos. Na realidade, se examinarmos bem, veremos uma certa distinção. A hegemonia é a capacidade de direção que fornece à ditadura do proletariado as bases sociais necessárias. É a direção daquele processo que se manifesta posteriormente na forma estatal da ditadura do proletariado (GRUPPI, 1980: 58)

Nesses termos, a identificação de Gramsci com o leninismo é tão abrangente que Gruppi confere poucas possibilidades de diferenciação entre um pensamento e o outro. Desse modo, a diferença entre os conceitos aparece no momento em que o autor coloca a hegemonia como sendo a capacidade de direção fundamental para a construção das bases da ditadura do proletariado. Ao propor essa leitura, Gruppi coloca Gramsci como um complemento necessário à teoria leninista sobre a conquista do poder e também como um necessário complemento da teoria de Marx. Além disso, partindo da distinção entre

estrutura e superestrutura, Gruppi demonstra como o pensador sardo havia se dedicado ao que faltou no comunista alemão, tornando-se, assim, um pensador das superestruturas, visão que ainda está presente em algumas interpretações sobre Gramsci.

Outra interpretação que se assemelha à de Gruppi, no que tange a aproximação entre Gramsci e Lenin, é a de Huges Portelli (1977). Para o autor, as semelhanças entre ambos os dirigentes residem no conceito de hegemonia pensado pelos dois a partir de uma base classista que objetiva a construção de uma aliança entre operários e camponeses. Todavia, Portelli estabelece diferenças significativas entre o pensamento gramsciano e Lenin, de modo que o cerne dessa diferença diz respeito à relação entre sociedade civil e sociedade política a partir da distinção entre Ocidente e Oriente. Enquanto Lenin partia de uma perspectiva ainda oriental e conferia maior ênfase na sociedade política, Gramsci, a partir de uma experiência ocidental, traz mais relevância à sociedade civil.

No que se refere às relações entre estrutura e superestrutura, Portelli igualmente se diferencia de Gruppi, uma vez que procura demonstrar como Gramsci afirma a unidade entre essas duas dimensões através do desenvolvimento do conceito de bloco histórico. Nessa perspectiva, a hegemonia, a partir da ação dos intelectuais, atua como força determinante na solidificação do bloco histórico. Por isso, Portelli afirma que a composição do bloco histórico está diretamente conectada à construção de um bloco intelectual dotado de organicidade:

A destruição do bloco histórico necessita, pois, da desagregação do bloco intelectual, a “armação flexível, mas muito resistente” do bloco histórico. O bloco intelectual — ou bloco ideológico — desenvolve e dirige o sistema hegemônico. A camada social dos intelectuais constitui, em função disso, um dos elementos essenciais do bloco histórico. (PORTELLI, 1977: 112)

Essa centralidade conferida à relação entre o bloco intelectual e o bloco histórico implica também em uma compreensão acerca do processo de transição para a sociedade regulada. Na leitura de Portelli, essa transição ocorre na medida em que o bloco intelectual, responsável pela sustentação do bloco histórico, experimenta uma crise orgânica que coloca em cheque todo o edifício de sustentação de determinada formação social. Assim, o desdobramento desse argumento leva a crer que a política em Gramsci aparece como uma luta ideológica ou cultural e que a construção do socialismo é travada no terreno da cultura. Portanto, ainda que por caminhos distintos, as análises de Gruppi e Portelli conduzem a uma interpretação semelhante de Gramsci, a de um pensador da cultura ou um pensador das

superestruturas.

Ainda nos anos 1970, ocorre um importante congresso gramsciano que, no Brasil, foi registrado em anais intitulados “Política e História em Gramsci”. Nas discussões desse congresso, algumas questões interessantes foram suscitadas principalmente por Christine Buci-Gluksmann (1978) e por Franco De Felice (1978) que permitiram rever a proximidade de Gramsci com o leninismo a partir das análises em torno do conceito de revolução passiva. Nessa perspectiva, Buci-Gluksmann parte do pressuposto de que o conceito de revolução passiva atua como o corolário de uma teoria da transição construída por Gramsci que fixa uma nova compreensão acerca da forma dos poderes estatais, fazendo com que o leninismo, certamente basilar nessa compreensão, seja efetivamente superado:

A partir do momento em que o Estado não é mais externo ao processo de transição (como um simples instrumento, e segundo a concepção unilateral do Estado criticada por Gramsci), mas parte integrante da transição, a dialética real entre o domínio (coerção, força) e hegemonia (modelo de organização do consenso), não deixa de “corrigir” de completar num sentido antieconomicista, os dois grandes princípios enunciados por Marx. Eis porque a teoria da revolução passiva e a sua crítica desemboca numa visão nova das relações Estado e transição, numa reformulação do socialismo em termos de sociedade de transição: de bloco histórico. (BUCI-GLUCKSMANN, 1978: 129)

Essa nova apreciação sobre o Estado, a qual a autora nomeia como teoria do Estado ampliado, distancia Gramsci de Lenin no sentido de que o domínio do aparelho estatal não significa a efetuação de um processo de transição. Como Buci-Gluksmann afirma, a transição proposta por Gramsci se baseia em um fortalecimento contínuo da sociedade civil no intuito da formulação de outro bloco histórico. Nesses termos, a autora constroi um Gramsci relido como um pensador que coloca a democracia no centro da luta política.

Além de propor essa chave para a leitura política de Gramsci, Buci-Gluksmann estabelece o vínculo entre o conceito de revolução passiva e as classes dominantes, de modo que o processo de transição gramsciano aparece como uma forma de inversão das revoluções passivas ou mesmo como antirrevoluções passivas. Portanto, é somente nesse sentido que a dialética entre democracia representativa e democracia de base é capaz de atuar na formulação de um novo tipo de sociedade.

Em contrapartida, a interpretação de Franco de Felice, ainda que, como Buci-Gluksmann, também coloque a centralidade do nexos entre revolução passiva e hegemonia e demonstre os distanciamentos entre Gramsci e o leninismo, apresenta conclusões diversas. Nesse sentido, o ponto do qual parte Felice é a leitura gramsciana acerca das possibilidades



de estabilização do capitalismo em um contexto de crise, assim, se a leitura bolchevique colocava essa questão sob uma perspectiva catastrófica, na qual os anos 1920 e 1930 apareciam como momentos agônicos do capitalismo, Gramsci rejeita essa perspectiva catastrofista, sobretudo a partir das reflexões em torno do americanismo, e então repensa a forma como as transformações históricas ocorrem nesses períodos.

Politicamente, essa rejeição ao catastrofismo gera consequências importantes, pois colocando essa rejeição na base do conceito de revolução passiva, Felice demonstra que, de acordo com Gramsci, as transformações históricas e políticas não podem ocorrer a partir de processos explosivos revolucionários em virtude da passagem da guerra de movimento para a guerra de posição. De acordo com Felice (1978):

Assim, sobre esta base é possível apreender os termos da relação entre as duas categorias: se a revolução passiva determina em Gramsci as formas de um processo de transformação, a guerra de posição determina as formas do choque de classe em relação a este processo, e isto seja para a burguesia, seja para o proletariado. Confirma-se que este é nexos fixado por Gramsci para estas duas categorias não só pelas observações sobre a reciprocidade do assédio em política, não só pelo fato de que Gramsci se põe explicitamente o problema e tende a resolvê-lo no sentido indicado, mas sobretudo pela centralidade da hegemonia seja para definir e garantir o papel dirigente de uma classe social, seja para a construção de um processo revolucionário. (FELICE, 1978: 202- 203)

A partir dessa constatação, a divergência entre Buci-Glucksmann e Felice fica evidente, uma vez que, diferentemente da autora francesa, Felice não estabelece um vínculo exclusivo entre a revolução passiva e a hegemonia com as classes dominantes. Com isso, amplia a percepção desses conceitos no intuito de compreendê-los como frutos de uma transformação morfológica da história e da política construídos por Gramsci. Nesses termos, o processo de revolução passiva não pode ser invertido em uma “antirrevolução passiva”, sendo colocado como o subsolo histórico no qual as classes sociais se movimentam e se chocam sem que um resultado do tipo catastrófico possa efetivamente ocorrer.

Portanto, ao observar as reflexões de Gruppi, Portelli, de Buci-Glucksmann e de Felice, é possível oferecer um panorama geral das interpretações construídas sobre Gramsci. Assim, ainda que intelectuais como Gruppi e Portelli mantenham uma vinculação rígida de Gramsci com o leninismo, torna-se perceptível como a nova conjuntura histórica possibilitou a outros intelectuais recolocarem essa mesma relação, concebendo Gramsci para além do leninismo e reforçando seu caráter heterodoxo e autônomo.

Além dessas novas apropriações políticas de Gramsci, ocorre também o aprofundamento, no início dos anos 1980, das formas de leitura dos cadernos escritos no cárcere. Nesse contexto, a obra de Gianni Francioni (1984) aparece como um marco fundamental, uma vez que questiona a datação interna dos cadernos estabelecida por Gerratana. Mais do que somente apontar uma divergência na cronologia, Francioni se propôs a aprofundar a perspectiva filológica iniciada por Gerratana, indicando a necessidade de se fixar uma leitura diacrônica dos cadernos capaz de captar com mais intensidade o ritmo de pensamento de Gramsci.

Essa perspectiva filológica e diacrônica enunciada por Francioni é central para os estudos gramscianos italianos produzidos nas últimas décadas e se torna a base metodológica para a construção do aparato de pesquisa que fundamentou o projeto da edição nacional dos “*Quaderni del Carcere*”, pelo qual Francioni é um dos responsáveis. Contudo, é importante ressaltar que a necessidade de se publicar outra edição dos escritos gramscianos novamente parte de uma transformação histórica bastante significativa e fortemente influenciada pelo colapso da URSS no início dos anos 1990.

De acordo com os estudos gramscianos, o colapso final da URSS não significou somente o fim de um farol ideológico importante capaz de influenciar decisivamente os rumos da apropriação política do pensador sardo, mas também permitiu que novas fontes e olhares fossem inseridos nesse novo momento. No contexto italiano, as transformações históricas também se mostraram decisivas, haja vista que o PCI, desde a década de 1960, procurou manter certa distância e liberdade em relação às determinações do PCUS, como já abordamos. Todavia, com a dissolução da URSS, aquele intenso processo de renovação operado no interior do PCI desde os anos 1970 culminou com a dissolução do partido, que se transformou no Partido Democratico della Sinistra (PDS), o qual, após um longo processo político que adentrou o século XXI, tornou-se o Partido Democratico (PD).

Nesse novo contexto, emerge nessas primeiras décadas de século XXI um Gramsci que se compreende cada vez mais a partir da sua própria autonomia e que também procura oferecer respostas para os difíceis problemas que debatemos e para os quais ainda não foram encontradas soluções. Nesse sentido, a fim de pensar o impacto desse novo contexto histórico na edição e na apropriação de Gramsci, tomaremos como exemplo as reflexões de Giuseppe Cospito (2011, 2014), também responsável pela curadoria da edição nacional dos “*Quaderni del Carcere*”, e Giuseppe Vacca (1996, 2012, 2014), ex-presidente da Fundação Instituto Gramsci.

Nessa perspectiva, Cospito (2011) prosseguiu no campo de pesquisas aberto por Francioni nos anos 1980 e propôs também uma leitura diacrônica dos cadernos. Dessa forma, partindo da datação fixada por Francioni, observou a construção dos principais conceitos gramscianos durante seu período carcerário. Assim, apontou, nessa perspectiva, o ritmo temporal como esses conceitos se desenvolveram com o intuito de captar o pensamento gramsciano em sua integralidade.

Essa metodologia, na visão de Cospito, parte do próprio arsenal metodológico gramsciano. Em uma nota intitulada “*Quistioni di método*” referindo-se às possibilidades de estudo da obra de Marx, Gramsci aborda as formas pelas quais uma concepção de mundo não exposta sistematicamente pode ser estudada. Para o político sardo, de acordo com a leitura de Cospito, é importante “pesquisar não em cada escrito particular ou em séries de escritos, mas no desenvolvimento integral do trabalho intelectual variado no qual os elementos dessa concepção estão implícitos.” (GRAMSCI *apud* COSPITO, 2011: 12) [Tradução nossa].

Portanto, a questão proposta é o aprofundamento do que fora iniciado por Gerratana nos anos 1970 e revisto por Francioni na metade dos 1980. Ou seja, trata-se da compreensão de Gramsci a partir do próprio Gramsci, observando a evolução de seu pensamento no tempo a partir da crítica filológica do seu texto. Com isso, para Cospito, é possível compreender o pensamento de Gramsci para além dos dogmatismos do marxismo ou do leninismo, o que ocorre, para o autor, a partir do delineamento da filosofia da práxis. Nesse sentido, essa centralidade da construção de uma filosofia da práxis recoloca o problema mencionado nessa tese de qual é o lugar de Gramsci na contemporaneidade. Em relação a isso, a perspectiva diacrônica de Cospito permite aprofundar esse problema, lançando uma nova luz sobre o relacionamento de Gramsci com Lenin e com Marx ao colocar a filosofia da práxis como uma proposta original de desenvolvimento dos conceitos fundamentais do marxismo:

O êxito de tal tradução aparece, todavia, em muitas circunstâncias, embora distantes da origem e, sobretudo, comporta a elaboração de categorias teórico - políticas como revolução passiva, americanismo e fordismo, Constituinte (para nos limitarmos ao mais notável), que não somente aparecem estranhas ao leninismo, como nascem da tentativa de interpretar os problemas postos da involução do Estado surgido da revolução bolchevique e do refluxo do movimento operário internacional. Isso implica que, sobretudo nos *Quaderni*, o nexó entre Gramsci e Lenin seja de caráter histórico, mais que teórico, embora a proposta original de uma filosofia da práxis (e consequentemente de uma teoria geral da história e

da política), capaz de responder aos desafios da modernidade, se proponha de desenvolver os fundamentos da crítica da economia do seu – e por vários aspectos ainda nosso – Marx. (COSPITO, 2011: 306) [Tradução nossa].

Ainda que Cospito aborde o caráter histórico da relação entre Lenin e Gramsci e a filosofia da práxis como uma teoria geral da história e da política, a perspectiva temporal e histórica apresentada por ele não explora essas dimensões no pensamento gramsciano. Isso ocorre porque a diacronia de Cospito, ao aprofundar a ideia de uma estrutura textual interna aos “*Quaderni*”, perde de vista em alguns momentos a historicidade externa às reflexões de Gramsci.

Nesse sentido, parece que a perspectiva de Cospito e em boa medida também a de Francioni procuram construir uma compreensão integral de Gramsci, eliminando em alguns momentos o caráter incompleto das notas carcerárias, bem como se furtando da utilização desse pensamento como ferramenta para a compreensão do mundo contemporâneo. No que concerne a fundamentação da edição nacional a partir dessa metodologia, parece ser correto afirmar que a sua construção segue a proposta de um Gramsci integral construído a partir do aprofundamento dos critérios técnicos de leitura. Isso gera o risco de uma espécie de monumentalização da figura de Gramsci no contexto italiano, todavia, obviamente esse é um processo que ainda está aberto, visto que os volumes dedicados aos “*Quaderni*” ainda não foram publicados.

Por essa razão, talvez seja o caso de recuperar a crítica de Gerratana à proposta de Francioni para a edição nacional dos escritos gramscianos. Gerratana, morto no ano 2000, como demonstra Cospito (2016), chamava a atenção para o fato “de transformar uma série de constatações factuais sobre os manuscritos em “regras”, às vezes contraditórias, e de impor como verdade aquilo que poderia ser considerado apenas ‘hipótese’ mais ou menos confiáveis em nome de um “filologismo exasperado””. (COSPITO, 2016: 4) [Tradução nossa].

Por outro lado, o trabalho de Giuseppe Vacca permite uma apropriação diferente dessa metodologia filológica, possibilitando uma maior historicização do pensamento de Gramsci. Para Vacca (1996), a questão central para a compreensão de Gramsci é a teoria da interdependência. Essa teoria, na leitura de Vacca, contribui para o credenciamento de Gramsci enquanto um pensador-chave para o entendimento do mundo contemporâneo globalizado. Isso ocorre porque os conceitos gramscianos estão condicionados a uma intensa dialética entre os contextos nacionais e internacionais e ainda apontam para a

construção de formas políticas cosmopolitas.

Diante disso, da década de 1990 em diante, Vacca se propôs estudos mais aprofundado acerca de Gramsci que foram divulgados com a publicação de dois livros lançados na Itália e no Brasil. O primeiro livro, lançado no ano de 2012, reconstrói biograficamente todo o período carcerário de Gramsci articulado com a composição de sua obra. O segundo livro, lançado no final de 2016, pretende compreender a construção de uma narrativa feita por Gramsci acerca do século XX, focada na construção de uma modernidade alternativa cujo eixo gravita em torno de uma determinada compreensão do sujeito histórico na modernidade.

Na biografia que faz de Gramsci, Vacca (2012) expõe uma metodologia de análise do pensamento que nomeia de “historicização integral”. Esse método consiste em um amálgama entre a perspectiva filológica, que Vacca considera de suma importância, e a reconstituição histórica da biografia e do pensamento de Gramsci. Assim, somente a partir da formulação desses nexos é que se torna possível compreender a autonomia do processo de construção da filosofia da práxis.

Nesse sentido, a conclusão desse projeto monumental da análise de Gramsci por parte de Vacca ocorreu em 2016. Nessa interpretação, Vacca (2016) reforçou a ideia de que as reflexões desenvolvidas ao longo dos “*Quaderni*” partem de um diagnóstico da crise do Estado-nação. Essa crise ocorreu em virtude do caráter cosmopolita da economia em contraposição ao caráter nacionalista da política estatal. Diante dessa transformação histórica profunda, era preciso delinear novos instrumentos teóricos que fossem capazes de compreender esse movimento histórico. Para Vacca, esse instrumento aparece na formulação do conceito de hegemonia, bem como na construção da noção de história que subjaz a construção da filosofia da práxis.

Ambos os conceitos são desenvolvidos simultaneamente no interior dos “*Quaderni*”, instaurando, portanto, um nexos indissociável entre história e política na reflexão gramsciana. Nesse sentido, Gramsci, em sua perspectiva histórica, rejeita o determinismo e o mecanicismo do marxismo de sua época, pensando a história como uma relação de forças historicamente determinada. Essa relação, como procura demonstrar Vacca, é influenciada tanto nacional quanto internacionalmente. Assim, a formação da hegemonia não pode ser compreendida somente a partir da observação dos aspectos nacionais, mas a partir da percepção das relações de força que os vários Estados mantêm no cenário internacional, contribuindo para a conformação de um equilíbrio de compromisso

internacional. Por isso, a inovação de Vacca ao propor essa leitura reside a ideia de que não há somente uma hegemonia, mas constelações hegemônicas.

A partir disso, Vacca procura pensar como as reflexões de Gramsci proporcionam uma indicação de propostas políticas adequadas ao mundo contemporâneo. Essa proposta se ancora na percepção da necessidade de construção de formas políticas supranacionais capazes de se adequarem ao movimento de uma economia mundial cada vez mais integrada. Nesse contexto, as possibilidades de emancipação universais da humanidade são condicionadas a formação de um sujeito histórico cosmopolita responsável por promover essa universalização a partir do fortalecimento da democracia. Nos termos de Vacca:

O universalismo comunista, diferentemente do liberal, parte da unificação do povo-nação na “sociedade civil”, não só no Estado. Esta só é possível numa perspectiva em que a ordem mundial seja regulada segundo princípios de interdependência e reciprocidade. A diferença fundamental entre o universalismo comunista e o universalismo liberal reside no fato de que o primeiro, prosseguindo “a utopia democrática do século XVIII”, como ordenamento do Estado e a criação de uma democracia supranacional. Gramsci, certamente não foi um teórico da democracia no sentido em que entendem a ciência política ou a filosofia do direito contemporâneas, mas é difícil negar que tenha identificado os problemas fundamentais da democracia de nosso tempo e indicado uma perspectiva para resolvê-los. (VACCA, 2016: 321)

Nesse sentido, a questão para Vacca é perceber como Gramsci, apesar de contrapor uma perspectiva liberal sem abandoná-la por completo, propõe uma regulamentação da esfera política mundial. Assim, a crítica de Gramsci em relação ao liberalismo reside no fato de que o pensamento liberal não compreende que a distinção entre Estado e sociedade civil é puramente metodológica e não orgânica. Diante disso, o político italiano sardo aponta que o próprio liberalismo aparece como uma forma de regulação da própria sociedade. Em consequência, a proposta de universalismo de Gramsci não pode levar em consideração somente uma dessas duas partes, mas as duas ao mesmo tempo em virtude dessa indistinção orgânica entre Estado e sociedade civil. Logo, regular a esfera política global, nesses termos, passa a ser pensar em uma política democrática que significa, em Gramsci, a possibilidade de alçar os governados a condição de governantes, posta pelas regras do jogo da democracia, que seja capaz de se articular supranacionalmente as várias constelações hegemônicas disponíveis.

Portanto, podemos assim traçar os pontos de convergência e divergência entre as propostas de Cospito e as de Vacca. A convergência se dá na centralidade que ambos

conferem à dimensão filológica para a compreensão do pensamento de Gramsci, bem como à construção da filosofia da práxis enquanto uma forma de pensamento autônoma dentro da tradição marxista. Todavia, enquanto a filologia de Cospito parece conduzir a uma imagem de um Gramsci integral, patrimônio da cultura italiana, a historicização integral de Vacca conduz a uma apropriação de Gramsci enquanto um pensador mundial capaz de oferecer respostas aos dilemas impostos pela contemporaneidade. Com isso, Francioni, Cospito e Vacca também se inserem em uma vasta tradição de intelectuais mediadores da obra de Gramsci que agora recriam essa mesma obra a partir das questões históricas das primeiras décadas do século XXI. Assim, o acompanhamento do debate italiano em torno do gramscismo ao longo da segunda metade do século XX e início do XXI nos demonstrou a historicidade do objeto em questão, ao nos evidenciar como as apropriações do debate em torno de Gramsci, bem como as edições de sua obra se modificaram graças às várias transformações históricas ocorridas ao longo dos últimos setenta anos. Nesse sentido, nossa proposta de aprofundamento dessas questões é também, necessariamente, uma mediação e uma leitura da obra de Gramsci, ou seja, propomos outro diálogo que se estabelece a partir dessa incompletude que só pode se completar fora de si, mesmo que parcialmente.

### **Outras imagens de Gramsci**

Até aqui nos detivemos ao acompanhamento do debate sobre Gramsci no contexto italiano. Contudo, também é preciso perceber como outras imagens do pensador sardo foram produzidas fora da Itália, pensando, sobretudo, na sua apropriação em países de língua inglesa, uma vez que essa se mostra bastante diversa da que foi desenvolvida em solo italiano. Nesse sentido, pretendemos demonstrar brevemente como essas discussões articuladas em torno dos estudos culturais oferecem uma determinada leitura acerca da hegemonia e da subalternidade apresentada por Gramsci.

Uma das questões que contribui para elucidar as razões pelas quais essa diferença interpretativa ocorre diz respeito ao problema editorial dos *Quaderni*. O debate filológico que empreendemos acima é próprio do contexto italiano e foi pouco estudado em outros países. Contudo, fora da Itália, podemos citar alguns intelectuais que se apropriaram a seu modo dessa discussão, como o australiano Peter Thomas (2015) e o uruguaio radicado no Brasil Álvaro Bianchi (2007).

Além de essa discussão filológica não ter sido proposta em outros espaços no

mundo, as edições dos “*Quaderni*” disponíveis em outros idiomas não possuem um denso aparato crítico como as italianas. A edição completa dos textos carcerários gramscianos foi lançada em língua inglesa somente em 1990, sob a curadoria de Joseph Buttigieg. Todavia, a influência de Gramsci na cultura inglesa remonta aos anos 1950, como demonstraram Perry Anderson (2016), Daniela Mussi e Camila Goés (2016).

Assim, Anderson, em 2016, retorna a Gramsci após o problemático “*The antinomies of Gramsci*” escrito em 1976. Naquele ano, o historiador inglês tinha o objetivo de, com essa nova abordagem, pensar os herdeiros do pensador italiano fora da própria Itália. Nesse sentido, fez uma afirmação contundente pensando a Grã-Bretanha como o local onde Gramsci haveria se naturalizado e produzido aquilo que “sua domesticação na Itália não fez: substantivas e originais análises das topografias sociais e políticas do país, estabelecendo novos marcos na compreensão do que poderiam se tornar.” (ANDERSON, 2016: 73) [Tradução nossa]. Isso foi possibilitado, na leitura de Anderson, em virtude das condições nas quais o pensamento de Gramsci se desenvolveu na Itália. Assim, sua divulgação, em estreito contato com o PCI, teria domesticado a força do pensamento gramsciano e promovido leituras que não foram capazes de sustentar estratégias políticas consequentes da transformação da realidade. Em razão disso, Anderson afirma que determinados intelectuais de língua inglesa foram responsáveis por produzir uma interpretação mais criativa acerca de Gramsci centrada no conceito de hegemonia.

Esse processo de adaptação de Gramsci pelo mundo anglófono se iniciou com a obra de Raymond Williams na década de 1950, que foi seguida pelo jamaicano radicado na Inglaterra Stuart Hall. Mais adiante, Anderson aponta para as apropriações de Gramsci pela Índia, a partir dos “*Subaltern Studies*” iniciados por Ranajit Guha, bem como por Giovanni Arrighi na Itália. Diante dessa diversidade de espaços e de propostas teóricas e políticas, o historiador inglês aponta para um elemento central capaz de integrar essa diversidade. Nessa perspectiva, para Anderson, o elemento que unifica as análises supracitadas é as suas experiências formativas a partir das experiências políticas radicais vividas nos momentos de crise do capitalismo, tornando-se ainda “produtos de deslocamentos geográficos e derrotas políticas” (ANDERSON, 2016: 97) [Tradução nossa].

Essa análise de Anderson caminha com a perspectiva de adicionar um componente espacial às formas como Gramsci foi apropriado em diferentes contextos. Essa percepção espacial está profundamente conectada a uma determinada noção de política e de identidade focada na emergência dos sujeitos subalternos nessas várias localidades nos múltiplos



confrontos com as formas de dominação correntes nesses espaços. Portanto, o Gramsci delineado por Anderson, a partir dessas várias leituras, é fundamental para o desenvolvimento de uma nova perspectiva radical de enfrentamento do capitalismo no mundo contemporâneo.

Nesse viés, também pensando nessa perspectiva espacial da apropriação de Gramsci, Daniela Mussi e Camila Goés (2016) analisaram a recepção do seu pensamento a partir das distinções entre centro e periferia. Ainda que compartilhem com Anderson a noção de que tais interpretações partem de uma leitura livre dos “*Quaderni*”, as autoras brasileiras divergem do historiador inglês no que concerne à apreciação dos estudos gramscianos na Itália. Enquanto Anderson rejeita apressadamente os estudos italianos, Mussi e Goés partem da importância desses estudos para analisar o debate anglófono.

Em relação ao debate estritamente inglês, as autoras também ressaltam o papel central de Raymond Williams e de Stuart Hall bem como de suas respectivas publicações na revista “*New Left Review*”. Para esses autores, Gramsci aparece como uma de renovação da cultura política da esquerda britânica, profundamente afetada pelo relatório Krushev. Nesse contexto, as abordagens de Williams acerca da hegemonia são centrais, uma vez que procuram oferecer uma análise das superestruturas com o intuito de construir uma teoria geral da cultura. Nesse percurso, Williams termina por gestar o conceito de contra-hegemonia que estava ausente no léxico gramsciano original, como frisam certamente as autoras<sup>5</sup> supracitadas.

Em relação à recepção de Gramsci na Índia, a análise de Mussi e Goés confere um foco maior e mais detalhado em comparação à de Anderson. Nesse sentido, as autoras demonstram existir dois momentos distintos nos “*Subaltern Studies*”. O primeiro, sob a liderança de Guha, propõe uma reinterpretação de Gramsci à luz da história colonial indiana pensando o conceito de hegemonia vinculado à ideia de dominação. A virada dessa leitura, centrada ainda na ideia de luta de classes, em direção aos movimentos de resistência ao poder das elites e do Estado, aparece em “*Can the subaltern speak?*” escrito em 1988 por Gayatri Chakravorty Spivak a partir das influências marcantes do pós-estruturalismo francês, especificamente de Jacques Derrida. Diante disso, as autoras oferecem uma conclusão desse balanço:

---

<sup>5</sup> A ideia de contra-hegemonia se popularizou nas leituras em torno de Gramsci como um conceito ou uma perspectiva própria ao universo gramsciano. Nesse sentido, a dissertação de mestrado defendida em 2013 no Programa de Pós - Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) por Herbert Glauco de Souza é uma boa contribuição para o clareamento dessa confusão conceitual.

A entrada e os primeiros desenvolvimentos das ideias de Gramsci nos ambientes inglês e indiano não possuíram identidade com o que se conhece hoje por “estudos gramscianos”, em especial aqueles referenciados na pesquisa filológica desenvolvida ao passo das edições críticas dos escritos carcerários e pré-carcerários na Itália. Os primeiros “usos” das ideias gramscianas entre ingleses e indianos consistiram em uma operação mais parecida com o que se poderia chamar por processos de “nacionalização” ou “instrumentalização” do pensamento. Estes usos consistiram em adaptações mais ou menos livres do léxico e conceitos dos *Quaderni* aos problemas e questões próprias dos contextos para os quais foram transportados. Isso se expressou na menor preocupação com o rigor das traduções e da pesquisa interna aos escritos carcerários, mas também no imediato surgimento de conceitos e palavras novas a partir do que era encontrado nos originais. (MUSSI, GOÉS, 2016: 318)

Assim, para as autoras, a falta de rigor na apropriação gramsciana se torna uma abertura para um novo programa de pesquisa que se inicia com o trabalho de Álvaro Bianchi (2007). Esse programa procura conjugar a originalidade e a criatividade das apropriações nacionais de Gramsci com o rigor dos estudos filológicos produzidos na Itália. Diante disso, surge a questão de como conjugar uma proposta de interpretação de Gramsci por si mesmo com a liberdade conceitual proposta por tais autores, a qual ainda precisa ser investigada. Em relação a esse tipo de recepção, é importante também discutir as propostas de Giorgio Baratta (2004, 2011). A presença desse autor nessa seção do trabalho é justificada, pois, apesar de ser italiano, a sua matriz interpretativa da obra de Gramsci se coloca bastante próxima dessa interpretação mais criativa e livre do pensador sardo e caminha em sentido pouco divergente tanto de Anderson quanto de Mussi e Goés.

A interpretação de Gramsci oferecida por Baratta (2004) é caracterizada por uma mistura, nem sempre bem executada, de diversas possibilidades. Em primeiro lugar, Baratta retoma o centro da metodologia gramsciana proposta por Gerratana, reafirmando a sua natureza dialógica e ampliando-a em direção a construir a imagem de um pensamento adisciplinar que evolui a partir de uma espiral em fluxo contínuo. Além disso, ao mesmo tempo, Baratta estabelece algumas apropriações do método filológico, pensando inclusive o trabalho de Cospito. Por fim, ele também se apropria das matrizes dos estudos culturais, fixando um amplo diálogo de Gramsci especificamente com Edward Said e Stuart Hall. Essa intensa mistura tenta ser organizada com a reflexão de Baratta sobre a perspectiva dialógica e fortemente aberta dos “*Quaderni*”, focada a partir do conceito de tradutibilidade de Gramsci e do conceito de contraponto de Said.

Nesse viés, em um trabalho posterior, Baratta (2011) procura consolidar essa

proposta de uma leitura contrapontística dos “*Quaderni*”. Essa leitura, influenciada pela teoria musical, implica na percepção da presença de diversas vozes coexistentes e independentes no interior da composição. Para Barrata, inspirado em Said, a forma contrapontística aliada ao conceito de “tradução” de Gramsci é capaz de contribuir decisivamente para o mundo contemporâneo visualizado a partir da sua imensa multiplicidade cultural. De acordo com Barrata:

Gramsci está aqui à espreita. Os *Cadernos do cárcere* – eles mesmos inspirados no princípio dialógico do contraponto – podem constituir um terreno de verificação para a passagem, em termos gerais, da forma “sonata” ao contraponto ou, também se poderia dizer, usando a sua terminologia, para a consideração da dialética à luz da tradutibilidade: tradutibilidade das linguagens e das culturas. “Passagem” não significa abandono de um polo para abraçar o outro, mas percurso de transição, que chega ao outro para voltar ao primeiro, num vaivém contínuo. (BARATTA, 2011: 17)

Assim, esse vínculo entre tradução, dialogia e contraponto fixado por Baratta implica em um movimento necessariamente espacial, em uma contínua desterritorialização e reterritorialização. Isso se evidencia, primeiramente, nos vários momentos em que Baratta faz questão de ressaltar que Gramsci é, antes de tudo, um homem radicalmente sardo. Assim, é a partir dessa colocação de Gramsci em seu espaço de origem que Baratta consegue propor um contraponto tendo como eixo a relação entre centro e periferia. Nesse sentido, por ser sardo, Gramsci é visto como um ser periférico em seu país de origem, sempre pensando as relações da Sardenha, ou mesmo do Sul da Itália e das suas ilhas, com o restante do país, instaurando uma relação dialógica e dialética.

Isso implica, para Baratta, em um lançar de olhares contínuos do centro para a periferia, de modo que aquele, baseado na tradução e no contraponto, possa contribuir para que a essa também seja responsável por oferecer caminhos e respostas ao próprio centro. Nesses termos, o pensamento de Gramsci figura como um pensamento produzido a partir de uma posição periférica e subalterna capaz de contribuir decisivamente para os dilemas multiculturais de um mundo cada vez mais amplo e globalizado.

Portanto, observando tais propostas de leitura e de apropriação do pensamento de Gramsci, é possível perceber um movimento comum entre elas. Nesse sentido, ainda que havendo divergências, tais leituras caminham na direção de construir a imagem de um Gramsci situado no mundo globalizado, capaz de focar nos setores periféricos e subalternos de vários países. Além disso, tais leituras adicionam um componente espacial e territorial à

leitura gramsciana, que é deslocada do centro para a periferia.

Assim, embora as divergências entre as interpretações dos estudos gramscianos italianos sejam evidentes, tomar como marco de comparação a interpretação de Vacca pode ser um caminho interessante para pensar essas divergências, pois ambas caminham no sentido de utilizar o pensamento gramsciano como respostas para o mundo contemporâneo. Todavia, enquanto Vacca pensa Gramsci a partir de um universalismo calcado em uma perspectiva supranacional de democracia, o Gramsci periférico e subalterno emerge em contato com os estudos culturais, subalternos e pós-coloniais, renovando as leituras e o posicionamento dos países periféricos no cenário globalizado, vinculando-se fortemente à fragmentação dos sujeitos e à política de identidade própria desse movimento intelectual e político, como demonstra Stuart Hall (2015).

Com isso, é possível perceber outras mediações culturais estabelecidas em torno do nosso objeto, o qual se torna cada vez mais complexo devido às suas diversas apropriações em todo o mundo. Por fim, antes de expormos nossa proposta de leitura diante desse imenso debate, é cabível tecer algumas palavras acerca da recepção de Gramsci em solo brasileiro.

### **Gramsci e o Brasil**

No Brasil, Gramsci tem uma trajetória intelectual consolidada em diversas áreas das Ciências Humanas e Sociais. Em razão disso, é utilizado para fundamentar desde as ações de assistentes sociais até as reflexões provocadas pelas Relações Internacionais. Todavia, a chegada do pensador sardo em solo brasileiro, como demonstrou Lincoln Secco (2002), entre os anos 1930 e 1950, estava ainda conectada àquela hagiografia construída em torno da figura moral de Gramsci enquanto mártir do Fascismo. Ainda que tenham surgido algumas interpretações do seu pensamento nesse período, é consensual afirmar que a real introdução de Gramsci na cultura brasileira ocorreu no contexto ditatorial inaugurado pelo golpe ocorrido em 1964.

Esse golpe e a instauração do regime autoritário operaram um amplo processo de rearranjo nas esquerdas brasileiras que procuravam resistir ao regime. Nesse processo, alguns autores se tornaram fundamentais, uma vez que permitiram uma nova reflexão das esquerdas brasileiras sobre a problemática da modernização e da modernidade brasileira e Gramsci certamente foi um desses.

De acordo com Carlos Nelson Coutinho (2014), houve tentativas, desde 1962, por

parte de Ênio da Silveira, diretor da editora Civilização Brasileira, de publicar as traduções de alguns volumes da edição italiana temática dos cadernos no Brasil, todavia, essas publicações somente se concretizaram entre os anos 1960 e 1970. Contudo, nos anos 1990, fica clara a necessidade de se publicar outra edição dos cadernos no Brasil em virtude da desatualização das primeiras edições.

Dessa forma, a publicação dos escritos gramscianos, no Brasil, foi iniciada no ano de 1999 sob a curadoria de Carlos Nelson Coutinho, de Luiz Sérgio Henriques e de Marco Aurélio Nogueira. Atualmente, estão disponíveis dez volumes, seis direcionados aos “*Cadernos*”, dois às “*Cartas do Cárcere*” e dois dedicados aos “*Escritos Políticos*” produzidos antes do cárcere. Assim, a edição brasileira dos “*Cadernos*”, por ter sido produzida ao longo dos anos 1990, pode se apropriar decisivamente do debate italiano em torno da filologia. Nesse sentido, essa edição não se configura como uma tradução da edição crítica de 1975, mas baseia-se nas críticas e propostas de Francioni. Contudo, os “*Cadernos Especiais*”, sobre os quais não há grandes discordâncias entre Gerratana e Francioni, estão dispostos cronologicamente conforme a edição crítica. Em contrapartida, os “*Cadernos Miscelâneos*” foram dispostos a partir da evolução do ritmo de pensamento de Gramsci e, em razão disso, o público brasileiro possui uma edição qualificada para conhecer o pensamento gramsciano.

Contudo, como já foi observado, é importante ressaltar que a qualidade editorial não significa uma apropriação monolítica do pensamento do autor e isso implica no fato de que as leituras de Gramsci produzidas no Brasil também demonstram uma ampla variedade, sobretudo de posicionamentos políticos. Nesse sentido, para não alongarmos demasiadamente o texto, iremos tomar como base para uma breve exposição dessa variedade os posicionamentos de Carlos Nelson Coutinho (1979, 2003), Luiz Werneck Vianna (2004) e Álvaro Bianchi (2007).

Uma das reflexões pioneiras sobre a utilização de Gramsci na cultura brasileira, indubitavelmente, é o célebre artigo de Carlos Nelson Coutinho “A democracia como valor universal”, publicado em 1979. Nesse artigo, fundamental para a revisão crítica das esquerdas brasileiras no contexto de recusa do autoritarismo militar, Coutinho revê o patrimônio das esquerdas apontando a presença de um vínculo entre essas e a democracia, o que se evidenciaria também na cultura bolchevique e no pensamento de Lenin.

Além disso, esse ensaio propunha pensar a categoria de revolução passiva para analisar historicamente o Regime Militar Brasileiro. Nessa análise, a revolução passiva

gramsciana é equiparada ao conceito de via prussiana, delineado por Lenin para compreender as modernizações fixadas pela via estatal. Com isso, a política brasileira se configura como uma luta no sentido da superação da revolução passiva, o que ocorreria, na visão de Coutinho, a partir do fortalecimento da sociedade civil rumo à ruptura dessa formação histórica.

Mais adiante, nos anos 1990, próximo à publicação da nova edição brasileira dos “*Cadernos*”, Coutinho (2003), retomando seu estudo anterior, publicou um estudo sistemático em torno do pensamento de Gramsci. Nesse estudo, o autor brasileiro procura reforçar alguns pontos colocados anteriormente, como o vínculo entre Gramsci e o leninismo e entre Gramsci e Lukács. Assim, com essa aproximação, Coutinho constrói uma divergência em relação às outras apropriações de Gramsci, passando a pensar a política gramsciana, em semelhança ao filósofo húngaro, a partir de uma dimensão ontológica.

Essa interpretação esbarrou no velho conceito de revolução enquanto forma explosiva, embora tentasse promover a democracia enquanto valor universal. Em outro trabalho (OLIVEIRA, 2016) procuramos demonstrar como Coutinho, em conjunto com outros intelectuais brasileiros do período, apesar de proporem a centralidade da democracia, ainda permaneceram atados às perspectivas revolucionárias anteriores. No caso de Coutinho, isso ocorreu no nexo entre revolução passiva e via prussiana, vinculando essa a um processo histórico regressivo de transformação. Isso implicou na necessidade de deflagrar um processo revolucionário capaz de inverter a chave da revolução passiva em “revolução ativa”.

Em contrapartida, Luiz Werneck Vianna (2004), em um ensaio publicado também no final dos anos 1990, compreende a revolução passiva através de outro caminho. Diferentemente de Coutinho, Vianna não compreende a possibilidade de inversão da revolução passiva, pois em Gramsci a formulação desse conceito está condicionada ao entendimento de uma transformação morfológica da história e da política. Essa transformação remonta as distinções entre Ocidente e Oriente, bem como a passagem da guerra manobrada para a guerra de posição.

Para Vianna, a detecção dessa transformação de época faz com que Gramsci sinta a necessidade de delinear outra compreensão da política e das transformações históricas. Nesse sentido, a revolução passiva aparece como a forma pela qual a história se movimenta a partir do advento da política de massas. Assim, com o fortalecimento da sociedade civil, forma política própria da modernidade ocidental, o assalto ao aparelho estatal, próprio da

fórmula jacobina ou bolchevique, não resulta profundas transformações históricas. Por isso, as grandes transformações ocorrem guiadas pela política em acumulações moleculares.

Essa orientação política das grandes transformações históricas é colocada por Vianna a partir da lógica do ator e dos fatos que é ancorada sob o binômico revolução-restauração traçado por Gramsci. Nessa leitura, as transformações orientadas no interior da revolução passiva dependem tanto do seu caráter regressivo quanto do progressivo, da atuação política e da virtude, no sentido tomado por Maquiavel, dos atores em questão.

Portanto, diferentemente de Coutinho, a leitura de Vianna se encaminha para uma apropriação política de Gramsci que supera a ambiguidade de Coutinho entre democracia e revolução. Isso ocorre porque, para Vianna, a revolução em Gramsci se encontra cancelada pela própria dinâmica da história. Diante disso, as transformações ocorrem a partir da luta política pelo consenso, no interior das próprias instituições e do regime democrático.

Por outro lado, a análise de Bianchi (2007) se apresenta ainda mais radical que a de Coutinho, pois, apropriando-se da perspectiva filológica italiana, ele vincula os conceitos de hegemonia e revolução passiva exclusivamente às classes dominantes. Nesses termos, o projeto de Gramsci interpretado por Bianchi é a construção de um projeto de “antirrevolução passiva”. Segundo Bianchi:

Se a revolução passiva não é, senão o próprio reformismo molecular da burguesia, a antirrevolução passiva é, para Gramsci, o antirreformismo. A luta contra a revolução passiva é, dessa maneira, uma luta contra as formas atuais de exercício da política. A antirrevolução passiva exige, para Gramsci, uma ‘antítese vigorosa’, capaz de destruir a tese através da atividade do antagonista. (BIANCHI, 2007: 27)

Nesse sentido, os termos da compreensão da dialética gramsciana de Bianchi se diferenciam sobremaneira em relação à compreensão de Vianna. Assim, enquanto Vianna percebe a dialética gramsciana enquanto um processo de síntese operado a partir da virtude política dos atores em questão, a dialética de Bianchi caminha no sentido da destruição da tese a partir da antítese. Nesses termos, não parece haver qualquer possibilidade de síntese dialética na interpretação de Bianchi, tampouco qualquer possibilidade de mediação democrática na luta política. Diante disso, é possível perceber através de Alberto Aggio (2016), as várias oscilações do gramscismo brasileiro:

O pensamento de Gramsci apresenta-se hoje no Brasil essencialmente por meio de uma disjuntiva. De um lado, o Gramsci da “política democrática”, ou seja, da política-hegemonia, enquanto “hegemonia civil”. De outro lado, temos Gramsci como expressão da “política revolucionária”. Na

primeira “leitura”, a revolução não é mais o centro da elaboração política e a perspectiva se deslocou no sentido de exercitar o conceito de revolução passiva até seus limites, isto é, acionar permanente e intransigentemente a política democrática no interior da perspectiva de “rovesciare” a longa revolução passiva à brasileira, de marca autoritária e excludente, e lhe dar finalmente outro direcionamento. (AGGIO, 2016: 43-44)

Portanto, diante desse debate acerca das apropriações do pensamento de Gramsci, cabe nesse momento colocarmos o posicionamento desse trabalho. Assim, essa tese busca acrescentar mais um diálogo, aprofundando a reflexão histórica em torno do pensamento de Gramsci encarado como objeto e utilizando matrizes teóricas próprias da História Intelectual e da Teoria da História.

### **Pensamento político: temporalidade e linguagem**

Diante do exposto, é preciso fixar um breve esboço crítico do que pretendemos utilizar como ferramentas teóricas e metodológicas nesse trabalho. Em primeiro lugar, a questão filológica, a partir da nossa perspectiva, parece importante e fundamental para o processo de historicização do pensamento de Gramsci, principalmente no que diz respeito à reconstituição do seu cotidiano de trabalho. Todavia, essa postura teórica e metodológica esbarra em uma crítica textual excessivamente interna fazendo com que o estudo e a interpretação da obra gramsciana se torne um esforço exegético ou puramente hermenêutico. Nesse sentido, cremos ser necessário aprofundar o que Vacca nomeou de “historicização integral”. Em certo sentido, a proposta de Vacca também colide no problema de pensar Gramsci enquanto um objeto, em certos momentos, fechado em si mesmo e pouco aberto a outros diálogos metodológicos ou interpretativos. Assim, recuperando a necessidade da dialogia proposta por Gerratana, nos propomos a uma reflexão que desloca o pensamento político de Gramsci para o terreno do historiador, de modo que o trabalho elucidativo acerca de desvendar o lugar ocupado pelo pensamento gramsciano na contemporaneidade perpassa necessariamente por uma discussão em torno das formas históricas de apreensão do pensamento político na história.

De início, é preciso partir do pressuposto de que Gramsci é um intelectual essencialmente conectado ao universo da política. Nesse sentido, uma das formas de se compreender o pensamento político produzido pelos intelectuais é o contextualismo linguístico proposto por John Pocock e ancorado nas reflexões de Quentin Skinner. Logo, a proposta de Skinner (1996) é a de que, a fim de se fazer uma leitura correta das



produções intelectuais, a restituição de suas ideias a um contexto histórico não é o suficiente, é preciso também restituí-las a um determinado contexto no qual as palavras utilizadas fazem sentido. Dessa forma, a ideia de Skinner, em seu monumental estudo sobre as fundações do Estado Moderno, é compreender o que os autores estavam fazendo no momento em que enunciam suas ideias.

Através de outra perspectiva, John Pocock (2013) pretende avançar as ideias de Skinner no intuito de construir uma história do discurso político. Assim, para ele, a questão é que a restituição daquilo que o autor estava fazendo no momento da enunciação do seu discurso pode somente ser feita através de um determinado contexto linguístico, no qual o seu discurso adquire sentido. Com isso, a preocupação de Pocock se afasta da prática ou mesmo das ações desses textos na história, uma vez que o contextualismo pretende restituir o sentido original dos textos:

A performance do texto é sua performance como parole em um contexto de langue. Esse contexto pode simplesmente dar continuidade às convenções atuantes na linguagem. Ele pode servir para nos indicar que essa linguagem continuava a ser usada em um mundo que estava em mudança e que estava começando a mudá-la. Ou ele pode atuar tanto sobre quanto na linguagem que é seu meio, inovado de maneira que trazem mudanças maiores ou menores, mais ou menos radicais, no uso da linguagem ou da linguagem de segunda ordem que discorre sobre essa linguagem (falo aqui, por uma questão de simplicidade, como se cada texto fosse escrito em apenas uma das linguagens disponíveis no discurso, em vez de em várias). O historiador precisa, portanto, de meios para compreender como um ato de fala é efetuado num determinado contexto linguístico e, em particular, como atua e inova sobre ele. (POCOCK, 2013: 38-39)

Nesse sentido, o foco discursivo do contextualismo é feito a partir da dimensão performática do discurso político. Essa performance se dá nos atos de fala situados no momento de uso das variadas linguagens políticas. Isso significa que todo ato de fala se comporta como um lance dentro de uma linguagem, como uma parole enunciada dentro de uma langue. Esse lance é capaz tanto de estabelecer uma relação de estabilidade e continuidade com a linguagem utilizada quando é enunciado, quanto também pode estabelecer uma relação de tensão e instabilidade a partir das inovações colocadas pela enunciação do seu discurso.

Com isso, Pocock retoma a ideia de sincronia e diacronia, própria do estruturalismo, mas coloca tais dimensões em uma perspectiva distante desse. No contextualismo linguístico, os entrecruzamentos entre sincronia e diacronia não dizem

respeito à definição de um tempo histórico ou mesmo à continuidade de uma estrutura histórica de longa duração, mas se colocam no interior das várias linguagens políticas que passam a se comportar como múltiplas estruturas. Essa perspectiva autoriza o trabalho do historiador com temporalidades mais curtas, sem a necessidade de recorrer às longas diacronias trans-históricas.

Contudo, diferentemente, por exemplo, de Koselleck, a dimensão diacrônica de Pocock não possui longo alcance, uma vez que a sua concepção de tempo e de sujeito histórico se distancia daquelas do historiador alemão. Logo, a matriz teórica de Pocock está profundamente vinculada à perspectiva liberal *whig* e, nesses termos, a compreensão do discurso político parte da especificidade do indivíduo ser capaz de enunciar um ato de fala e receber uma réplica sobre esse ato. Além disso, a diacronia não se coloca de modo transversal ou mesmo trans-histórico, uma vez que a construção das linguagens não ocorre na longa duração, mas na média:

Seguem-se disso certas consequências. Primeiro: a *histoire* que nosso historiador escreve será fortemente *événementielle*, porque ele está interessado nos atos efetuados e nos contextos no interior dos quais e sobre os quais eles foram efetuados. A *Moyenne durée* entra com o contexto linguístico, mas não está confinada a ele. Na *longue durée* ele está interessado somente na medida em que ela é verbalizada e, dessa forma, penetra na *moyenne durée*. (POCOCK, 2013: 66)

Portanto, a diacronia não ambiciona a construção de uma compreensão estrutural de longa duração. Se essa se torna necessária, é somente na medida em que contribui para a compreensão da média duração, tempo por excelência da linguagem política. Nesse sentido, a própria configuração do contexto linguístico parece também ser construída a partir da especificidade e da individualidade, sem a possibilidade da existência de uma dimensão histórica geral.

Todavia, esse projeto apresenta algumas ambiguidades e essas aparecem no momento em que Pocock procura conciliar algumas dimensões aparentemente contraditórias. Nesse viés, apesar do vínculo exposto ao liberalismo e à ideia de restituição dos discursos, Pocock afirma que seu contextualismo linguístico não se comporta enquanto um discurso, mas enquanto uma metalinguagem ou uma paralinguagem. Nesse sentido, a produção do historiador acerca dos vários discursos políticos não aparece também como um discurso político, mas como uma fala geral autorizada sobre esses discursos, garantida tanto pelo método quanto pela grande quantidade de fontes utilizadas pelo historiador. Com isso,

parece que Pocock procura retomar a ideia de uma descrição ou recuperação do texto que seja completamente depurada das interações com o historiador.

Nesse sentido, a proposta da utilização dos discursos feita por Pocock se distancia, por exemplo, da proposta por Michel Foucault (2010). Assim, é preciso lembrar que o projeto de Foucault de escapar da interpretação ou mesmo da compreensão dos discursos, colocando a necessidade da sua descrição, parte da impossibilidade da interpretação em razão da própria discursividade da cognição da realidade. Dessa forma, o discurso, de acordo com Foucault, como ressalta Paul Veyne (2011), aparece como a diferença última, ou seja, como uma moldura indispensável para a compreensão da realidade. Em contrapartida, Pocock procura também escapar dessa discursividade criando a ideia de que a escrita da história dos discursos está para além dos próprios discursos.

Contudo, os problemas dessa concepção são evidentes, pois, ao mesmo tempo em que Pocock rejeita a possibilidade de construção de uma história geral a partir das diversas linguagens, rechaçando também uma sincronia historicamente transversal, ele enuncia a construção de uma metalinguagem para o historiador. Além disso, Pocock tenta eliminar o papel do leitor de suas mediações necessárias em relação ao texto, de modo que esse aparece como uma realidade em si a ser decifrada pela metalinguagem própria do historiador.

Todavia, a ideia do contextualismo linguístico, para os limites desse trabalho, não se mostra inteiramente contraditória e equivocada, uma vez que os equívocos dizem respeito à concepção de história e de linguagem apresentada por Pocock. Nesse sentido, gostaríamos de fixar uma apropriação de Pocock que mantenha o contextualismo linguístico como sendo a construção de uma linguagem que oscila entre estabilidade e inovação a partir dos diversos lances constituídos em seu interior. Assim, mantendo essa perspectiva, seremos capazes de ampliar a diacronia produzida no interior dos estudos gramscianos e, ao invés de a encararmos como interna ao ritmo de pensamento de Gramsci, iremos ampliá-la objetivando perceber de que maneira esse ritmo de pensamento também se comporta como um lance no interior da linguagem marxista que, concomitantemente, mantém e inova essa mesma tradição.

Utilizando outra abordagem, as proposições do historiador alemão Reinhart Koselleck podem contribuir também para pensarmos em outras opções teóricas e metodológicas. Nesse sentido, vamos reconstruir suas relações entre história, política e linguagem. Tais relações feitas por Koselleck (2006, 2014), diferentemente de Pocock,

focam não o discurso, mas a construção de uma antropologia filosófica. Essa antropologia, como demonstrou Luisa Hauter Pereira (2011), parte de um diálogo com Heidegger e Gadamer, no qual o tempo aparece como uma dimensão ontológica e o modo pelos quais os homens conferem significado a ele emergem como uma condição fundamental dessa dimensão.

Para erigir essa antropologia filosófica, Koselleck (2006) afirma que a condição de qualquer possibilidade da história se coloca a partir da relação entre dois conceitos – campo de experiência e horizonte de expectativa. Tais conceitos, diferentemente dos outros conceitos que Koselleck pretende captar, são anteriores à própria historicidade, se tornando metacategorias essenciais para a compreensão da própria história. Esses conceitos universais, por sua vez, inauguram uma relação fundamental com o tempo e isso ocorre porque experiência e expectativa estão relacionadas às dimensões temporais do passado e do futuro, necessariamente mediadas pelo presente, o que conforma aquilo que o historiador alemão chamou de futuro passado. Assim, a historicidade ocorre a partir dos modos pelos quais os homens, no presente, conferem significados ao tempo, de modo que esses significados se articulam em torno da significação do passado, isto é, as várias experiências históricas do passado que atingem o presente que as ressignifica, projetando o futuro a partir das significações dessas experiências.

Para captar essas significações, Koselleck parte da linguagem usada em diversos textos. Nesses textos, o historiador alemão pretende captar as dimensões temporais dos conceitos utilizados que são capazes de revelar essas significações ao historiador. A compreensão desses conceitos também é possível a partir de sua contextualização, de modo a perceber como determinadas épocas se utilizam de forma distinta do mesmo termo. Todavia, diferentemente de Pocock, a diacronia operacionalizada por Koselleck se coloca transhistoricamente, vinculando-se determinantemente à longa duração e à História Social. Nesse sentido, a enunciação sincrônica de um dado conceito é, necessariamente, atravessada por uma diacronia de longa duração, de modo que o conceito, enunciado em um presente determinado, se configura a partir de uma densa temporalidade que apresenta sedimentos do passado em si.

Em outro trabalho, Koselleck (2014) aprofundou essa noção de futuro passado, ampliando os pares antitéticos transcendentais em um diálogo com Heidegger, bem como a noção de longa duração de Braudel, radicalizando a noção de espaço presente no historiador francês, no sentido de perceber o espaço também como uma categoria antropológica

fundamental para a compreensão da história. Nos termos do autor:

Por isso, nos estudos que se seguem investigaremos a duração e os prazos curtos, médio e longo, e o que efetivamente se repete neles de modo a permitir ações e atividades singulares. A abordagem metodológica de Fernand Braudel será desconectada do circuito paralelo das durações longas, curtas e situacionais para ser reconduzida a um padrão antropológico comum, básico, que comporta distintos estratos de tempo. Sem esse tipo de diferenciação, nenhuma história pode ser reconhecida ou representada. (KOSELLECK, 2014: 13)

Nesses termos, a retomada de Braudel se coloca fora da duração histórica para ser posta dentro dessa ontologia calcada na noção de tempo. Assim, a duração, por consequência, se encontra subordinada a um padrão antropológico comum e a determinadas estruturas de repetição que se colocam transversalmente ao longo de toda a história e que permitem as ações dos homens. Isso significa que os eventos e os fatos, apesar das suas singularidades, estão necessariamente sujeitos a tais estruturas de repetição. Por isso, além de Braudel, Koselleck também pensa o tempo a partir de uma metáfora geológica, configurando o tempo de modo estratificado em uma moldura ontológica sólida que se repete.

Nesse sentido, a história e os seus sujeitos estão condicionados a uma universalidade básica que se reproduz de modo específico ao longo do tempo, sem que esse universal seja jamais abandonado. Dessa forma, essa relação entre o universal e o singular pode ser captada pelo historiador através da linguagem e dos textos. Todavia, Koselleck rejeita a hipótese de encarar a história enquanto um ato de pura hermenêutica, de modo que as ações e as experiências, em sua materialidade, extrapolam a linguagem, que emergindo como condição fundamental para as ações.

No que se refere às possibilidades de uma História Intelectual, as reflexões de Koselleck contribuem no sentido de pensar nas enunciações dos intelectuais no tempo, bem como nas várias apropriações do mesmo conceito ao longo da história. Esse tipo de análise se encontra bastante vinculado aos modos pelos quais a historiografia alemã pensa a história, sempre fazendo um diálogo intenso e denso com filosofia. Por isso, antes de passarmos em uma análise das consequências e dos desdobramentos da história através dos conceitos de Koselleck, gostaríamos de empreender alguns comentários sobre a noção de consciência histórica, própria de outro historiador alemão que estabeleceu diálogos com a obra de Koselleck.

Esse historiador alemão é Jorn Rusen (2010) o qual construiu um imenso

arcabouço teórico e metodológico para uma Teoria da História, através dos curtos, mas monumentais volumes de sua *Razão Histórica*. Apesar desse largo fôlego, o que gostaríamos de reter aqui é somente uma parcela da ampla reflexão de Rusen. Esse historiador alemão construiu um ciclo do pensamento histórico (RUSEN, 2010: 35) dividido entre as necessidades práticas da vida e as formas de escrita da história. Nesse esquema, a escrita da história parte necessariamente das formas pelas quais o pensamento histórico aparece na vida prática dos indivíduos.

Isso ocorre porque o tempo é uma dimensão fundamental para a existência de qualquer indivíduo, e, na análise de Rusen, há determinadas carências na orientação existencial dos indivíduos, o que, por sua vez, gera a necessidade de um processo de busca e interpretação temporal dessa mesma carência, capaz de erigir aquilo que Rusen nomeia como consciência histórica. Nesse sentido, a consciência histórica aparece como uma instância anterior aos historiadores e à própria escrita da história, uma vez que essas duas primeiras etapas do circuito de Rusen, relacionadas à orientação temporal e às suas primeiras interpretações, ocorrem em um nível pré-científico. O ciclo se completa na medida em que essas interpretações são guiadas por um método e apresentadas por uma narrativa, fazendo com que o ciclo se reinicie novamente e novas formas de consciência histórica sejam gestadas.

Nesse sentido, tanto Rusen quanto Koselleck partem da concepção do tempo enquanto uma dimensão inerente ao ser humano, criando metacategorias capazes de compreender as formas como esse tempo é experimentado ou significado pelos indivíduos ao longo dos processos históricos diversos. Entretanto, o problema é que tais matrizes teóricas induzem a uma perspectiva trans-histórica e até mesmo transcendental, que, em determinados momentos, impede a percepção das especificidades históricas dos diversos períodos.

No caso de Koselleck isso aparece com mais evidência no momento em que delinea a proposição de uma dimensão geológica do tempo. Nesses termos, a história parece se comportar como uma espécie de tautologia, na qual as rupturas se encontram praticamente eliminadas. Em outro trabalho (OLIVEIRA, 2015), procuramos demonstrar como essa postura parte de uma reação à própria historicidade do tempo, que procura frear o movimento de passagem do tempo histórico.

Para a compreensão do nosso objeto, as análises de Koselleck e Rusen oferecem percursos interessantes. Em comum, tais autores trazem uma perspectiva ontológica do

tempo a qual os indivíduos e os grupos sociais conferem determinados significados que fundamentam suas ações, inclusive políticas. Diante disso, é possível afirmar que o pensamento político se encontra fundamentado e condicionado por determinadas experiências do tempo histórico. Assim, de Koselleck e Rusen pretendemos manter a ideia de significação do tempo como um elemento fundamental para o desenvolvimento do pensamento e das ações dos indivíduos, recusando a ideia de uma diacronia trans-histórica operada por categorias apriorísticas universais.

Em conjunto com a perspectiva de um contexto linguístico, ao trabalhar com a média duração, essa proposta pode ainda ampliar e tornar mais densas perspectivas em torno do pensamento gramsciano. Nesse sentido, pretendemos considerar a tradição marxista enquanto um contexto linguístico baseado em uma relação intrínseca entre história e política. Isso significa que a compreensão do pensamento de Gramsci passa pela percepção de como o pensador sardo é capaz de oferecer um lance dentro desse contexto, condicionado por uma experiência de tempo diversa daquela de Marx ou dos marxismos próprios ao início do século XX.

Portanto, a filologia e a sua leitura diacrônica adquirem uma diacronia que está para além do interior dos “*Quaderni del cárcere*”, sendo compreendida de modo mais amplo ao pensar a tradição marxista a partir do contextualismo linguístico. Dessa forma, a historicização integral ganha maior densidade, uma vez que se encaminha na direção não somente de reconstituir o contexto histórico e a biografia de Gramsci, mas na percepção das experiências do tempo que fundamentam os principais conceitos dos “*Quaderni*”. Nesse sentido, o movimento diacrônico de construção dos conceitos revela uma diacronia maior na relação de Gramsci com Marx, com os marxismos do seu tempo e com a cultura italiana, expondo, concomitantemente, o processo de construção dos significados em torno do tempo.

Assim, partindo da decomposição dos “*Quaderni*” enquanto objeto histórico, empreendemos uma longa discussão que apontou para as vicissitudes históricas do processo de recepção do pensamento de Gramsci, pensando, inclusive, nas diversas chaves de leitura possíveis para esse. Após essa ampla visão, pretendemos trazer a discussão para o terreno da historiografia no intuito de pensar que o modo de compreender o local de Gramsci passa pela compreensão das condicionalidades históricas do seu pensamento. Nesse sentido, podemos adentrar na análise histórica propriamente dita, cumprindo um itinerário que envolve, em primeiro lugar, pensar as relações entre história e política próprias de Marx e

os marxismos até os anos 1930, percebendo como essas relações possuem uma determinada consciência histórica formatada por dadas experiências no tempo. Depois, é preciso analisar a trajetória de Gramsci, desde sua juventude, para finalmente analisar os “*Quaderni*” e suas experiências no tempo, que foram construídas a partir das vivências dele na cultura italiana do início século XX.



## **PARTE II: MARX E OS MARXISMOS**

### **CAPÍTULO 2: EM BUSCA DE UMA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA MARXIANA**

#### **Marx e o marxismo**

Nos primeiros momentos em que suas reflexões eram interpretadas Marx afirmou para seu cunhado Paul Lafargue que não era um marxista. Esse episódio, relatado na brilhante biografia escrita por Gareth Stedman Jones (2017), revela a distância incontrolável entre o pensamento do autor e as várias recriações feitas durante os atos de leitura da sua obra. Isso também demonstra que o que se convencionou nomear por marxismo é uma construção histórica edificada por determinados mediadores culturais, tanto no século XIX quanto no XX. Portanto, abordar o marxismo enquanto objeto histórico significa, em primeiro lugar, perceber o processo histórico que condicionou a formação desse objeto. Em segundo lugar, tendo em vista a historicidade desse objeto, é preciso voltar ao passado, reabrir suas perspectivas e recuperar as abordagens dos sujeitos no momento em que experimentavam seus próprios tempos históricos. Nesse sentido, o presente capítulo objetiva perscrutar a possibilidade de um contexto linguístico formatado por uma determinada consciência histórica comum tanto à Marx quanto aos marxistas, que possui como núcleo uma determinada relação entre história e política. Para tanto, partiremos de uma análise diacrônica dos textos marxianos com o intuito de perceber o ritmo da construção de um pensamento que transpassa quase a extensão de um século. Após esse movimento, empreenderemos uma discussão sobre os principais líderes políticos marxistas do século passado, focando nas trajetórias intelectuais de Vladimir Lenin e Leon Trostky,<sup>6</sup> com vistas à compreender em que medida os conceitos históricos marxianos foram apropriados por tais autores.

Ainda de acordo com Jones (2017), a mitologia erigida em torno de Marx e a codificação de sua obra, encarada como uma possível tradição marxista, não foi obra do regime soviético, de modo que esse processo pode ser remontado às últimas décadas do século XIX. Nessa elaboração, a figura de Friedrich Engels, filho de um rico industrial alemão que fizera fortuna na Inglaterra, é fundamental. Ele foi o parceiro fiel de Marx ao

---

<sup>6</sup> Para os objetivos desse trabalho optamos por focar nossa discussão nos principais autores marxistas do início do século XX que de alguma maneira foram associados à figura de Gramsci na extensa bibliografia analisada no capítulo anterior.

longo de toda sua trajetória política e intelectual e não se comportava apenas como um executor invisível do brilho intelectual de seu amigo. Por isso, é preciso notar que Engels é também um sujeito histórico, subtraindo-o da sombra de Marx, pois jogando luzes nesse personagem é possível elucidar alguns aspectos importantes da construção do marxismo.

Conforme veremos adiante, o pensamento de Marx, embora se debata em torno de questões essenciais, apresenta algumas mudanças significativas. Nesse sentido, seus primeiros trabalhos, produzidos ao longo dos anos 1840, revelam um denso debate filosófico travado com o legado hegeliano no mundo germânico em meio aos descaminhos da modernidade prussiana. Desse debate surgem outras preocupações centrais para o pensamento marxiano, como a crítica à economia política clássica, ou mesmo a compreensão dos fenômenos revolucionários que atravessaram a Europa após 1848. Nesse sentido, nos últimos anos de vida de Marx, e principalmente após sua morte, Engels se torna o herdeiro legítimo do filósofo alemão, sendo responsável tanto pela organização dos seus últimos escritos quanto pela difusão de sua obra.

Em 1878, poucos anos antes do passamento de Marx, Engels empreende uma polêmica com Eugen Dühring. Nesse debate, publicado sob o título de *Anti-Dühring*, Engels (2015) elaborou uma primeira sistematização do pensamento marxista através de uma proposta científica capaz de identificar o marxismo como um resultado dialético final do desenvolvimento do pensamento ocidental. Com esse movimento, Engels aproxima o pensamento marxiano das ciências naturais, ampliando o pensamento dialético para além da esfera humana ou social rumo à compreensão da própria natureza. Dessa forma, o socialismo científico, como denominou Engels, emerge como um corpo científico capaz de abarcar a totalidade do pensamento, bem como de contribuir para a transformação das relações dos homens com eles mesmos e com a natureza. De acordo com as palavras de Engels:

Quando a sociedade tomar posse dos meios de produção, será eliminada a produção de mercadorias e, desse modo, o produto deixará de dominar os produtores. A anarquia na produção social será substituída pela organização consciente e planejada. Cessará a luta pela existência individual. Só depois que isso acontecer, o ser humano se despedirá, em certo sentido, definitivamente, do reino animal, abandonará as condições animais de existência e ingressará em condições realmente humanas. O âmbito das condições da vida que envolvem os seres humanos, que até agora os dominaram, passarão para o domínio e o controle deles, que pela primeira vez se tornarão senhores reais e conscientes da natureza, porque (e à medida que) passam a ser senhores de sua própria socialização. (...) É

o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade. Efetuar esse ato de libertação é a vocação histórica do proletariado moderno. Investigar suas condições históricas e, desse modo, sua própria natureza, levando à consciência da classe hoje oprimida, mas chamada à ação, as condições e natureza de sua ação é a tarefa da expressão teórica do movimento proletário, a saber, do socialismo científico. (ENGELS, 2015: 318-319)

Por meio desse excerto, é possível perceber os significados do socialismo científico na concepção de Engels. Nessa concepção, a questão central é a construção do momento no qual o homem poderá realizar sua humanidade plenamente, tanto em relação à natureza quanto em relação aos outros homens. Na história, tal realização é impedida por uma alienação original que separa o homem do seu próprio produto, de modo que esse o domina - no modo de produção capitalista, essa alienação se concretiza a partir da produção da mercadoria. Para Engels, a substituição da produção de mercadorias significa a adoção de um novo modo produtivo planejado capaz de fazer com que os homens finalmente se assenheorem da sua própria produção, encerrando o processo de alienação do ser. Nesses termos, saltar da necessidade para a liberdade representa a expectativa de realização do homem, com a qual finalmente a humanidade se tornará capaz de dominar a natureza.

A expectativa de realização da humanidade é indissociável de um determinado sujeito cuja vocação histórica é a concretização desse salto. Nesse sentido, o proletariado emerge como classe portadora da superação dialética da própria história, pois se o materialismo histórico, fixado em versão científica, é a superação dialética do pensamento ocidental, o proletariado é o sujeito que deve encarnar essa teoria buscando revolucionar a sociedade. A partir dessa perspectiva, Engels afirma categoricamente que o proletariado é o herdeiro da filosofia clássica alemã e que o domínio da natureza pelo homem se realiza na medida em que o movimento histórico dialético se encarna no sujeito designado pela própria história para a concretização da humanidade.

Recuperando alguns depoimentos de intelectuais marxistas do período, Stedman Jones demonstrou como as ideias expostas no *Anti-Duhring* foram fundamentais para a formação dos primeiros marxistas do final do século XIX e início do século XX, tendo sido inclusive um interlocutor importante de Gramsci ao produzir os “*Quaderni*”. De certo modo, a influência desse artigo escrito por Engels conseguiu ultrapassar a influência do *Capital* que foi publicada alguns anos antes. Para Jones, essa influência se deve ao fato de que as reflexões de Engels se direcionam para a configuração do marxismo enquanto uma concepção de mundo sistematizada e organizada:

Anti-Duhring teve êxito em boa parte porque transformou o “marxismo” numa *Weltanschauung*, uma concepção de mundo, mas não menos porque atendia também a uma estratégia do Partido Social- Democrata no fim dos anos 1870. Anti-Duhring conseguiu preservar uma visão do colapso revolucionário do Reich bismarckiano, junto com o desmantelamento do seu Estado repressivo, e ao mesmo tempo manter esses desdobramentos longe da atuação do partido. Em vez disso, esses desdobramentos eram apresentados como parte do desenvolvimento do capitalismo cada vez mais afligido por crises, tal como observado pelo “socialismo científico”. Essa “ciência”, de acordo com Engels, baseava-se em “duas grandes descobertas” de Karl Marx: a “concepção materialista da história” e a “mais-valia”, como “o segredo do modo de produção capitalista”. Analisando nesses termos, “o socialismo não era mais uma descoberta acidental deste ou daquele cérebro privilegiado, mas o resultado inevitável da luta entre duas classes desenvolvidas historicamente – o proletariado e a burguesia.” (JONES, 2017: 593)

Em razão dessa tentativa de deslocar a ideia de socialismo da mente brilhante de Marx para transformá-la em uma concepção de mundo capaz de ser seguida pela classe operária, Engels impinge um *déficit* de historicidade no materialismo histórico. Isso ocorre por que a ambição científica exposta no *Anti-Duhring* transformou a dialética em uma espécie de lei natural capaz de orientar tanto o mundo natural quanto o mundo dos homens. Deste modo, o socialismo científico se tornou a descoberta dessa lei dialética, restando pouco ou nenhum espaço para a atuação dos homens nesse processo, uma vez que mesmo a atuação do sujeito histórico é condicionada por esse movimento histórico exterior e irresistível, o que se torna evidente no momento em que Engels afirma a vocação do proletariado para a realização da humanidade. Portanto, as duas grandes descobertas efetuadas por Marx passam a atuar como uma chave de explicação causal para todos os fenômenos, de modo que a realidade dever se encaixar na própria teoria.

Por fim, Jones atesta que, quando Marx morre, o discurso proferido por Engels, responsável pela assimilação do marxismo pelo cientificismo próprio daquele século, gerou a aproximação de Marx com a figura de Charles Darwin. Nesse sentido, mais adiante, em um prefácio feito em 1888 para a edição inglesa do *Manifesto Comunista*, Engels afirma que as ideias contidas nessa obra estão destinadas a “pavimentar para a história o mesmo progresso que a teoria de Darwin representou para as ciências naturais.” (ENGELS, 2012: 22)

Certamente, como veremos adiante, há uma pretensão de totalidade e um racionalismo que transpassam todo o pensamento de Marx. Todavia, tais características não conduziram o materialismo histórico a uma aproximação, ou mesmo a uma quase supressão

dos métodos das ciências naturais e exatas como propôs Engels. Diante disso, não se trata, em absoluto, de considerar Engels uma espécie de falsificador do marxismo, mas de compreendê-lo enquanto um intelectual mediador. Assim, ao pensarmos as produções engelsianas a partir da ideia de mediação intelectual, podemos captar a autonomia intelectual de Engels e perceber como suas leituras das obras marxianas ou das suas próprias obras, produzidas em conjunto com Marx, se configuram como criações ou recriações medidas por Engels capazes de influenciar determinantemente o modo como os textos marxianos foram lidos durante o século XX.

Assim, se Togliatti emerge como um dos primeiros mediadores da obra de Gramsci, Engels, indubitavelmente, é o primeiro intelectual mediador da obra de Marx, e atua, sobretudo a partir da autoridade de parceiro, como alguém capaz de instaurar um determinado controle da leitura e da recriação desse corpo textual. Nesse sentido, é possível compreender alguns desdobramentos do pensamento marxista dentro da Segunda Internacional que foi marcada pelo cientificismo, pelo mecanicismo e pelo fatalismo da ocorrência da revolução. Nesses termos, a leitura de Lenin acerca de Marx, certamente também outro intelectual mediador da leitura marxiana, procura, a partir do contexto russo, reacender a tradição revolucionária e romper com o etapismo próprio desse período histórico.

Portanto, a afirmação de Marx direcionada a Lafargue adquire densidade diante desse contexto, pois mesmo em seus últimos anos de vida, seriamente doente e com os nervos desgastados pela escrita do *Capital*, o filósofo alemão pode perceber e lamentar as apropriações feitas da sua própria obra. Contudo, o foco não é confirmar a afirmação de Marx considerando a existência de um marxismo genuíno contido em seus escritos, ao contrário, empreenderemos uma discussão para perceber como Marx, em grande medida em parceria com Engels, construiu seu pensamento, entre 1843 e 1882, através de um diálogo tenso com as condições históricas do seu próprio tempo. Portanto, é preciso investigar o século XIX de Marx.

### **O jovem Marx: construindo uma filosofia da história**

As discussões empreendidas pelo jovem Marx e elaboradas ao longo dos anos 1840 foram profundamente marcadas pelo contexto intelectual e histórico da Prússia. Na primeira metade do século XIX, a região prussiana experimentou uma tensão entre a

introdução de uma cultura moderna e a força conservadora da reação que foi fortalecida, sobretudo, após o fim do domínio napoleônico na Europa. Nesse contexto, a própria família Marx foi afetada - Heinrich, pai de Marx, advogado com ideias liberais, se convertera do Judaísmo ao Cristianismo para exercer suas funções como funcionário público.

Nesse ambiente cultural, a influência de Hegel, majoritariamente nos meios universitários, foi decisiva, pois apesar de Hegel ter falecido em 1831, seu legado estava sendo disputado entre a intelectualidade alemã. A partir disso, ao recuperar o contexto intelectual da época, Emmanuel Renault (2011) demonstra que os embates sobre os significados do hegelianismo estavam eivados de política, de modo que foi possível traçar um panorama entre os hegelianos de direita e os de esquerda. Assim, o núcleo desse embate foi as interpretações acerca da religião e da função do próprio Estado prussiano. Nesse sentido, enquanto os hegelianos de direita defendiam a formulação de uma teologia especulativa sobre as verdades do Cristianismo, os hegelianos de esquerda procuravam utilizar essa tradição filosófica com vistas a criticar a religião. Logo, frequentando as universidades de Bonn e Berlim, Marx trava contato com essa discussão e fixa importantes interlocuções com os principais intelectuais ligados ao hegelianismo de esquerda. Por isso, esses debates são essenciais para a formulação das primeiras obras do jovem Marx, uma vez que é a partir das respostas e polêmicas contra tais autores que paulatinamente Marx irá estabelecer sua célebre revisão da filosofia idealista alemã.

Nesse viés, as primeiras obras de Marx, a exemplo da sua tese de doutoramento sobre a Filosofia de Demócrito, foram vinculadas à tradição idealista e somente nos primeiros anos da década de 1840 foi que Marx iniciou suas primeiras reflexões sobre um princípio materialista para a história. Para tanto, os anos de 1843 e 1844 foram decisivos, uma vez que foram publicados textos essenciais que anunciaram o surgimento de um novo sujeito histórico capaz de realizar a universalidade da história a partir do desvelamento de um princípio materialista de funcionamento do tempo.

A obra *Para a questão judaica*, escrito em 1843, apresenta uma polêmica com Bruno Bauer sobre a situação dos judeus na Europa e suas possibilidades de emancipação política. Para Marx (2009), essa discussão caminha para uma reflexão a respeito da emancipação humana que seja capaz de superar os limites estreitos da emancipação política. Nesse sentido, Marx acredita que o erro de Bauer reside no fato de a sua reflexão se limitar a uma crítica ao Estado cristão, perdendo de vista uma crítica mais ampla e potente da figura do Estado enquanto instituição. Além disso, na medida em que Bauer limita suas análises à

figura de um Estado cristão, sua crítica não pode ser capaz de atingir um caráter mundano, mantendo-se apenas como uma crítica da religião. Diante disso, Marx defende a ideia de que a história adquire uma função predominante, haja vista que é responsável pela dessacralização da discussão religiosa, tornando-a mundana:

Nós não transformamos as questões mundanas em questões religiosas. Nós transformamos as questões religiosas em questões mundanas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. A questão da *relação da emancipação política com a religião* torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana*. Nós criticamos as fraquezas religiosas do Estado político criticando o Estado político – abstraindo das fraquezas religiosas – na sua construção *mundana*. Nós humanizamos a contradição do Estado com uma *religião determinada* (porventura, com o judaísmo) na contradição do Estado com elementos *mundanos determinados*, humanizamos a contradição do Estado com a *religião em geral* na contradição do Estado com os seus *pressupostos* em geral. (MARX, 2009: 47)

Portanto, é possível perceber a influência do debate religioso dos jovens hegelianos a partir dessa discussão de Marx, pois, por mais que se contrapusessem à filosofia enquanto uma teologia especulativa, os hegelianos de esquerda focaram sua crítica exclusivamente no elemento religioso, de modo que ela não conseguiu se emancipar da esfera religiosa. Nesse sentido, o esforço de Marx, tendo a história como eixo central, foi colocar essa discussão em bases mundanas, de forma que as perspectivas de emancipação não fossem restritas a uma religião ou a um Estado determinado. Com isso, esse processo de mundanização significou também um processo de humanização da própria história, que valoriza o papel do homem enquanto sujeito histórico, uma vez que para Marx, não se trata de compreender os homens a partir da religião, mas de compreender a religião a partir dos homens. Por fim, esse movimento de historicização e humanização abriram espaço para um horizonte de compreensão marcado pela universalidade, visto que, ao trazer a história para a mundaneidade, Marx procurou escavar com profundidade o movimento dialético com o intuito de captar os pressupostos gerais das contradições. Assim, uma discussão acerca da emancipação humana deve lidar, necessariamente, com os pressupostos gerais do próprio Estado em sua historicidade.

Dessa forma, a discussão sobre essa universalidade que deve ser realizada pela emancipação humana se encontra diretamente fundamentada em uma determinada leitura histórica da transição do mundo medieval para o capitalismo. Para Marx, há uma

organicidade no Mundo Medieval, controlada pelo Feudalismo, que é capaz de garantir a generalidade dos indivíduos que vivem uma determinada relação política. Todavia, o processo de dissolução do mundo medieval significa a ascensão de um novo tipo de sujeito e, concomitantemente, de um novo tipo de relacionamento entre as esferas pública e privada. Nessa nova configuração histórica, o homem assume seus interesses egoístas e privados em detrimento de uma existência genérica e mais humana na esfera do Estado.

Nesse sentido, Marx experimenta a transição do medievo para o capitalismo como sendo uma perda trágica, na qual os interesses egoístas foram liberados e a organicidade e a generalidade da comunidade foram dissolvidas pelos interesses burgueses. Nessa leitura, o burguês emerge como um tipo social avesso à realização da própria humanidade, uma vez que seus interesses egoísticos impedem a formulação de um homem genérico e, conseqüentemente, de qualquer tipo de emancipação humana. Portanto, há na apreciação dessa transição histórica, um tom nostálgico acoplado ao sentimento de perda próprio dos processos de modernização industrial. Deste modo, a realização da emancipação humana, efetuada contra os interesses burgueses, se parece menos com uma revolução e mais com um retorno à universalidade perdida.

Portanto, tendo em vista a função histórica desempenhada pelo burguês, Marx passa a analisar as condicionalidades históricas que fundamentam os direitos do homem e do cidadão desenvolvidos ao longo do processo revolucionário francês no final do século XVIII. Assim, ao observar as constituições e legislações do período, Marx procura demonstrar a contradição existente entre o “*bourgeois*” e o “*citoyen*”. Essa contradição fica expressa, pois os direitos do homem, marcados pela liberdade, igualdade e segurança, são os direitos de um tipo específico de indivíduo - a saber - o indivíduo burguês. Nesse sentido, no regime burguês dos direitos do homem, a liberdade significa apenas a liberdade individual de empreender sem que se tolha a liberdade de outrem, ao passo que a igualdade se restringe apenas à esfera jurídica, também limitada à dimensão individual. A segurança, por sua vez, atua como um corolário da liberdade e da igualdade, uma vez que garante, em última instância a partir da força, a propriedade e os direitos individuais e egoístas do indivíduo possessivo:

nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: um indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, é antes a própria vida genérica, a



sociedade, que aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a precisão e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e da sua pessoa egoísta. (MARX, 2009: 65-66)

Logo, o tema da perda da comunidade e da dissolução dos laços entre os indivíduos é recorrente e o homem, nessa leitura, ao cuidar dos seus próprios interesses, aparece alienado de si mesmo, uma vez que é exterior à própria comunidade em que vive. Nesse momento, Marx lida com um dos grandes dilemas da modernidade - a difícil equação entre indivíduo e sociedade que, nessa leitura, se manifesta também na dualidade entre privado e público ou entre sociedade civil e Estado. Assim, fortemente influenciado por Hegel, Marx pensa que a sociedade civil deve realizar-se no Estado, instituição universal por excelência e capaz de garantir a realização do ser genérico. Contudo, o mundo burguês é a predominância da sociedade civil sobre o Estado e a sobreposição dos interesses privados sobre os interesses públicos.

Essa discussão feita por Marx foi bastante influenciada pelas análises de Jean Jacques Rousseau, pois além de haver uma citação do “*Contrato Social*” na qual o autor descreve a figura do homem sob o regime da propriedade privada, se encontra também a centralidade da dimensão social e a necessidade da transformação moral dos sujeitos. Assim, para Marx, é preciso superar os interesses egoístas dos homens para que eles possam organizar suas forças sociais a fim de formular o ser genérico:

Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou *ser genérico*; só quando o homem reconheceu e organizou as suas *forces propres* como *forças sociais* e, portanto, não separa mais de si a força social na figura da força *política* – é só então, que está consumada a emancipação humana. (MARX, 2009: 71-72)

A partir dessa perspectiva, como afirma Carlos Nelson Coutinho (2011), o pensamento de Rousseau se coloca entre o diagnóstico de uma sociedade marcada pela presença do individualismo possessivo e a necessidade teleológica da construção de uma vontade geral capaz de organizar a esfera pública, subordinando os interesses privados à coletividade. Nesses termos, Coutinho procura demonstrar que um dos problemas essenciais, tanto da filosofia de Rousseau quanto da de Marx, é a formação de um tipo de

sujeito capaz de realizar essa vontade geral, onde, para Coutinho, residem as debilidades do pensamento de Rousseau.

Assim, incapaz de pensar além das questões morais, a aposta do filósofo genebrino é em uma transformação virtuosa dos indivíduos, em contrapartida, Marx, como sabemos, elege o proletariado como um sujeito universal responsável pela realização da história. Todavia, em *Para a questão judaica*, não há menções explícitas sobre esse sujeito, de modo que a solução para o horizonte de expectativa marxiano da emancipação humana, ainda que tratado em termos da universalidade do homem, não consegue se distanciar decisivamente da influência de Rousseau e do seu problema moral. Nessa leitura, o horizonte de expectativa da realização do ser genérico está anunciado, porém o proletariado ainda não irrompeu decisivamente nas preocupações de Marx, uma vez que os sujeitos em questão, nessa obra, são o burguês e o judeu que em determinados momentos aparecem de modo indistinto. Assim, além de representar um princípio particular de emancipação, a figura do judeu representa, para Marx, o egoísmo, o comércio e o amor pelo dinheiro.

Portanto, ao observar a obra *Para a questão judaica*, podemos notar que Marx inicia um processo de crítica e revisão do contexto intelectual no qual fora formado. Nesse processo, o legado idealista hegeliano é forte e se manifesta, sobretudo, no horizonte de construção de uma universalidade orgânica a partir da formulação de um ser genérico na sociedade política. Assim, o diagnóstico da dissolução e da perda da comunidade gera uma expectativa de reconquista da universalidade perdida no tempo. Nessa realização, a política ou os sujeitos históricos ainda não aparecem com nitidez, mas a rejeição do judeu em detrimento da proposta de emancipação humana parece anunciar a busca por esse sujeito.

No ano de 1843, Marx (2013) encaminhou essa revisão do legado idealista hegeliano por um percurso mais denso e sólido em sua célebre *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Nesse texto, a discussão em torno da realização da universalidade ainda era o aspecto central, contudo, o problema do sujeito adquire outro dimensionamento, uma vez que o proletariado irrompe na cena enquanto o sujeito que nada tem a perder além de seus próprios grilhões. Nessa análise, Marx inicia suas investigações em torno da relação entre o público e o privado e entre sociedade civil e Estado próprias de Hegel, percebendo que a elaboração do Estado ocorre a partir de uma abstração promovida com base em uma Ideia que compreende o sujeito enquanto predicado dessa mesma Ideia:

Na verdade, Hegel não faz senão dissolver a “constituição política” na abstrata Ideia universal de “organismo”, embora, aparentemente e segundo

sua própria opinião, ele tenha desenvolvido o determinado a partir da “Ideia universal”. Ele transformou em um produto, em um predicado da Ideia, o que é o seu sujeito; ele não desenvolve seu pensamento a partir do objeto, mas desenvolve o objeto segundo um pensamento previamente concebido na esfera abstrata da lógica. Não se trata de desenvolver a ideia determinada da constituição política, mas de dar à constituição política uma relação com a Ideia abstrata, de dispô-la como um membro de sua biografia (da Ideia): uma clara mistificação. (MARX, 2013: 42)

Há alguns aspectos comuns à obra *Para questão judaica* e à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pois a questão da mistificação em relação à religião, evidenciada no primeiro texto, é ampliada no segundo para a compreensão idealista do mundo. Nesse sentido, a crítica empreendida por Marx caminha no sentido de pensar as formas de conhecimento da realidade em outros termos, invertendo as relações entre o sujeito e o predicado sem negar a Ideia, mas percebendo suas condicionalidades a partir de um sujeito concreto. Assim, o procedimento contrário, que parte da Ideia universal para a compreensão do objeto, aparece para Marx como mais uma forma de mistificação da própria realidade. Nesse viés, as análises de Hegel acerca das relações entre a sociedade civil e o Estado também são encaradas como mistificações elaboradas anteriormente a partir da Ideia, sem que o sujeito empírico e concreto fosse considerado.

Nessa leitura, o Estado hegeliano é mostrado como fim último da sociedade civil, espaço da realização do princípio universal por excelência. Todavia, em razão dessas abstrações, Marx aponta que o Estado é visto por Hegel como uma dimensão exterior à sociedade civil controlada por uma camada de funcionários própria que arregimenta os interesses universais desse próprio Estado. Assim como Rousseau, Marx se preocupa com as mediações possíveis entre o particular e o universal, tendo encontrado em Hegel novamente um princípio de funcionamento do poder político que opera a partir da predominância do Estado sobre a sociedade civil. Contudo, como aponta Coutinho, se em Rousseau o problema do sujeito se resolvia em termos morais ou virtuosos, em Hegel esse sujeito se torna uma casta burocrática portadora do saber universalizante inerente ao próprio Estado.

Portanto, na leitura de Marx, Hegel, preocupado com as possibilidades de mediação entre o particular e o universal, manifestadas na separação entre a sociedade civil e o Estado, constrói a transição entre essas duas esferas a partir da burocracia do funcionalismo público. Nesse sentido, originalmente como membro da sociedade civil, o funcionário público, por meio de exames que comprovariam seu saber, pode ascender à

condição de membro da sociedade política. Para Marx, essa mediação é problemática, uma vez que o funcionário, ao entrar para o corpo do Estado, não abandona inteiramente seus interesses particulares oriundos da sociedade civil, havendo, portanto, uma dualidade de vontades instaurada no interior do Estado. Além disso, essa mediação apresenta outras debilidades no que concerne à obtenção da liberdade, haja vista que por ser restrito aos seus próprios funcionários, o Estado se coloca consideravelmente distante dos interesses universais do povo, de modo que esses passam a ser monopolizados pela própria burocracia do Estado.

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado *real*; o interesse do Estado readquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *haut goût* [requinte] da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais: que o Estado é o *interesse do povo* ou o *povo é o interesse do Estado*. (MARX, 2013: 89)

Portanto, em sua crítica a Hegel, Marx executa o que iniciou em *Para a questão judaica*, isto é, uma análise que problematiza as várias mediações de um Estado que seja capaz de atingir seus pressupostos. Dessa forma, desvelando a filosofia hegeliana, Marx percebe um Estado mistificado, metafísico, distante dos reais interesses da população e profundamente influenciado pelos interesses particulares, tanto na esfera burocrática quanto na constituição dos poderes políticos estatais.

Mais adiante, na introdução do texto, que foi escrita posteriormente entre 1843 e início de 1844, Marx ratifica suas análises dando-lhes um caráter definitivo através de uma linguagem bastante forte e profética, eivada de referências à cultura ocidental e de um tom apocalíptico. Assim, no início dessa introdução, o autor é categórico ao afirmar o obscurecimento da miséria causado pela religião, o qual é responsável por criar uma compreensão invertida da realidade. Diante disso, Marx vaticina: “a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo.” (MARX, 2013: 151). Nesse contexto, essa crítica, calcada essencialmente na história, possui a função de esclarecer a realidade, bem como de postula-la, em todos os seus desdobramentos, como resultado exclusivo da ação humana.

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa* imediata da *filosofia*, que está a serviço da história é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*. (MARX, 2013: 152)

Assim, ao abordar a necessidade de expandir a crítica da religião para uma crítica das demais esferas da sociedade, Marx estabelece uma ruptura com os seus jovens interlocutores hegelianos de esquerda. Conforme vimos, a crítica de Marx à Bauer se dirigia exatamente ao fato desse não ter expandido sua crítica além da esfera religiosa, uma vez que a crítica da religião, ou a crítica do “além da verdade”, é de fundamental importância, pois é a partir dessa que o desvelamento da realidade do mundo material se completa. Dessa forma, não havendo qualquer princípio metafísico ou *a priori* que orientasse a construção da realidade, Marx postula um princípio imanente e humanista para a sua concepção de história. De acordo com esse princípio, desfeitos os véus que obscurecem o real, a filosofia pode seguir sua função estando sempre a serviço dessa história imanente rumo à demolição de outras formas de autoalienação que restaram após o fim da metafísica e da teologia. Com esse distanciamento, Marx cria um lance que o coloca para fora dos círculos hegelianos de esquerda, anunciando a necessidade de uma nova linguagem, na qual a crítica, próxima de uma matriz iluminista, afirma a possibilidade de conhecer a própria realidade.

Conforme adquire a chave para a compreensão da realidade, Marx fixa um diagnóstico da Alemanha de sua época e afirma seu caráter anacrônico. Assim, o filósofo alemão lança pela primeira vez uma metáfora, que será retomada anos mais tarde na obra *18 Brumário de Luís Bonaparte*, acerca da repetição de eventos como farsa ou como tragédia. A diferença é que, na obra a *Crítica ao direito de Hegel*, ao invés da farsa com a tragédia, Marx compara o que chama de “moderno *ancien régime*” com uma “comédia cujos heróis reais estão mortos”. Além disso, faz uma referência a outro mito constantemente utilizado em sua obra, afirmando que os deuses gregos estavam mortalmente feridos na tragédia “*Prometeu acorrentado*” de Ésquilo, mas tiveram que encenar sua morte novamente de modo cômico nos diálogos de Luciano. Assim, ao indagar as razões dessa repetição, Marx afirma que isso ocorre para que “a humanidade se separe *alegremente* de seu passado. É esse *alegre* destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos na Alemanha.” (MARX, 2013: 155).

Essa referência à mitologia e às grandes obras literárias da cultura ocidental esteve

sempre presente na obra marxiana e, dentre elas, algumas foram utilizadas com maior recorrência, como aponta Edmund Wilson (2006). Para esse intelectual norte-americano, a figura de Prometeu, eternamente condenado pelos deuses por entregar o conhecimento do fogo aos homens, se justapõe à imagem demoníaca de Lúcifer. Assim, a partir da criação dessa imagem bestial, Wilson consegue demonstrar a intensidade das propostas de Marx lembrando que a máscara demoníaca é essencial para o movimento romântico. Diante disso, é impossível não recorrer à imagem demoníaca mais célebre da literatura romântica alemã – Mefistófeles. Essa figura da obra “Fausto” de Goethe, como analisou brilhantemente Marshall Berman (2007), representa tanto o conhecimento absoluto do mundo quanto a dissolução radical da realidade anterior. Nesse sentido, o Prometeu demoníaco de Marx anuncia a busca concomitante pelo conhecimento absoluto do mundo e pela sua consequente transformação.

Contudo, ainda que notavelmente influenciada por essa sensibilidade romântica, assunto que retomaremos mais adiante, a narrativa de Marx se distancia da tragédia goethiana, pois se a dissolução do mundo antigo representa a tragédia do desenvolvimento demonstrada por Berman, a separação entre o novo e o velho é encarada por Marx como um imenso júbilo. Nessa perspectiva, a repetição cômica dos eventos históricos gera a alegria da construção de um novo tempo que se anuncia, entretanto, infelizmente a tragédia se impôs ao tempo histórico e, como afirma T. J. Clark (2013), a tragédia é a ruína da grande força. Assim, Marx parece ignorar o destino dos heróis trágicos e confiar na possibilidade de sua grande força para a transformação da realidade.

Nesse sentido, parece haver uma mudança significativa no horizonte de expectativa marxiano em relação ao que foi abordado em “*Questão judaica*”. Dessa forma, a leitura histórica de fundo acerca da dissolução dos laços do mundo antigo ainda permanece, todavia, na introdução da “*Crítica ao direito de Hegel*”, uma próxima dissolução é anunciada. Assim, há uma influência romântica, contudo, sem qualquer traço de nostalgia do passado, de modo que a separação entre dois tempos é anunciada enquanto um momento fundamental da crítica empreendida ao sistema hegeliano. Nesses termos, a realização do universal passa a ocorrer exatamente nessa ruptura temporal defendida por Marx e, por conseguinte, os termos temporais dessa nova linguagem em construção se enquadram nessa expectativa de ruptura.

Assim, se a crítica estabeleceu os pressupostos últimos da realidade, restou à Marx encarar o problema do sujeito histórico responsável pela efetivação dessa transformação e

para tanto é preciso que a teoria se encarne em um determinado povo. Nessa perspectiva, ao abordar o passado revolucionário alemão marcado pelo advento da Reforma, Marx ressaltou a centralidade da teoria nos processos de transformação histórica do país, afirmando que “assim como outrora a revolução começou no cérebro de um monge, agora ela começa no cérebro do filósofo.” (MARX, 2013: 158). Portanto, nessa análise o filósofo aparece como o primeiro herói dessa transformação faltando a ele apenas o coração de um sujeito que seja capaz de realizar a universalidade. Dessa forma, o proletariado figura como o complemento necessário à teoria, sendo o sujeito coletivo no qual essa mesma teoria deverá se encarnar:

Onde se encontra, então, a possibilidade *positiva* de emancipação alemã? Eis a nossa resposta: na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comente nenhuma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado. (MARX, 2013: 162).

Nessa passagem, o diálogo com a tradição idealista tanto de Bauer quanto de Hegel é evidente, uma vez que a discussão central desses autores, inclusive de Marx, ainda gravita em torno da possibilidade de realização de um universal absoluto. Nesse sentido, concordamos com Stedman Jones que não há uma ruptura ou uma simples inversão da tradição idealista na obra marxiana. Ademais, há um deslocamento fundamental em torno da questão do sujeito e da função desses, ou melhor, das classes, na concretização do movimento histórico. Nessa lógica, na análise acerca da questão judaica, o judeu é criticado precisamente pela proposta de uma emancipação limitada a uma identidade religiosa, ao passo que a transposição entre a sociedade civil e o Estado, elaborada por Hegel, não é capaz de realizar a universalidade em razão dos interesses particulares intrínsecos aos estamentos estatais. Assim, o proletariado emerge enquanto um sujeito universal precisamente porque sua existência na sociedade civil não implica em nenhuma particularidade, ao contrário, o proletariado representa a perda total da humanidade, uma vez que é uma classe sujeita à injustiça fundamental. Logo, não tendo nada a perder além de os

seus próprios grilhões, o proletariado é precisamente aquele que representa a universalidade pura, tornando-se, portanto, o responsável pela realização universal da humanidade, isto é, pela emancipação humana.

Com isso, Marx afirma que a radicalidade significa tomar as coisas pela sua raiz, pois ao erigir o proletariado enquanto figura redentora da história, ele pretendia descer ao nível mais profundo da sua crítica, ou seja, aos pressupostos últimos e radicais da realidade. Nessa leitura, o processo histórico humano é transpassado pela autoalienação, impedindo que a humanidade se realize enquanto tal. Assim, se esse é o ponto radical da análise da sociedade, Marx procurou encontrar sujeitos que representassem essa mesma radicalidade, uma vez que a universalidade do proletariado enquanto sujeito histórico também deriva do que representa a radicalidade de sua existência no mundo.

A partir dessa perspectiva, em 1844, no artigo *A rebelião dos trabalhadores da Silésia*, o autor empreende uma discussão em torno dos significados da revolta e da pauperização dos trabalhadores, além de anunciar as dimensões da revolução que deverá ser empreendida por essa mesma classe. Logo, novamente o substrato histórico que fundamenta o horizonte de expectativa marxiano da revolução é transpassado pela dissolução dos vínculos comunitários e, concomitantemente, pela necessidade de destruição desse novo mundo recém-formado. Isso ocorre em virtude de que os indivíduos se encontram isolados nessa nova realidade e afastados da sua condição humana, compreendida por Marx a partir da formação de um ideal comunitário.

Nesse sentido, a reconstrução dessa perspectiva comunitária, para Marx, não é um obra essencialmente operada a partir da política, pois se o horizonte de expectativa se encaminha rumo à radicalidade e às últimas instâncias da realidade, ela se mostra incapaz de operar a dissolução completa da sociedade. Diante disso, a revolução é, em última instância, social e não política, uma vez que, para Marx, “a revolta política abriga, sob sua forma mais colossal, um espírito mesquinho.” (MARX, 2010: 50). Esse caráter mesquinho da política é explicado porque uma revolução política é capaz apenas de derrubar o antigo poder e não de dissolver a antiga sociedade em sua totalidade, haja vista que essa função é desempenhada pela revolução social. Diante disso, Marx propõe construir uma revolução de alma social:

Contudo, na mesma medida em que uma revolução com alma política é parafrástica ou absurda, uma revolução política com alma social faz sentido. A revolução como tal – a derrubada do poder constituído e a *dissolução* das relações antigas – é um ato político. No entanto, sem



revolução o socialismo não poderá se concretizar. Ele necessita desse ato *político*, já que necessita recorrer à *destruição* e à *dissolução*. Porém, quando tem início a sua *atividade organizadora*, quando se manifesta o seu *próprio fim*, quando se manifesta sua *alma*, o socialismo se desfaz do seu invólucro político. (MARX, 2010: 51-52)

Tal concepção de revolução está prenhe de significados, pois, conforme vimos, seu substrato histórico se fundamenta na leitura histórica de que o homem está em desalinho consigo mesmo, isto é, separado da sua condição humana. Nesse sentido, a revolução operada pelos trabalhadores aparece como um momento redentor da história, capaz de promover o encontro do homem com ele mesmo, assumindo sua condição humana. Dessa forma, a revolução encarnada no proletário é o evento ruptural responsável por colocar a história nos trilhos, encaminhando-a também para sua própria realização, mas, para tanto, é preciso que essa transformação seja promovida em sua totalidade. Isso significa que a política, compreendida por Marx apenas em conexão estreita como o poder estatal, é limitada, uma vez que garante somente a dissolução do poder na antiga sociedade. Assim, para que a revolução avance rumo à totalidade, de acordo com essa leitura, é preciso que a própria política seja superada na dimensão social, de modo que as relações sociais, também responsáveis pela formação da política e do poder, possam ser dissolvidas em sua completude.

Portanto, é possível afirmar que, para Marx, em última instância, a revolução não é um ato político, mas um ato social em virtude do próprio radicalismo marxiano, sempre em busca dos princípios motrizes da realidade. Nessa busca, a dimensão social parece anterior à política, de modo que esta última, em determinados momentos, figura como um reflexo da estrutura social prévia. Nesses termos, a revolução é o evento ruptural capaz de dissolver completamente o princípio último de funcionamento da sociedade, substituindo-o por outro operado a partir da universalidade portada pelos trabalhadores. Assim, tanto no capitalismo quanto no socialismo, há uma concepção fraca de política no pensamento de Marx, uma vez que ela se encontra sempre subordinada ou a um movimento histórico em busca de sua própria realização, ou às últimas instâncias dessa dimensão social.

Além desses textos, essenciais para a definição das preocupações teóricas que se prolongaram durante toda a vida de Marx, o ano de 1844 também foi significativo, pois, de acordo com Stedman Jones, foi nesse ano que Engels se tornou o fiel parceiro de Marx. Nesse sentido, para Jones, o encontro entre esses autores ocorreu em virtude da necessidade de complemento entre as suas obras. Pois enquanto Marx fora criado em um ambiente mais

intelectualizado, em razão de seu pai e mesmo da figura de seu sogro, Engels era filho de um industrial do setor têxtil e adquiriu desde cedo aptidões mais práticas relativas ao mundo dos negócios. Assim, essa presença no mundo fabril colocou Engels como um expectador privilegiado dos movimentos da industrialização tanto na Inglaterra quanto na Alemanha. Essa posição rendeu a Engels a possibilidade de fazer uma densa descrição da situação da classe trabalhadora na Inglaterra, que foi produzida também em 1844. As discussões de Engels nessa obra são fundamentais para Marx, uma vez que procuram evidenciar o processo de pauperização experimentado pelos trabalhadores ao longo dos avanços da industrialização na Europa. Ainda, além de fornecer dados importantes sobre a precarização da vida proletária, Engels atentou Marx para a necessidade de um estudo mais aprofundado sobre a dimensão econômica e industrial, sobretudo dos autores ingleses da economia política clássica:

Engels foi o primeiro a identificar as possibilidades revolucionárias da indústria moderna, a ressaltar o lugar do operário fabril e a dramatizar para socialistas alemães o caráter da moderna luta de classes industrial. Seu estudo sobre a Inglaterra ligava os estágios da formação da consciência de classe proletária a fases do desenvolvimento industrial. Seu interesse central pela fábrica movida a energia e a vapor, em vez da oficina, também o levou a enfatizar a relação entre trabalhadores e meios de produção, em vez do produto isolado, e a descrever a relação entre classes, em vez da competição entre indivíduos alienados; esse relato impressionou Karl profundamente. (JONES, 2017: 209)

Portanto, essa análise de Jones nos permite perceber as diferenças entre as trajetórias de Marx e de Engels. A partir dessa perspectiva, enquanto Marx, em seus primeiros textos, mostra certa nostalgia pela comunidade perdida e pelo passado que se perdeu durante o avanço da modernização, Engels, ao contrário, não parece lamentar melancolicamente a perda, apontando as vantagens do moderno. Logo, essa visão do moderno, elaborada por Engels, como veremos adiante, foi fundamental para as próximas obras produzidas por esses autores, sobretudo para o *Manifesto Comunista* escrito em 1848.

Embora diferente, a trajetória de Engels em determinado momento converge com a de Marx. No final dos anos 1830, ele começou a se interessar pelo círculo dos jovens hegelianos e decide se mudar para Berlim a fim de se aproximar dos intelectuais ligados a Bruno Bauer. Assim, o seu primeiro encontro com Marx ocorreu ainda em 1842, no jornal “*A Nova Gazeta Renana*”, do qual Marx participava ativamente. Todavia, somente em 1844, os dois se reuniram durante dez dias em Paris para produzir suas primeiras reflexões

em conjunto. Logo, como demonstra Jones, o primeiro resultado dessa parceria foi um ataque desferido aos jovens hegelianos que foi materializado na obra *A Sagrada Família*”

Esse primeiro ataque conjunto à tradição idealista alemã é aprofundado na segunda obra produzida por ambos, a célebre *A Ideologia Alemã*, escrita entre 1845 e 1846, e certamente um dos textos mais fundamentais daquilo que se configurou, no século XX, enquanto a doutrina marxista. Nessa obra, canonizada dentro do marxismo, Marx e Engels (2007) expõem com maior envergadura e maturidade os princípios de sua concepção materialista da história, bem como ratificam seu distanciamento em relação ao círculo dos jovens hegelianos. Nessa reflexão, a necessidade de distanciamento do contexto hegeliano e do materialismo de Feuerbach parece adquirir sua primeira sistematização, marcando uma linguagem materialista calcada na urgência revolucionária.

Porém, antes de abordarmos essa obra, é preciso pensar no texto *As Teses sobre Feuerbach* que foi escrito em 1845 e é usualmente acoplado à edição da “*A Ideologia Alemã*”, mas não integra originalmente o manuscrito da obra nem tampouco o título fora atribuído pelo seu autor. Contudo, apesar das intervenções, a obra *As Teses sobre Feuerbach* enumera alguns pontos fundamentais do distanciamento de Marx do idealismo alemão e, sobretudo, do materialismo desenvolvido por Feuerbach. Ademais, a controvérsia se inicia em torno dos defeitos do materialismo feuerbachiano, de acordo com o qual “a realidade, a sensualidade – apenas é compreendida sob a forma de *objeto ou da contemplação*; mas não na condição de *atividade humana sensível*, de *práxis*, não subjetivamente.” (MARX, 2007: 27). Nesse sentido, Marx pretende aprofundar a busca pela realidade na sua última instância com uma discussão sobre as condições de conhecimento dessa realidade que são proporcionadas pelas relações entre sujeito e objeto. Assim, enquanto para Feuerbach, na leitura marxiana, o conhecimento objetivo da realidade é encarado como uma contemplação do próprio objeto, para Marx, não há possibilidades de apreensão do real fora da práxis, isto é, fora de uma atividade humana universalmente capaz deste conhecimento.

Tal atividade humana não pode ser apreendida, como deseja Feuerbach, por um único indivíduo isolado através do seu processo de contemplação do real. Ao contrário, para Marx, a realidade é composta por um conjunto de relações sociais, de modo que a apreensão do real deve acontecer a partir das generalidades e dos coletivos sociais. Em razão disso, ele afirma que “o ponto de vista do velho materialismo é a sociedade civil, o ponto de vista do novo é a sociedade humana ou a humanidade social.” (MARX, 2007: 29). Nesses

termos, a crítica ao materialismo de Feuerbach se dá em razão da sua particularidade, visto que, ao pensar os indivíduos isolados não é possível perceber nada além dos seus interesses particulares desenvolvidos no interior da sociedade civil.

Por fim, o critério da prática se impõe em um projeto filosófico que anuncia a própria supressão da filosofia, pois a famigerada décima primeira tese que afirma que “os filósofos apenas interpretaram o mundo diferentemente, importa é transformá-lo.” (MARX, 2007: 11), demonstra o fim essencialmente prático da filosofia. Dessa forma, a sua função, além de deslindar as últimas instâncias do real, é promover a prática para a transformação dessa realidade compreendida. Nesses termos, o movimento filosófico de Marx, ao se encaminhar para a concretização da totalidade, parece anunciar seu próprio fim. Assim, na medida em que a Filosofia apreende em si o real e o transforma na prática, ela instaura seu próprio o fim ou pelo menos o fim de uma totalidade filosófica anunciada até aquele momento.

Dessa forma, por mais que não compõem o texto original da obra “*A Ideologia Alemã*”, as teses escritas por Marx demonstram um programa de investigação que foi cumprido em conjunto com Engels. Nesse sentido, conforme o real é construído em sua historicidade a partir de um conjunto de relações sociais, é preciso compreender como essas relações ocorrem ao longo do tempo. Para tanto, Marx e Engels partem do pressuposto de um historicismo absoluto que, em contraposição ao idealismo alemão, afirma que todas as relações sociais são construídas a partir das relações entre os homens e desses com a natureza:

Nós conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser contemplada de dois lados, dividida na história da natureza e na história dos homens. Os dois lados não pode ser divididos; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionam mutuamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; já no que tange à história dos homens, nós teremos de encará-la de perto na presente obra, uma vez que a ideologia inteira se reduz ou a uma compreensão invertida dessa história ou à abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (MARX, ENGELS, 2007: 39)

De acordo com os autores, a ideologia, ou a tradição idealista alemã de Bauer e de Feuerbach, é incapaz de conceber a historicidade do real, uma vez que ao aderir à predominância da ideia, invertem o modo de construção das relações sociais dentro da história. Nesse sentido, a ideologia, para Marx e Engels, é lida a partir da metáfora de uma

câmara escura que inverte a realidade e, em virtude disso, ao invés de descerem do céu para a terra, compreendendo a manifestação da ideia na realidade, os autores pretendem subir do céu para a terra demonstrando as condicionalidades materiais da própria ideia. Portanto, na concepção materialista de história de Marx e Engels, há uma anterioridade da ação dos coletivos humanos na produção do real, logo, cabe à ciência da história captar os processos de relacionamento entre os homens e a natureza.

Nesse sentido, o primeiro pressuposto dessa ciência da história é a existência de homens vivos que necessitam de produzir as condições materiais da sua própria vida e é precisamente nessa produção da vida material que o homem produz a si mesmo enquanto ser genérico. Isso ocorre porque o processo produtivo depende da relação do homem com a natureza, de modo que ele a transforma a partir de seu trabalho. Contudo, conforme o indivíduo isolado é incapaz de trabalhar com vistas no seu pleno sustento, é preciso que ele entre em contato com outros homens, dando início às primeiras relações sociais. Nesse sentido, a humanização do homem aparece para Marx e Engels como um fruto do seu trabalho, uma vez que é a partir desse que os homens transformam a natureza e criam seus vínculos sociais.

Dessa forma, em meio à criação desses vínculos, inicia-se o processo de divisão social do trabalho, mas há um momento histórico no qual essa divisão termina por alienar o homem. Isso ocorre no instante em que a divisão do trabalho origina as classes, de modo que a produção operada socialmente passa a ser apropriada por uma das classes. Em virtude disso, uma das classes será necessariamente subjugada à outra, uma vez que, não podendo se apropriar do fruto do seu próprio trabalho, essa precisa se submeter à classe que se apropria constantemente desse trabalho. Assim, a luta de classes se inicia quando o produto social do trabalho é apropriado de modo privado e conseqüentemente os indivíduos se tornam alienados, pois não se reconhecem e não podem se apropriar da sua própria produção.

Nesse sentido, a alienação significa o alheamento do homem de si mesmo, haja vista que, se o trabalho é a dimensão ontológica do ser para Marx e Engels, o homem que não pode se apropriar ou mesmo desenvolver livremente sua dimensão produtiva, se encontra distante de sua própria humanidade. Deste modo, a discussão em torno da alienação e da perda da humanidade, elaborada por Marx ao longo dos textos anteriores, adquire maior densidade na *Ideologia Alemã*, em razão da centralidade que o trabalho ocupa na construção do ser.

Com isso, a análise histórica produzida por Marx anteriormente se expande, pois

a formação das classes e sua luta são compreendidas para além de um período histórico específico, adquirindo um caráter estrutural e trans-histórico, e se tornam conceitos essenciais para a leitura da história. Diante disso, surge a necessidade de ampliar a própria concepção de tempo histórico e de pensar em uma proposta para compreender as grandes transformações históricas. Nesse sentido, o movimento da história é gerado pelo processo de produção material dos homens e a divisão do trabalho inicia o movimento dialético da história, no qual a criação de uma determinada classe cria para si o seu próprio contrário. Assim, o movimento dialético, fundado na lógica da unidade dos contrários, se torna o corolário dessa concepção de história ancorada na luta de classes.

A partir dessa perspectiva e levando adiante essa construção teórica, Marx e Engels empreendem uma análise histórica demonstrando como as contradições de classe surgem no momento de transição da barbárie para a civilização e, através do desenvolvimento histórico, desembocam na história contemporânea que é marcada pelo antagonismo entre proletariado e burguesia. Todavia, esse antagonismo parece ser o mais decisivo da história até o momento, uma vez que sua resolução, baseada na vitória da antítese, significa a realização universal da história. Logo, a perda da humanidade atravessa toda a história humana, assumindo proporções gigantescas no proletariado que, como vimos, é a classe sujeita à perda total da humanidade. Nesse sentido, o movimento histórico dialético designado por Marx e Engels opera com a ideia de um tempo trans-histórico que é marcado, diacronicamente, por uma contradição que se torna cada vez mais aguda, de modo que o seu esgotamento total corresponde precisamente à própria redenção da humanidade, quando os homens poderão viver plenamente a sua humanidade livres do processo de alienação do trabalho.

Nesses termos, o historicismo absoluto anunciado por Marx no pressuposto de que haveria somente a ciência da história esbarra em um constructo teórico baseado na dialética, que faz com que o movimento do tempo histórico pareça operar independentemente da vontade humana. Nesse viés, para Edmund Wilson, essa exterioridade do movimento dialético se deve à sobrevivência do pensamento mítico e religioso em Marx e Engels, de modo que a dialética se configuraria enquanto um demiurgo profano da história:

É como se as velhas divindades tribais germânicas tivessem sido convertidas ao cristianismo, mantendo sua natureza pagã agressiva, e em seguida a teologia cristã fosse substituída pelo racionalismo francês do século XVIII e elas colocassem a máscara da razão pura. Mas, embora tivessem se tornado menos antropomórficas, continuavam a ser produtos

mitopoéticos. Os alemães, que tão pouco realizaram no campo da observação social, que produziram tão poucos grandes romances e peças teatrais enfatizando o lado social, conservaram e desenvolveram em grau extraordinário o gênio mitopoético. O *Ewig-Wibliche* de Goethe, o *kategorische Imperativ* de Kant, o *Weltgeist* de Hegel, com sua *Idee* – tais entidades dominam as mentes dos alemães e obsedam o pensamento europeu como grandes divindades lendárias pairando no ar. Karl Marx, num trecho citado anteriormente, afirma que a *Ideia* hegeliana é um “demiurgo”, pois esse demiurgo continuou a caminhar a seu lado mesmo quando ele imaginava já haver se desvencilhado dele. Marx ainda acreditava na tríade de Hegel: *These, Antithese e Synthese*; e essa tríade não passava da velha trindade da teologia cristã. Que os cristãos haviam tomado emprestados de Platão. (WILSON, 2006: 221)

Dessa forma, certamente a análise de Wilson diminui consideravelmente o poder da dialética marxiana, mas talvez possa haver algum exagero na comparação que remete ao idealismo platônico. Contudo, a leitura refinada de Wilson demonstra os vínculos da concepção dialética com seu contexto profundamente alemão, marcando o caráter demiúrgico desse movimento histórico. Nesse sentido, tentar inverter ou mesmo superar o idealismo alemão mantendo a forma de raciocínio da dialética de Hegel parece ter implicado em uma ambiguidade quanto à proposta materialista anunciada por Marx e Engels. De certo modo, aquele historicismo absoluto buscado pelos autores esbarra em dois grandes obstáculos - o primeiro é o caráter trans-histórico das categorias de análise e o segundo é a exterioridade que o movimento dialético assume em determinados momentos.

Por outro caminho, Gareth Stedman Jones também contribuiu decisivamente para pensar nesse momento da obra de Marx e Engels. Assim, contestando a ideia de ruptura ou de uma simples inversão do idealismo alemão, Jones procura demonstrar como Marx aplicou diversos elementos dessa tradição filosófica na sua compreensão da história. Deste modo, para Jones, a grande inovação de Marx não reside em sua concepção materialista, mas na centralidade do trabalho:

A inovação de Karl durante o ano de 1844 foi aplicar os insights do idealismo à compreensão do trabalho, recuperar sua ênfase a atividade e na posição do homem como produtor. Mais notável foi a conexão estabelecida nesses escritos entre duas áreas de discurso até então não relacionadas: de um lado, a discussão da questão social e a difícil situação do proletariado, e de outro, o significado transformador do mundo atribuído ao trabalho na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Ao fazer essa ligação, Karl identificou o socialismo como a autoatividade humana tal como invocada na tradição idealista depois da revolução filosófica realizada por Kant. (JONES, 2017: 219)

Nesse sentido, a dialética para Marx e Engels, mesmo quando aplicada ao pensamento e às correntes científicas, diz respeito à superação de uma determinada etapa histórica. Desse modo, com a criação daquilo que se convencionou nomear por “materialismo histórico dialético”, ambos supuseram ter superado definitivamente as tradições precedentes rumo a uma forma nova e superior de pensamento. Contudo, essa suposição parece conservar diversos elementos do passado, que não foram percebidos por seus autores, em uma teoria que deveria anunciar a construção do futuro. Por isso, não há uma ruptura total no lance dado por Marx e Engels em relação ao contexto idealista alemão.

Ademais, é preciso empreender uma discussão em torno da ideia de superação no conceito de revolução proposto por Marx e Engels e, para tanto, é preciso pensar nos significados que o conceito de revolução assume no contexto intelectual e político do século XIX. Nessa linha, Hannah Arendt (2011) demonstra que esse conceito adquire uma significação inteiramente nova com o advento da Revolução Francesa, de modo que abandona o seu significado astronômico, relacionado à volta dos astros a um mesmo ponto, para assumir um significado histórico e político. Nessa transformação de significados, a revolução, ao invés de significar restauração ou retorno, passa a ser compreendida como um evento ruptural capaz de inaugurar um novo tempo.

O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções do século XVIII. Antes de se engajar no que depois se demonstrou ser uma revolução, nenhum dos atores tinha o mais leve pressentimento de qual seria o enredo do novo drama. Todavia, depois que as revoluções tinham se posto em marcha, e muito antes que os participantes pudessem saber se aquele empreendimento resultaria em vitória ou derrota, a novidade da história e o significado íntimo de sua trama se fizeram evidentes aos atores e igualmente aos espectadores. (ARENDRT, 2011: 56)

Portanto, além de se filiar ao contexto da História contemporânea, esse moderno conceito de revolução anuncia também uma nova vivência do tempo histórico. Nesse sentido, conforme demonstra Koselleck (2006), o mundo contemporâneo se baseia em uma determinada experiência de tempo que foi fundada em uma concepção de sujeito histórico cujas ações são capazes de transformar a história. Nessa nova configuração temporal, há uma distância entre a experiência e a expectativa, pois, ao se descolarem, a experiência de tempo inerente à modernidade vive a expectativa da anunciação de um futuro que tem poucas relações com o passado, uma inovação fundamental em relação às noções de tempo



cíclicas ou mesmo à experiência de tempo cristã.

Assim, o conceito de revolução propõe a radicalidade da experiência de tempo da modernidade, uma vez que leva às últimas consequências esse afastamento entre passado e futuro. Dessa forma, conforme vimos em Marx e Engels, o advento revolucionário marca a inauguração de um tempo praticamente sem precedentes na história da humanidade, uma vez que o tempo pós-revolucionário é único em virtude das possibilidades de realização da humanização plena do ser. Ainda, pensando nesses termos, a ruptura promovida pela revolução aparece como uma explosão condensada no tempo e responsável por dissolver não apenas um determinado tempo histórico, mas toda a história precedente. Isso ocorre porque a revolução, em virtude do movimento dialético, se contrapõe ao acúmulo histórico do processo de alienação e da luta de classes que transpassa praticamente toda a história da humanidade.

Contudo, a experiência do tempo histórico que condiciona a visão de mundo de Marx e Engels é ainda mais complexa. Nesse viés, tanto Koselleck quanto Arendt, ainda que por percursos teóricos extremamente distintos, admitem resquícios de significados passados no moderno conceito de revolução. Para Koselleck, pensando sempre trans-historicamente, esses resquícios são os sedimentos de passado que se acumulam nos conceitos em sua enunciação no tempo presente. Mas, para Arendt, que está menos preocupada com as grandes linhas diacrônicas, trata-se de demonstrar que a ideia de restauração presente no conceito astronômico de revolução não foi completamente apagada da sua versão moderna. Diante disso, é preciso estabelecer uma investigação acerca da possibilidade de existência desses resquícios no pensamento marxiano e, para isso, um olhar atento à sensibilidade romântica pode nos fornecer um percurso analítico interessante.

Nessa perspectiva, podemos explorar as análises de Michael Lowy e Robert Sayre (2015) acerca do Romantismo, uma vez que, para esses autores, há uma incompreensão em torno desse movimento artístico e intelectual que o vincula necessariamente à tradição conservadora. Nessa linha de pensamento, rejeitando essa vinculação estreita, Lowy e Sayre ampliam o Romantismo enquanto objeto histórico e o compreendem como uma determinada visão de mundo essencialmente relacionada à modernidade e ao mundo burguês. Assim, para eles, o Romantismo representa uma crítica da modernidade em “nome de valores e ideias do passado (pré-capitalista, pré-moderno). Pode-se dizer que desde a sua origem o romantismo é iluminado pela dupla luz da estrela da revolta e do ‘sol negro da melancolia’.” (LOWY, SAYRE, 2015: 37-38).

Nesse sentido, o Romantismo possui vínculos políticos indissolúveis marcados por uma ampla rejeição ao capitalismo, todavia essa visão não é unívoca e se manifesta de diversas formas e em diversos espectros políticos, tanto à esquerda quanto à direita. Apesar dessa ampla polissemia romântica, os autores são capazes de captar um fio condutor nessa visão de mundo calcada em uma experiência de perda e em um mal estar diante dos valores do mundo moderno. Nesse contexto, artistas e intelectuais, avessos tanto ao espírito do cálculo quanto ao pragmatismo e que estão habituados com um trabalho plenamente controlado, são dragados para uma realidade na qual os antigos valores foram completamente dissolvidos em torno da quantificação própria do mundo capitalista.

Essa experiência de perda caracteriza a base da revolta e da melancolia próprias da visão de mundo romântica. A relação entre perda e melancolia foi estabelecida por Sigmund Freud (2011), no belíssimo *“Luto e Melancolia”*. Em suas análises, Freud rompe com uma compreensão histórica da melancolia, fundada desde os tempos antigos, que associava o indivíduo melancólico à genialidade. Assim, de acordo com essa concepção, ensimesmado e afetado pelos males da bile negra, significado etimológico da palavra melancolia, o indivíduo era capaz de produzir obras grandiosas quase que tomado por uma maldição demoníaca que cobra os custos da genialidade.

Assim, distanciando-se dessa visão, Freud relaciona a melancolia com o sentimento de luto, pois o enlutado entra nesse processo porque o seu objeto de investimento desapareceu. Todavia, o indivíduo em processo de luto é consciente daquilo que perdeu e, mais cedo ou mais tarde, redireciona os afetos investidos na pessoa falecida. Em contrapartida, o melancólico experimenta uma perda inconsciente, uma vez que, não sabendo o que perdeu, não é capaz de redirecionar seus afetos para qualquer outro objeto. Dessa forma, esse afeto se volta contra o próprio indivíduo de modo que, em uma imagem impactante, Freud afirma que, para o melancólico, “a sombra do objeto caiu sobre o ego.” (FREUD, 2011: 61).

Essa discussão freudiana está essencialmente preocupada com os indivíduos, contudo, nossa percepção em torno da melancolia se afasta dessa dimensão individual e a amplia com o objetivo de torná-la uma categoria para a compreensão histórica da sensibilidade intelectual de um dado período histórico. Para tanto, as reflexões de Marshall Berman são fundamentais, pois, a partir de diversos exemplos da literatura, ele afirma a existência de traumatismos fundamentais para a experiência da modernidade vivenciada pelos seus contemporâneos a partir de uma mistura de tragédia e heroísmo, ou seja, uma

sobreposição entre medo e euforia.

Nesse sentido, o personagem arquetípico do que Berman nomeia de “tragédia do desenvolvimento” é Fausto de Goethe, uma vez que, em nome da busca absoluta pelo conhecimento, ele é movido pela força irresistível de Mefistófeles e empreende a dissolução completa do mundo pré-capitalista. Essa dissolução é trágica, pois joga os indivíduos em um turbilhão de novidades ao qual não estão habituados, além disso, a realidade está absolutamente transformada, mas os afetos nutridos por essa realidade perdida, e por vezes jamais vivenciada, permanecem vivos.

Esse desamparo próprio da modernidade é a visão de mundo fundamental de grandes obras produzidas entre os séculos XVIII e XIX e, em certa medida, a reação à experiência de tempo moderno é responsável por definir o espectro político da realidade europeia, sobretudo após a Revolução Francesa. Nesse sentido, a melancolia é comum tanto à direita conservadora quanto à esquerda revolucionária.

Assim, até produzir a obra *A Ideologia Alemã*, o termo revolução permanente ainda não havia aparecido nas reflexões de Marx e Engels. Nesse sentido, embora tenha se tornado reconhecido dentro das reflexões de Leon Trotsky, tal conceito, formulado originalmente por Proudhon, de acordo com Michael Lowy (2010), aparece nos textos de Marx somente a partir de 1850. Contudo, é possível observar, ainda nos anos 1840, um esboço daquilo que posteriormente se tornou o conceito de revolução permanente.

Diante disso, a proposta de uma revolução permanente parece romper com a nostalgia romântica e com a experiência de perda anunciados na *Questão judaica* e na *Crítica ao direito de Hegel*. Assim, Marx e o seu parceiro Engels, insatisfeitos com a interrupção da transformação histórica, parecem propor uma fuga para frente, empurrando o movimento histórico rumo à revolução deflagrada pela classe operária em oposição aos interesses particulares e à alienação do trabalho própria do mundo burguês. Todavia, uma análise dos escombros desse pensamento pode produzir uma visão diferente acerca da revolução marxiana como superação do Romantismo, ou dos resquícios da ideia de restauração.

Nessa perspectiva, há três autores fundamentais que captaram essa outra experiência de temporalidade que coabita o conceito de revolução marxiano. O primeiro que pode ser citado é Walter Benjamin (2012) que abriu percursos fecundos para encarar tal problemática em razão de sua leitura peculiar acerca do marxismo. Nesse sentido, se Wilson apontou a presença de uma dimensão religiosa na dialética, a qual é negada

veemente por Marx, Benjamin, por sua vez, assumiu que a teologia judaica e a sensibilidade romântica podem fortalecer o potencial heurístico do marxismo. Assim, como nenhum outro intelectual marxista ou afim a essa tradição, Benjamin experimentou o tempo de forma melancólica e por isso, não fortuitamente, Leandro Konder (1999) afirmou que o filósofo alemão praticava um “marxismo da melancolia”.

Dessa forma, a experiência de Benjamin encarna o percurso de uma personagem trágica, isto é, de um pensador heterodoxo que desafiou os padrões intelectuais de seu próprio tempo e por isso viveu a marginalidade de grandes gênios. Contudo, diferentemente dos românticos que experimentam a apostasia, como os ingleses relatados por Thompson (2002), Benjamin consegue entrever um caminho para escapar às ruínas e às tragédias que compõem a contemporaneidade. Esse caminho é elaborado precisamente no momento mais dramático e exposto nas teses *Sobre o conceito de História*, escrito em 1940, pouco antes do suicídio do autor, revelando que sua passagem não representa um momento de apostasia, mas uma ruína a mais a ser recuperada nos momentos de maior perigo. De acordo com Benjamin:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. Para o materialismo histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico, no momento de perigo. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Ele é um e o mesmo para ambos: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição ao conformismo, querer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como o redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é *privilégio exclusivo* do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 2012: 243-244)

Esse aforismo, presente na sexta tese sobre o conceito de história, expõe com tons trágicos e até escatológicos a concepção de tempo e história de Benjamin. Como judeu, ele expõe o lamento melancólico daquele que perdeu seu espaço no mundo e aguarda a vinda do redentor, ou seja, do Messias que derrotará o Anticristo. Todavia, é precisamente nos escombros dessas lamentações que Benjamin encara a possibilidade de redenção da humanidade e onde se encontram as memórias daqueles que não se renderam às classes dominantes, mas foram derrotados em suas tentativas. Assim, o historiador é aquele capaz de captar esses lampejos e de formular uma nova imagem do passado, na qual a memória

desses mortos podem se levantar novamente e lutar. Nesse sentido, o passado para Benjamin é, concomitantemente, o acúmulo das ruínas e das derrotas, mas também o brilho fugidio que permite uma rememoração capaz de destruir a narrativa homogênea e linear produzida pelas classes dominantes.

Ademais, há também uma densa leitura histórica sobre a modernidade que fundamenta essa percepção - um exemplo é a nona tese que aborda a imagem do quadro “*Angelus Novus*” de Paul Klee. Nesse quadro, o anjo retratado, encarado como o anjo da história, voa constantemente para frente e, quando olha para trás, é impelido irresistivelmente a continuar voando para frente. Assim, ao olhar para frente, esse anjo enxerga apenas ruínas que se acumulam e percebe que a tempestade que o impele para frente se chama. Essa imagem do anjo da história demonstra com clareza a tragédia do desenvolvimento que, no século XX, assumiu proporções inomináveis. Nesses termos, a modernidade, para Benjamin, representa um progresso que produz ruínas e por isso é preciso que dessas ruínas se produza um momento de redenção.

Essa perspectiva da rememoração do passado não faz com que Benjamin encare o presente como um momento sem possibilidades de redenção, ao contrário, todas as gerações são capazes de explodir a continuidade da história. Nesse sentido, a vinda do Messias não é um instante definido na história, mas um momento construído pela própria ação humana na história. Assim, é preciso preencher esse tempo vazio com um tempo saturado de “agoras”, produzindo um “salto sob o céu aberto da história, é o salto dialético da Revolução, como concebeu Marx.” (BENJAMIN, 2012: 249). Nessa perspectiva, a classe operária, ou seja, esse sujeito escravizado por excelência, à semelhança do próprio judeu, é o responsável pela redenção em nome de todos aqueles que foram previamente derrotados.

Portanto, para Benjamin, a experiência de tempo que sustenta a revolução é uma experiência de tempo na qual passado e futuro se condensam em um determinado instante revolucionário operado no presente. Dessa forma, a rememoração do passado, dos lamentos e das derrotas serve como combustível para o *kairós* da classe operária que anuncia a construção de um futuro redimido da humanidade. Nesse sentido, o salto sob o céu aberto da dialética marxiana, para Benjamin, se nutre de elementos próprios do passado e da sua própria rememoração.

Outro pensador, fortemente influenciado por Benjamin, o filósofo italiano Giorgio Agamben (2004, 2005) conduz uma reflexão profunda sobre a temporalidade no mundo Ocidental e elabora uma teoria política em boa medida sustentada por essa nova proposta de

experiência temporal. Nesse viés, a preocupação essencial de Agamben é com as formas assumidas pela temporalidade ocidental, na qual há um corte transcendental representado por uma linha diacrônica que transpassa os movimentos sincrônicos. Assim, para contrapor esse transcendentalismo recorrente sem abandonar uma proposta de emancipação, Agamben procede à maneira de Benjamin, procurando escavar a história a contrapelo em busca de alguma memória capaz de transformar o presente. Em meio a essa busca, o filósofo italiano percorre o caminho até as últimas instâncias da história e da própria formação social com o intuito de encontrar uma dimensão fundante que seja anterior à própria linguagem e ao discurso. Para tanto, Agamben propõe a ideia de uma infância da humanidade calcada na diferença entre língua e fala:

É a infância, a experiência transcendental da diferença entre língua e fala, a abrir pela primeira vez à história o seu espaço. Por isso, Babel, ou seja, a saída da pura língua edênica e o ingresso no balbuciar da infância (quando, dizem-nos os linguistas, a criança forma os primeiros fonemas de todas as línguas do mundo), é a origem transcendental da história. Experimentar significa necessariamente, neste sentido, reentrar na infância como pátria transcendental da história. O mistério que a infância instituiu para o homem pode de fato ser solucionado somente na história, assim como a experiência, enquanto infância e pátria do homem, é algo de onde ele desde sempre se encontra no ato de cair na linguagem e na palavra. Por isso a história não pode ser o progresso contínuo da humanidade falante ao longo do tempo linear, mas é, na sua essência, intervalo, descontinuidade, *epoché*. Aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem. (AGAMBEN, 2005: 64-65)

Para propor sua noção de infância, Agamben parte da análise benjaminiana sobre a perda da experiência no mundo contemporâneo exposta em “*Experiência e pobreza*”, na qual Benjamin demonstra que os soldados retornaram mudos da Grande Guerra em razão dos acontecimentos indizíveis que experimentaram. Nesse sentido, a infância de Agamben procura retomar essa perda da experiência própria do mundo moderno, constantemente acentuada pela linearidade do progresso e condicionada pela experiência de tempo dominante no Ocidente. Assim, igualmente a Benjamin, o foco é a construção de uma descontinuidade tão forte capaz de cindir língua e fala e produzir um retorno à infância, isto é, à pátria transcendental da história, a última instância na qual todas as experiências históricas podem, de fato, ser elaboradas. Portanto, assim como sugere Benjamin, a proposta de emancipação de Agamben para o futuro se encontra transpassada por um horizonte de expectativa que busca um determinado retorno ao passado.

Seguindo esse raciocínio, politicamente, essa proposta de retorno à infância da humanidade se conecta a percepção, também anunciada por Benjamin, do estado de exceção. Logo, revisitando os estudos jurídicos sobre o estado de exceção, Agamben pretende desvincular essa situação jurídica da ideia de um poder ditatorial. Para tanto, ele empreende uma densa análise a fim de demonstrar como a própria fundação do direito, mesmo nas sociedades democráticas, repousa em determinado momento em um estado de exceção - isso ocorre porque o autor novamente está buscando os pressupostos básicos de uma determinada ideia. Nesse sentido, enquanto a infância atua como base da história, Agamben procura um conceito de política que apareça na disputa por um espaço vazio marcado por esse estado de exceção. Dessa forma, o retorno à última instância no direito conduz a uma determinada noção de política capaz de abrir a fundação do direito, das experiências e das ações humanas.

Portanto, Benjamin e Agamben compartilham uma experiência do tempo semelhante, bastante influenciada por Marx, na qual a realização da emancipação ou a busca pelo caráter transcendental da própria história estabelece uma interessante leitura que congrega passado e futuro a partir de uma mediação específica do futuro. Essa visão é desenvolvida por esses dois autores, em razão de uma visão de passado transpassada por uma perda ou por um movimento originário fundamental, assim, transformar a realidade implica em uma rememoração ou mesmo em uma espécie de retorno a esse momento fundacional da sociedade.

Também profundamente influenciado por Benjamin, mas percorrendo outros itinerários intelectuais, o filósofo francês Jacques Rancière (2009, 2014) igualmente oferece contribuições significativas para pensarmos as relações entre experiência de tempo e revolução no contexto da modernidade. Para demonstrá-las, o autor parte de uma relação bastante próxima entre estética e política, compondo uma leitura histórica que coloca a contemporaneidade em um novo regime de sensibilidade nomeado por Rancière de “regime estético”, no qual, desenvolvendo também uma ideia benjaminiana, há um processo de anulação das hierarquias tradicionais. Esse processo ocorre da mesma forma na política, pois o surgimento da democracia e sua igualdade dissolvem as formas tradicionais dos privilégios próprios dos regimes políticos anteriores.

Assim, nesse regime estético de sensibilidade, o movimento romântico é fundamental, uma vez que suas reflexões se encaminham precisamente no sentido de formular um projeto educacional, e também estético, que capacite os homens a viverem

dentro dessa sociedade livre na qual tanto as hierarquias quanto os privilégios foram abolidos. Nesse sentido, para Rancière, o Romantismo, dentro desse horizonte de sensibilidade, propõe a realização de uma humanidade latente que cria esse homem universal dentro de uma comunidade libertada:

É esse modo específico de habitação do sensível que deve ser desenvolvido pela “educação estética” para formar homens capazes de viver numa comunidade política livre. Sobre essa base, construiu-se a ideia da modernidade como tempo dedicado à realização sensível de uma humanidade ainda latente do homem. Quanto a esse aspecto, pode-se dizer que a “revolução estética” produziu uma nova ideia da revolução política, como realização sensível de uma humanidade comum existindo ainda somente enquanto ideia. (...) E foi esse paradigma de autonomia estética que se tornou o novo paradigma da revolução, e permitiu ulteriormente o breve, mas decisivo, encontro dos artesãos da revolução marxista e dos artesãos das formas da nova vida. (RANCIÈRE, 2009: 39-40)

Portanto, para Rancière, a revolução política é uma derivação da revolução estética iniciada no contexto do Romantismo alemão do qual Schiller, Hegel e Holderlin são figuras essenciais. Nesse sentido, a revolução emerge como uma proposta de realização de uma humanidade latente que ainda não foi capaz de se realizar. Deste modo, ela procura amplificar definitivamente esse mundo livre de hierarquias próprio da sensibilidade moderna, educando os homens para uma vida livre e emancipada.

Nesse sentido, as discussões promovidas por Benjamin, Agamben e Rancière nos levam a alguns questionamentos em relação à obra de Marx uma vez que pensando nas reflexões de Rancière, Lowy e Sayre acerca do Romantismo, é possível notar uma sensibilidade romântica bastante acentuada nela. Desde a *Questão judaica*, a dissolução dos vínculos comunitários no mundo pré-moderno é encarada como uma experiência de perda e por isso há certa melancolia e lamento, em relação ao fim desse mundo, que acompanha o pensamento marxiano. Além disso, conforme vimos, esse lamento se torna cada vez menos nostálgico na medida em que o pensamento de Marx amadurece. Assim, a visão de um salto para o futuro, organizada por uma ruptura total com o passado humano, parece, à primeira vista, anunciar uma rejeição completa ao passado em detrimento do novo futuro que se anuncia por meio da revolução.

Contudo, os traços românticos presentes na obra de Marx não se restringem ao sentimento de perda próprio da modernidade, eles estão também na sua análise acerca do mundo burguês, pois apesar de na *Crítica ao direito de Hegel* e na *A Ideologia Alemã* certa nostalgia do passado desaparecer, o mal-estar com o mundo burguês ainda é bastante



evidente. Nesse sentido, a perda ainda se encontra relacionada à própria perda da humanidade que é oriunda de um doloroso processo de alienação, radicalizado no mundo burguês, no qual os homens não podem se realizar enquanto sujeitos de fato. Nessa leitura, o proletariado representa precisamente esse sentimento de perda inerente ao romantismo.

Nessa perspectiva, a revolução é, por sua vez, o momento ruptural capaz de resgatar essa perda que transpassa a própria história, ou seja, é o que permite a concretização da humanidade latente do homem e garante a possibilidade de uma existência livre e emancipada, na qual o trabalho intelectual e o manual não se encontram separados. Nesse sentido, a divisão do trabalho é um dos momentos fundacionais da sociedade - uma espécie de pecado original encontrado por Marx nas origens da civilização. A partir dessa ideia, uma vez que ocorre a apropriação particular do trabalho, os interesses egoístas de classe expulsam o homem do seu paraíso edênico onde o trabalho é desfrutado socialmente por todos os homens. Logo, a afirmação de Jones acerca da centralidade do trabalho em Marx é bastante acertada.

Sendo relacionado também ao trabalho, no pensamento marxiano, o horizonte de expectativa abordado pelo Romantismo, de realização da humanidade, é também, em boa medida, uma perspectiva a ser atingida dentro do idealismo alemão, de modo que não poderá haver emancipação humana sem que o trabalho, dimensão ontológica do ser, também seja emancipado. Assim, a distância entre Marx e o idealismo pode ser apontada no sentido dessa emancipação produzida nas condições materiais disponíveis no mundo contemporâneo.

Por fim, resta pensarmos as experiências de tempo contidas nesse conceito de revolução, analisando a relação entre passado e futuro. Para isso, tomamos as análises de Benjamin e Aganbem porque cremos que eles desenvolveram uma leitura particular de determinados elementos que se encontram recônditos no pensamento marxiano e que foram pouco percebidos dentro da tradição marxista. Nesse sentido, acreditamos que ambos os filósofos perceberam que há um momento no passado anterior à queda, no qual a divisão do trabalho ainda não havia se colocado na humanidade. Portanto, haveria um instante anterior à criação estrutural das categorias que permite a inteligibilidade da história por Marx, um instante edênico na história.

Nesse viés, na *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels não afirmam a divisão do trabalho como algo inerente ao mundo dos homens, eles a afirmam como um momento fundacional capaz de erigir aquilo que compreendemos como civilização. Nessa

perspectiva, é impossível não nos lembrarmos de Freud (2013) em *Totem e Tabu* demonstrando as castrações que fundamentam nossa civilização e geram nosso mal-estar constante no mundo, propôs uma tentativa de conciliação com essa realidade inexorável. Em contrapartida, Marx e Engels optaram pelo caminho da revolução, se contrapondo a esse momento fundacional da civilização pretendendo demolir os totens e profanar os tabus erigidos pela civilização para obscurecer a própria realidade.

Nesse sentido, o conceito de revolução proposto por Marx e Engels guarda em si alguns resquícios de uma proposta de restauração, contudo, não se trata da restauração de uma época anterior dissolvida pelo advento do capitalismo, trata-se também de uma restituição radical. Nessa leitura, restituir radicalmente o homem significa trazê-lo de volta à sua infância, isto é, ao instante anterior à própria fundação da civilização no qual ainda não havia indícios da divisão do trabalho. Nesse instante, praticamente perdido na história, parece não haver ainda a particularidade do homem, de modo que, não dividido, sua existência ainda permanece genérica e universal. Contudo, é preciso afirmar que essa perspectiva é, para usar os termos benjaminianos, um brilho fugidio dentro da obra de Marx e Engels, uma vez que, diferentemente de Benjamin e Agamben, os parceiros alemães jamais desenvolveram essa teoria. Talvez, no fim da vida de ambos, a influência dos primeiros estudos de Antropologia, que os fascinaram, os levou a uma análise mais detida nesses primeiros estágios da humanidade, sobretudo Engels quando se debruçou sobre a origem da propriedade privada.

Essa percepção de Benjamin e Agamben procura solucionar os *déficits* de historicidade presentes na concepção de história e revolução de Marx e Engels. Conforme vimos, o caráter romântico, e em determinados momentos até teológico, do movimento histórico marxiano, erige imensas categorias que parecem se movimentar em alguns momentos sem a presença do próprio homem, de modo que a dialética se comportaria como uma espécie de deus oculto. Nesse sentido, ao compreender a história enquanto uma luta de classes com o horizonte de expectativa de uma certeza quase pétrea da revolução, Marx parece elaborar uma filosofia da história, ou seja, uma grande metanarrativa capaz de, em certa medida, prever e orientar os movimentos do tempo. Assim, quando retornam a esse momento que se encontra fora dessa filosofia da história, Benjamin e Agamben parecem estar à procura de um movimento temporal incerto e descontínuo, ainda capaz de manter um horizonte de expectativa calcado na possibilidade de emancipação humana.

Portanto, pensar as experiências de tempo histórico que condicionam o

pensamento marxiano é um exercício bastante complexo. A influência romântica e idealista cria uma consciência histórica calcada na expectativa da realização universal da humanidade, encarada por Marx a partir da revolução encarnada no proletariado. Essa revolução emerge como o momento redentor da humanidade, operando uma separação drástica entre passado e futuro. Nessa perspectiva, o passado representa o homem separado de si mesmo e o futuro representa o momento no qual o homem poderá se encontrar consigo mesmo. Todavia, em um lapso recôndito, é possível adensar essa relação entre passado e futuro presente na consciência histórica marxiana, percebendo que a revolução não significa apenas um grande salto para um futuro pleno de humanidade, mas também pode significar a restituição de um instante praticamente perdido na história e anterior à própria fundação civilizacional. Assim, radicalmente futuro e passado parecem se condensar no ponto onde a revolução explode dando origem a um novo mundo.

Escolhemos nos deter mais longamente nesse raciocínio analisando a obra marxiana até 1846, pois consideramos que essa discussão, densamente filosófica, é a base fundamental para as análises ulteriores de Marx e Engels acerca da política e da economia. Nesses termos, pretendemos demonstrar que até *A Ideologia Alemã* é feito um intrincado processo de formulação para entender a história que termina elaborando uma moldura de compreensão mais ou menos estabelecida até então para a compreensão total das relações sociais. Portanto, acreditamos que, entre 1843 e 1846, Marx construiu uma filosofia da história que foi compartilhada largamente por Engels e gerou certa estabilidade na enunciação dos conceitos que perduraram pelo restante da obra marxiana.

Para finalizar essa discussão em torno do jovem Marx, é preciso nos ater ao seu texto mais célebre construído em parceria com Engels, o *Manifesto do Partido Comunista*. Nós optamos por explorá-lo após a discussão anteriormente realizada de caráter mais filosófico, em razão das particularidades dessa obra, pois, diferentemente das obras sobre as quais tratamos até então, marcadas por debate polêmico com a filosofia alemã, esse manifesto representa a sistematização das ideias elaboradas nos anos anteriores em uma linguagem capaz de arrebatá-los os proletários de todo mundo.

Assim, o *Manifesto do Partido Comunista*, como afirma Stedman Jones, não foi concebido como um texto que iria circular por todo o mundo, pois, ainda que trouxesse o lema de união de todos os proletários, sua produção se orientou para um determinado grupo socialista até então intitulado "*Liga dos Justos*". Contudo, na medida em que a influência de Marx cresceu, os alemães conseguiram transformar seu nome para "*Liga dos*

*Comunistas*” e então o texto de Marx e Engels apareceu como um documento fundamental na orientação desse novo grupo em todas as filiais espalhadas pela Europa. Portanto, essa liga não era um partido nos termos que conhecemos hoje, mas um agrupamento de pessoas que procuravam se orientar por algumas ideias para promover a luta política nos canais existentes naquele momento.

Além disso, Marx e Engels (2012) iniciam o *Manifesto do Partido Comunista* com uma espécie de anúncio profético afirmando o comunismo enquanto um fantasma que ronda a Europa. Esse fantasma fez com que as potências reacionárias europeias se unificassem contra o seu poder e contra a força dos comunistas, de modo que o medo e a rejeição a essa nova política motivou os partidos a se acusarem de comunistas. Assim, era preciso expor definitivamente ao mundo as ideias reais dos comunistas e então surge o *Manifesto do Partido Comunista*.

O primeiro capítulo dessa obra, *Burgueses e Proletários*, se inicia com uma síntese da concepção de história desenvolvida por Marx e Engels: “até hoje, a história de toda a sociedade é a história das lutas de classes.” (MARX, ENGELS, 2012: 44). Essa abertura, seguida de um raciocínio que demonstra a existência das lutas de classes desde a Antiguidade até o mundo contemporâneo, revela o desejo de ruptura dos autores. Nesse sentido, para eles, a história até o presente se orientou a partir do movimento das suas próprias contradições de classe, e por isso é preciso transformar essa estrutura no sentido de criar uma sociedade sem classes. Além disso, aquela possível leitura da história do instante perdido no tempo, anterior à existência das classes, parece se perder nesse texto em virtude do seu caráter de programa de ação e não de uma reflexão sobre os densos problemas filosóficos.

Nesse viés, o conflito de classes no mundo contemporâneo, para Marx e Engels, é marcado pela simplificação da luta de classes, pois, na medida em que o capitalismo amplia seus tentáculos pelo mundo, ele cria seu próprio coveiro, aumentando o contingente operário e tornando mais agudo o processo de exploração da classe trabalhadora. Nesse sentido, o processo de expansão do capital anuncia seu próprio esgotamento e para demonstrá-lo, novamente em tons trágicos, Marx e Engels narram uma epopeia da burguesia na contemporaneidade, mostrando a ascensão e a queda do seu papel revolucionário. A partir dessa perspectiva, Marshall Berman, em uma análise brilhante, recupera a frase “tudo o que é sólido desmancha no ar” como a chave explicativa da modernidade, demonstrando as ambiguidades das visões sobre esse período próprias dos

artistas e intelectuais. Assim, ao lado de Goethe e Baudelaire, Marx figura como um dos personagens essenciais da aventura da modernidade que é marcada tanto pela euforia das transformações geradas por um intenso processo de modernização quanto pelo terror de uma realidade que se desvela em sua miséria:

A imagética de Marx, aqui como sempre, projeta uma aura de maravilhoso sobre o mundo moderno: seus poderes vitais são fascinantes e arrebatadores, além de tudo o que a burguesia possa ter imaginado e muito menos calculado e planejado. Mas as imagens de Marx expressam também aquilo que sempre deve acompanhar todo genuíno sentimento de maravilhoso: o sentido de terror. Pois esse mundo miraculoso e mágico é ainda demoníaco e aterrorizador, a girar desenfreado e fora de controle, a ameaçar e a destruir, cegamente, à medida que se move. Os membros da burguesia reprimem tanto a maravilha quanto o terror daquilo que fizeram: os possesores não desejam saber quão profundamente estão possuídos. Conhecem apenas alguns momentos de ruína pessoal e geral – apenas, ou seja, quando já é tarde demais. (BERMAN, 2007: 124-125)

Essas imagens da modernidade que transitam entre o maravilhoso e o terror saltam vibrantes das páginas do “*Manifesto do Partido Comunista*” e a leitura que Marx empreende acerca da transição do mundo feudal para o mundo burguês não guarda nenhuma semelhança com aquela nostalgia presente *Questão Judaica*. Para Marx e Engels, as realizações da burguesia ultrapassam as pirâmides do Egito e mesmo as Cruzadas em matéria de grandeza, pois ao dissolver as amarras do feudalismo, a burguesia libertou os poderes ocultos da humanidade, empreendendo obras sem precedente ao longo da história. Nesse processo, a produção artesanal centrada nas oficinas é substituída e erige a indústria, interligando todos os mercados em uma rede de produção essencialmente cosmopolita. Contudo, essa visão heroica da burguesia, por mais que se afaste decisivamente da nostalgia do passado, não abandona a visão romântica trágica centrada na experiência da perda. Nesse viés, a modernização, como ressalta Berman, dissolve todos os laços anteriores fazendo com que todos os halos sejam retirados definitivamente. Além disso, esse processo também revela seu terror marcado no crescente e ininterrupto processo de pauperização da classe trabalhadora. Assim, a narrativa sobre a modernização produzida por Marx e Engels é construída como uma sobreposição das maravilhas do mundo burguês e da sua miséria intragável, tendo como seu corolário a anunciação de um novo mundo a ser constituído das ruínas desse:

A burguesia não pode existir sem revolucionar continuamente os

instrumentos de produção – ou seja, as relações de produção – isto é, o conjunto das relações sociais. A manutenção inalterada do velho modo de produção era, ao contrário, condição primordial para a existência de todas as classes industriais anteriores. A transformação contínua da produção, o abalo ininterrupto de todas as condições sociais, incerteza e movimentos eternos, eis aí as características que distinguem a época burguesa de todas as demais. Todas as relações sólidas e antigas concepções e visões, se dissolvem; todas as novas envelhecem antes mesmo que possam se solidificar. Evapora-se toda estratificação, todo o estabelecido; profana-se tudo que é sagrado, e as pessoas se veem obrigadas a enxergar com olhos sóbrios seu posicionamento na vida, suas relações umas com as outras. (MARX, ENGELS, 2012: 47)

Certamente essa é uma das passagens mais densas e carregadas de sentido da obra de Marx e Engels, uma vez que ela possibilita a captação de diversos momentos essenciais do pensamento que foi construído até 1848. Nesse trecho, ao abordar a profanação de todos os valores, os autores vibram porque as relações sociais, antes obscurecidas por elementos teológicos ou metafísicos, podem ser finalmente encaradas por todos os homens. Assim, enxergar um posicionamento na vida e nas relações sociais significa, nesses termos, a compreensão da situação de classe, de modo que o posicionamento de classe do indivíduo é dado, estruturalmente, por sua posição dentro das relações sociais de produção. Dessa forma, nessas novas relações de produção, a burguesia atua como uma classe que precisa revolucionar continuamente suas formas de produzir o que gera uma instabilidade característica do mundo burguês que está sempre em movimento e em transformação. Contudo, para Marx e Engels, esse movimento é limitado, pois, na medida em que cresce e se transforma, a burguesia simplifica a luta de classes, concentrando a apropriação do trabalho nas mãos de poucos e ampliando descontroladamente o número de operários explorados em condições precárias. Nesse sentido, esse modo de produção caminha para a sua própria destruição, uma vez que se movimenta em direção a uma crise na qual os trabalhadores despossuídos deflagrarão a revolução, assumindo finalmente o comando da sociedade.

Nessa leitura, a dialética aparece aplicada também aos movimentos próprios da economia política do capitalismo tendo em vista que o modo de produção capitalista cria, enquanto antítese de sua classe dominante, o seu antagonismo, ou seja, a classe operária. Desse modo, o movimento característico dessa relação dialética se dirige para o seu próprio esgotamento, de modo que capital e trabalho aparecem como instâncias irreconciliáveis. Nesse sentido, a síntese da dialética marxiana parece não conservar nenhum elemento de sua tese, sendo, portanto, uma vitória integral da antítese que elimina a existência da tese.

Nesses termos, a proposta de uma sociedade sem classes parece ser possível através da supressão da tese pela antítese, de modo que o proletariado, ao subjugar a burguesia e também a propriedade, surge finalmente como um sujeito universal.

Esse movimento dialético traz consigo algumas questões bastante relevantes em relação à concepção de história marxiana. Em primeiro lugar, as reflexões do *Manifesto do Partido Comunista* anunciam um horizonte de expectativa novo em relação aos textos anteriores, pois, nessa obra, o movimento revolucionário se mostra vinculado à expectativa de uma crise suscitada pelo desenvolvimento inerente da produção capitalista. Com isso, mais uma vez a dialética parece se mover por si mesma, como um movimento por vezes independente dos próprios homens, haja vista que se situa dentro de uma estrutura social com um fluxo previamente delineado e estabelecido. Em segundo lugar, essa dialética parece se tornar uma teleologia infalível, na qual a vitória da antítese se torna um dado praticamente certo, pois Marx e Engels afirmam que o desenvolvimento industrial “tira da burguesia o próprio chão sobre o qual ela produz e se apropria dos produtos. O que ela produz é, sobretudo, seu próprio coveiro. Sua derrota e a vitória do proletariado são, ambas, inevitáveis.” (MARX, ENGELS, 2012: 58). Por fim, essa discussão abre possibilidades para pensarmos em um possível fim da história na tradição marxiana, pois, conforme o movimento da história é gerado a partir dos conflitos entre contrários manifestados na dimensão privada das classes, o advento da sociedade comunista marcado pela ausência de classes pode ser compreendido como uma sociedade realizada, na qual inclusive o movimento de transformação histórica da realidade foi suprimido.

Nesse sentido, a partir dos estudos de José Carlos Reis (2009), podemos pensar no horizonte de expectativa comunista como uma das formas de abolição do tempo histórico. Assim, para a realização desse horizonte de expectativa, pela primeira vez aparece um programa de ação fundamentado em dez grandes propostas que garantirão a transição de uma sociedade de classes, dominada pelo proletariado, até um cenário no qual as próprias classes serão suprimidas. Obviamente, o primeiro e mais importante ponto foca na expropriação da propriedade privada, todavia, esse processo de expropriação conduz à centralização política e econômica na figura do Estado, que atua como o grande regulador dessa nova sociedade cujo proletariado emerge enquanto classe dirigente. Por fim, na medida em que as velhas relações sociais são abolidas, as classes também perdem sua função dentro da sociedade e da história, de modo que a sociedade comunista se torna uma livre associação onde todos podem se realizar plenamente:

No curso do desenvolvimento, uma vez desaparecidas as diferenças de classe e estando toda a produção nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perde seu caráter político. O poder político, em seu sentido real, é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra. Se, a luta contra a burguesia, o proletariado, por necessidade, se une numa classe, torna-se a classe dominante, se vale de seu poder para abolir as velhas relações de produção, com isso ele abole também as condições para a existência do antagonismo de classes, abole as próprias classes e, desse modo, sua própria dominação como classe. No lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos. (MARX, ENGELS, 2012: 69)

Nesse trecho, novamente o poder de síntese dos autores é notável e dessa perspectiva de construção do comunismo surgem duas questões interessantes. A primeira questão diz respeito à dimensão do indivíduo dentro dessa livre associação e a segunda questão refere-se ao papel da política no capitalismo e na sociedade sem classes. Assim, se em um regime classista o indivíduo não pode se desenvolver plenamente, uma vez que está alienado e seu trabalho é apropriado por outra classe que o explora, em um cenário onde as classes foram abolidas, a realização da universalidade garante também a possibilidade de realização do indivíduo. Nesse sentido, a divisa que coloca o livre desenvolvimento do indivíduo como condição para o desenvolvimento de todos procura confirmar essa perspectiva. Dessa forma, mesmo nessa universalidade representada pelo proletariado, Marx e Engels garantem um espaço, ainda que pouco explorado, para a realização dos indivíduos.

Contudo, a política, por sua vez, aparece novamente a partir de uma concepção bastante fraca, uma vez que, para Marx e Engels, o poder político se configura como um poder classista responsável pela reprodução da existência das classes em questão. Nesses termos, tanto a política quanto o Estado, se tornam instituições essencialmente repressoras, sendo manifestações de forças que emanam da estrutura classista da sociedade. Dessa forma, tomar o poder político, nessa leitura, não significa a elaboração de um novo significado para a política, ao contrário, o poder político na transição para o socialismo é uma maneira de suprimir as classes a partir do domínio da última classe da história. Por isso, parece que não somente o tempo histórico tende a ser suprimido no comunismo, mas também o poder político da forma como o conhecemos.

Portanto, traçamos até aqui um panorama daquilo que se convencionou nomear de “o jovem Marx”. Nesse percurso, que se prolonga de 1843 até meados de 1848, Marx



iniciou um movimento de crítica à filosofia alemã revendo o legado hegeliano, sobretudo no que concerne às suas apropriações promovidas pela esquerda hegeliana. Com isso, Marx pretendia edificar uma concepção de história capaz de superar a transcendência e retirar todos os véus restantes na compreensão da realidade. Para tanto, ele coloca o trabalho como uma dimensão ontológica do ser, demonstrando que no processo produtivo o homem é capaz de produzir a si mesmo e criar determinadas relações sociais. Nessas relações, há um momento fundador que anuncia a transição da barbárie para a civilização, no qual a divisão do trabalho inaugura a formação das classes e, conseqüentemente, a luta entre essas classes. Nesses termos, a luta de classes aparece como o motor da história, ou seja, como o primeiro movimento diante de um cenário praticamente imóvel. Diante disso, ocorre um processo trans-histórico de alienação do homem que assume proporções maiores na produção capitalista. Nesse contexto, a exploração do trabalho é levada às últimas conseqüências, tornando o proletário cada vez mais subjugado até o momento em que o próprio capitalismo entrará em colapso anunciando o evento revolucionário que iniciará a transição para uma sociedade sem classes. Assim, apesar de ter se proposto a construir um historicismo absoluto fundado no materialismo e na dialética, a concepção de história de Marx esbarra em alguns obstáculos fundamentais. Por vezes, como lembrou Edmund Wilson, a dialética aparece como uma espécie de deus oculto que diminui consideravelmente a função dos homens e das suas relações sociais no movimento histórico. Nesse viés, a teleologia também se torna um desses obstáculos, uma vez que define um horizonte de realização da história através da revolução que surge como um instante inevitável da própria história.

Por fim, o próprio conceito de revolução traz problemas a essa concepção de história, pois, enquanto proposta de ruptura fundamental com a sociedade, demonstra que o pensamento de Marx opera sempre na radicalidade, tomando a realidade em suas últimas instâncias. Em virtude disso, as relações sociais, encaradas como parte de uma estrutura fundante, fazem com que as outras dimensões da realidade, como a política, se tornem, por vezes, manifestações dessa estrutura. Essa radicalidade também se mostra na complexa concepção de tempo que habita no conceito de revolução marxiano.

Nesse sentido, pensada como uma grande ruptura temporal e marcada pelo afastamento completo entre experiência e expectativa, a revolução também pretende, em seu contrapelo, fixar a restauração da imagem de um passado perdido nos escombros da humanidade. Assim, se o fim das classes representa uma possibilidade de abolição do tempo histórico, a recuperação desse passado também diz respeito a uma época na qual esse tempo

era inexistente. Dessa forma, a consciência histórica demonstrada por Marx em sua juventude é bastante complexa, uma vez que há uma expectativa essencial da realização da humanidade a partir do proletariado - sujeito histórico universal – que é capaz de abolir o próprio tempo histórico através da revolução compreendida como o evento redentor da história. Logo, é precisamente essa consciência histórica, largamente influenciada pelo romantismo alemão, que concebe um espaço diminuto para a política, que aparece ora vinculada à estrutura de classes ora à dimensão repressora do Estado.

### **A expectativa da revolução e o último Marx**

Conforme analisa Eric Hobsbawm (2009), a década de 1830 mostrou para o mundo ocidental o surgimento da classe trabalhadora como o ator fundamental da política. Em razão disso, a Europa foi revolvida em uma série de revoluções que marcaram o ocaso do Regime Absolutista em todo o continente, logo após a Restauração promovida pelas forças antinapoleônicas em 1815. Esse movimento iniciado em 1830 se ampliou consideravelmente em 1848 devido ao surto industrial e urbano ocorrido entre os anos de 1830 e 1840. Dessa forma, para Hobsbawm, a terceira onda revolucionária da Europa é um produto direto dessa crise, contudo, diferentemente das outras ondas, 1848 atingiu o velho continente quase em sua totalidade, vencendo temporariamente em alguns países como na França. Para o historiador britânico, “nunca houve nada tão próximo da revolução mundial com que sonhavam os insurretos do que esta conflagração espontânea e geral (...) o que em 1789 fora o levante de uma só nação era agora, assim parecia, a ‘primavera dos povos’ de todo um continente.” (HOBSBAWM, 2009: 162-163).

No centro desse turbilhão revolucionário, encontrava-se Marx que apesar de ser ainda um recém-adolescente durante os anos 1830, em 1848 pôde observar com nitidez o desenvolvimento do processo histórico desse ano e seus desdobramentos na política europeia. Assim, entre 1848, ano de início dos movimentos revolucionários na França, e 1871, ano do fim da Comuna de Paris, Marx escreveu obras fundamentais acerca dos eventos políticos, sobretudo dos franceses. Nessas obras, o “jovem Marx” das discussões filosóficas com o idealismo alemão cede lugar a um analista político ansioso por decifrar os significados políticos e sociais que ocorrem naquele momento. Por isso, é importante verificar, nessa segunda seção, como Marx equacionou política e história nessa nova conjuntura.

O primeiro desses textos, que ficou conhecido como *As lutas de classe na França*, procura oferecer uma análise dos eventos ocorridos em 1848 e seus desdobramentos até 1850 e, na introdução desse texto, Marx (2012) observa que o título correto para aquelas reflexões deveria ser “*Derrota da revolução*”. Entretanto, apesar de esse suposto título indicar a derrota da efetuação do socialismo na França, Marx não parece lamentar essa derrota, ao contrário, essa serviu de estímulo para a luta dos trabalhadores, pois os eventos de 1848 se tornaram uma etapa cumprida da luta de classes, na qual os conflitos entre burgueses e proletários se tornaram mais agudos:

O que sucumbiu nessas derrotas não foi a revolução. Foram os penduricalhos pré-revolucionários tradicionais, os resultados de relações sociais que ainda não haviam culminado em antagonismos agudos de classe – pessoas, ilusões, concepções, projetos, dos quais o partido revolucionário ainda não estivera livre antes da Revolução de Fevereiro e dos quais se livraria não pela *vitória de fevereiro*, mas unicamente por força de uma série de *derrotas*. (MARX, 2012: 35)

Isso ocorreu em razão do caráter da luta de classes disposto na França anteriormente a 1848. Assim, ao observar a história concreta, Marx, em alguma medida, consegue se livrar, ainda que não inteiramente, do peso da filosofia da história constituída nos seus anos de juventude. Dessa forma, no processo histórico de constituição do regime burguês na França, Marx conseguiu perceber a existência de determinados resquícios do mundo feudal que ainda se impõem e criam um obstáculo para a definição das classes inerentes ao capitalismo. Nesse sentido, a luta iniciada em fevereiro de 1848, capaz de derrubar a monarquia francesa, contou tanto com o apoio da burguesia quanto do proletariado. Deste modo, após o levante, era preciso definir o caráter da República Francesa que se havia proclamado e em junho do mesmo ano esse caráter se define - a República Francesa era burguesa e foi construída contra os projetos proletários que se uniram em fevereiro à burguesia. Nesse viés, para Marx, o nascimento da república burguesa não foi, portanto, a vitória ocorrida em fevereiro, mas a derrota vivida em junho. Contudo, não havia o que lamentar, pois a derrota se configurou como um avanço na própria luta dos trabalhadores, uma vez que a França pôde finalmente ingressar na moderna luta de classes, separando burgueses e proletários.

O problema dessa estrutura de classes disposta na França, para Marx, foi que as tarefas históricas necessárias, cumpridas por determinadas classes, não se desenvolveram no território francês. Em uma comparação com a Inglaterra, o filósofo alemão procurou

demonstrar a diferença na forma como as classes se encontravam estruturadas. Assim, no território inglês, a indústria dominava o país fortalecendo as forças produtivas em razão do livre mercado, todavia, na França, onde havia ainda resquícios de um domínio agrícola, a burguesia não foi capaz de encabeçar uma iniciativa histórica para a transformação das relações sociais francesas. Em virtude disso, os burgueses não formularam seu próprio partido e ficaram abrigados no interior do Partido da Ordem, composto essencialmente por membros da aristocracia francesa.

Nesse sentido, por mais que junho de 1848 tenha anunciado a separação de classes entre burguesia e proletariado, o processo histórico subsequente demonstrou uma estrutura de classes ainda imatura na França. Contudo, essa imaturidade da estrutura classista não implicou em um cancelamento das possibilidades revolucionárias na França, porque, para Marx, a revolução e a classe operária não estavam confinadas somente em uma nação. Assim, os trabalhadores, não possuindo uma nação, estavam preparados para deflagrar um conflito de proporções mundiais, capaz de se iniciar em um ponto e se alastrar pelas outras partes do mundo e a resolução desse imbróglio das classes sociais francesas parece se resolver a partir da eclosão de novas e repetidas crises. Para Marx, as crises têm um papel fundamental, uma vez que se configuram em momentos decisivos nos quais as estruturas de classe podem se transformar em razão da instabilidade gestada pelas contradições inerentes a essa estrutura. Assim, se 1848 foi o resultado de uma crise, a separação definitiva entre burgueses e o Partido da Ordem se resolverá também mediante uma nova crise que anunciará o predomínio burguês na França.

Essa preocupação de Marx com a estruturação moderna da luta de classes na França talvez o tenha levado a conferir pouca atenção aos avanços possíveis que a República de 1848 estava criando naquele país. Assim, ao observar a elaboração do sufrágio universal, e mesmo da democracia, Marx ressalta seu vínculo classista, apontando para os limites inerentes a essa forma política. Nesses termos, a importância do sufrágio universal masculino, bem como da democracia, aparecem como secundárias em relação à luta social entre as classes.

Porém, a contradição abrangente dessa Constituição é a seguinte: mediante o sufrágio universal, ela dotou de poder político as classes cuja escravidão social visa eternizar, ou seja, o proletariado, os agricultores e os pequeno-burgueses. E a classe cujo antigo poder social foi por ela sancionado, ou seja, a burguesia, ela privou das garantias políticas desse poder. Ela comprime seu domínio político dentro de condições democráticas que, de um momento para o outro, podem propiciar a vitória

às classes inimigas e colocar em xeque até mesmo os fundamentos da sociedade burguesa. Daquelas, ela pede que não avancem da emancipação política para a social, desta, que não retroceda da restauração social para a política. (MARX, 2012: 77)

Nesse viés, Marx reconhece a possibilidade de uma vitória operária e de um possível questionamento da ordem burguesa a partir de uma via democrática, contudo, essa ordem democrática não é capaz de suportar essa ascensão das classes trabalhadoras porque o funcionamento da democracia e da sua proposta de sufrágio universal está vinculado à reprodução da dominação burguesa. Assim, a democracia pode garantir aos trabalhadores somente sua emancipação política, de modo que haveria uma ruptura da democracia no momento em que os trabalhadores propusessem um avanço da emancipação política para a emancipação social. Nesse sentido, Marx retoma aquela distinção fixada desde a *Questão Judaica* entre emancipação política e social, pois assim como os direitos do homem representavam o indivíduo possessivo, a democracia erigida na República de 1848 representa também os interesses e a ordem burguesa. Deste modo, a via institucional burguesa é praticamente descartada por Marx em razão de seu caráter essencialmente classista.

Partindo de outra perspectiva, Maurice Agulhon (1991) estabelece uma análise mais detida desse período histórico na França, demonstrando as complexidades que envolveram a fundação da Segunda República Francesa e seu ocaso durante a ditadura de Luís Bonaparte. Nesse sentido, Agulhon, em diversas passagens, cita o texto de Marx *Luta de classes na França*, afirmando que em determinados momentos Marx não fora capaz de perceber as transformações políticas que se construía naquele momento. Todavia, o objetivo não é negar o caráter ainda autoritário presente na Segunda República, mas perceber o aprendizado das experiências republicanas ainda bastante recentes na França e na Europa. Assim, enquanto Marx compreende a fundação oficial da República como uma etapa do processo de radicalização da luta de classes, Agulhon percebe esse mesmo processo através de outra visão, demonstrando o nascimento de outro espírito de poder.

Proclamaram-na unanimemente em sua sala, imenso prédio provisório, construído às pressas no pátio do Palais-Bourbon; e voltaram a proclamá-la nas escadas do palácio “diante do sol”. Afirmou-se que o grito de “Viva a República” foi repetido em coro 17 vezes seguidas. É fato conhecido. Menos conhecida é a importância que a data viria a ter mais tarde. Em 1849, 1850 e 1851, a República seria oficialmente comemorada em 4 de maio, e não em 24 de fevereiro. Há na substituição toda uma filosofia política: o desejo de que o regime nascesse de uma assembleia eleita pelas

vias regulares, e não nas barricadas. O distanciamento nos permite ver nesse fato o indício do espírito do novo poder. (AGULHON, 1991: 63)

Portanto, a discussão de Agulhon em torno da República Francesa busca demonstrar como as experiências democráticas se encontram em processo de florescimento na França na segunda metade do século XIX e a comemoração do quatro de maio como data fundacional da república demonstra isso. Nessa perspectiva, comemorar a fundação da república através da legalidade da assembleia mostra um desejo de distanciamento dos franceses em relação ao modelo insurrecional centrado na construção de barricadas e em grandes confrontos armados nas ruas das cidades, conforme foi praticado desde a Revolução Francesa. Nesse sentido, ainda que tenha sido suplantada por Bonaparte, essa curta experiência republicana mostra indícios de uma nova concepção de política que começou a ser construída na França e na Europa.

Contudo, não é necessário um distanciamento tão amplo como o de Agulhon para perceber essa transformação na política europeia. Engels, no prefácio desse texto, redigido em 1895, mais de uma década após a morte de Marx, estabelece uma interessante revisão, demonstrando como alguns métodos e análises utilizados por Marx se tornaram anacrônicos. Assim, quase meio século após a Segunda República, Engels afirma que a história não lhes deu razão, pois ela “não só destruiu o nosso equívoco de então, mas também revolucionou totalmente todas as condições sob as quais o proletariado tem de lutar. Hoje, as formas de luta de 1848 são antiquadas em todos os aspectos.” (ENGELS, 2012: 14).

Essas transformações aludidas por Engels dizem respeito às mudanças significativas que ocorreram no âmbito econômico, militar e político, pois, observando os dados econômicos do período subsequente a 1848, nota-se que a economia, ao invés de caminhar para o colapso, obteve números crescentes. Além disso, as cifras dessa industrialização refletem o grande reforço do contingente militar e o incremento da sua capacidade bélica inviabilizando, assim, qualquer insurreição como aquelas propostas em 1789 ou em 1848. Por fim, a política demonstrou possibilidades interessantes para a luta dos trabalhadores, uma vez que a participação legalista trouxe consigo resultados positivos e conquistas para a vida da classe operária:

Esse uso do direito de voto universal efetivou um modo de luta bem novo do proletariado e ele foi rapidamente aprimorado. O proletariado descobriu que as instituições do Estado, nas quais se organiza o domínio da

burguesia, admitem ainda outros manuseios com os quais a classe trabalhadora pode combater-las. Ele participou das eleições para as assembleias estaduais, para os conselhos comunais, para as cortes profissionais, disputando com a burguesia cada posto em cuja ocupação uma parcela suficiente do proletariado tinha direito à manifestação. E assim ocorreu que a burguesia e o governo passaram a temer mais a ação legal que a ilegal do partido dos trabalhadores, a temer mais os sucessos da eleição que os da rebelião. Com efeito, também nesse ponto as condições de luta haviam se modificado fundamentalmente. A rebelião ao estilo antigo, a luta de rua com barricadas, que até 1848 servia em toda parte para levar à decisão final, tornara-se consideravelmente antiquada. (ENGELS, 2012: 22)

Apesar disso, o horizonte de expectativa de Engels não se transformou ao longo das últimas décadas do século XIX, estando ainda profundamente marcado pela possibilidade de transformação do regime burguês em uma sociedade sem classes, contudo, o parceiro de Marx viveu a temporalidade e a política de outra forma. Nesse sentido, a perspectiva de uma crise iminente que levaria o capitalismo ao colapso é substituída pela espera de uma longa luta política entre burgueses e proletários. Nessa nova configuração, o tempo político, marcado pelo advento da democracia, parece ser efetivo para a transformação da realidade. Logo, diferentemente do Marx de 1850, o Engels de 1895 foi capaz de compreender a intensidade das transformações históricas operadas ao longo das décadas subsequentes à Revolução de Fevereiro, resta agora tentarmos compreender como Marx relatou essas transformações em suas próximas obras.

Assim, no clássico *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, Marx (2008) ainda mantém sua análise classista da política, contudo, essa obra, escrita em meio ao calor dos acontecimentos, é mais vigorosa que a anterior, sobretudo por causa das suas análises da conjuntura que, de certo modo, antecipam a possibilidade de uma história do tempo presente. Nesse viés, esse texto, essencialmente preocupado com as condições históricas que permitiram a ascensão de Luís Bonaparte ao poder, retoma a metáfora hegeliana em torno da tragédia e da farsa dos eventos históricos. A partir disso, Marx pretende explicar que Bonaparte não é um raio caído em céu azul, sendo, portanto, um elemento capaz de ser compreendido a partir da materialidade histórica de seu tempo. Ademais, a abertura desse texto é significativa, além de ser também uma das passagens mais memoráveis de toda a tradição marxista.

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas em circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo

passado. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo de ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com esse disfarce de velhice venerável e essa linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal. (MARX, 2008: 207-208)

Essa abertura demonstra com precisão que a noção de tempo histórico, de acordo com Marx, não foi transformada nas suas obras mais maduras. Assim, o presente é compreendido a partir de determinados limites conferidos pelas condições materiais de existência e, por isso, os homens não podem fazer a história como desejam, mas somente limitados por essas condições legadas exteriormente a sua própria vontade. Nesses termos, o passado aparece como um peso que assombra o presente e o impede de se desvencilhar desse peso opressor herdado das gerações anteriores, além disso, as gerações atuais, incapazes de elaborar o futuro, procuram no passado os trajes e as fantasias para legitimar suas próprias ações no presente, o que é ainda mais grave. Por isso, os eventos que se utilizam desses trajes, como Luís Bonaparte que pretendia reencenar o governo do seu tio Napoleão, são uma representação cômica da tragédia do primeiro evento. Nesse sentido, para a revolução, o passado, de fato, é uma roupa que não serve mais, de modo que o evento revolucionário extrai sua poesia do futuro.

Diante disso, é imprescindível perceber como um homem sem qualidades, como Marx considerava Bonaparte, foi capaz de deflagrar um golpe de Estado na França republicana. Para tanto, Marx pretende colocar Bonaparte em seu respectivo papel na encenação dessa comédia, reduzindo seus poderes individuais e situando suas ações políticas no interior de uma determinada disposição da luta de classes na França. Nessa análise da estrutura classista francesa, Marx expõe uma maior complexidade do que a que expôs em *“Lutas de classes na França”*, uma vez que percebe, no cenário, a irrupção de novos atores sociais e políticos que são decisivos para a formação dos rumos políticos franceses naquele momento. Assim, o proletariado, o primeiro grupo desse novo cenário, é formado por indivíduos pobres que estão momentaneamente ou permanentemente fora da cadeia produtiva e que foram organizados por Bonaparte na *“Sociedade 10 de Dezembro”*, uma associação com fins assistenciais que angariou apoio dessa população vulnerável. Todavia, para Marx, o apoio decisivo dado a Bonaparte não veio da burguesia, tampouco do proletariado, mas principalmente do campesinato francês. Nessa leitura, a memória dos



camponeses em relação ao Bonaparte original cria uma sustentação política sólida para o golpe de Luís Bonaparte.

Nesse momento, Marx demonstra sua primeira preocupação com a figura do camponês, iniciando uma discussão fundamental para a tradição marxista posterior, sobretudo para os escritos pré-revolucionários de Lenin. Assim, haja vista que a França ainda é um país de maioria agrária, os camponeses compõem a grande massa da população, sendo, deste modo, o sustentáculo popular do poder do Estado. Contudo, o problema do camponês, para Marx, é que, devido aos seus vínculos apenas locais, ele não é capaz, como o proletário, de se constituir enquanto classe. Consequentemente, esse amplo grupo social não pode se representar na política, estando sujeito a ser representado por outrem. Além disso, essa representação exterior aos camponeses gera outro aspecto bastante grave - a tradição paternalista vigente no campo.

Assim, nesses termos, o camponês delineado por Marx busca um milagre na personalidade de um homem capaz de restituir o passado napoleônico e, para os camponeses, esse homem é Luís Bonaparte. Nesse sentido, é preciso que o camponês perceba o seu real antagonismo de classe em relação à burguesia fundiária e a sua opressão por parte do aparelho estatal. Para tanto, Marx pretende afirmar o proletariado enquanto aliado e chefe natural dos camponeses nas lutas políticas.

Com essa leitura, Marx afirma o caráter classista, ou quase classista do poder estatal elaborado por Bonaparte. Isso ocorre, em primeiro lugar, para demonstrar as condicionalidades históricas desse governo e, em segundo lugar, para refutar a perspectiva de Bonaparte de construir um governo que se situe acima das classes. Assim, nessa análise, Marx coloca que o poder do Estado não paira no ar, estando sempre vinculado às determinações sociais da estrutura classista. Portanto, novamente o Estado emerge como uma instituição derivada das contradições sociais, estando permanentemente em disputa pelas classes em questão. Nesse sentido, as convulsões políticas francesas desde 1848 parecem se explicar por essa disputa ininterrupta do poder estatal pelas diversas classes, cada qual com seu próprio projeto conectado aos seus interesses intrínsecos.

Essa disputa, para Marx, conduz ao caminho da revolução que, encarada como o deus oculto que discutimos anteriormente, tem desígnios que conduzem por caminhos tortuosos. Deste modo, cada evento encaminhado parece estar um passo adiante rumo à radicalização da luta de classes, de forma que o processo revolucionário aparece como um fio condutor da política francesa desse período. Em razão disso, Marx lança a metáfora da

revolução enquanto uma toupeira que escava continuamente os terrenos europeus até finalmente conseguir concluir sua obra. Nesses termos, a partir dessa metáfora, é possível pensar em uma dupla temporalidade presente nessa enunciação - uma temporalidade processual, marcada pela constante escavação da toupeira e bastante próxima da ideia de uma revolução permanente, e uma temporalidade explosiva derivada dos acúmulos de contradições ao longo do tempo que se adensam até a emergência do evento ruptural:

Mas a revolução é radical. Ela ainda está passando pelo purgatório. Cumpre a sua tarefa com método. Até 2 de dezembro de 1851, tinha terminado metade do seu trabalho preparatório; agora, completa a outra metade, Leva primeiro à perfeição o poder parlamentar, para poder derrubá-lo. Agora, conseguindo isso, leva à perfeição o poder executivo, o reduz à sua expressão mais pura, isola-o, enfrenta-se com ele, como o único alvo contra o qual deve concentrar todas as suas forças de destruição. E quando a revolução já tiver levado a cabo essa segunda parte do seu trabalho preliminar, a Europa erguer-se-á e rejubilará: bem escavado, velha toupeira! (MARX, 2008: 322)

Embora no *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* Marx tenha atingido uma capacidade brilhante de análise de conjuntura em meio ao calor dos fatos e a sua concepção acerca das classes tenha se tornado mais concreta e complexa do que as anteriores, sua análise da política ainda apresenta algumas debilidades recorrentes. Tais debilidades dizem respeito à filosofia da história que em diversos momentos parece conduzir as análises acerca da política, pois os eventos, por mais singulares que possam parecer, estão vinculados a um caminho teleológico preparado pela revolução. Além disso, a discussão política marxiana parece estar centrada, mesmo que em última instância, na dimensão estatal, de modo que o fim da política parece ser a disputa e a tomada do aparelho estatal por alguma das classes. Conforme afirma Stedman Jones, a ânsia de Marx por explicar a política a partir das classes fez com que ele perdesse alguns pontos essenciais da política da época. Assim, Marx, além de negligenciar as novas formas políticas que surgiam além do Estado, também não percebeu as culturas políticas próprias das classes trabalhadoras, tanto as dos operários quanto as dos camponeses. Nesse sentido, o vínculo dessas classes com os grupos dominantes era explicado em termos de ilusão ou engano, de modo que Marx não conseguiu captar a dimensão consensual efetuada por políticos como Luís Bonaparte. De acordo com Jones, a tentativa de Bonaparte de estar acima das classes, como bem nota Marx, não é somente uma tentativa de agradar à burguesia e o Partido da Ordem, mas é também um modo de agradar às classes trabalhadoras.

Ainda que tenha produzido algumas análises esparsas sobre as lutas de classes em outras nações, como na própria Alemanha, Marx produziu de forma sistemática mais um texto significativo em torno da análise política do seu tempo. Enquanto *As lutas de classes na França* procuram dar conta da experiência fracassada da revolução de fevereiro de 1848, a obra *Guerra civil na França* analisa a vitoriosa e efêmera Comuna de Paris. Ademais, é importante destacar que entre o “*O 18 Brumário de Luís Bonaparte*” e a “*Guerra Civil*” se transcorreram quase duas décadas e nesse ínterim, de 1852 a 1871, a vida de Marx passa por momentos extremamente turbulentos e Stedman Jones acompanha a agonia da vida da família Marx em Londres na segunda metade do século XIX.

Durante esse período, Marx viveu sérias dificuldades financeiras e precisou penhorar diversos bens da família para conseguir equalizar as finanças do lar, ao lado de sua esposa Jenny e de seus filhos. Além dos problemas financeiros, ele foi acometido por várias doenças, sobretudo por uma enfermidade no fígado por uma série de furúnculos e carbúnculos que apareciam recorrentemente e lhe tolhiam as possibilidades de movimento. Em meio a esse ambiente caótico, sua preocupação era o término de um projeto há muito adiado.

Desde meados dos anos 1840, quando encontrou com Engels, Marx planejava escrever uma análise sistemática que superasse definitivamente a economia clássica inglesa e por isso, em 1859, ele publicou a *Contribuição à crítica da economia política*. De acordo com Jones, esse livro é bastante confuso e se salva apenas pelo prefácio que, posteriormente, assume ares canônicos na tradução marxista posterior, se tornando fundamental para o retorno à Marx produzido por Gramsci no cárcere. Nesse prefácio, Marx (2015) sintetiza em poucos parágrafos todo o seu esforço intelectual na definição de uma forma de compreensão histórica que se orienta no sentido da configuração de um evento revolucionário. Todavia, a parte retida e traduzida por Gramsci na prisão diz respeito à outra passagem desse texto:

Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para resolvê-lo já existiam ou estavam, pelo menos em vias de aparecer. (MARX, 2015: 25)

Gramsci, a partir dos pressupostos enunciados nessa passagem, elaborou o conceito de revolução passiva que, como veremos mais adiante, é um dos pilares dos *Quaderni del carcere*. Assim, ao pensar na ideia de que uma organização social não desaparece até que suas forças produtivas sejam desenvolvidas, Gramsci pretende, com o conceito de revolução passiva, elaborar outra teoria do movimento histórico, na qual a revolução permanente se torne anacrônica e as transformações históricas profundas sejam orientadas politicamente no interior de uma duração molecular que recuse possibilidades catastróficas. Portanto, a revolução passiva proposta por Gramsci foi deduzida a partir de uma interpretação possível contida nas temporalidades anunciadas pelo próprio Marx. Dessas temporalidades, Gramsci abandona o momento explosivo, e conseqüentemente a revolução permanente, para aderir a uma proposta democrática de transformação da realidade marcada pela centralidade da política.

Em contrapartida, Marx, ainda que admita no *O capital* (1883) algumas possibilidades de transição não catastróficas para o socialismo, mantém o horizonte revolucionário a partir do desenvolvimento das contradições materiais do próprio capitalismo, rumo à crise que terminará com esse modo de produção. Nesse sentido, ao anunciar a necessidade do desenvolvimento completo das forças produtivas, Marx pretende compreender precisamente como essas forças produtivas operam no capitalismo mais avançado do seu tempo, notadamente na Inglaterra.

Além disso, devido à experiência de presenciar a queda da Comuna de Paris, evento que fascinou e surpreendeu os seus contemporâneos, Marx retoma o momento ruptural da revolução, uma vez que esse foi a primeira experiência socialista vitoriosa na França, ainda que em um curto intervalo de tempo. Assim, como era usual, Marx não poderia deixar de produzir uma análise política desse momento político e por isso *Guerra civil na França* se torna um dos últimos textos produzidos de modo mais sistemático por ele acerca da política. Portanto, resta compreendermos em que medida esse evento revolucionário influenciou as concepções históricas e políticas do autor, sobretudo nesse momento em que algumas revisões começam a ser esboçadas, haja vista que ele compreende a emergência da Comuna de Paris no contexto das lutas de classes desenvolvidas na França desde os anos 1840.

Nesse sentido, podemos tomar *Lutas de classes na França, 18 Brumário de Luís Bonaparte* e *Guerra civil na França* como uma espécie de texto único elaborado na medida em que os eventos em questão se desdobravam. Com isso, é então possível montar uma

narrativa histórica e política da França de 1848 a 1871 que foi conduzida por conflitos indissolúveis entre a burguesia e o proletariado. Isso é possível porque Marx, em suas análises sobre a Comuna de Paris, retoma o fio condutor das reflexões anteriores demonstrando os vínculos classistas da política e aponta esse fato como outro momento decisivo na intensificação da luta de classes na França. Nessa leitura, a experiência socialista parisiense releva a radicalidade do conflito classista, pois, na medida em que os operários avançam sobre suas pautas e projetos de sociedade, a burguesia e o seu aparato estatal também desmontam a suas aparências de legalidade, abrindo-se à pura repressão armada contra os trabalhadores.

Por isso, o fim do conflito de classes, para Marx, se dá na deflagração de um conflito bélico, ou seja, de uma guerra civil travada entre os operários e os burgueses. Essa compreensão da estrutura classista demonstra que, mesmo nos anos 1870, Marx ainda não havia abandonado a sua perspectiva catastrófica da revolução violenta e ruptural que foi decidida, nas ruas, por um levante proletário que eclodiu após uma crise.

Além disso, essa análise demonstra uma concepção unilateral da política e do aparelho do Estado, pois, ao fixar o Estado, em última instância, como um mecanismo exclusivo de repressão, Marx constroi determinados limites para a política em uma sociedade de classes. Assim, uma vez que o fim da luta de classes é a guerra civil, a política também se orienta para essa finalidade, desfazendo-se em violência revolucionária.

Nesse sentido, é possível traçar uma relação entre política e guerra no pensamento marxiano, bastante próxima do mote de Clausewitz, que encarava a guerra como uma continuação da política por outros meios. Hannah Arendt, em suas análises acerca do conceito de revolução, ressalta o peso dessa relação dentro da definição do conceito, apontando as debilidades inerentes a essa concepção de política, pois, ao erigir a violência como momento central e finalidade, a política, enquanto espaço público de diálogo que garante a existência do outro, é anulada. Assim, partindo de Arendt é possível pensar revolução permanente e política como pares que se distanciam consideravelmente e que, em última instância, podem se anular reciprocamente, uma vez que a revolução, ao pensar a anulação do outro a partir da violência, situa-se em um território extra político.

Por fim, para Marx, a deflagração da guerra de classes não termina somente no conflito civil, uma vez que o desenvolvimento do capitalismo torna não somente a economia cosmopolita, mas unifica as classes para além das nações. Em virtude disso, a perspectiva da invasão alemã para debelar os revoltosos da Comuna representa, para Marx,

a radicalização do conflito de classes em proporções que deverão se tornar mundiais. Nesses termos, a crise gestada em torno da Comuna e também a sua derrota acendem a centelha da esperança revolucionária no velho e debilitado Marx e aquela velha toupeira parece ainda estar escavando e revolvendo os solos europeus rumo à revolução:

Assim era. A civilização e a justiça da ordem burguesa aparecem à luz sinistra sempre que os escravos e trabalhadores forçados desta ordem se levantam contra os seus senhores. Então esta civilização e justiça ficam à vista como selvageria indisfarçada e desforra sem lei. Cada nova crise na luta de classe entre o apropriador e o produtor patenteia este fato mais notoriamente. Mesmo as atrocidades dos burgueses em junho de 1848 se dissipam perante a infâmia indizível de 1871. O auto-sacrifício heroico com o qual a população de Paris – homens, mulheres e crianças – combateu durante oito dias depois da entrada dos versalheses, reflete tanto a grandeza da sua causa quanto os feitos infernais da soldadesca reflete o espírito inato desta civilização, de que é a defensora mercenária. Gloriosa civilização, na verdade, cujo grande problema é agora livrar-se dos momentos de cadáveres que fez depois de terminada a batalha. (MARX, 2008: 424-425)

Portanto, a Comuna de Paris e o seu desfecho trágico representam para Marx um momento capaz de demonstrar com crueza o caráter do regime burguês de produção do capital. Além disso, a repressão crescente de 1871 mostra o recrudescimento da luta de classes e revela ao proletariado que a construção da revolução, operada dentro dos momentos de graves crises, será feita a partir de uma luta cruenta e renhida contra os detentores do capital. Assim, parece que a partir de 1871, para Marx, não há mais quaisquer máscaras capazes de ocultar as representações cômicas dos eventos burgueses, ou seja, tudo o que é sólido desmanchou-se no ar, tudo o que era sagrado foi profanado e agora os atores sociais podem desempenhar seus papéis sem qualquer fantasia emprestada do passado. Assim, a partir da Comuna, as duas temporalidades revolucionárias se aproximam em virtude da iminência da explosão ruptural.

Diante disso, antes de analisarmos os últimos escritos de Marx acerca da Rússia, produzidos no início dos anos 1880, pouco antes da sua morte, podemos estabelecer um balanço da produção intelectual da sua maturidade. Nesse sentido, se durante a juventude Marx se mostrou extremamente preocupado com a definição de uma filosofia da história capaz de abarcar a totalidade e anunciar a transformação radical da sociedade, as obras produzidas na sua maturidade, mais especificamente entre as décadas de 1850 e 1870, mostram a aplicação dessa filosofia da história na política e na economia. Logo, podemos vê-la como o fio condutor nos momentos em que a política aparece como a manifestação de

uma estrutura prévia de classes, ou mesmo nos momentos em que as derrotas parecem anunciar uma teleologia histórica inevitável.

Contudo, a aplicação dessa filosofia da história adquire maior elasticidade e quase desaparece no seu contato com a realidade política e econômica da Europa da segunda metade do século XIX. Nesse contato, Marx aparece como um brilhante analista das conjunturas políticas do seu tempo, atuando como uma espécie de historiador do tempo presente. Nessas leituras, percebe-se que a estruturação das classes sociais é mais complexa do que supõe a teoria, todavia, a realidade não consegue se emancipar completamente das amarras da teoria. Em razão disso, como vimos, Marx perde alguns aspectos essenciais da política do seu próprio tempo, mantendo um conceito débil de política que transpassa suas obras mais significativas.

Desse modo, na difícil equalização entre filosofia e política, a primeira parece adquirir um peso maior, atuando como condutora da segunda. Assim, a teoria da revolução, baseada nessa concepção de política que erige o Estado como último bastião repressor do poder de classe, impõe um limite para a política e para as instituições decorrentes dessa. Por isso, os lampejos de valorização da democracia não são levados adiante dentro do pensamento marxiano, ainda que tenham sido mais enfatizados por Engels na metade dos anos 1890, pouco antes do seu falecimento.

A partir dessa perspectiva, novamente temos diante de nós um cenário extremamente complexo para pensarmos as experiências de tempo elaboradas por Marx, o que torna difícil um esforço de sistematização que possa afastar totalmente as ambiguidades e as sobreposições. Nesse sentido, a expectativa da revolução permanente parece se afirmar até a velhice de Marx, contudo, os escombros dos seus escritos anunciam uma experiência de tempo latente que confirma o horizonte de expectativa da realização universal da humanidade. Porém, o ímpeto romântico e arrebatador dos textos da juventude cede espaço para reflexões mais sóbrias e menos utópicas (ainda que as imagens apocalípticas sejam utilizadas), capazes de perceber essa transformação radical da sociedade a partir de uma noção de processo que convive com a expectativa catastrófica. Dessa forma, pensar no marxismo, ou mesmo em um pensamento marxiano, nos traz sempre a necessária indagação sobre qual Marx estamos abordando e, sobretudo, quais variáveis do seu pensamento serão desdobradas dentro na problematização de uma tradição marxista.

Assim, a primeira tradição marxista no Ocidente, como aborda Jones, se configurou com os intelectuais e trabalhadores ligados a Segunda Internacional. Nessa, a

perspectiva da revolução se arrefece em detrimento de uma concepção mecânica e fatalista do processo de transformação da sociedade. Ademais, a aproximação feita por Engels do pensamento de Marx com as Ciências Exatas e Naturais, principalmente com o pensamento de Darwin, parece surtir efeito nas leituras de Marx que foram feitas na transição do século XIX para o XX. Posteriormente, a Terceira Internacional, sob a égide do bolchevismo, elaborou um determinado enquadramento histórico da Segunda Internacional, condenando suas concepções políticas enquanto um reformismo pequeno burguês, inimigo essencial da revolução. Nesses termos, o leninismo e o bolchevismo recuperaram a tradição da revolução de 1848 do contexto do atraso russo, eliminando da história a possibilidade de uma leitura reformista e de uma adesão democrática à esquerda, mas observando a trajetória intelectual de Marx, é possível perceber que há lastro para ambas as interpretações.

Todavia, a Rússia figurou, em boa parte da obra política de Marx, como um baluarte da reação europeia e qualquer revolução mundial, para atingir seu êxito, deveria enfrentar necessariamente o peso da Rússia czarista. Ademais, as análises econômicas de Marx acerca do desenvolvimento capitalista privilegiaram os países da Europa Ocidental, sobretudo a Inglaterra, restando pouca atenção às outras nações do continente. Apesar disso, com a publicação do primeiro volume do *Capital*, o reconhecimento intelectual de Marx cresce consideravelmente e ainda em vida ele pôde assistir a tradução de suas obras para diversos idiomas, inclusive para russo.

Em razão dessa expansão da sua obra, o diálogo com outros intelectuais e com outros líderes políticos oriundos de diversas partes da Europa também se amplia. Nessa nova mirada intelectual, Marx adquire um interesse renovado pela Rússia e aprende o idioma russo para produzir um estudo mais aprofundado sobre as condições peculiares desse país. Assim, suas primeiras formulações sobre essa temática são feitas em 1877 em uma carta à redação da revista russa “*Notas Patrióticas*”, contudo esse diálogo com os russos se amplia na década seguinte a partir das correspondências trocadas entre Marx e Vera Zasulich ao longo de 1881. Nestas missivas, Zasulich questionava Marx (2013) sobre as possibilidades históricas de ocorrência da revolução em território russo, levando em consideração a singularidade da introdução do capitalismo no país e a sobrevivência das comunidades tradicionais. Dessa forma, ainda que com reservas, mantidas em razão da insuficiência de conhecimento acerca da realidade russa, Marx envia algumas missivas em resposta, aventando a possibilidade de uma transformação social na Rússia baseada nas comunidades tradicionais. Diante disso, essa resposta apresenta um novo problema de



grande monta ainda não enfrentado pelo pensamento marxiano até o momento – a ocorrência da revolução fora dos países de capitalismo avançado. Nesse sentido, analisar esse último Marx pode fornecer percursos significativos para o desdobramento de suas ideias em solo russo, sobretudo as feitas por Lenin na sua teoria das vantagens do atraso.

Assim, a resposta de Marx, como apontou Michael Lowy (2013) em um prefácio ao texto, está marcada por um sentimento romântico-revolucionário que compreende os arcaísmos das comunas russas como possibilidades de fundamento da revolução. Nessa perspectiva, a Rússia, diferentemente dos países industrializados, poderia construir sua via revolucionária sem atravessar os estágios da produção capitalista, o que seria possível porque as comunas russas não foram eliminadas pelo processo de desenvolvimento das forças produtivas. Em razão disso, a sua forma produtiva, baseada na cooperação entre os diversos produtores, pode atuar como base produtiva e cultural para a construção do comunismo na Rússia. Logo, essa visão de Marx, que encontra lastro em seus estudos da juventude, é corroborada pelas primeiras pesquisas antropológicas, especialmente aquelas encabeçadas por Lewis Morgan acerca de sociedades que pouco se transformaram ao longo de vários séculos de história:

Outra circunstância favorável à conservação da comuna russa (pela via do desenvolvimento) é que ela não só é contemporânea da produção capitalista como também sobreviveu à época em que esse sistema social ainda se apresentava intacto. É que ela o encontra, pelo contrário, tanto na Europa ocidental quanto nos Estados Unidos, em luta contra a ciência, contra as massas populares e contra as próprias forças produtivas que engendra. Em suma, ela o encontra numa crise que só terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas ao tipo “arcaico” da propriedade comum, uma forma ou, como disse um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington, “sistema novo” para o qual tende a sociedade moderna “será uma renascença numa forma superior de um tipo social arcaico”. Por conseguinte, não há porque deixar-se atemorizar pela palavra “arcaico”. (MARX, 2013: 91)

Dessa forma, fica claro que, nas obras de juventude, o jovem Marx, sobretudo na *A Ideologia Alemã*, demonstra uma experiência de tempo complexa que abre possibilidades para pensar em alguns resquícios da ideia de restauração na revolução, contudo, a restauração proposta nos anos 1840 buscava um tempo perdido e com poucas referências históricas. Assim, em 1881, os estudos antropológicos parecem fornecer uma base mais histórica e concreta para essa perspectiva que esteve bastante adormecida nos estudos posteriores, mas parece retornar com nitidez nesse último Marx.

Então, não estando mais situado em um tempo perdido, ou mesmo fora de qualquer tempo histórico, a perspectiva de uma restauração do arcaico não se mostra como um retorno ao passado, uma vez que as comunas russas são ainda contemporâneas ao próprio capitalismo. Nesse viés, a sensibilidade romântica se manifesta mais na eleição dos valores pré-capitalista, como um modelo cultural para uma nova sociedade, do que em uma proposta de restauração de um passado perdido na história.

Diante disso, é preciso perceber os impactos dessa mirada no arcaico que foi produzida por Marx em relação à Rússia. Nesse sentido, Lowy, em seu prefácio, trata as cartas a Zasulich como uma virada no pensamento marxiano capaz de romper com qualquer perspectiva etapista ou eurocêntrica. Nessa leitura, Marx pôde se tornar um autor ainda mais contemporâneo, estando habilitado para lidar com as discussões produzidas pelos estudos culturais subalternos e pelo pensamento pós-colonial. Além disso, Marx se torna também um intelectual habilitado para abordar teoricamente as regiões periféricas do mundo eleitas como esperança revolucionária diante da ausência de transformações sociais significativas no velho continente. Em razão dessa leitura, para Lowy, tanto a revolução russa quanto a revolução chinesa que ocorreram ao longo do século XX confirmariam o prognóstico de Marx em torno dos vínculos entre atraso e revolução.

Todavia, cremos ser apressado afirmar que houve uma virada no pensamento de Marx através dessas missivas enviadas à Rússia, uma vez que não houve tempo de sistematizar essa nova visão acerca da periferia do capitalismo. Além disso, Marx faleceu em 1883 e pouco produziu após essas cartas, assim, não é possível afirmar seguramente a ocorrência de uma virada no seu pensamento. Contudo, isso não impede, tampouco invalida as apropriações e as leituras que se desdobraram a partir das perspectivas anunciadas nessas reflexões tardias. Além disso, é preciso perceber que a valorização das vantagens do atraso e do arcaísmo da Rússia não eliminou da obra de Marx o seu horizonte essencialmente moderno, construído pelo menos desde o *Manifesto do Partido Comunista*. Assim, a restituição das comunas russas, por mais que sirva de base para o fim da propriedade privada e para a construção da propriedade comum, ela não elimina as conquistas produzidas pela modernidade. Portanto, há a proposta de uma interessante síntese entre o moderno e o arcaico nesse último pensamento marxiano:

Falando em termos teóricos, a “comuna rural” russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra, e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela; ela pode tornar-se um *ponto de partida direto* do sistema econômico para

o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com quem a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista, regime que, considerado exclusivamente do ponto de vista de sua *duração* possível, conta muito pouco na vida da sociedade. Porém, é preciso descer da teoria pura à realidade russa. (MARX, 2013: 96)

Assim, a contribuição decisiva de Marx para se pensar nas realidades periféricas não se dá no reconhecimento e na valorização das formas pré-capitalistas, mas na perspectiva de fusão entre o presente e passado, entre os frutos da produção capitalista e a produção social própria das comunas. Nesse sentido, o passado é superado no futuro, uma vez que esse é mediado pelas conquistas do presente rumo à construção da sociedade comunista.

Portanto, esse capítulo procurou oferecer uma análise diacrônica do pensamento marxiano e demonstrar o seu ritmo de elaboração com o intuito de perceber a construção de uma linguagem marxiana estruturada em torno da enunciação de significações concernentes às relações entre história e política, tendo como eixo a expectativa da revolução. Ao longo de nossas análises, podemos perceber que pensar no marxismo, ou mesmo no pensamento marxiano como um sistema fechado não corresponde à realidade, haja vista que várias perspectivas foram anunciadas por Marx ao longo da sua larga produção intelectual. Contudo, mesmo diante dessa imensidão, é possível arriscar a percepção de algumas continuidades que nos auxiliarão a pensar posteriormente a relação de Gramsci com o pensamento marxiano.

Ademais, a relação entre história e política é essencial para Marx, uma vez que essa parte de um diagnóstico histórico e da necessidade de efetivar sua transformação a partir da configuração de um evento revolucionário. Todavia, vimos que essa noção de história, sobretudo em razão do movimento dialético, em determinados momentos enfraquece decisivamente o peso da política em razão do vínculo estreito com a dimensão estatal. Nessa perspectiva, ao erigir o Estado como fortaleza repressora que garante a reprodução das classes, Marx construiu limites para a ação política, que, no momento revolucionário, se desdobra em uma insurreição violenta contra os poderes burgueses. Nesse sentido, em última instância, revolução e política aparecem como antagonistas no pensamento marxiano.

Diante disso, é preciso expandir nossa linha diacrônica buscando perceber em que medida essa linguagem se frutifica na Rússia de Lenin e Trostky, servindo de fundamento ideológico para a Revolução Bolchevique, e na Itália de Gramsci, recuperando o contexto histórico e intelectual para compreender as mediações intelectuais operadas nas primeiras

décadas do século XX. Assim, nesses contextos, Lenin e Trotsky recuperam a revolução no momento em que essa parecia perder seu fôlego enquanto expectativa, marcando as urgências da ruptura revolucionária encarnada na tomada do Estado. Por outro caminho, na Itália dos anos 1920 e 1930, Gramsci também produz suas leituras e mediações acerca de Marx e do marxismo.

Todavia, pretendemos demonstrar que suas concepções de história e política, ainda que partam dessa tradição, adquirem contornos tão diferentes que são capazes de ultrapassar seus significados. Assim, Gramsci, ao produzir uma nova equação entre história e política, condicionada por outra consciência histórica e articulada em torno da enunciação de conceitos como hegemonia e revolução passiva, fundamentados no cancelamento histórico da revolução permanente, se coloca como um pensador maior que a linguagem que o originou. Enfim, para que essa potência se sobressaia com maior autonomia, observar as relações de Gramsci com o marxismo é uma etapa fundamental.

### **CAPÍTULO 3: POLÍTICA E REVOLUÇÃO EM LENIN E TROTSKY**

As condições de elaboração do pensamento marxiano estavam ligadas às condições históricas próprias do ingresso na modernidade experimentado pela Prússia e posteriormente pela Alemanha. Na Alemanha, o processo de modernização foi bastante apressado, de modo que nas últimas décadas do século XIX, o país se encontrava em possibilidades de disputa por grandes mercados internacionais com países de industrialização mais avançada, como a Inglaterra, o que ocorreu em razão de um surto industrial garantido pela intervenção estatal. Nesse sentido, os intelectuais e artistas alemães puderam vivenciar, ainda que de forma autoritária e com a ausência de uma burguesia forte, um processo de modernização que se completou em pouco tempo.

Todavia, o caso russo viveu uma modalidade de ingresso no moderno diversa da alemã, pois, conforme demonstra Marshall Berman, a modernidade russa é anunciada no século XIX, sobretudo com a modernização de São Petersburgo, que procurava confrontar o caráter oriental de Moscou. Entretanto, esse processo não se completa, uma vez que foi regulado ainda pelo peso secular do Estado russo, bem como pela ausência de uma tradição política moderna como a exibida no século XIX francês:

O contraste entre Dostoievski e Baudelaire, e entre Paris e São Petersburgo na metade do século XIX, deve nos ajudar a ver uma polaridade maior na história mundial do modernismo. Num polo, podemos ver o modernismo das nações avançadas, brotando diretamente da modernização política e econômica e obtendo visão e energia de uma realidade modernizada – as fábricas e ferrovias de Marx, os bulevares de Baudelaire – mesmo quando desafia essa realidade de forma radical. No polo oposto, encontramos um modernismo que emerge do atraso e do subdesenvolvimento. Esse modernismo surgiu pela primeira vez na Rússia, mais dramaticamente em São Petersburgo, no século XIX. (...) Para ser verdadeiro para com a vida da qual emerge, é forçado a ser estridente, grosseiro e incipiente. Ele se dobra sobre si mesmo e se tortura por sua incapacidade de, sozinho, fazer a história, ou se lança a tentativa extravagantes de tomar para si toda a carga da história. (BERMAN, 2007: 271)

Portanto, para Berman, há uma diferença significativa entre as modernidades e os modernismos no Ocidente capitalista e na Rússia. Nesse sentido, a Rússia, um imenso império encravado entre Ocidente e Oriente, enfrentou dificuldades, assim como os países latino-americanos, para definir seu lugar no mundo. Nesse processo de ingresso na modernidade, essa questão emergiu decisivamente, de modo que o conflito entre São

Petersburgo e Moscou demonstrou precisamente essa indefinição entre a cultura ocidental e a oriental. Em razão disso, São Petersburgo, e seus célebres heróis modernos como Dostoievski, não puderam viver esse desarranjo inerente à modernidade como viveram Baudelaire ou Marx. Assim, na medida em que essa modernidade não se concretiza e se vê constantemente obstaculizada e sufocada pelo próprio czarismo, seus desdobramentos são incapazes de irromper à superfície. Nesse sentido, aquele espetáculo das massas circulando nas grandes cidades e irrompendo na cena política dos países da Europa Ocidental, não pode ser observado com nitidez em solo russo e por isso suas forças modernas se colocam no subterrâneo, acumulando-se até o ponto da sua ebulição.

Dessa forma, abaixo da superfície, os russos apenas sonhavam com a concretização de sua modernidade e por essa razão a tônica das discussões artísticas e intelectuais gravitava em torno da agonia e da angústia das realizações incompletas fazendo com que aquele sentimento de perda característico do romantismo alemão, marcado pela dissolução completa e trágica do mundo pré-capitalista, não aparecesse entre os russos. Ao invés da nostalgia do tempo perdido, o modernismo russo ansiava pela velocidade das transformações históricas que foram soterradas nas últimas décadas do século XIX e que explodiram na primeira década do século XX, na Revolução de 1905.

Portanto, para compreendermos a apropriação da linguagem marxiana realizada na Rússia, bem como a leitura promovida pela cultura política bolchevique, tratada aqui a partir de Lenin e Trotsky, é preciso perceber em que medida essa angústia do atraso influenciou a urgência e a violência revolucionária com as quais esses autores experimentaram seu próprio tempo histórico. Nesse sentido, também pretendemos demonstrar como esse “anacronismo” russo foi capaz de transformar decisivamente o curso da tradição revolucionária no século XX, reacendendo-a no momento em que parecia estar em descrédito mesmo nos meios marxistas.

Para tanto, é preciso empreender uma discussão sobre a formação da cultura política bolchevique, sobretudo a partir do seu principal ator político e intelectual, com o objetivo de perceber como Lenin, em contraposição ao marxismo da época da Segunda Internacional, recupera a revolução afirmando-a como um momento violento e ruptural, condenando explicitamente o reformismo dos social-democratas como uma forma de capitulação diante dos interesses burgueses. A partir dessa reflexão, além de compreendermos o caráter da cultura política que enformou a Revolução de Outubro, poderemos apreender quais leituras produziram a codificação do pensamento marxista na

URSS que se tornou conhecido como marxismo-leninismo. Portanto, objetiva-se observar a qual Marx as mediações operadas por Lenin dentro do bolchevismo se referem para a criação dessa forma de marxismo.

Nessa investigação, para Franco Andreucci (1982), a atuação intelectual e política de Lenin são fundamentais para a caracterização daquilo que se considerou, posteriormente à Primeira Guerra Mundial, o legítimo marxismo, uma vez que antes da predominância das teses leninistas, as interpretações mais difundidas de Marx estavam na Alemanha, sobretudo no interior do Partido Social-Democrata. Dessa forma, a análise de Andreucci, que também encontrará eco posteriormente na análise de Jones, afirma que a fundação do marxismo ocorre pouco após a morte do seu fundador a partir das leituras construídas pelos seus herdeiros alemães nas inúmeras publicações produzidas dentro do partido e capitaneadas, sobretudo, por Engels e Karl Kautsky. Essas reflexões foram concretizadas em um programa político que, a partir dos anos 1890, se tornou fundamental para toda a esquerda europeia que baseava seus horizontes políticos nas bases da social-democracia alemã.

Nesse contexto, o “*Programa de Erfurt*”<sup>77</sup>, produzido em 1891, demonstra os principais pontos desse partido, pois parte do diagnóstico marxiano da luta de classes, afirmando a apropriação privada do produção social e marcando o aumento da desigualdade entre proletários e burgueses. Essa desigualdade, na medida em que se agrava, contribui para a gestação das sucessivas crises do capitalismo, ampliando as possibilidades de transformação desse modo de produção. Contudo, apesar de partir de um diagnóstico histórico firmemente ancorado na concepção de história marxiana, demonstrada no programa a partir do vínculo entre as classes e as crises, a estratégia política do programa não aponta para uma perspectiva revolucionária. Ao contrário, o *Programa de Erfurt*, em suas reivindicações, cita, em primeiro lugar, a necessidade do sufrágio universal sem distinção de sexo e a consolidação da luta dos trabalhadores por melhores condições de trabalho, redução da jornada de trabalho, proibição do trabalho noturno, regulação do descanso semanal, entre outras exigências.

Nesse sentido, o horizonte de expectativa próprio da social-democracia alemã, que foi ancorado no pensamento de Marx, aponta certamente para a construção do socialismo, contudo sem mencionar a revolução enquanto um instante de ruptura com o passado, uma vez que as transformações históricas parecem ser atingidas através de lutas políticas de

---

<sup>77</sup>O texto do programa, em tradução inglesa, pode ser consultado no seguinte link:

<https://www.marxists.org/history/international/social-democracy/1891/erfurt-program.htm> Acesso em: 02/01/18.

caráter reformista que garantam melhores condições de vida para os trabalhadores. Nessa leitura, as transformações revolucionárias seriam operacionalizadas pelos movimentos inerentes à estrutura capitalista, cabendo aos partidos operários, nesse ínterim, a realização de reformas significativas para a classe trabalhadora.

De fato, como também aponta Andreucci, há uma simplificação do pensamento marxiano no momento em que esse entra em contato com os trabalhadores e se torna o programa partidário deles. Todavia, afirmar que essa simplificação ou vulgarização, como se preferiu chamar posteriormente, é apenas uma falsificação do pensamento marxista é também distante da realidade, pois, conforme vimos anteriormente, o pensamento de Marx, além de ser extremamente denso e complexo, carece de sistematização, o que torna árdua a operação de traduzi-lo em um programa político.

Além disso, e mais importante, as leituras desenvolvidas pela social-democracia, embora simplificadas, possuem um lastro na obra marxiana. Todavia, esse argumento não pode requerer a busca por uma matriz marxista original capaz de marcar as leituras corretas da obra de Marx. Diante disso, o que pretendemos afirmar é que o Programa Social-Democrata alemão, distante de uma falsificação do marxismo revolucionário legítimo, é uma leitura e, conseqüentemente, uma recriação do pensamento de Marx em um determinado contexto histórico. Assim, nesse contexto, a teoria das crises é ressaltada como um motor autônomo da história responsável por garantir o sucesso das transformações históricas aguardadas por seus partidários, ao passo que as reivindicações políticas feitas na ausência de um evento revolucionário ruptural são também desdobramentos da atuação de Marx no contexto da Primeira Internacional.

Entretanto, essa influência começa a esmorecer a partir da Primeira Guerra Mundial devido à ruptura entre os comunistas e os social-democratas anunciada em razão das análises acerca do conflito mundial. Nessa ruptura, a social-democracia e a Segunda Internacional passam a ser condenadas pelos comunistas, mais especificamente pelos bolcheviques, que, por sua vez, pretendem recuperar o significado revolucionário do legado de Marx e Engels e se afastar das posturas reformistas e democráticas. Assim, a ocorrência da Revolução Bolchevique surge como o momento no qual essa ruptura se consolida, como se a história houvesse dado razão ao raciocínio bolchevique em detrimento do raciocínio social-democrata.

Nesse processo, a figura de Lenin, indubitavelmente o principal intelectual do bolchevismo, é essencial, haja vista que as críticas desse líder revolucionário ao reformismo



social- democrata são anteriores à revolução. Assim, embora o conflito estivesse deflagrado desde 1914, a ruptura definitiva ocorreu apenas em 1917, poucos meses antes da revolução. Além disso, em 1918, essa ruptura adquire tons ainda mais oficiais, uma vez que a pena de Lenin pretende estabelecer a falsidade do marxismo social-democrata representado pela figura de Kautsky, amparado pelo sucesso revolucionário do ano anterior. Nesse sentido, o texto *A revolução proletária e o renegado Kautsky*, escrito por Lenin, é sintomático no processo de definição de uma matriz legítima de interpretação do marxismo em recusa às interpretações produzidas anteriormente. Com isso, a formação da Terceira Internacional procura superar as deficiências mecânicas e reformistas próprias à anterior.

Ademais, a problemática no pensamento de Kautsky se inicia para Lenin (1977)<sup>88</sup> com a publicação da brochura *A ditadura do proletariado*, pois nessa obra os argumentos de Kautsky procuravam afirmar que a revolução bolchevique havia rejeitado a democracia e a transformado em uma ditadura. Entretanto, para Lenin, essa argumentação de Kautsky incorre em uma falsificação do marxismo uma vez que desconsidera o caráter classista que condiciona as instituições políticas, fazendo com que Marx se tornasse um pensador liberal. Dessa forma, nessa leitura, não é possível afirmar a existência de uma democracia pura, visto que não pode haver qualquer formação política, ou mesmo forma de governo, que esteja além ou acima das determinações classistas. Com isso, a democracia defendida por Kautsky demonstra que o menchevismo, bem como o reformismo social-democrata, se afastou decisiva e permanentemente do marxismo capitulando diante dos interesses da burguesia imperialista. Dessa forma, para Lenin, é imprescindível reafirmar o caráter de classe da ordem capitalista, bem como a função do Estado e da violência, essenciais para a reprodução dessa ordem e, em virtude disso, a sua transformação não pode prescindir, em qualquer hipótese, do advento da violência revolucionária do proletariado:

Resumindo: Kautsky deturpou da forma mais inaudita o conceito de ditadura do proletariado, transformando Marx num vulgar liberal, isto é, desceu ele próprio ao nível do liberal que lança frases vulgares acerca da “democracia pura”, escondendo e esbatendo o conteúdo de classe democracia *burguesa*, esquivando-se acima de tudo à *violência revolucionária* por parte da classe oprimida. Quando Kautsky “interpretou” o conceito de “ditadura revolucionária do proletariado” de modo a fazer desaparecer a violência revolucionária por parte da classe oprimida contra os opressores, de facto bate o recorde mundial da deformação liberal de Marx. O renegado Berstein não é mais do que um

---

<sup>88</sup> A versão digital desse texto, fornecida pelas *Edições Avante*, podem ser encontradas no link: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1918/renegado/index.htm> Acesso em: 02/01/18

fedelho em comparação com o renegado Kautsky. (LENIN, 1977, s/p)

Nesse trecho, a linguagem virulenta de Lenin é disparada contra Kautsky afirmando o tamanho da deturpação do pensamento de Marx, e a comparação com Eduard Berstein, interlocutor de *Reforma ou Revolução* de Rosa Luxemburgo (2008), amplia consideravelmente o peso dessa acusação que é justificada pelo seu abandono dos paradigmas revolucionários. Com isso, Lenin pretende afirmar a inevitabilidade do caráter violento da revolução operária e da construção da ditadura do proletariado, além de anunciar a impossibilidade de construir uma democracia no interior do capitalismo em virtude dos seus vínculos burgueses. Nessa leitura, transformar a sociedade significa eliminar seus princípios de funcionamento orientados por interesses burgueses a partir da violência explícita do Estado contra essa mesma classe.

Para tanto, Lenin recorre explicitamente em diversas passagens do texto às citações de Marx e Engels, sobretudo as de *Guerra Civil na França* e dessas extrai a concepção de que o Estado é a instituição responsável pela perpetuação violenta da luta de classes, sendo uma máquina de opressão de uma classe sobre a outra. Nesse sentido, o enfrentamento da burguesia não pode ocorrer por meio de uma política democrática ou reformista, mas através da violência revolucionária do proletário com vistas à conquista do Estado e posterior eliminação da burguesia. Assim, as instituições são praticamente descartadas por Lenin em detrimento da ação violenta direta dos explorados contra seus exploradores.

Dessa forma, é bastante sintomático que a apropriação de Lenin parta das análises de Marx acerca da comuna, haja vista que se observamos as análises políticas de Marx efetuadas entre 1848 e 1871, perceberemos que as feitas sobre a Comuna de Paris apresentam maior radicalidade. Isso ocorre em razão da ideia das crises cíclicas que se agravam ao longo da reprodução capitalista, pois, nesses termos, a crise que possibilitou a emergência da Comuna é maior e mais grave que a responsável pela Revolução de Fevereiro de 1848. Essas crises cíclicas, além de mais graves, são também capazes de revelar com maior nitidez a realidade subjacente à ordem burguesa, assim, em 1871, a repressão do Estado burguês sobre os trabalhadores foi mais forte e cruenta que nas revoluções anteriores, desmascarando, assim, o caráter essencialmente repressor do Estado. Lenin, nessa leitura, não somente deseja compreender a revolução bolchevique enquanto uma herdeira da Comuna de Paris, mas extrair do pensamento marxiano a urgência e a proximidade da revolução em virtude do caráter cada vez mais radical e repressor do

Estado. Portanto, se a repressão burguesa na época da Comuna permitiu uma vitória temporária do proletário, em 1917, essa máquina atingiu seu apogeu no imperialismo, possibilitando a crise terminal do modo de produção capitalista anunciada pela Revolução Bolchevique.

Nesse sentido, a violência proletária se contrapõe à violência estatal burguesa e, portanto, é preciso perceber os mecanismos utilizados por Lenin para legitimar a primeira em detrimento da segunda, contudo, o argumento é bastante débil e assume um caráter quase moral. Assim, a violência do proletariado é legítima em razão do próprio caráter classista que condiciona os usos da violência, pois, sendo a classe universal explorada por excelência, o proletariado utiliza a violência de modo legítimo contra a opressão burguesa, cumprindo, assim, sua missão histórica.

Portanto, os argumentos expostos na polêmica com Kautsky procuram afirmar uma visão legítima do marxismo, orientada em torno da recusa do reformismo e da adesão ao paradigma revolucionário violento capaz de anunciar o surgimento de uma nova sociedade sem classes a partir da utilização repressora do Estado pela classe operária - o que Lenin nomeia de “ditadura do proletariado”. Nessa sistematização, qualquer opositor ou revisor se torna imediatamente um servo da burguesia, ou um traidor renegado do marxismo como Kautsky, e o caráter doutrinário dessa apropriação oferecida por Lenin pode ser visto também nos adjetivos que usa recorrentemente para se referir a esse discípulo que renegou Marx. Nesse sentido, em inúmeras passagens, Lenin acusa Kautsky de ser um filisteu, ou seja, de acordo com a narrativa judaica e cristã, aquele que habitou a região próxima à Canaã, estando frequentemente em conflito com os povos hebraicos. Em virtude disso, a não orientação da vida dos filisteus pela ética hebraica os torna bárbaros para os olhares judaicos, assim, o filisteu é aquele que se desvia ou nega a doutrina sagrada do povo escolhido. Dessa forma, ao eleger Kautsky como tal, Lenin afirma que ele é um desviante da sua própria doutrina, isto é, um infiel que procura se agregar ao lado do inimigo com vistas à demolição da verdade dos escolhidos.

Assim, voltando ao processo histórico, podemos perceber as complexidades que perpassam a formação do marxismo enquanto objeto histórico, pois, na transição entre os séculos XIX e XX vimos que as reflexões propostas por Marx e Engels se desdobraram em diversos percursos distintos. Por isso, abordar o marxismo a partir do século XX é observar uma constelação de diversos momentos políticos que se prolongaram ao redor do mundo. Todavia, o que nos interessa é notar a existência de uma leitura reformista que não

abandona a revolução, característica da Segunda Internacional, e de uma leitura revolucionária orientada pelas apropriações de Lenin e fundamental para a cultura política bolchevique.

Nesse sentido, o foco não é apontar a legitimidade de uma das leituras, mas afirmar que a retomada da tradição revolucionária feita por Lenin e pelo bolchevismo é construída precisamente a partir da supressão e condenação de uma política democrática e reformista. Essa ruptura entre comunistas e social-democratas é fundamental para compreender a política das esquerdas no século XX e, sobretudo, para situar o sectarismo comunista em suas tentativas de empurrar o reformismo ou o democratismo para o espectro político do centro ou da direita.

Diante disso, nos resta acompanhar o ritmo do pensamento de Lenin no sentido de demonstrar as ligações existentes entre a retomada da tradição revolucionária e o contexto da modernidade russa. Assim, é importante ressaltar que a angústia do subdesenvolvimento foi a responsável por gerar uma experiência de tempo transpassada pela urgência revolucionária e pela necessidade do atraso de impulsionar um imenso salto para o futuro, mas, para tanto, é preciso perceber o impacto da transformação de Vladimir Ulianov em Lenin. Nesse sentido, como afirma Edmund Wilson, sabemos que Lenin é filho de uma família intelectualizada de classe média afetada, em razão do seu envolvimento político, pelo peso do autoritarismo estatal russo. Além disso, Vladimir Ulianov, assim como o seu irmão, havia sido preso pelo governo czarista e se exilado no seu próprio país, em uma região camponesa. Nesse exílio russo, além do contato com os camponeses no contexto imediatamente posterior à abolição da servidão, Ulianov tem contato com as reflexões de Marx, estudando detidamente *O capital*. Assim, quando livre da prisão e do exílio, Vladimir Ulianov se tornou finalmente Lenin – um líder político que ambicionava febrilmente a efetivação de um evento revolucionário orientado pelas teses marxistas acerca da ditadura do proletariado.

Dessa forma, Wilson procura marcar as diferenças entre as intervenções políticas e intelectuais de Marx e Lenin durante essa transformação. Assim, para esse estudioso, Marx, ainda que tenha se dedicado à prática política nas suas últimas décadas de vida na Internacional, é um intelectual de largo fôlego que produziu uma obra histórica de ampla envergadura, ou seja, há em Marx o resquício do brilho dos grandes artistas e intelectuais do Renascimento. Em contrapartida, Lenin é um líder político essencialmente preocupado com a prática e com a efetivação das ideias na realidade e por isso as suas discussões

teóricas se subordinam e se retroalimentam da necessidade de direção de um determinado movimento político com vistas à revolução.

Nesse viés, as leituras de Marx e Engels adentram as reflexões de Lenin como um recurso para confirmar a orientação prática que deve ser desenvolvida em determinado momento. Em virtude disso, acompanhar as reflexões de Lenin presentes em seus textos, sobretudo naqueles de caráter imediatamente político e polêmico, é fundamental para captar seu ritmo de pensamento. Para tanto, trataremos de textos leninistas anteriores à revolução, próximos ao desenlace de outubro, e daqueles produzidos posteriormente à vitória bolchevique ocorrida em 1917. Com isso, poderemos perceber como Lenin tratou as relações entre história e política em três contextos históricos bastantes distintos.

Logo, ainda que fundamentadas em uma determinada leitura histórica acerca do desenvolvimento do capitalismo na Rússia e em todo mundo, o centro das preocupações de Lenin é a formação e a direção de um movimento político capaz de se organizar para conquistar o poder político. Essa preocupação se manifesta nos primeiros escritos fundamentais de Lenin (2010), como o famigerado *Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento* produzido em 1902 alguns anos antes da Revolução de 1905 que abalou seriamente as estruturas do czarismo na Rússia. Nesse sentido, o título desse texto anuncia a intenção do autor que é estudar a conjuntura política do momento em busca de ideias que proporcionem uma ação adequada do Partido Social-Democrata nessa mesma conjuntura.

Ademais, as críticas às posturas reformistas, dirigidas nesse momento a Berstein, são fundamentais para o horizonte político de Lenin, ainda que não anunciem a ruptura e a condenação vistas posteriormente por Kautsky. Além de propor uma discussão com o reformismo social-democrata, Lenin também procura se contrapor à ideia de Rosa Luxemburgo exposta no clássico *Reforma ou revolução*, no qual ela estabelece uma crítica significativa, dirigida ao próprio Berstein, à organização partidária social-democrata, afirmando o caráter espontâneo da revolução e ressaltando a autonomia dos trabalhadores em relação à estrutura do partido. Assim, Lenin, no célebre debate com Luxemburgo, reforça o papel da organização partidária na organização do proletariado, pois os níveis de consciência dos trabalhadores não os capacitam a atingir por si mesmos uma consciência de classe para além dos marcos da cultura e dos interesses burgueses. Diante dessa incapacidade dos operários, o partido surge, com sua vanguarda, para organizar e despertar a consciência de classe nas massas:

Já afirmamos que os operários *nem sequer podiam ter* consciência social-democrata. Esta só podia ser introduzida de fora. A história de todos os países comprova que a classe operária, valendo-se exclusivamente de suas próprias forças, só é capaz de elaborar uma consciência *trade-unionista*, ou seja, uma convicção de que é preciso reunir-se em sindicatos, lutar contra os patrões, cobrar do governo a promulgação de umas e outras leis necessárias aos operários etc. Já a doutrina do socialismo nasceu das teorias filosóficas, históricas e econômicas formuladas por representantes instruídos das classes proprietárias, por intelectuais. (LENIN, 2010: 89)

Nesses termos, a vanguarda que Lenin ambiciona organizar perpassa pelo problema histórico dos intelectuais, pois, como apontam Walquíria Leão e Elide Rugai Bastos (1999), desde a sua estruturação na esfera pública contemporânea, os intelectuais se baseiam naquilo que as autoras nomeiam de moralidade do compromisso. Nesse viés, para o intelectual, marcadamente aquele influenciado pela tradição iluminista, o conhecimento figura como um caminho para uma verdade que possa conduzir e orientar a sociedade. Assim, o romancista francês Emile Zola (2010) é um dos arquétipos dessa postura intelectual, uma vez que em meio ao caso Dreyfus na França, Zola usou sua pena de intelectual em diversos artigos de intervenção em um debate público que se orientava pelo desejo de justiça e pela defesa de Dreyfus. Nesses artigos, Zola colocava o intelectual como um indivíduo acima da sociedade que, dotado de conhecimento, possuía o dever moral de anunciar a verdade à sociedade francesa, denunciando as injustiças perpetradas contra Dreyfus.

Todavia, essa moralidade do compromisso também se manifesta em outros matizes, haja vista que enquanto alguns intelectuais pretendem se colocar acima da sociedade, trancafiando-se em suas torres de marfim e isolados das paixões políticas, outros percorrem o itinerário oposto, imiscuindo-se totalmente na sociedade. Nesse viés, o arquétipo clássico desse modelo intelectual é certamente o filósofo francês Jean-Paul Sartre, pois o engajamento sartreano, aquém de pretender oferecer uma distância do intelectual em relação à sociedade, traz consigo um dilema enfrentado décadas antes por Lenin.

Assim, os intelectuais marxistas experimentam um sério problema em relação às classes, uma vez que, majoritariamente, os intelectuais são formados no interior das classes médias ou mesmo nos estratos mais abastados da burguesia. Contudo, o intelectual marxista, como Lenin afirma, é um membro da vanguarda responsável por iluminar os reais interesses da classe operária, incapaz de perceber por si mesma seus interesses históricos. Nesse sentido, esse representante anula, a partir dessa postura de vanguarda, a voz do próprio representado, de modo que os reais interesses dos operários se encontram

essencialmente mediados pelos interesses da vanguarda do proletariado organizada no partido.

Diante disso, a formação de determinada subjetividade revolucionária é essencial para o pensamento e para a prática política leninista, tendo em vista que organizar a vanguarda partidária significa forjar uma determinada cultura voltada para os revolucionários profissionais que deverão ser a ponta de lança da transformação histórica. Dessa forma, esses são os responsáveis por dirigir as camadas operárias rumo à concretização de sua tarefa histórica, mas, de início, tais homens são poucos e devem se agrupar em organizações clandestinas, operando além da vigilância do poder autocrático.

Ademais, é preciso ressaltar que essa orientação política foi elaborada em 1902, portanto, antes da primeira grave crise vivenciada pelo poder autocrático do czar. Então, Lenin é também um daqueles personagens recuperados por Berman, haja vista que, como os heróis de Dostoevski, ele se esgueira por entre as sombras dos subterrâneos da autocracia russa, procurando construir uma organização clandestina de vanguarda capaz de liderar uma insurreição contra o poder.

Assim, em 1902, mais de uma década distante da ruptura com a social-democracia ou da Revolução de Outubro, o horizonte de expectativa de Lenin é claramente revolucionário. Todavia, a perspectiva da clandestinidade demonstra que, para o líder bolchevique, as forças políticas capazes de abalar o czarismo ainda não romperam seu isolamento abaixo da superfície. Por isso, o trabalho das organizações revolucionárias na clandestinidade é precisamente organizar e dirigir essas forças subterrâneas para que possam finalmente emergir. Nesse sentido, a expectativa revolucionária de Lenin é vivida como uma possibilidade que não se anuncia em um intervalo temporal tão curto, por isso seria preciso esperar pelos desdobramentos do capitalismo para a gestação de uma crise de caráter mundial o bastante para ruir as estruturas políticas e econômicas da Rússia.

Para além da Revolução de 1905, é a crise inaugurada pela Primeira Guerra Mundial que altera decisivamente o horizonte de expectativa leninista. Assim, em 1916, em meio ao conflito bélico, no exílio suíço, Lenin escreve outro de seus escritos mais significativos, o texto *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. Nessa brochura, Lenin (2012) expõe, a partir de uma grande análise de dados, a sua concepção histórica acerca do capitalismo e da guerra que envolveu quase a totalidade das nações europeias, tendo como eixo fundamental sua teoria acerca do imperialismo. Essa teoria se assenta sob a perspectiva de que as transformações históricas ocorridas dentro do modo de produção

capitalista são capazes de conduzi-lo à decomposição:

Os monopólios, a oligarquia, a tendência para a dominação em vez da tendência para a liberdade, a exploração de um número cada vez maior de nações pequenas ou fracas por um punhado de nações riquíssimas ou muito fortes: tudo isso originou os traços distintivos do imperialismo, que obrigam a caracterizá-lo como capitalismo parasitário ou em estado de decomposição. É com relevo cada vez maior que emerge, como uma das tendências do imperialismo, a formação de “Estados” rentistas, de Estados usurários, cuja burguesia vive cada vez mais à custa da exportação de capitais e do “corte de cupons”. Seria um erro pesar que esta tendência para a decomposição exclui o rápido crescimento do capitalismo. Não, certos ramos industriais, certos setores da burguesia, certos países manifestam, na época do imperialismo, com maior ou menor intensidade, quer uma quer outra dessas tendências. No seu conjunto, o capitalismo se desenvolve com uma rapidez incomparavelmente maior do que antes, mas este desenvolvimento não só é cada vez mais desigual, em geral, como a desigualdade se manifesta também, em particular, na decomposição dos países mais ricos em capital (Inglaterra). (LENIN, 2012: 167)

Nesse sentido, a transformação anunciada por Lenin diz respeito ao desenvolvimento das forças produtivas do capital, que deslocam a centralidade da mercadoria para a produção do capital a partir dos mecanismos financeiros permitidos pelas especulações nas bolsas de valores. Apesar disso, essa ascensão do capitalismo financeiro não representa um momento de reforço do liberalismo na Europa, ao contrário, essa transição marca a crise do livre-mercado, uma vez que as economias se atrelam progressivamente aos seus respectivos Estados nacionais, formando imensos conglomerados econômicos fundados na sobreposição entre iniciativa privada e Estado.

Isso ocorre em razão da expansão dos mercados necessária para esse incremento das forças produtivas. Essa expansão, todavia, não ocorre dentro dos limites territoriais europeus, expandindo-se para os demais continentes e estabelecendo a partilha dos continentes asiático e africano. Nesses termos, a formação do imperialismo representa, para Lenin, esse estágio de transformação do capitalismo mercantil para o capitalismo financeiro.

Conforme o próprio título da obra anuncia, o imperialismo é considerado por Lenin a fase superior do capitalismo, mas atingir a fase superior, em termos dialéticos, significa que essa forma produtiva atingiu seu ápice, tendo desenvolvido integralmente suas forças produtivas e entrando, portanto, em estágio de decomposição. Em razão disso, a crise terminal do capitalismo prevista por Lenin não diz respeito a um período de escassez produtiva ou de decréscimo da economia, mas corresponde precisamente a um momento de



crescimento produtivo.

Ou seja, em virtude da teoria das crises, essencial à Marx, que em Lenin se manifesta concretamente nas primeiras décadas do século XX, na medida em que as forças produtivas se desenvolvem em ruptura com as políticas de livre mercado, o amálgama entre Estado e iniciativa privada produz imensos monopólios que centralizam a produção mundial em carteis e trustes. Nesse sentido, a política dos grandes Estados capitalistas, ao se orientar desse modo, conduz a um inevitável choque entre essas economias permanentemente em disputa pelos mercados estrangeiros e, com isso, o imperialismo, na acepção de Lenin, anuncia um conflito bélico de vasta proporção entre as economias imperialistas.

Ademais, a Primeira Guerra Mundial, de acordo com a leitura leninista, não pode ser compreendida fora das molduras do imperialismo, de modo que o desenvolvimento das forças produtivas do capital se desdobra na guerra. Assim, a teoria das crises, nessa perspectiva, se conjuga com essa orientação do capitalismo fazendo com que a crise terminal do capitalismo seja um conflito bélico entre as burguesias gestado por essa mesma classe. Diante disso, surge a possibilidade do momento revolucionário e aquela imagem da clandestinidade, característica do início do século, em virtude das crises geradas pelo imperialismo, possibilita a atuação revolucionária do proletariado. Assim, o desgaste do capital é o que permite a insurreição que finalmente dará vitória à revolução proletária no mundo todo.

Todavia, Lenin ressalta que o processo de decomposição do capital encontra-se em estágio avançado nas principais economias capitalistas e aponta, principalmente, a função da Inglaterra como nação mais avançada. Nesses termos, Lenin não abandona o horizonte marxiano de que o esgotamento do capitalismo ocorreria primeiramente nos países de capitalismo mais desenvolvido. Em contrapartida, a teoria do imperialismo de Lenin, também de inspiração marxiana, compreende o desenvolvimento econômico de modo cosmopolita, uma vez que a ampliação das forças produtivas integra toda a economia mundial e o imperialismo prolonga o capitalismo para os países periféricos, coloniais e semicoloniais. Nesses termos, ainda que de forma desigual, há relações capitalistas constituídas em praticamente todas as nações e, em razão disso, a revolução não se torna um evento circunscrito à determinada localidade, podendo se iniciar em qualquer ponto do globo. Para tanto, é preciso pensar as especificidades históricas de cada país no sentido de apreender as possibilidades concretas da revolução.

Consequentemente, a função da Rússia dentro do capitalismo, em seu último estágio,

difere radicalmente daquela cumprida pela Inglaterra, haja vista que enquanto a Inglaterra possui o maior contingente proletário da Europa, ao lado da Alemanha e da França, a Rússia é ainda um país bastante atrasado em termos capitalistas. Para Lenin, o atraso, diferentemente do que é defendido na maior parte do trabalho de Marx, não significa a impossibilidade da revolução, ao contrário, o atraso pode atuar precisamente como um catalisador do processo revolucionário, uma vez que seria possível produzir o socialismo antes mesmo que as relações de produção capitalista dominassem a Rússia.

Assim, para Lenin era necessário produzir uma análise histórica da Rússia que levasse em consideração o atraso e, principalmente, o impacto desse atraso na estruturação das classes no país, uma vez que não era possível afirmar uma revolução amparada exclusivamente no proletariado, pois a Rússia era ainda um país majoritariamente agrário. Deste modo, as reflexões de Lenin que antecedem a revolução são marcadas pela defesa intransigente de uma aliança entre os operários e os camponeses que, sob a direção do primeiro grupo, pudesse encabeçar a insurreição revolucionária na Rússia de 1917. Dessa forma, para percebermos esse movimento, nos utilizaremos de dois tipos de fontes. Lenin, entre 1916 e 1917, produziu poucas obras mais sistemáticas, como *O Estado e a revolução*, que foi escrita ao longo do ano revolucionário. Por isso, é preciso também observar os textos de intervenção política imediata que foram redigidos nesse período.

Nessa perspectiva, o filósofo esloveno Slavoj Zizek (2005) organizou uma coletânea de textos leninistas que foram produzidos entre as revoluções de fevereiro e outubro. De acordo com Zizek, há um percurso comum que anima as intervenções políticas desse período e é marcado por uma perspectiva catastrófica gerada pela Primeira Guerra Mundial. Essa catástrofe é a responsável por permitir a brecha de um momento revolucionário, aproveitado por Lenin e pelos bolcheviques quando os representantes dos outros partidos, como os mencheviques, recusaram uma segunda revolução após a derrubada do czar em fevereiro de 1917. Nesses termos, Zizek procura ressaltar essa dimensão catastrófica de Lenin, com vistas à repetição desse raciocínio nos dias atuais. Assim, a leitura de Lenin sobre esse período de produção intelectual e política ainda guarda resquícios em uma parcela radical da esquerda mundial. Logo, na atual conjuntura, influenciada por um momento de crise e de rememoração do centenário bolchevique, convém retomar a análise de Zizek para oferecermos um necessário contraponto:

“Lenin” não é um nome nostálgico para uma velha certeza dogmática; pelo contrário, o Lenin que deve ser recuperado é o Lenin que teve como experiência fundamental ser jogado numa nova e catastrófica constelação, na qual as velhas coordenadas e provaram inúteis, e que foi compelido a

reinventar o marxismo – podemos citar este duro comentário sobre um novo problema: “A esse respeito, Marx e Engels não disseram uma só palavra”. A ideia não é retornar a Lenin, mas repeti-lo no sentido kierkgaardiano: recuperar o mesmo impulso na constelação atual. O retorno a Lenin não pretende ser uma *reencenação* nostálgica dos “bons e velhos tempos revolucionários”, nem um ajuste oportunista-pragmático do velho programa para “novas condições”; busca, isto sim, *repetir*, nas condições do mundo atual, o gesto leninista que reinventou o projeto revolucionário na época do imperialismo e do colonialismo – mais precisamente na catástrofe de 1914, que se seguiu ao colapso político-ideológico da longa era de progressismo. (ZIZEK, 2005: 15)

Essa repetição feita por Lenin e anunciada por Zizek foi condicionada por uma incapacidade de abandonar a hipótese comunista, pois mesmo as experiências autoritárias ocorridas ao longo do século XX não afastaram o filósofo esloveno desse horizonte de expectativa. Dessa forma, em *Primeiro como tragédia depois como farsa*, Zizek (2011) procura ainda conservar a universalidade do comunismo, pensando na crise do neoliberalismo como um momento adequado para a eclosão da transformação do capitalismo. Nessa leitura, a crise, encarada por uma perspectiva catastrófica e até mesmo apocalíptica, é o momento fundamental para a ação revolucionária. Assim, repetir Lenin, nessa leitura, é trazer para o centro da hipótese comunista aquela experiência de tempo característica da modernidade marcada pelo atraso e pelo sufocamento político, ou seja, significa a repetição de um anacronismo na contemporaneidade.

Esse retorno, para Zizek, parece ser possível em razão de uma leitura histórica inalterada acerca do capitalismo desde os tempos de Marx ou Lenin, de modo que ele ainda parece estar à espera da crise terminal do capitalismo. Dessa forma, para além das inúmeras transformações que o capitalismo sofreu no último século, o anacronismo dessa repetição se coloca nas diferentes experiências temporais que sustentam a teoria da crise leninista. Assim, é preciso perceber que o atraso e a catástrofe bélica condicionam a urgência revolucionária endossada por Lenin, sobretudo entre fevereiro e outubro de 1917, e que, para Zizek, o neoliberalismo é a farsa que deverá se reencenada para a crise terminal do capitalismo. Logo, repetir Lenin ou conservar a hipótese comunista parece, de fato, ser a reencenação tragicômica da Revolução Bolchevique.

Diante disso, é preciso situar as perspectivas leninistas acerca das revoluções de fevereiro e de outubro na sua historicidade característica, percebendo que as condições que permitiram a revolução bolchevique são específicas, não podendo ser repetidas em outros contextos históricos. Assim, para Lenin (2005), as revoluções russas de fevereiro e outubro foram proporcionadas essencialmente pela conjunção entre o imperialismo, a guerra e a

crise mundial, pois, esses eventos históricos, assim como ele escreve nas *Cartas de longe* redigidas em março de 1917, produzem a aceleração da história, de modo que “a primeira revolução gerada pela guerra mundial imperialista eclodiu. A primeira, mas, certamente, não a última.” (LENIN, 2005: 25).

Nesse sentido, Lenin afirma isso porque produz uma leitura histórica das primeiras décadas do século XX, na qual há um grande processo revolucionário, iniciado em 1905, que se prolonga até 1917. Portanto, ainda que não utilize esse conceito, o líder bolchevique afirma a existência de uma revolução permanente na Rússia, que deve encerrar-se com a vitória final do proletariado rumo à sociedade sem classes. Logo, assim como Marx, Lenin aponta para as duas temporalidades da revolução, todavia, a urgência revolucionária dos bolcheviques encurta os intervalos entre essas temporalidades, marcando a aproximação entre o processo permanente da revolução e o seu momento explosivo.

Nessa leitura, a Revolução de Fevereiro, responsável pela derrubada do czar, não resolveu os problemas dos trabalhadores russos, uma vez que o governo estabelecido por essa revolução estava intimamente conectado aos interesses burgueses. Diante disso, as instituições criadas por esse regime, bem como sua legalidade, aparecem como ilegítimas para o proletariado, de modo que, para Lenin, é preciso aprofundar esse momento revolucionário organizando um levante armado do proletariado russo contra o governo provisório burguês. Assim, a tática bolchevique consiste em construir uma segunda revolução, na qual o proletariado possa, finalmente, assumir o controle do Estado e iniciar a extinção das classes.

Em algumas passagens das cartas enviadas aos companheiros do partido, Lenin sugere a possibilidade de uma transição revolucionária operada de modo pacífico, mas, para que isso ocorresse, seria necessário que as eleições para a assembleia resultassem em uma maioria bolchevique. Caso isso não se realizasse, a classe operária, sob o comando do estado-maior do partido, deveria se armar para o momento insurrecional, contudo, apesar de sinalizar essa possibilidade pacífica de transição, Lenin parece não acreditar firmemente nesse caminho porque o centro da sua comunicação com os seus companheiros reside no tratamento da insurreição enquanto uma arte.

Logo, diante da crise, a tarefa mais relevante a ser executada pelo proletariado era a sua organização para o confronto bélico com a burguesia em uma guerra civil aberta, entretanto, essa possibilidade ainda demonstra fragilidade em razão da concepção política que a condiciona. Dessa forma, a legitimidade do proletariado é exterior às próprias

instituições políticas, uma vez que parte do seu caráter de sujeito universalmente explorado. Nesse sentido, as instituições burguesas servem à ditadura do proletariado somente na medida em que permitem essa transição, pois caso os resultados não sejam favoráveis, deve-se continuar a política por outros meios. Com isso, mais radicalmente do que Marx, a política para Lenin se desdobra em guerra, de modo que ela será, em referência explícita a Clausewitz, a continuação da política por outros meios.

Assim, na medida em que transcorrem os meses de 1917, as intervenções políticas de Lenin se inflamam e a urgência da revolução aparece com bastante ênfase, fundamentando-se na crença de que o momento experimentado pela Rússia era único e se aquela chance fosse desperdiçada, a revolução estaria condenada a ser construída em um futuro distante, alongando o intervalo dos tempos da revolução. Nesse viés, em *O Estado e a revolução*, texto interrompido pelo sucesso da revolução, Lenin demonstra essa expectativa, marcando os modos pelos quais a insurreição proletária poderá tomar de assalto o Estado russo. Além disso, esse texto é significativo nas mediações operadas por Lenin (2010) sobre o pensamento de Marx e Engels, uma vez que as reflexões dos intelectuais alemães em torno do Estado, da Revolução de 1848 e da Comuna de Paris surgem para confirmar e legitimar o percurso revolucionário bolchevique.

Nesse sentido, o foco de Lenin em Marx e Engels é a compreensão do papel do Estado durante a transição revolucionária, pois, nessa leitura, o aparato estatal essencialmente vinculado à estrutura classista é uma instituição capaz de garantir a manutenção da ordem classista através da violência. Nesses termos, Lenin, escrevendo décadas após Marx, mantém a mesma visão acerca do Estado e da política, negligenciando as transformações políticas significativas ocorridas nesse ínterim. Todavia, ainda que Marx e Engels tivessem apontado um desenlace violento da revolução, elegendo a violência como parteira da história, Lenin concede um espaço maior para esse momento, uma vez que o centro das suas reflexões é quase exclusivamente a potência violenta do Estado. Diante disso, a tomada do aparelho estatal pelo proletário não implica na alteração dessa característica essencial, pois, ao tomar o poder, o proletariado mantém o caráter de classe do Estado, o que significa também manter sua função repressora. Nesse sentido, a ditadura do proletariado apoiada pelo campesinato é também uma ditadura de classe, na qual o Estado atua violentamente contra os inimigos da classe que se encontra no poder. Assim, na medida em que a burguesia é suprimida por essa violência estatal, a sociedade pode se encontrar aplainada, sem contradições, uma vez que não há qualquer apropriação privada do

trabalho social produzido pelos trabalhadores:

À primeira vista, essa afirmação parece estranha e ininteligível; alguns poderiam mesmo rezear que nós desejássemos o advento de uma ordem social que caísse em desuso o princípio da submissão da minoria à maioria, que, ao que se diz, é o princípio essencial da democracia. Mas, não! A democracia não se identifica com a submissão da minoria à maioria, isto é, a organização da violência sistematicamente exercida por uma classe contra a outra, por uma parte da população, contra a outra. Nosso objetivo final é a supressão do Estado, isto é, de toda violência, organizada e sistemática, de toda coação sobre os homens em geral. Não desejamos o advento de uma ordem social em que caducasse o princípio da submissão da minoria à maioria. Mas, em nossa aspiração ao socialismo, temos a convicção de que ele tomará a forma do comunismo e que, em consequência, desaparecerá toda a necessidade de recorrer à violência contra os homens, à submissão de um homem a outro de uma parte da população à outra. Os homens, com efeito, habituar-se-ão a observar as condições elementares da vida social, sem constrangimento nem subordinação. (LENIN, 2010: 100-101)

Portanto, para Lenin, a supressão da violência, identificada com a extinção das classes, é condicionada por um último instante violento no qual o Estado utiliza seu aparato repressor contra a classe inimiga da maioria da população. Assim, a legitimidade dessa violência, além de sua justiça classista, está ligada à percepção de que a produção capitalista, mesmo em suas formas políticas, está assentada necessariamente sobre uma organização sistemática da violência. Nesses termos, até a democracia aparece como uma dessas formas de organização violenta da burguesia contra os trabalhadores. Logo, colocando a violência como fundamento da sociedade capitalista, Lenin forja uma noção de guerra justa, na qual a violência do proletariado aparece como uma agressão legítima visto que é precedida por uma agressão anterior.

Além disso, ao trazer a questão da violência para as últimas instâncias, Lenin também concede uma função criadora para a força, uma vez que essa se torna responsável tanto pela criação quanto pela redenção da sociedade, como se a humanidade fosse redimida pelo sangue de seus inimigos. Assim, o Estado desaparece em razão do desaparecimento da violência sistemática e organizada e, não havendo mais classes, uma vez que essas foram destruídas pelo último Estado, não há mais razão para que elas organizem um aparato repressor a fim de garantir a reprodução dos seus interesses particulares.

Além disso, essa passagem exprime uma concepção simplista da democracia por parte de Lenin, pois, para além dos problemáticos vínculos com a violência, a democracia

pensada pelo líder bolchevique, mesmo dentro dos padrões socialistas, comporta-se a partir do princípio de submissão da minoria à maioria. Essa percepção apresenta problemas, em primeiro lugar porque não aborda a democracia a partir dos consensos políticos, mas da perspectiva de uma submissão dos interesses minoritários. Nesse sentido, no século XIX, o trabalho de Tocqueville contribui para percebermos as debilidades autoritárias dessa concepção.

Na leitura de Tocqueville, a democracia, antes mesmo de sua preocupação com a maioria, está fundamentada na igualdade de condições que garante a ampla participação e representação dos cidadãos na política democrática, mas, certamente, ele jamais concebeu a democracia como um regime político perfeito. Assim, os riscos do despotismo sempre estão à espreita, de modo que a igualdade pode ser garantida de modo autoritário, assim, uma das análises essenciais do aristocrata francês diz respeito aos riscos da democracia se constituir enquanto uma tirania da maioria. Essa tirania ocorre precisamente quando os interesses minoritários são desconsiderados e submetidos aos da maioria e, nesse sentido, uma democracia sólida precisa considerar tanto as minorias quanto a dimensão individual dos sujeitos.

Além dessas reflexões, Lenin pretendia escrever um capítulo adicional que abordasse as revoluções de 1905 e 1917 e completasse o cenário revolucionário que se iniciou em 1848 e se encerrou em 1917. Contudo, as últimas partes de *O Estado e a revolução* foram escritas em setembro, de modo que são interrompidas pela própria revolução. Diante disso, Lenin escreve, no posfácio a essa obra, que é melhor participar da experiência revolucionária do que escrever sobre ela. Assim, com a revolução realizada, é preciso estabelecer algumas reflexões sobre os seus significados para o mundo contemporâneo e sobre a cultura política que a engendrou.

Nessa perspectiva, Edmund Wilson, em sua bela narrativa acerca da revolução entre os séculos XIX e XX, demonstra a função representativa de Lenin no interior da tradição revolucionária europeia. Assim, *Rumo à estação Finlândia* representa o longo percurso percorrido por várias revoluções que se frustraram para, enfim, com o retorno de Lenin à Rússia, encontrarem sua realização. Logo, a utopia moderna de controlar a história e o tempo parece finalmente se concretizar nessa revolução e a história talvez tenha encontrado seu rumo ao se encarnar e se identificar com a figura do líder político Vladimir Lenin:

Em 1917, com um vestígio de Deus ainda disfarçado de dialética, mas sem temer o Papa de Roma nem o sínodo protestante, sem ter tanta segurança a

respeito dos controles da sociedade quanto tinha o maquinista acerca dos controles da locomotiva que o levava a Petrogrado, porém capaz de calcular a probabilidade com mais precisão do que 1%, Lenin estava na iminência do momento em que, pela primeira vez na história da humanidade, a chave de uma filosofia da história iria encaixar-se numa fechadura histórica. (WILSON, 2006: 528)

Ademais, a cena escolhida por Wilson para significar esse momento é bastante significativa, pois mostra Lenin regressando à Rússia em uma locomotiva na iminência da revolução e, durante o percurso da viagem, ele é consultado e saudado por muitos passageiros. O que importa é a simbologia que a locomotiva assume às vésperas do início da revolução, pois além de ser um dos mais importantes símbolos da modernidade, a velocidade do trem representa a própria locomotiva da história. Nessa imagem, os trilhos percorridos por esses vagões levam Lenin ao encontro da filosofia da história com a história, ou seja, o instante sonhado por Marx e Engels no qual a história atinge sua realização a partir dos seus movimentos inerentes. Nesse sentido, a afirmação de Wilson aponta que aquela filosofia da história marcada pelo movimento dialético da história, elaborada por Marx e apropriada por Lenin, se realiza efetivamente durante a revolução bolchevique e Lenin, ao se identificar com a história, força o próprio contexto histórico a se encaixar em uma filosofia da história.

Nesse sentido, essa filosofia da história perpassa as intervenções políticas de Lenin que expusemos anteriormente, ainda que jamais atinjam a densidade e a envergadura do pensamento marxiano. Nessa filosofia, o tempo, vivido de forma urgente e angustiante, caminha para a sua realização iminente a partir dos eventos revolucionários permitidos por uma espécie de *kairós*. Essa temporalidade especial, para Lenin, se abre em virtude dos desdobramentos da produção capitalista que é marcada pela expectativa das crises intrínsecas ao imperialismo. Assim, a guerra e a catástrofe são essenciais para a construção desse tempo aberto à intervenção revolucionária. Por isso, Lenin afirma sua pressa, escrevendo para os seus camaradas que essa chance revolucionária não poderia ser perdida, sob a pena de um atraso incrível da realização da história. Logo, a sabedoria e, sobretudo, a coragem do revolucionário se mostra precisamente nos momentos de abertura proporcionados pelas crises.

Essa relação entre guerra, crise e revolução, como demonstra o historiador italiano Silvio Pons (2014), é essencial para a cultura política bolchevique e para os desdobramentos posteriores da URSS até seu colapso no início dos anos 1990. Nesse viés, a análise de Pons, amparada por uma riqueza incomparável de fontes, constrói a imagem de



uma revolução irreformável ancorada sobre determinados princípios que não se alteraram durante a longa trajetória do comunismo mundial. Com isso, Pons demonstra que a história do comunismo mundial, encabeçado ao longo do século XX pela URSS, possui vínculos inextrincáveis com um terreno histórico originário. Nesse sentido, para o historiador italiano, compreender as vicissitudes do comunismo no século passado exige necessariamente a reconstituição dos seus vínculos com a Primeira Guerra Mundial. Para tanto, a figura de Lenin é fundamental, uma vez que as suas análises e intervenções políticas se orientam em torno da expectativa e da necessidade histórica da guerra dentro do sistema capitalista:

Lenin delineou uma concepção original do desenvolvimento do capitalismo, que, no debate marxista, distingue-se pela centralidade atribuída à dimensão internacional do fenômeno. Sua concepção podia invocar a análise de Marx sobre as características mundiais da economia capitalista, mas acentuava muito menos seu dinamismo e muito mais sua perspectiva catastrófica. O capitalismo avançado e monopolista era, para Lenin, um sistema mundial estreitamente integrado, marcado pela constante conquista de novos mercados, recursos estratégicos e espaços geopolíticos. Tal insuprimível vocação imperialista determinara a política de potência dos estados europeus até provocar a eclosão da guerra mundial. Por isso, o nexos entre imperialismo e guerra não era um dado contingente, mas o sinal da época. (PONS, 2014: 49)

Assim, ainda que não acreditemos no caráter original da concepção leninista acerca do capitalismo, uma vez que Marx e Engels também elaboraram uma teoria acerca das crises e do colapso da produção capitalista, Pons demarca com razão a perspectiva catastrófica do bolchevismo. Dessa forma, fundamentado na expectativa bélica do imperialismo, Lenin e os bolcheviques acreditam que a revolução mundial será desencadeada pelos conflitos bélicos travados entre todas as nações.

Nesse sentido, mesmo após a morte de Lenin e a ascensão de Stálin, o bolchevismo não altera suas principais expectativas, pois Stálin, por mais que pensasse no refluxo do movimento comunista internacional e se orientasse em torno da construção do socialismo em um só país, jamais abandonou o horizonte bélico e catastrófico próprio ao bolchevismo. Em razão disso, a preparação para a guerra não pode ser abandonada dentro da URSS, uma vez que as nações capitalistas, a qualquer momento, podem deflagrar um novo conflito mundial, possibilitando a continuidade da revolução mundial. Nesse sentido, ao longo da sua trajetória histórica, o Estado soviético foi incapaz de escapar de uma política de potência que se manifestou em diversos episódios, como nas intervenções autoritárias na

Hungria, Tchecoslováquia e Polônia.

Assim, na leitura de Pons, a debilidade do bolchevismo reside na sua incapacidade de perceber as transformações históricas ocorridas durante o século XX, pois, orientados pela expectativa de uma revolução global, os bolcheviques não puderam encerrar seu processo revolucionário e também foram incapazes de formular um programa político adequado às novas formas políticas inauguradas pela modernidade. Dessa forma, retomando os conceitos gramscianos de hegemonia, Ocidente e Oriente, Pons constroi uma análise notável acerca dos desdobramentos da URSS, uma vez que Ocidente e Oriente, na análise de Gramsci, não são definidos como regiões geográficas, mas como determinadas formas políticas. Nesses termos, em uma formação política oriental, o Estado é forte diante de uma sociedade civil gelatinosa, ao passo em que no ocidente, a sociedade civil se fortaleceu perante o Estado.

A partir dessas definições, em termos políticos, isso significa que a revolução enquanto um assalto ao aparelho estatal funciona apenas dentro de uma lógica oriental, uma vez que o Estado aparece como o centro da política. Todavia, no ocidente, onde a sociedade civil se sobressai, a possibilidade de derrubar o Estado não implica em transformações históricas e, diante disso, a política a ser desenvolvida dentro do ocidente é a hegemonia. Para Pons, a revolução russa não compreendeu que a destruição do Estado czarista ou burguês implicou na necessidade de se elaborar um consenso em torno do novo regime que fosse capaz de superar a violência e o autoritarismo próprios da revolução. Nesse sentido, a expectativa catastrófica, amalgamada com a espreita de um novo conflito mundial, prendeu o bolchevismo a uma concepção peremptoriamente oriental, na qual os momentos de coerção, durante todo o século XX, se sobrepuseram aos de consenso, aprisionando-a a uma temporalidade revolucionária perpétua e incapaz de realizar o futuro.

Assim, com a revolução, os problemas não se encerram, de modo que surgem novas questões a serem enfrentadas por Lenin, agora o líder político da Rússia bolchevique, portanto, resta observar como o período pós-revolucionário, compreendido entre 1917 e 1923, é enfrentado por Lenin. Nessas novas reflexões e intervenções políticas, a linguagem inflamada e urgente que conduziu a nação à insurreição esmorece, dando margem para certa agonia de problemas que não se resolvem em um curto intervalo de tempo. Essas questões dizem respeito aos desdobramentos políticos imediatos da revolução, pois, além de uma cruenta guerra civil, Lenin enfrentou os resquícios dos interesses burgueses que ainda não haviam sido eliminados e a frustração de outras revoluções que não ocorrem, como a

revolução alemã.

Nesse sentido, um dos primeiros dilemas enfrentados na Rússia diz respeito à formação da Assembleia Constituinte que foi dissolvida em janeiro de 1918, mas Lenin (2017), em *Projeto de decreto sobre a dissolução da Assembleia Constituinte*, procura explicar os motivos pelos quais essa assembleia deveria ser encerrada. Dessa forma, uma vez que foi instituída anteriormente à revolução, a Assembleia Constituinte não possui legitimidade diante do novo poder soviético, pois se comporta ainda como se estivesse dentro dos limites do antigo regime burguês. Nesse sentido, com a dissolução dessa assembleia, além de ser um ato autoritário, Lenin procura demonstrar a especialidade do novo regime que se anuncia e sua legitimidade, diferentemente do regime anterior, é extraída do seu caráter de classe, em virtude do seu amparo na classe trabalhadora.

Ademais, recentemente anunciado, esse novo Estado soviético possui determinadas tarefas imediatas e ao abordá-las em *As tarefas imediatas do poder soviético*, de abril de 1918, Lenin mostra sua preocupação com a transição para o socialismo. Dessa forma, no regime burguês, a preocupação essencial soviética era construir o momento de tomada do Estado, organizando a ditadura do proletariado e do campesinato, mas, no poder, a preocupação é com as formas de elaboração desse Estado e com as possibilidades de garantir a construção efetiva do socialismo baseada na extinção das classes.

Nós, o partido bolchevique, *convencemos* a Rússia. *Conquistamos* a Rússia – dos ricos para os pobres, dos exploradores para os trabalhadores. Agora devemos administrar a Rússia. E toda a peculiaridade do momento que vivemos, toda a dificuldade consiste em compreender as *particularidades da transição* da tarefa principal de convencer o povo e esmagar militarmente os exploradores para a tarefa principal de administrar. (LENIN, 2017: 311)

Assim, por meio desse excerto é possível perceber que Lenin, em 1918, considerava resolvidos alguns problemas revolucionários e a revolução demonstrava que o povo russo havia sido convencido da justeza do programa revolucionário bolchevique e estava inevitavelmente lutando ao lado da revolução. Por essa razão, o problema pós-revolucionário se concentra nas dificuldades de administrar essa nova época histórica sem qualquer precedente. Nesse contexto, administrar a revolução significava impedir o regresso da burguesia ao poder e estabelecer as bases para um novo desenvolvimento produtivo na Rússia elaborado a partir de uma perspectiva socialista.

Nesse momento, Lenin se depara com alguns problemas essenciais e demonstra,

novamente, que sua urgência conduz a uma política autoritária e a revolução, apesar de condicionada pelas vantagens do atraso, deve proporcionar um salto qualitativo no desenvolvimento. Nesse sentido, a introdução decisiva da modernização econômica na Rússia ocorre sob o comando dos bolcheviques e em razão disso, Lenin prevê um programa de industrialização avançada para o país, capaz de absorver, a partir do socialismo, as maiores conquistas da modernidade capitalista. Todavia, não houve tempo para que os comunistas formassem seus próprios intelectuais e dirigentes, de modo que os intelectuais burgueses assumiram determinadas funções essenciais dentro da produtividade socialista. Diante disso, era preciso exercer uma enorme vigilância para garantir que a incompatibilidade entre intelectuais burgueses trabalhando em regime socialista não gerasse a derrota da revolução.

Ademais, para produzir esse salto na Rússia, politicamente Lenin não prescinde do poder estatal e, marcando as diferenças entre comunistas e anarquistas, o líder bolchevique afirma a necessidade do poder estatal para garantir a disciplina e a ordenação de vontades a fim de realizar os projetos políticos soviéticos. Assim, aquela disciplina partidária, exigida dos bolcheviques desde os tempos da clandestinidade, parece ser transposta para a lógica da produção e do trabalho. Nesse sentido, para Lenin, é essencial organizar a produtividade a partir de um poder central capaz de disciplinar e ordenar as várias forças em questão:

Quanto à segunda questão, do significado precisamente do poder ditatorial unipessoal do ponto de vista das tarefas específicas do momento presente, devemos dizer que toda a grande indústria mecanizada – isto é, precisamente a fonte e a base material, produtiva, do socialismo – exige uma *unidade de vontade* absoluta e rigorosíssima que dirija o trabalho comum de centenas, milhares e dezenas de milhares de pessoas. Tanto tecnicamente como economicamente e historicamente essa necessidade é evidente e quantos pensaram no socialismo sempre a reconheceram como sua condição. Mas como pode ser assegurada a mais rigorosa unidade de vontade? Por meio da subordinação da vontade de milhares à vontade de um só. (LENIN, 2017: 345).

Portanto, a planificação estatal, sob o comando de um ditador unipessoal, aparece como uma das tarefas essenciais para a transição rumo ao socialismo e, para Lenin, isso não significa uma contradição com os princípios democráticos, uma vez que as diferenças entre as ditaduras burguesa e proletária são evidentes. De acordo com ele, enquanto a primeira se exerce em torno de uma minoria explorada, a segunda é promovida pelas massas trabalhadoras em direção à criação histórica de um novo regime sem exploração. Assim,

novamente a legitimidade do regime soviético é constituída estruturalmente *a priori*, sendo garantida simplesmente por se basear na crença da representação da maioria trabalhadora da Rússia.

Além disso, essa necessidade de industrialização, considerada a base material da construção do socialismo, ilumina as relações entre atraso e modernidade no pensamento de Lenin, pois, nessa leitura, o atraso se configura como uma das maneiras de se ingressar no moderno, sendo seu catalisador. Nessa medida, o caráter atrasado da Rússia permitiu, em virtude da crise inaugurada pela Primeira Guerra Mundial, o momento adequado para a insurreição bolchevique e com isso, as relações de produção capitalistas, inerentes à modernidade, não puderam se desenvolver e solidificar em solo russo. Todavia, isso não implica, para Lenin, uma rejeição da modernidade, uma vez que, diferentemente de Marx, ele não demonstra traços de uma sensibilidade romântica, mas daquela angústia revolucionária característica do atraso. Por isso, no regime pós-revolucionário, as grandes conquistas da modernidade industrial poderão ser introduzidas na Rússia soviética sem o peso da exploração capitalista. Nesse sentido, a modernidade russa aparece para Lenin não somente como uma modernidade alternativa à vivida pelos países do Ocidente, mas como uma versão aperfeiçoada dessa.

Portanto, o atraso atua como um percurso para que se construa o moderno na Rússia, contudo, essa construção se mostra bastante incompleta, uma vez que esbarra na dimensão oriental característica do país. Isso significa afirmar que a modernização russa é incapaz de se afirmar inteiramente, pois foi conduzida autoritariamente através do Estado e por isso não é capaz de promover um movimento de fortalecimento da sociedade civil. Assim, a ideia central de Lenin de que a revolução significava o poder aos soviets mais a eletrificação não se concretiza ainda que, a despeito disso, o país se industrializa em condições de competição semelhantes às do ocidente. Todavia, o peso da tradição estatal russa, enfatizada pelos bolcheviques, impede que a Rússia desenvolva relações modernas plenas em sua sociedade. Nesse sentido, utilizando as análises de Luiz Werneck Vianna (1989, 2011), podemos perceber que as vantagens do atraso não são capazes de romper com o próprio atraso e o caminho para o Ocidente é atingido por uma via oriental que se impõe com nitidez no contexto russo e por isso a Rússia soviética parece possuir mais modernização e menos relações modernas.

Dessa forma, em 1919, essas discussões sobre a especificidade do tempo da transição e as relações entre o Ocidente e o Oriente são encaradas por Lenin com mais

cautela, assim, as realizações da revolução aparecem como uma vitória, todavia a extinção do capitalismo ainda não é um dado consolidado dentro da Rússia. Dessa forma, na transição, Lenin vislumbra a existência concomitante de dois modos de produção marcados pela resistência do capitalismo e pela ascensão do socialismo. Nesses termos, a experiência temporal que enforma as reflexões pós-revolucionárias de Lenin é diversa daquela anterior à revolução, pois, antes de outubro de 1917, buscava-se acelerar a história para encaixá-la nos ditames da filosofia da história. Contudo, dois anos depois, durante a luta pós-revolucionária encarniçada, Lenin parece perceber que a aceleração e a urgência da história não correspondem totalmente aos voluntarismos, de modo que o tempo da transição se mostra bastante alongado.

Assim, essa transição se mostra mais agonizante em razão do cenário europeu, pois a expectativa era de que outras nações fizessem suas próprias revoluções, fortalecessem o socialismo na Europa e dessem, assim, início ao processo de revolução mundial, todavia, os fracassos na Hungria e, sobretudo, na Alemanha, operam algumas mudanças nas perspectivas políticas de Lenin. Dessa forma, a espera pela revolução alemã simboliza, nesse momento, a possibilidade de que a revolução ocorra dentro do Ocidente, a partir de uma das economias mais desenvolvidas e com um dos maiores contingentes proletários da Europa, entretanto, o caminho ocidental para a revolução se mostra complexo. Por isso, Lenin volta seu olhar para outras possibilidades revolucionárias fora dessa realidade ocidental e no *Relatório ao II Congresso de toda a Rússia das organizações comunistas dos povos do Oriente*, de novembro de 1919, ele expõe sua visão acerca da revolução nos países orientais, coloniais e semicoloniais:

Coloca-se a vós, aqui, uma tarefa que não tinha sido colocada antes aos comunistas de todo o mundo; apoiando-vos na teoria e na prática gerais do comunismo, precisais, adaptando-vos às condições específicas inexistentes nos países europeus, de saber aplicar essa teoria e essa prática a condições nas quais a massa principal é o campesinato, em que é necessário lutar não contra o capital, mas contra os vestígios medievais. (...) É evidente que só o proletariado de todos os países avançados do mundo pode alcançar a vitória definitiva, e nós, os russos, começamos uma obra que o proletariado inglês, francês ou alemão consolidará; mas vemos que eles não vencerão sem a ajuda das massas trabalhadoras de todos os povos coloniais oprimidos, e em primeiro lugar dos povos do Oriente. (LENIN, 2017: 430-431)

Contudo, mesmo com as dificuldades de se eclodir a revolução nos países de

capitalismo avançado, Lenin não abandona sua expectativa e a obra conclusiva da revolução ainda deverá ser produzida pelos proletários dos países ocidentais. Entretanto, Lenin parece entender que as possibilidades de novas revoluções se encontram, de fato, no Oriente<sup>9</sup> e essa virada para os povos coloniais é bastante significativa, uma vez que tais países se assemelham à estrutura social e histórica da Rússia. Por isso, Lenin aborda com centralidade o problema do camponês, também fundamental aos bolcheviques, e com isso, o líder russo pretende marcar, além de uma nova oportunidade de revolução, as possibilidades de que essa ocorra em países igualmente atrasados, marcados pelos resquícios medievais. Assim, esse relatório aparenta desejar estabelecer as vantagens do atraso enquanto um paradigma revolucionário para os países coloniais ou semicoloniais e, posteriormente, essa preocupação se tornará essencial para o programa político da III Internacional, influenciando os partidos comunistas de diversos países fora da Europa, como o próprio Partido Comunista Brasileiro.

Mas, apesar das proximidades a partir do atraso, as orientações políticas dos bolcheviques dirigidas aos países coloniais divergem em alguns pontos da experiência russa, haja vista que, embora as vantagens do atraso sejam centrais na formulação de uma aliança entre operários e camponeses, Lenin pensa a revolução nesses países a partir de etapas porque essas nações, diferentemente de Rússia, são subordinadas a outras nações imperialistas. Em virtude disso, a primeira luta dos comunistas que ocorre nesses países não é imediatamente objetivando uma revolução socialista, mas uma revolução democrático-burguesa. Para tanto, Lenin prevê inclusive a possibilidade de alianças com setores nacionalistas ou liberais que possam auxiliar na libertação desses países, mas, obviamente, tais alianças precisam ser conduzidas sob a hegemonia do proletariado, classe essencial para condução de qualquer processo revolucionário socialista.

Ademais, em 1921, quarto ano da revolução, a introdução da NEP, política econômica do governo Lenin pós-guerra civil, é feita novamente uma leitura mais ponderada em relação ao percurso da Rússia até então. Nessa leitura, Lenin reconhece que o socialismo não foi atingido e que o capitalismo ainda continua a existir no país, pois os avanços russos se dirigiram em torno de determinadas reformas que construíram um capitalismo de Estado. Contudo, o tema das reformas coloca o pensamento de Lenin em cheque, uma vez que as reformas, no sistema capitalista, eram encaradas como uma luta de oportunistas da social-democracia e para enfrentar esse problema, Lenin afirma que a

---

<sup>9</sup> Quando Lenin se refere ao Oriente, diferentemente de Gramsci, aborda uma questão mais geográfica e menos histórico-política

relação entre reforma e revolução se alterou devido ao caráter revolucionário do governo bolchevique na Rússia:

Só o marxismo definiu com exatidão e justeza a relação entre as reformas e a revolução, embora Marx só tenha podido ver essa relação sob um aspecto, a saber: as condições anteriores à primeira vitória minimamente sólida e minimamente duradoura do proletariado, pelo menos num só país. Em tal situação, a base de uma relação acertada era: as reformas são um produto acessório da luta de classe revolucionária do proletariado. Para o mundo capitalista essa relação constitui o fundamento da tática revolucionária do proletariado, o abc, que os chefes venais da Segunda Internacional e os cavaleiros semipedantes, semiafetados da Internacional dois e meio adulteram e ocultam. Depois da vitória do proletariado, nem que seja num só país, algo de novo aparece na relação entre a reforma e a revolução. Em princípio, o problema permanece o mesmo, mas na forma produz-se uma mudança, que Marx, pessoalmente, não pôde prever, mas que só pode ser compreendida no terreno da filosofia e da política do marxismo. (LENIN, 2017: 551)

Dessa forma, ao afirmar que Marx não poderia prever determinados aspectos da transição para o socialismo, Lenin demonstra a autonomia do seu pensamento nessa fase pós-revolucionária, pois, mesmo seguindo uma base marxista, Lenin se encontra sozinho diante de problemas que jamais foram pensados dentro dessa matriz teórica e política, uma vez que a questão da reforma havia sido tratada apenas por aqueles que Lenin considerava marxistas ilegítimos. Nesse sentido, as reformas anteriores à revolução se mantêm como uma capitulação diante dos interesses burgueses, sendo incapazes de realizar grandes transformações históricas. Após a revolução, o cenário se transforma e as reformas se tornam necessárias para o processo de transição. Assim, o último Lenin, entre 1921 e 1923, pensa as mudanças operadas pela revolução a partir da sua qualidade e não da sua quantidade, percebendo as dificuldades impostas pela transição. Todavia, isso não significa um desencanto ou apostasia por parte de Lenin, tampouco o abandono da expectativa e da urgência revolucionária. Ao observar esse contexto difícil, o líder bolchevique coloca a necessidade de avançar urgentemente para além das reformas, haja vista que a revolução permanente é o horizonte de expectativa leninano.

Por fim, cabe analisar um dos últimos textos sistemáticos de Lenin, o *O "esquerdismo", doença infantil do comunismo*, produzido em 1920 e que se tornou canônico, sendo essencial para a formação de qualquer marxista ou comunista ainda hoje. Nessa obra, Lenin, além de fazer uma leitura das causas que permitiram a revolução bolchevique, também oferece orientações elementares para uma política comunista



legítima. Além disso, nessa leitura, há uma transformação interessante nos significados que Lenin confere à política, pois, se anteriormente à revolução, a política e a democracia eram consideradas dentro dos limites classistas do regime burguês, em 1920, o radicalismo esquerdista aparece como um problema para o avanço da revolução:

Daí sai uma conclusão absolutamente indiscutível: está provado que, algumas semanas antes da vitória da República Soviética, e mesmo depois desta vitória, a participação num parlamento democrático burguês, longe de prejudicar o proletariado revolucionário, permite-lhe demonstrar mais facilmente às massas atrasadas por que razão esses parlamentos merecem ser dissolvidos, facilita o sucesso da sua dissolução. Desprezar esta experiência e, entretanto, pretender pertencer à Internacional Comunista, que deve elaborar internacionalmente a sua tática (uma tática não estreita ou exclusivamente nacional, mas realmente internacional), é cometer um grande erro, e é precisamente negar o internacionalismo nos factos, embora o reconhecendo em palavras. (LENIN, s/d: 64)

Assim, diante do radicalismo esquerdista dos partidos comunistas dos outros países, Lenin procura demonstrar a necessidade de participação política nos parlamentos burgueses e de ter alguns compromissos históricos com as outras classes, inclusive com os setores liberais. Por um lado, isso implica uma maior valorização da política, completamente ofuscada nos textos anteriores pela centralidade da violência estatal, mas, por outro, não implica em uma adesão de Lenin à democracia ou a formulação de um conceito forte de política. Nesse sentido, ele afirma que a participação política nas instituições burguesas não constitui um fim, tampouco representa uma possibilidade de transformação histórica, pois serve apenas como uma forma de convencer o proletariado da necessidade de dissolução dessas instituições, ou seja, essa valorização da política e de suas instituições é fundamentalmente instrumental. Logo, a expectativa mantém a perspectiva da dissolução completa dos parlamentos e das instituições burguesas, ainda responsáveis pela exploração sistemática e organizada do proletariado.

Portanto, após essas análises, é preciso fazer um balanço da trajetória de Lenin nas primeiras décadas do século XX, pois, conforme afirmamos, seu pensamento se encontra mais próximo da política prática do que aquele desenvolvido por Marx e Engels. Em razão disso, o líder soviético se encontra sujeito às sinuosidades, transformando-se na medida em que se alteram as conjunturas políticas e por isso é possível pensar a existência de três fases presentes nas intervenções leninistas.

A primeira fase, definida no início do século XX, foi marcada pela modernidade subterrânea russa e possui como horizonte de expectativa a realização da revolução por

meios violentos e insurrecionais. Todavia, antes da revolução de 1905, ano em que os trabalhadores russos irrompem definitivamente na cena política, esse horizonte ainda parece distante, fazendo com que a política fosse tratada como uma ação clandestina e subterrânea contra o governo czarista. Assim, na medida em que o imperialismo se desenvolve e proclama a perspectiva de um conflito bélico de proporções mundiais, a angústia característica do atraso se manifesta decisivamente em Lenin, pois o agravamento da crise gera a probabilidade de uma catástrofe e favorece a revolução.

Por essa razão, Lenin experimenta os anos da guerra a partir da urgência revolucionária, conclamando seus camaradas a aproveitarem a passagem da locomotiva da história para realizarem seus projetos. Nesse momento, Lenin configura os principais nexos que compõem a cultura política bolchevique, marcando as relações entre catástrofe, guerra e revolução. Ademais, em fevereiro de 1917, sua retórica se inflama e a urgência se torna ainda mais gritante. - era preciso acelerar mais o tempo histórico e impedir que a revolução burguesa e imperialista se concretizasse definitivamente na Rússia. Dessa forma, acreditando nessa possibilidade, finalmente a insurreição bolchevique é capaz de tomar o poder, realizando a primeira revolução proletária duradoura da história.

Entretanto, aquilo que parecia ser a realização da urgência e a aceleração completa da história, torna-se um problema agônico para Lenin, que precisa enfrentar a temporalidade específica da transição política para o socialismo, dentro de um contexto de guerra civil e resquícios do mundo burguês. Em razão disso, essa terceira fase do pensamento de Lenin anuncia possibilidades políticas menos radicais, uma vez que as reformas parecem tornar-se a tônica da transição dentro da Rússia soviética. Nesse sentido, emerge uma nova apreciação da política, contudo, incapaz de realizar em virtude da compreensão instrumental das instituições políticas que permanecem no pensamento de Lenin.

Apesar dessas fases, é possível pensar alguns aspectos que transpassam toda a vida política e intelectual de Lenin e marcam sua pertença na e apropriação da linguagem marxiana. Nesse sentido, a expectativa da revolução certamente é o primeiro desses aspectos, pois mesmo em momentos de descenso do movimento dos trabalhadores, a revolução aparece como um momento inexorável da história. Ademais, essa vivência da expectativa revolucionária, em conjunto com uma compreensão limitada do Estado e das instituições políticas, impedem Lenin de desenvolver uma concepção forte acerca da política.

Logo, a revolução, como vimos, extrai sua legitimidade da dissolução do caráter classista do mundo burguês e da exploração dos trabalhadores, por isso o seu princípio de funcionamento é também extrapolítico, beirando à moralidade. Isso se evidencia com o fato de que determinadas ações políticas possuem significados diversos na medida em que são praticadas por determinadas classes. Assim, nessa concepção, a violência é simbólica, uma vez que se for utilizada pela burguesia contra o proletariado é ilegítima, porém, se for utilizada pela maioria explorada, se torna legítima. Além disso, Lenin, mesmo nas primeiras décadas do século XX, não consegue perceber as mudanças políticas ocorridas nessa esfera e ao invés de avançar em relação a Marx, toma aquilo que há de mais débil em seu pensamento e radicaliza, pensando o Estado e a política quase exclusivamente em termos violentos. Nesse sentido, a política, de acordo com Lenin, se desdobra necessariamente em um conflito bélico aberto entre burguesia e proletariado. Portanto, a expectativa revolucionária em Lenin, além de formular uma justificativa para uma guerra justa, significa também a antítese da política em última instância. Consequentemente, ocorre a recuperação evidente da linguagem marxiana em torno da centralidade revolucionária, todavia, o lance de Lenin se distancia da carga filosófica romântica, uma vez que afirma um voluntarismo que encurtaria o intervalo de tempo da enunciação marxiana esbarrando novamente no problema das reformas e da processualidade das transformações históricas, mas sem abandonar sua subordinação ao paradigma revolucionário.

Com efeito, pensar sobre a revolução bolchevique diante do seu centenário exige um exercício de ampla reflexão histórica, pois o autoritarismo evidenciado ao longo das décadas de ditadura não é uma criação do terror stalinista, mas ocorre anteriormente durante os primeiros anos da revolução, sob a tutela de Lenin, em virtude de uma concepção de revolução que exclui a política enquanto reconhecimento necessário do outro. Essa política, que é, na verdade, uma antipolítica, se baseia em uma legitimidade oriunda de uma determinada classe que prevê um conflito cujo fim é a eliminação da outra classe, logo, não há espaço na contemporaneidade para a antipolítica. Ademais, pensar nas possibilidades de outros outubros é um exercício anacrônico, não somente por essa política autoritária, mas também porque as condições históricas se transformaram drasticamente ao longo da última centena de anos, deslocando decisivamente o enfoque classista das percepções dos sujeitos históricos do presente. Assim, o cadáver de Lenin prossegue insepulto em um culto fantasmagórico e fora dos tempos em seu mausoléu de Moscou, talvez à espera de outra crise terminal do capitalismo que virá confirmar retroativamente aquilo que fora dito no

século passado, entretanto, talvez seja o momento de sepultar esses cadáveres anacrônicos da revolução bolchevique.

Após a morte de Lenin, em 1924, é gerado um conflito entre as figuras de Leon Trotsky e Josef Stálin em torno de quem o sucederia e, como se sabe, a contenda resultou na vitória de Stálin, acentuando o caráter autoritário da revolução. Além disso, ainda que Stálin não abandone a perspectiva da revolução mundial, marca essencial do bolchevismo, ele percebe o descenso dos movimentos revolucionários na Europa e no mundo e, em virtude disso, sua política gravita em torno do horizonte da construção do socialismo em um só país. Trotsky, nesse contexto, emerge como uma voz opositora influente, sobretudo em virtude da sua participação na revolução de 1917, mas com a ascensão de Stálin, Trotsky e o trotskismo sofrem um processo de condenação semelhante àquilo que fora praticado em relação à Kautsky e a Segunda Internacional. Assim, obviamente é preciso observar as proporções desses dois processos, uma vez que a condenação de Trotsky faz parte dos expurgos e do terror desencadeado por Stalin entre os anos 1920 e 1930. Além do apagamento da memória da participação de Trotsky no núcleo dirigente da revolução, o expurgo de Stalin foi capaz de persegui-lo e assassiná-lo em seu exílio no México.

Diante disso, para finalizarmos nossas análises, cabem algumas palavras sobre a apropriação do marxismo elaborada por Trotsky nas primeiras décadas do século XX. Faremos isso com o intuito de demonstrar, retornando ao processo histórico, como o revolucionário russo, mesmo em sua ruptura com a URSS de Stálin, possuía como horizonte a continuidade do bolchevismo diante de suas deturpações promovidas após a morte de Lenin. Nesse sentido, a vontade de Trotsky fundar uma Quarta Internacional pretende anunciar a continuidade de um projeto político fundado na expectativa da revolução mundial, em nítida contraposição à ideia de construção do socialismo em um só país.

Nesse sentido, de acordo com Edmund Wilson, Lenin é uma figura fundamental para o pensamento de Trotsky, pois, quando ele estava na prisão, as obras de Lenin e a leitura do *O Capital* foram decisivas para sua aceitação do marxismo. Além disso, em 1924, procurando pensar nas lições que deveriam ser extraídas da revolução bolchevique, Trotsky (2016) se mostra bastante afinado com o projeto político bolchevique e com a liderança de Lenin. Nesse sentido, suas análises acerca das condicionalidades históricas da revolução gravitam em torno do impacto da crise bélica diante do atraso russo. Em virtude disso, Trotsky também experimenta a temporalidade a partir da urgência, marcando a genialidade de Lenin no aproveitamento das possibilidades revolucionárias abertas pela crise provocada

pelo imperialismo:

Todas estas cartas, em que cada frase é forjada na bigorna da revolução, revestem um interesse excepcional para caracterizar Lenin e apreciar o movimento. O sentimento que as inspira é a indignação face à atitude fatalista, expectante, social-democrática, menchevique, para com a revolução, considerada como uma espécie de filme sem fim. Se, regra geral, o tempo é um importante fator da política, em períodos de guerra e revolução sua importância multiplica-se por cem. Nada nos garante que se possa fazer amanhã o que se pode fazer hoje. Se é possível hoje lançar a revolta, abater o inimigo e tomar o poder, amanhã talvez já não. Porém, tomar o poder é modificar o curso da história; será possível que semelhante acontecimento possa depender de um intervalo, de 24 horas? Certamente que sim. Quando se trata da insurreição armada, os acontecimentos medem-se, não no quilometro da política, mas pelo metro da guerra. Em certas condições, deixar passar algumas semanas, alguns dias, às vezes um único dia, equivale à rendição da revolução, a capitular. Não fosse a expressão, a crítica e a desconfiança revolucionária de Lenin, o partido não chegaria provavelmente a corrigir no momento decisivo a sua linha, até porque a resistência nas altas esferas era muito forte e o estado-maior, na guerra civil como na guerra em geral, desempenha sempre um importante papel. (TROTSKY, 2016: 68-69)

Como é possível perceber, Trotsky, assim como Lenin, rejeita a posição política menchevique elaborada a partir de fevereiro de 1917, uma vez que apoiar o governo surgido na primeira revolução significa adiar consideravelmente o tempo da revolução em si. Dessa forma, como se depreende do excerto, o tempo da revolução é específico, não ocorre a qualquer momento e, principalmente, pode ser perdido caso os revolucionários não saibam aproveitá-lo. Assim, uma das lições essenciais da revolução de outubro, a ser seguida nas demais lutas proletárias, é a coragem revolucionária de se lançar à insurreição nos momentos exatos, mesmo que esses pareçam difíceis. Além disso, a admiração de Trotsky por Lenin não se reduz a esse aproveitamento do instante revolucionário, mas também se deve à sua concepção de política. Assim, para Trotsky, a política também possui o horizonte da guerra, por isso, ele afirma que o momento da insurreição armada não diz respeito à política, mas à guerra. Nesses termos, a concretização da revolução depende sobremaneira da forma pela qual o estado-maior é capaz de conduzir essa insurreição armada.

Por fim, essa retomada das lições de outubro, para Trotsky, é útil diante do contexto de fracasso das revoluções nos países europeus. Para o autor, essa falha se deve à ausência de uma organização partidária responsável por dirigir corretamente os rumos da insurreição operária em seus respectivos países. Ademais, esses países, diferentemente dos russos, não souberam aproveitar o instante aberto à revolução e se desencorajaram diante

das possibilidades. Nesse sentido, Trotsky afirma a necessidade de “bolchevizar” a Internacional, no sentido de formar uma “equipe dirigente, de modo que não fraquejem ao chegar o momento da sua revolução de outubro.” (TROTSKY, 2016: 87).

Portanto, em 1924, as reflexões de Trotsky ainda não demonstravam sua ruptura com a URSS, haja vista que as suas perspectivas políticas se encontravam no bolchevismo, que, em virtude de sua corajosa vitória, deveria ser exportado internacionalmente enquanto modelo revolucionário. Deste modo, as dissidências se tornaram mais expostas após a morte de Lenin e a ascensão de Stálin ao poder e isso se evidencia na releitura do processo revolucionário russo a partir de 1905 elaborada por Trotsky (1977) na transição dos anos 1920 e 1930. Nessa transição, o projeto político de Stálin para a URSS é considerado um desvio do marxismo, uma vez que a ideia de construir o socialismo em um só país, além de condenar a URSS ao isolamento, interrompe decisivamente a marcha da revolução mundial. Diante disso, emerge com nitidez a expectativa de Trotsky em relação à revolução permanente:

A revolução permanente, no sentido atribuído por Marx a esta concepção, significa uma revolução que não quer transigir com nenhuma forma de dominação de classe, que não se detém no estágio democrático, mas passa às medidas socialistas e à guerra contra a reação exterior; uma revolução em que cada etapa só acaba com a liquidação total da sociedade de classe. (TROTSKY, 1977: 33)

Nesse sentido, é importante ressaltar que o conceito de revolução permanente, como vimos, formulado originalmente por Proudhon na segunda metade do século XIX, utilizado por Marx para compreender o contexto alemão ainda marcado pelo atraso em relação às demais nações capitalistas na década de 1850. Dessa forma, apesar de tê-lo utilizado, esse conceito não pertence ao léxico marxiano usual, de modo que o filósofo alemão não costuma utilizar nenhum complemento ao termo revolução. Todavia, isso não implica que a revolução permanente abordada por Trotsky ofereça um desvio em relação aos significados atribuídos por Marx ao conceito de revolução. Nesse sentido, Trotsky capta em Marx a historicidade de um grande processo revolucionário, que se inicia com as revoluções democrático-burguesas e deve se encerrar com a extinção das classes após a conclusão da revolução socialista.

Nesse viés, a revolução permanente se configura como um processo revolucionário em perpétuo movimento que se encerra somente quando todas as suas tarefas históricas estiverem plenamente concluídas. Nessa leitura, a proposta de Stálin para a construção do

socialismo em um só país é uma clara oposição à revolução permanente, uma vez que interrompe o processo revolucionário no estágio em que se encontra a URSS. Nesse contexto, o projeto de Trotsky é reacender o impulso revolucionário marcando seu caráter permanente em torno de um projeto político de horizonte internacionalista. Deste modo, a divergência exposta por Trotsky em relação ao que se desenvolveu na URSS após a morte de Lenin não é uma ruptura com a cultura política bolchevique, tampouco uma ruptura com a expectativa revolucionária naquele país, mas uma oposição à recusa do internacionalismo e da permanência revolucionária por parte de Stálin.

Assim, mesmo as divergências com Lenin não demonstram uma ruptura de Trotsky com o bolchevismo, haja vista que para ele, Lenin não se distanciava da expectativa da revolução permanente, tampouco da necessidade de promover a extinção das classes na Rússia. Logo, a divergência de ambos os líderes bolcheviques se dava em torno dos mecanismos de colaboração entre as classes - proletários e camponeses - durante o processo revolucionário. Para Trotsky, Lenin exagerava na avaliação da independência dos camponeses, enquanto, na leitura de Lenin, Trotsky subestimava o caráter revolucionário dos camponeses. Assim, ao expor suas polêmicas com Lenin, Trotsky procura abordá-las demonstrando suas têm divergências pontuais, mas que, essencialmente, ambos estão de acordo.

Ademais, essas questões acerca das relações de classes são fundamentais para a compreensão trotskysta das possibilidades de novos processos revolucionários, sobretudo no Oriente. Assim, para o autor, um correto entendimento das relações de classes se encontra intimamente conectado ao seu conceito de desenvolvimento desigual e combinado. Tal conceito, semelhante ao conceito de imperialismo construído por Lenin, vislumbra o caráter cosmopolita da economia capitalista, demonstrando que tanto os territórios coloniais quanto os atrasados se encontram inseridos nessa lógica produtiva. Em virtude disso, o desenvolvimento do capital ocorre de forma desigual, pois depende da sua localidade para assumir diversos ritmos e características. Esse caráter desigual, por sua vez, não implica o cancelamento da revolução, ao contrário, o atraso também se configura nas perspectivas revolucionárias, uma vez que se insere dentro do domínio mundial burguês:

Mas, então, que diferença existe entre os países avançados e os países atrasados? Uma muito grande diferença, que porém fica sempre subordinada à dominação das relações capitalistas. As formas e os métodos de dominação da burguesia são extremamente diversos conforme os países. Nos dois polos extremos temos, dum lado, a dominação directa

e absoluta: os Estados Unidos; do outro, o capital financeiro, adaptado às antiquadas instituições da Idade Média asiática, subordinadas, utilizadas e sujeitas aos seus métodos: a Índia. Mas a burguesia impera por igual num e outro caso. O que nos deixa supor que também a ditadura do proletariado assumirá, nos diferentes países, um carácter extremamente variado quanto à sua base social, às suas formas políticas, às suas tarefas imediatas e ao seu ritmo. Mas nada a não ser a hegemonia revolucionária do proletariado, transformando-se em ditadura do proletariado, após a conquista do poder, poderá trazer às massas populares a vitória sobre o bloco dos imperialistas, dos feudais e dos burgueses nacionais. (TROTSKY, 1977: 180-181).

Dessa forma, o carácter desigual e combinado do desenvolvimento capitalista afeta diversamente as localidades e dispõe condições inúmeras para a produção da revolução, todavia, nessa diversidade, Trotsky compreende a necessidade da hegemonia do proletariado distanciando-se do que Gramsci proporá nos *Quaderni del Carcere* e aproximando-se do lance leninista do conceito. Nesse viés, muito aquém de uma teoria acerca do poder, a ideia de hegemonia exposta por Trotsky diz respeito às condições necessárias com as quais o proletariado deverá exercer sua direção política sobre as outras classes disponíveis nas mais diversas realidades. Assim, por mais única que seja a distribuição das classes, a realização do socialismo está condicionada à busca da hegemonia do proletariado sobre essas classes, o que construirá a base para a posterior ditadura do proletariado.

Nesses termos, em Trotsky há também uma dimensão oriental bastante forte, no sentido gramsciano do termo, na qual o Estado é colocado como um elemento fundamental para o desenvolvimento da revolução e esse oriente trostkysta se reforça também em razão das vantagens do atraso. Assim, em 1932, em uma conferência na cidade de Copenhague, Trotsky (2011) expõe as particularidades da revolução nos países atrasados, demonstrando como a temporalidade das transformações históricas diverge nesses territórios em virtude do desenvolvimento desigual e combinado. Dessa forma, “os caracteres mais atrasados absorvem a última palavra da técnica e do pensamento mundiais. Enfim, os países historicamente atrasados são por vezes obrigados a ultrapassar os demais.” (TROTSKY, 2011:26). Nesse sentido, Trotsky compartilha com Lenin uma experiência temporal marcada pela urgência do atraso, na qual a desigualdade do desenvolvimento capitalista atua como uma forma de impulsionar com mais velocidade as transformações históricas revolucionárias.

Todavia, o destino de Trotsky é trágico e suas as últimas reflexões, como uma



releitura da revolução russa produzida em 1939, demonstram a ruptura total com o stalinismo. Além disso, ele anuncia as degenerações burocráticas inerentes a esse regime que, em sua visão, representam a própria regeneração burguesa na URSS e revelam o processo de condenação do trotskismo, apesar dos esforços de Trotsky em demonstrar a legitimidade de seu pensamento em relação aos desdobramentos da revolução bolchevique. Assim, em 1940, exilado no México, Trotsky sofre um primeiro atentado contra sua vida, mas consegue sobreviver, contudo, em agosto do mesmo ano, é vítima de um golpe de picareta fatal desferido em sua cabeça.

Enfim, em relação às concepções de história e política, Trotsky incorre as mesmas debilidades de Lenin, uma vez que o horizonte de expectativa revolucionário, baseado em uma legitimidade proletária extrapolítica, torna a guerra uma finalidade necessária da política. Ademais, a experiência com os subterrâneos da modernidade faz com que o marxismo russo e a cultura política bolchevique se mantenham presos dentro das formas políticas orientais. Desse modo, essa centralidade do Estado impede a percepção, proposta essencialmente por Gramsci, de uma transformação morfológica na política, característica do Ocidente, cujo epicentro passa a ser a sociedade civil. Assim, centrada na ideia de um Estado-força, característico das monarquias pré-democráticas da Europa, a concepção de política de Lenin e Trotsky pode somente se tornar uma antipolítica se recorrer a uma violência pura capaz de regenerar as deformidades sociais trazidas pela divisão da sociedade em classes.

Portanto, ainda que haja semelhanças e convergências, é preciso afirmar que o que sustenta o pensamento de Marx, Lenin e Trotsky são as experiências temporais distintas. Nesse sentido, os três compartilham um mesmo horizonte de expectativa marcado pela revolução, enquanto realização da universalidade, feita por um sujeito universal, o proletariado, que fundará uma sociedade sem classes. Em razão disso, há uma equação fundamental entre história e política que pretende balancear as possibilidades da ação revolucionária dessa classe proletária rumo à concretização dessa expectativa histórica. Assim, em Marx, a sensibilidade romântica e o peso da sua filosofia da história concorreram com análises brilhantes acerca da política em seu tempo presente, marcando determinadas ambiguidades e debilidades em sua compreensão da política e por isso o deus oculto da dialética por vezes eliminou a potência de uma ação política autônoma capaz de realizar a história.

Dessa forma, a obra de Marx permanece como um arquipélago denso com diversas

reentrâncias das quais podemos extrair perspectivas históricas e teóricas profundamente significativas para a contemporaneidade. Nesse viés, a percepção do potencial ontológico e criativo do homem através do trabalho ainda nos parece bastante significativa para pensarmos nossas relações produtivas. Em contrapartida, Lenin e Trotsky não podem compartilhar de uma experiência temporal romântica, uma vez que a perda que transpassa a visão de mundo romântica não foi se afirmou na modernidade russa. Desse modo, ao invés da perda, a experiência temporal que marca essa leitura do marxismo russo e bolchevique é a urgência revolucionária para a construção de um salto histórico que seja capaz, concomitantemente, de superar o atraso e de realizar a história nesse contexto. Em razão disso, a equação entre história e política assumiu a feição da violência, também orientada por uma compreensão excessivamente estatal da política, certamente influenciada pelo peso da tradição estatal russa. Nesse sentido, essa urgência radicalizou e tomou de Marx somente seus aspectos políticos e históricos mais débeis, contribuindo para que a equação entre história e política desencadeasse a formação de uma cultura política explicitamente autoritária que legitima a violência em razão da exploração classista, erigindo a ditadura do proletariado.

Nesse sentido, apesar das distinções, é possível entrever uma estabilidade compartilhada de significações entre os três revolucionários, pois, ainda que Marx e Lenin não enunciem isso constantemente em seu léxico, há nas três concepções uma compreensão do caráter permanente da revolução organizado a partir daquela dupla temporalidade entre o processual e o explosivo. Em virtude dessa centralidade revolucionária, ora inexorável, ora fruto da força ou do voluntarismo, o desenvolvimento de uma concepção forte de política é impedido. Assim, Gramsci, partindo dessa linguagem e por meio da filosofia da práxis, construirá um lance orientado por outra consciência histórica, na qual a recusa da revolução enquanto momento explosivo dissolve a duplicidade da temporalidade revolucionária característica da linguagem marxista e anuncia uma concepção histórica cujo eixo é a política. Dessa maneira, é importante reconstruir o ritmo de pensamento de Gramsci, tanto o da sua juventude quanto o da sua maturidade percebida nos *“Quaderni del Carcere”*, objetivando revelar a potencialidade das suas concepções de história e política que são marcadas respectivamente pela elaboração dos conceitos de revolução passiva e hegemonia.

### **PARTE III: OS FRACTAIS DE GRAMSCI: HISTÓRIA E POLÍTICA NOS *QUADERNI DEL CARCERE***

#### **CAPÍTULO 4: OS ANOS QUE PARECEM SÉCULOS: O RITMO DE PENSAMENTO DO JOVEM GRAMSCI**

Esse trabalho objetiva fornecer caminhos para a discussão a respeito do lugar do pensamento de Antonio Gramsci na contemporaneidade e, para tanto, estabelecemos um itinerário que percorreu os *Quaderni del Carcere* enquanto obra e fonte histórica marcando a perspectiva de uma leitura diacrônica do pensamento marxista e gramsciano. Portanto, esse capítulo objetiva observar, na formulação dos cadernos, a partir de uma reconstrução filológica e diacrônica da obra gramsciana, a construção de uma consciência histórica particular que, partindo da linguagem marxista, elaborou conceitos essenciais, como os de hegemonia e revolução passiva distantes das experiências temporais que formam as perspectivas históricas e políticas de Marx, Lenin e Trotsky.

Nesse sentido, a filosofia da práxis, denominação escolhida por Gramsci para designar sua própria releitura da tradição marxista, a partir da fixação da política como elemento nevrálgico, atinge uma consciência histórica na qual os horizontes revolucionários são cancelados pelas novas estruturas históricas emergidas ao longo das últimas décadas do século XIX. Diante disso, de acordo com a filosofia da práxis, a urgência revolucionária, característica da revolução permanente ou bolchevique, cede espaço a um horizonte de expectativa fundado em transformações moleculares que se acumulam em uma duração imprevisível.

Essa imprevisibilidade se orienta a partir de uma compreensão da política enquanto uma densa relação de forças entre os diversos atores políticos dispostos em um dado tempo histórico, de modo que o devir surge como resultado da capacidade desses atores de formular subjetividades responsáveis por orientar a formação de vontades coletivas rumo ao consenso. Portanto, a partir da política, o pensamento gramsciano atinge, na filosofia da práxis, uma historicização absoluta que dirime os resquícios teleológicos presentes na tradição marxista e abre possibilidades para que a política seja pensada para além das urgências revolucionárias, dentro de uma perspectiva essencialmente democrática que possa formular orientações decisivas para a vivência política contemporânea.

Assim, é preciso ampliar nosso escopo além dos *Quaderni del Carcere*, com o intuito de perceber a trajetória intelectual de Gramsci e observar suas primeiras produções

intelectuais feitas no período pré-carcerário. Esse regresso temporal se justifica na medida em que, como afirma Giuseppe Cospito (2011), os movimentos intelectuais que se desenvolvem ao longo da escrita dos cadernos marcam diversos retornos e reelaborações de temas e questões presentes em suas obras da juventude. Além disso, compreender o jovem Gramsci também contribui para a percepção do ritmo de pensamento e da diacronia que compõem os *Quaderni del Carcere*<sup>10</sup>.

## O jovem Gramsci

Antonio Gramsci, intelectual político italiano, nasceu em 1891, na ilha da Sardenha, na região sul do país, costumava se definir como “um sardo em um mundo grande e terrível”. Ademais, o fato de ter nascido nessa região é fecundo em consequências para a produção intelectual gramsciana, pois a Sardenha, situada distante dos principais centros da Itália, se apresenta como um universo bastante fechado e provinciano ao olhar de Gramsci. Além disso, nesse período, a Itália atravessava problemas oriundos de um processo histórico de unificação conturbado, de modo que o país ainda apresentava divisões evidentes entre a porção setentrional, marcada pela modernização industrial e operária, e a meridional, fundada na produção agrária.

Nesse sentido, as primeiras décadas da vida de Gramsci decorrem dentro desse mundo interior característico do isolamento sardo em relação ao restante da Itália. Contudo, as primeiras leituras e o interesse intelectual e político, inclusive pelo socialismo, se desenvolvem nessa região, também por influência da família e ainda na Sardenha, em 1910, Gramsci publica seu primeiro texto em um jornal local denominado “*L’unione sarda*”.

Nesse mesmo ano, Gramsci conclui o segundo grau, presta exames para bolsas na Universidade e, ao ser aprovado em 1911, transfere-se para a cidade de Turim. Essa mudança de ares é bastante significativa para o jovem Gramsci, pois, conforme afirma Leonardo Rapone (2014), essa cidade está sediada em um grande centro industrial da Itália

---

<sup>10</sup> Em razão de o nosso objetivo central serem os “*Quaderni del Carcere*” para as discussões em torno do jovem Gramsci, nos utilizaremos da edição brasileira dos escritos políticos desse período. Essa edição, dividida em dois volumes, contém uma ampla seleção de textos que cobrem toda a trajetória de Gramsci anterior ao cárcere, desde os seus primeiros textos datados da década de 1910 até os últimos imediatamente anteriores ao encarceramento em 1926. Ademais, para compreender o período carcerário, por outro lado, nos utilizaremos da edição crítica italiana publicada sob a curadoria de Valentino Gerratana, uma vez que a edição brasileira, ainda que produzida a partir de critérios filológicos, não dispõe as notas cuja redação teria sido alterada ou copiada por Gramsci em outros cadernos. Em virtude disso, a edição brasileira, embora permita uma excelente leitura do pensamento gramsciano, não oferece amplas possibilidades para a percepção da diacronia que transpassa a produção carcerária.

e por isso representou um processo de desprovincianização de Gramsci. Dessa forma, na nova cidade, o intelectual sardo pode perceber a amplitude do mundo para além do seu próprio lar, travando contato com referências que lhe seriam fundamentais para a vida, como a aproximação definitiva com o socialismo e a amizade com Palmiro Togliatti.

Assim, na universidade, o interesse pela política convive com os estudos de linguística, todavia, devido às dificuldades financeiras, Gramsci fora forçado a abandonar os estudos universitários, dedicando-se majoritariamente, no seu período pré-carcerário, às atividades jornalísticas e à criação, ao longo dos anos 1910 e 1920, de vários periódicos conectados com suas perspectivas políticas. Logo, a produção intelectual do jovem Gramsci se encontra distante da linguagem e das formas características dos meios acadêmicos. Em virtude disso, a exceção de poucos textos, essa produção não apresenta grande fôlego, de modo que, nos termos do próprio Gramsci, tais reflexões estariam destinadas a morrer no dia seguinte ao que foram feitas em virtude do envelhecimento próprio das intervenções jornalísticas.

Ademais, esse caráter rápido, essencialmente voltado à intervenção política, não implica, por sua vez, na simplicidade ou superficialidade das reflexões gramscianas. Ao contrário, tais produções apresentam, de acordo com Rapone, soluções intelectuais bastante originais e densas, sendo amplamente marcadas pelos eventos significativos que inauguram o século XX, como a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914 e da Revolução Russa em 1917. Portanto, a reflexão pré-carcerária de Gramsci, ao longo dos anos 1910, se desenvolve a partir da sua aproximação com o socialismo e é marcada tanto pela sua entrada no Partido Socialista Italiano (PSI) quanto pelos debates em torno dos significados culturais e políticos da guerra e da revolução.

Em razão dessa intensidade, as discussões a respeito do jovem Gramsci apresentam alguns dissensos, sobretudo no que se refere ao lugar político das reflexões desse período ou à permanência ou continuidade dessas durante o período carcerário. Nesse sentido, para o que nos convém no momento, as reflexões de Domenico Losurdo (2011) e Leonardo Rapone (2014) podem nos oferecer algumas percepções dessas possibilidades de interpretação do jovem Gramsci.

Losurdo, interessado em uma compreensão global da trajetória do intelectual sardo, procura demonstrar um itinerário preñado de transformações, de modo que, nessa leitura, Gramsci iniciaria sua trajetória política a partir da tradição liberal, até que, em sua fase madura, marcada pela produção carcerária, Gramsci pudesse se distanciar tanto do

liberalismo quanto das orientações políticas do comunismo soviético. Para Losurdo, essa apropriação do liberalismo por Gramsci ocorre em razão dos seus primeiros contatos intelectuais com os expoentes do neoidealismo italiano, como Croce e Gentile. Diante disso, profundamente influenciado por essas leituras, Gramsci se propôs o movimento de aprofundar as ideias hegelianas na realidade italiana.

Dessa forma, o interesse de Gramsci pelo liberalismo, considerado um elemento fundamental da modernidade capaz de superar os entraves de clericalismo, na visão de Losurdo, não impede a leitura de Marx, tampouco seu fascínio pela Revolução Russa. Contudo, tanto Marx quanto os bolcheviques, nessa perspectiva, são compreendidos ainda através de uma chave de leitura liberal, na qual esses horizontes políticos e intelectuais figuram como uma continuidade da tradição liberal iniciada séculos antes. Nesse sentido, a transição definitiva do liberalismo para o socialismo ocorre em meio às divergências interpretativas entre Croce e Gentile, pois enquanto o liberalismo dos primeiros conduzia a uma apreciação positiva da guerra e, posteriormente, do fascismo, Gramsci procurava o reforço da liberdade, marcando a necessidade de aprofundamento da modernidade. Assim, de acordo com Losurdo:

Mas acima do caráter aproximativo do quadro histórico, emerge um fato essencial. Renegado pelos expoentes oficiais do liberalismo da época, “o espírito do liberalismo vive naqueles que lutam [...] pela libertação cada vez mais profunda do mundo”. Desde o início, Gramsci e o comunismo italiano se proclamam herdeiros das conquistas ideias e políticas da Revolução Francesa e da civilização moderna, de “toda amodernidade”, para retomar a expressão de Togliatti. Para dizer como Gramsci, “a tarefa dos liberais foi assumida pelos socialistas”; “o programa liberal integral se tornou o programa mínimo do Partido Socialista”. A “função libertadora” dos liberais – insta Togliatti, sempre em “L’Ordine Nuovo” – “passou para outros, para uma classe nova que, tomando consciência de seu objetivo de modo radical e completo, faz despertar em seu pensamento todas as audácias, reivindica tudo o que de universalmente válido ainda existe na tradição revolucionária e não renega o passado enquanto conquista o futuro.” (LOSURSO, 2011: 81)

Portanto, para Losurdo, a construção do socialismo na obra de Gramsci emerge de uma continuidade da tradição liberal a ser elaborada por um novo grupo. Todavia, ainda que a influência liberal tanto na obra jovem quanto na obra madura de Gramsci seja evidente, categorizar seu pensamento nessa tradição apresenta problemas. Essa complicação se evidencia na medida em que essa categorização enfraquece a percepção das originalidades de Gramsci e não se atenta para os horizontes de expectativa dessa influência

liberal que são marcados pela elaboração das vontades e pela construção do socialismo.

Diante disso, as análises de Leonardo Rapone são essenciais, uma vez que a partir delas é possível ressaltar a originalidade do pensamento gramsciano na sua mais tenra produção intelectual, marcando suas inúmeras transformações e movimentos. Em virtude disso, para Rapone, os cinco anos que transcorrem entre 1914 e 1919 podem ser considerados séculos haja vista a intensidade da produção de Gramsci. Assim, a compreensão dos escritos juvenis do político sardo se distancia, de acordo com Rapone, de uma adesão ao liberalismo ou mesmo ao idealismo de Croce ou Gentile. Além de tais definições, é preciso perceber como essas referências intelectuais contribuem para a formação de um amplo repertório que é movimentado por Gramsci na elaboração de sua concepção de socialismo:

Mas, caso se escave além da superfície e se tragam à luz as estratificações do discurso de Gramsci, aparece como seu fundamento distinto e qualificador a ligação, que não é justaposição, mas nexos logicamente estruturados, entre liberismo e intransigência socialista. Portanto, o liberismo não é a manifestação de condescendência em relação a ambientes e modelos da cultura burguesa, não é favorecimento sub-reptício de ambientes capitalistas progressistas, mas se identifica com a vontade de radicalização do antagonismo de classe. Em síntese, não existe um Gramsci eunaudiano, assim como não existe um Gramsci crociano ou gentiliano, ou, de modo geral, um Gramsci liberal; existe, sim, um Gramsci que, ao construir sua concepção do socialismo, assume e elabora motivos da cultura do seu tempo, reconvertendo-os e tornando-os funcionais a uma perspectiva política e histórica alternativa à original. (RAPONE, 2014: 378-379)

Assim, a originalidade dessa formulação do socialismo, construída ao longo dos anos 1910, emerge rapidamente no horizonte gramsciano em suas primeiras reflexões sobre a Primeira Guerra Mundial. Ademais, em um artigo intitulado *Neutralidade ativa e operante*, publicado em 31 de outubro de 1914 no jornal “*Il Grido del Popolo*”, o jovem intelectual sardo marca as posições socialistas do conflito, sobretudo no interior do próprio partido que está abalado internamente pela atitude de Mussolini completamente favorável ao conflito bélico. Nesse artigo, a questão essencial, para Gramsci (2004), é a ideia de neutralidade absoluta do proletariado diante da guerra. Dessa forma, recusando o abandono da neutralidade, uma vez que o conflito é resultado de uma política burguesa, Gramsci vislumbra a fórmula de uma “neutralidade ativa e operante” que possa manter a postura neutra do proletariado diante da guerra e, concomitantemente, superar uma postura passiva perante um momento complexo. Nesses termos, essa “neutralidade ativa e operante” figura

como um processo no qual o proletariado, tomando consciência da sua função na luta de classes, atua para conduzi-la ao seu acirramento, evitando a passividade dos trabalhadores diante do conflito.

Essa posição se desenvolve estritamente conectada às intervenções políticas de Mussolini nesse debate e, em seu texto, Gramsci dialoga com a perspectiva de Mussolini diante da guerra enquanto um destino ou um dever ao qual operários não devem se opor. Dessa forma, Gramsci, apesar de se confessar confuso com as declarações do até então líder socialista, procura oferecer uma interpretação própria acerca dessas declarações e, assim, o destino da guerra enunciado por Mussolini aparece, para Gramsci, vinculado a uma dimensão classista, de modo que tal destino é essencialmente burguês. Nesse cenário, portanto, cabe ao proletariado um destino correlato vinculado à sua função de antagonista da burguesia.

Ademais, ainda que não apresente uma definição clara daquilo que nomeia por “neutralidade ativa e operante”, o artigo apresenta alguns outros pontos interessantes da concepção de socialismo compartilhada pelo jovem Gramsci. Dentre esses, é importante ressaltar dois elementos que serão fundamentais para as reflexões posteriores, inclusive nos cadernos. Assim, ao abordar os problemas concretos oriundos da guerra, Gramsci aponta os vínculos entre a dimensão nacional e internacional na luta pelo socialismo e mesmo com a filiação do PSI à Internacional Socialista, resalta a importância dos percursos e das questões nacionais propostas à seção italiana da Internacional.

Por fim, tais interpretações conduzem a um horizonte de expectativa de uma transformação profunda da sociedade rumo à construção do socialismo por vias revolucionárias. Em virtude disso, é importante observamos que, nesse artigo, Gramsci oferece uma definição de revolução peculiar que está distante de uma perspectiva marxiana ou mesmo leninista e é fortemente influenciada pela corrente idealista. Assim, de acordo com Gramsci, os revolucionários são aqueles que “concebem a história como criação do próprio espírito, feita de uma série ininterrupta de rupturas arrancadas às outras forças ativas e passivas da sociedade, e preparam o máximo de condições favoráveis para a *ruptura* definitiva (a revolução).” (GRAMSCI, 2004: 48) Portanto, essa definição de socialismo e a de revolução se encaminham sem pontos de contato com a tradição marxista para uma transformação histórica resultante de transformações anteriores do espírito que podem operar as rupturas necessárias na sociedade.

Além disso, no ano de 1916, em um artigo intitulado *Socialismo e Cultura*,



também publicado no jornal “*Il Grido del Popolo*”, Gramsci aprofunda essa definição de revolução e estabelece seus nexos com a esfera cultural fazendo um diálogo com as perspectivas filosóficas de Novalis e de Vico, autor que será posteriormente importante para as notas carcerárias. Nesse viés, Gramsci pretende extrair desses dois autores princípios que orientem a compreensão do conceito de cultura em suas relações com sua definição de socialismo. Assim, a partir desse diálogo, Gramsci compreende a cultura como um tipo de organização e disciplina do eu interior sendo, portanto, uma das formas essenciais de elaboração da consciência e do espírito humano. Deste modo, a cultura emerge como uma dimensão fundamental do socialismo que pode produzir aquela transformação necessária do espírito.

Contudo, esse processo de elaboração e transformação do próprio espírito por meio da cultura não é mostrado como um processo espontâneo, da forma que ocorre na natureza. Nesse sentido, o homem, ser histórico por excelência, não adquire consciência na natureza ou a partir de condições fisiológicas, ao contrário, a consciência do seu valor intrínseco enquanto homem surge precisamente de um longo processo de crítica e transformação cultural. Logo, para Gramsci, a revolução e a cultura figuram a partir de umnexo indissolúvel:

O que significa que toda revolução foi precedida por um intenso e continuado trabalho de crítica, de penetração cultural, de impregnação de ideias em agregados de homens que eram inicialmente refratários e que só pensavam em resolver por si mesmos, dia a dia, hora a hora, seus próprios problemas econômicos, sem vínculos de solidariedade com os que se encontravam na mesma situação. O último exemplo, o da Revolução Francesa. O período cultural que a antecedeu, chamado de Iluminismo, tão difamado pelos críticos superficiais da razão teórica, não foi de modo algum – ou, pelo menos, não foi inteiramente – aquele borboletar de inteligências enciclopédicas superficiais que discorriam sobre tudo e sobre todos com idêntica imperturbabilidade, que acreditavam só ser homens do seu tempo depois de ter lido a *Grande Enciclopédia* de D’Alembert e de Diderot. Em suma, não foi apenas um fenômeno de intelectualismo pedante e árido, similar ao que vemos diante dos nossos olhos e que encontra sua maior manifestação nas universidades populares de baixo nível. Foi ele mesmo uma magnífica revolução, mediante a qual, como observa agudamente De Sanctis em sua *Storia della letteratura italiana*, formou-se em toda a Europa uma consciência unitária, uma internacional espiritual burguesa, sensível em todos os seus elementos às dores e às desgraças comuns, e que foi a melhor preparação para a sangrenta revolta que depois teve lugar na França. (GRAMSCI, 2004: 58-59)

A partir desse excerto, é possível perceber que a relação estabelecida entre

socialismo e cultura está fundamentada em uma leitura histórica acerca da modernidade, sobretudo do seu marco revolucionário francês. Nesses termos, a cultura é colocada como uma possibilidade de unificação dos espíritos, para além dos interesses imediatamente individuais, que conduz os homens a uma determinada cultura unitária. No caso francês, essa unidade cultural é ainda classista, de modo que a preparação cultural fornecida pelo Iluminismo levou ao que Gramsci denomina de uma “internacional espiritual burguesa”. Dessa forma, a revolução do proletariado deve percorrer caminhos similares aos da burguesa, no sentido da existência de um amplo movimento de formação cultural que seja capaz de promover a superação da individualidade dos trabalhadores rumo a uma consciência unitária do proletariado.

Portanto, Gramsci, nas suas reflexões primeiras sobre o socialismo, confere uma função central ao trabalho cultural perpetrado pelos intelectuais e na sua leitura acerca do Iluminismo essa dimensão do intelectual se torna evidente. Nesse viés, na medida em que o processo de elaboração de uma consciência unitária não é espontâneo, a existência de um amplo movimento intelectual, e não intelectualista, que garanta esse aperfeiçoamento do espírito é imprescindível. Deste modo, a própria atuação jornalística e intelectual do jovem Gramsci adquire sentido, pois, haja vista que a crítica é o momento no qual os espíritos podem iniciar sua aquisição cultural, os periódicos e as outras publicações aparecem como órgãos responsáveis por fomentar esse processo de formação espiritual que antecede as revoluções e que, para Gramsci, é também uma espécie de revolução.

Todavia, no que se refere à dimensão temporal do conceito de revolução, essa ideia gera problemas importantes, pois, nos artigos, Gramsci aborda a revolução como um momento ruptural. Contudo, tais rupturas não emergem de uma perspectiva catastrófica ou imediata, gerando um acúmulo de rupturas que conduzem à revolução. Além disso, esse acúmulo se orienta a partir dessa outra revolução afirmada por Gramsci, que é marcada pelo processo de transformação cultural. Assim, essa dupla revolução aventada pelo intelectual sardo aparece como um processo bastante alongado no tempo.

Nesse sentido, há uma diferença basilar entre as concepções revolucionárias de Marx e Lenin e às de Gramsci. Para os primeiros, a consciência surge das contradições gestadas a partir do desenvolvimento de uma dimensão material que a precede ou lhe é concomitante, ao passo que, para o jovem Gramsci, a formação da consciência precede a materialidade. Essa posição fortemente influenciada pela filosofia idealista contribui para essa vivência da revolução fora das urgências e na medida em que a revolução é do espírito,

o tempo dessa elaboração é diverso do tempo das contradições materiais engendradas pelo desenvolvimento do capital.

Nas suas primeiras menções à Revolução Russa, em um artigo intitulado de *Notas sobre a revolução russa*, publicado no “*Il Grido del Popolo*” em 29 de abril de 1917, Gramsci compreende o evento revolucionário russo através dos marcos interpretativos anunciados nos anos anteriores. Esse texto, que parte de uma indagação acerca do caráter proletário da revolução, faz uma comparação entre o processo russo e o francês. Nessa comparação, Gramsci coloca o jacobinismo como um fenômeno burguês incapaz de realizar a liberdade, uma vez que parte de interesses particularistas e individuais. Nesse sentido, a distinção de uma revolução proletária repousa precisamente na superação da individualidade, responsável por garantir a destruição do autoritarismo e a extensão da liberdade.

Nessa leitura, é possível perceber, em virtude da data do artigo, que Gramsci obviamente se refere à Revolução de Fevereiro de 1917 que destruiu a autocracia czarista na Rússia. Logo, conforme demonstramos anteriormente na obra de Lenin, o debate russo, que fixou a divisão entre bolcheviques e mencheviques, ocorre em torno do caráter desse primeiro processo revolucionário. Assim, na visão bolchevista, o sufrágio universal e o governo que se estabelecem após fevereiro são uma marca burguesa que deve ser eliminada pela ditadura do proletariado. Nesse sentido, Gramsci parece não compartilhar dessa leitura, anunciando o sufrágio universal como uma ampla possibilidade de libertação espiritual. Diante disso, a tarefa do proletariado é afastar permanentemente a ameaça jacobina associada ao autoritarismo e violência da burguesia mantendo as conquistas históricas obtidas com a Revolução de Fevereiro.

Além de tais conquistas, a revolução é para Gramsci um fato moral que está ancorado em paixões e vontades que podem transformar os costumes da sociedade. Nesses termos, o caso russo demonstra a ocorrência daquela dupla revolução, na qual as rupturas revolucionárias são precedidas por movimentos culturais transformadores dos espíritos humanos. Em virtude disso, Gramsci é categórico ao considerar esse evento o ato mais grandioso produzido pela humanidade:

É esse o mais grandioso fenômeno até agora produzido pela ação humana. O homem *malfeitor comum* se tornou, na Revolução Russa, o homem tal como Emanuel Kant, o teórico da moral absoluta, havia pregado, ou seja, o homem que diz: “fora de mim, a imensidão do céu; dentro de mim, o imperativo de minha consciência.” O que essas pequenas notícias nos

revelam é a libertação dos espíritos, é a instauração de uma nova consciência moral. É o advento de uma nova ordem, que coincide com o que nossos mestres haviam ensinado. E, mais uma vez, a luz vem do Oriente e se irradia sobre o velho mundo ocidental, que se espanta com isso e só sabe retrucar com os banais tolos chistes de seus jornalistas venais. (GRAMSCI, 2004: 103-104)

Esse excerto mostra uma linguagem grandiloquente que dimensiona o acontecimento de modo que a revolução emerge tal qual a fundadora de uma nova ordem e a conclusão de um processo de libertação espiritual iniciado há séculos, como demonstra a referência a Kant. Ademias, essa nova ordem marca também a inauguração de um novo homem dotado de uma nova moralidade, agora encarada em termos absolutos, haja vista que, antes da revolução, a moralidade não poderia ser vivenciada em termos absolutos ou categóricos em virtude da imposição dos interesses individuais. Assim, na nova ordem inaugurada pela revolução, o homem outrora malfeitor se torna um indivíduo que age segundo preceitos morais que lhe são plenamente conscientes e universais e as transformações culturais parecem culminar na elaboração de uma nova moralidade que se coloca conscientemente de modo universal no intuito da formação de uma nova ordem oposta àquela burguesa e particular. Logo, parece haver uma determinada noção de revolução permanente, exposta no jovem Gramsci, que é produzida pela marcha do espírito na história em termos conexos à linguagem idealista, na qual há uma vivência temporal mais alongada em consonância com as durações características dos movimentos desse espírito.

Além disso, mais adiante, em outro artigo intitulado *Os maximalistas russos*, que foi publicado no “*Il Grido del Popolo* em 28 de julho de 1917, Gramsci faz uma análise mais densa sobre a formação dessa nova ordem. Assim, enquanto o artigo de abril enaltece a revolução, o de julho demonstra a preocupação do autor com o encerramento do processo revolucionário ou com o seu retrocesso. Em virtude disso, a nova ordem revolucionária não é mostrada como um momento consolidado, de modo que as transformações históricas profundas são processuais e não podem se encerrar no instante da revolução. Nessa reflexão, novamente marcada por uma comparação entre a revolução francesa e a russa, Lenin surge como uma liderança capaz de perpetuar a revolução no tempo. Por isso, para Gramsci, Lenin não teve o destino de Graco Babeuf, pois “pôde converter seu pensamento em força atuante da história. Ele e seus companheiros bolcheviques estão convencidos de que é possível realizar o socialismo em qualquer momento. Alimentaram-se do pensamento marxista. São revolucionários, não evolucionistas.” (GRAMSCI, 2004: 106)

Dessa forma, o surgimento de Lenin e do bolchevismo, nesse artigo, está conectado ao cansaço ou ao esgotamento das lideranças que surgiram na Revolução de Fevereiro. Nesse sentido, Lenin e os bolcheviques são aqueles que podem conduzir a revolução à sua efetiva conclusão. Portanto, a temporalidade revolucionária imaginada por Gramsci até abril de 1917 se adensa a partir do surgimento das complicações históricas e políticas da Rússia. Assim, nessa alteração de expectativa, a realização das transformações históricas, ainda conduzidas pelo espírito humano, se concluem em uma mudança revolucionária perpétua e por isso Gramsci afirma em mais uma frase grandiloquente que “a vida é sempre revolução.” (GRAMSCI, 2004: 107)

Ainda, além de uma determinada representação do bolchevismo e de Lenin, Gramsci também elabora a imagem de que a realização do socialismo a qualquer momento, obra da vontade e do espírito humano por excelência, se nutre do pensamento marxista. Assim, em primeiro lugar, o marxismo é uma possibilidade da continuidade do processo revolucionário e dessa constante transformação dos espíritos. Em segundo lugar, a contraposição entre marxismo e evolucionismo demonstra o distanciamento de Gramsci das leituras mecanicistas e fatalistas presentes, sobretudo, na Segunda Internacional. Dessa forma, uma vez que se contrapõem ao evolucionismo, os marxistas não esperam fatalmente a ocorrência da revolução, mas movimentam-se no sentido de criá-la e, principalmente, de perpetuar o seu processo histórico.

Essas leituras e aproximações com Marx e Lenin se tornam ainda mais evidentes no célebre artigo *A revolução contra o capital*, publicado em 24 de dezembro de 1917 no periódico “*Avanti!*”, do qual o título é uma provocação àqueles que pretendem erigir esquemas fixos de interpretação histórica ou elaborar doutrinas ortodoxas, como, na leitura de Gramsci, os positivistas e os naturalistas. Portanto, é nesse sentido que a revolução bolchevique é contrária ao capital de Marx. Na Rússia, afirma Gramsci que *O Capital* era o livro dos burgueses, fato que era uma “demonstração crítica da fatal necessidade de que a Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista, se instaurasse uma civilização de tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse sequer pensar em sua desforra, em suas reivindicações de classe, em sua revolução.” (GRAMSCI, 2004: 126). Isso significa afirmar que, na visão gramsciana, a ocorrência da revolução bolchevique demonstra que a teoria não pode cristalizar-se em esquemas canônicos fixos, pois os fatos e a prática devem vivificar constantemente a produção teórica. Deste modo, a realização da revolução socialista na Rússia implode as expectativas de Marx propostas nos marcos

históricos das nações capitalistas mais avançadas. Todavia, o rompimento do pensamento marxiano pelas realizações do bolchevismo não conduz à sua anulação ou abandono, ao contrário, o bolchevismo vivifica o marxismo na medida em que contribui para que esse pensamento não perca seu potencial transformador:

Contudo, há uma fatalidade também nestes eventos; e, se os bolcheviques renegam algumas afirmações de *O Capital*, não renegam seu pensamento imanente, vivificador. Eles apenas não são “marxistas”; não construíram a partir das obras do Mestre uma doutrina rígida, feita de afirmações dogmáticas e indiscutíveis. Vivem o pensamento marxista, o que não morre nunca, que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão, e que em Marx se havia contaminado de incrustações positivistas e naturalistas. E esse pensamento põe sempre como máximo fator da história não os fatos econômicos, brutos, mas o homem e a sociedade dos homens que se aproximam uns dos outros, entendem-se entre si, desenvolvem através destes contatos (civilização) uma vontade social, coletiva, e compreendem os fatos econômicos, e os julgam, e os adequam à sua vontade. Até que essa vontade se torne o motor da economia, a plasmadora da realidade objetiva, a qual vive, se move, e adquire o caráter de matéria telúrica em ebulição, que pode ser dirigida par aonde a vontade quiser, de modo como a vontade quiser. (GRAMSCI, 2004: 126-127)

Nesse excerto, é possível apreender novamente as representações que Gramsci faz do marxismo e das demais correntes intelectuais que influenciam seu tempo. Nessa leitura, a crítica gramsciana se dirige às interpretações fatalistas e mecanicistas características de movimentos filosóficos como o positivismo. Esses movimentos são colocados de forma irônica por Gramsci e, através da decodificação das suas obras, terminam erigindo uma doutrina fixa que deve ser seguida ortodoxamente. Com isso, o jovem sardo pretende não somente criticar os positivistas, mas, principalmente, apontar a presença desses elementos criticados na cultura socialista, inclusive no pensamento do próprio Marx.

Essa discussão revela ainda outro debate intenso e de larga envergadura filosófica em torno dos possíveis motores da realidade – a crítica a Marx. Assim, através dessa crítica, Gramsci parece compreender que as incrustações positivistas presentes no filósofo alemão decorrem da predominância estrutural que, na visão gramsciana, elegem os fenômenos econômicos como causa dos movimentos históricos. Nesse viés, contrariando essa espécie de determinismo material, o intelectual sardo oferece outro percurso que elenca a vontade enquanto elemento construtor da realidade. Logo, a economia ou a dimensão material da realidade não figuram como determinações da vontade, ao contrário, a vontade é que será usada para conformar e moldar a própria materialidade.

Todavia, apesar das críticas, o marxismo, ao menos aquele encampado pelos

bolcheviques, é mostrado como uma forma cultural fundamental para o socialismo, uma vez que é considerado uma continuidade do pensamento idealista italiano e alemão. Assim, a validade do marxismo, para o jovem Gramsci, reside na medida em que ele se adequa ao projeto idealista de uma transformação profunda e ininterrupta da realidade rumo à libertação universal dos espíritos. Com isso, é possível perceber que a interpretação elaborada por Gramsci acerca da Revolução Bolchevique e da Revolução de Fevereiro parte dos repertórios intelectuais previamente estabelecidos, de modo que esses processos históricos figuram como a realização das expectativas delineadas por meio dessas referências.

Por fim, a discussão a respeito de uma revolução contra o capital traz consigo uma perspectiva sobre a modernidade na Rússia, pois tanto Marx quanto Lenin, ao elaborarem suas expectativas em torno das possibilidades de realização do socialismo partiram de determinadas interpretações da modernidade. Assim, Marx, em seus escritos mais clássicos, propunha que a radicalização da modernidade capitalista proporcionaria o acirramento e o consequente esgotamento das contradições inerentes à produção capitalista. Em contrapartida, Lenin, contra o capital, demonstrou as possibilidades de promover a ruptura com o capitalismo antes que essas contradições sequer se tornassem maduras na Rússia e estabeleceu as vantagens do atraso. Por outro lado, Gramsci, ao afirmar as potências da vontade na subversão de rígidos esquemas teóricos não parece compartilhar com a tese das vantagens do atraso, pois, em sua leitura, as etapas de desenvolvimento produtivo, características de países de capitalismo avançado como a Inglaterra, foram atingidas e superadas na Rússia por meio do pensamento. Assim, na medida em que o pensamento fora capaz de nivelar a Rússia com os demais países ocidentais, é possível iniciar um amplo e rápido processo de modernização no país:

A pregação socialista criou a vontade social do povo russo. Por que deveria ele esperar que a história da Inglaterra se repetisse na Rússia, que na Rússia se formasse uma burguesia, que a luta de classe fosse criada para que nascesse a consciência de classe e, finalmente, a catástrofe do mundo capitalista? O povo russo passou por essas experiências através do pensamento, ainda que fosse o pensamento de uma minoria. Superou essas experiências. Agora se serve delas para afirmar-se, como se servirá das experiências capitalistas ocidentais para rapidamente se pôr à altura da produção do mundo ocidental. A América do Norte é mais evoluída que a Inglaterra do ponto de vista capitalista, já que na América do Norte os anglo-saxões começaram a partir do estágio a que chegara a Inglaterra depois de uma longa evolução. O proletariado russo, educado de modo socialista, começará sua história a partir do estágio mais avançado de

produção ao qual chegou a Inglaterra de hoje; e isso porque, tendo de começar, começará a partir do que já é perfeito em outros lugares; e, de tal perfeição, receberá o impulso para alcançar aquela maturidade econômica que, segundo Marx, é condição necessária do coletivismo. (GRAMSCI, 2004:128-129)

Dessa forma, a partir das comparações entre os Estados Unidos e a Inglaterra e da comparação anterior entre idealismo e marxismo, Gramsci parece partir de uma compreensão cumulativa da história, na qual determinados eventos históricos podem continuar outros eventos anteriores e desenvolvê-los. Nesse sentido, atingir o ápice de desenvolvimento histórico gera uma espécie de enfraquecimento ou esgotamento de uma força, de modo que outra força histórica emerge dando continuidade ao desenvolvimento desse processo. Nessa leitura, a Revolução Russa surge como uma força renovada capaz de gerar novos impulsos produtivos e culturais a partir da aquisição daquilo que é mais avançado dentro do ocidente. Portanto, é a partir desse aperfeiçoamento dos mais avançados estágios produtivos que o socialismo pode ser construído e gerar finalmente a socialização da produção anunciada por Marx.

Diante disso, a vontade russa, capaz de superar os atrasos produtivos do país, não aproxima Gramsci da leitura bolchevique acerca das vantagens do atraso porque a realização do socialismo aparece como continuação da modernidade ocidental, isto é, do liberalismo desenvolvido em países como Inglaterra e Estados Unidos. Nesse sentido, o socialismo vislumbrado pelo jovem Gramsci na Rússia está fundamentado no desenvolvimento da modernidade ocidental, valendo-se das vantagens do moderno para a concretização do coletivismo. Dessa forma, essa visão sobre as vantagens do moderno contribui para uma apreciação positiva do liberalismo e do liberismo e essas ideologias políticas e econômicas, embora vinculadas a uma dimensão classista, emergem, para Gramsci, como potenciais desenvolvedoras do capitalismo, uma vez que em virtude da diminuição do papel do Estado, elas permitem a quebra de barreiras para o comércio, ampliam a internacionalização da produção e estimulam os empreendimentos e as atividades dos indivíduos.

Além disso, historicamente, Gramsci compreende os Estados Unidos, sobretudo sob a presidência de Wilson, como um desses estágios avançados do capitalismo e, nesse sentido, a fundação da Liga das Nações significa a universalização desse princípio liberal. Como contraponto, a Rússia socialista é o passo adiante desse tipo de desenvolvimento, no qual o individualismo característico do liberalismo foi superado pelo coletivismo socialista. Dessa forma, frente a essa leitura histórica das formas de modernidade mundiais, a Itália



pode ser considerada um problema na medida em que não atravessou ainda uma fase liberal e está prisioneira de modelos de desenvolvimento econômicos fortemente estatistas. Essa visão é elaborada em um artigo do “*Il Grido del Popolo*”, de 18 de maio de 1918, intitulado *A intransigência de classe e a história italiana*. Nesse texto, uma das indagações centrais propostas por Gramsci é a existência de um Estado de classe na Itália, pois, observando o processo de unificação italiana, o jovem sardo percebe que tal processo não foi suficiente para elaborar uma estrutura classista dentro da Itália. Assim, as personalidades autoritárias, como os líderes piemonteses na unificação ou mesmo Giolitti no presente, impõem interesses parasitários ao Estado italiano.

Desse modo, diante desses interesses parasitários, a defesa do liberismo aparece como uma proposta capaz de dissolver esses entraves gerados pelo processo de unificação italiano. Nesse sentido, o liberismo é, para Gramsci, um modo de ingresso completo na modernidade capitalista e o produtor de uma moderna estrutura de classes na qual o proletariado adquire uma função determinante, além de obter algumas conquistas relevantes, como o direito à associação e à greve.

Portanto, as expectativas em torno do socialismo se encontram fundamentadas tanto pelas referências intelectuais idealistas quanto por uma leitura histórica que elabora uma morfologia da modernidade. Nessa, a Itália surge como uma modernidade incompleta, impossibilitada de desenvolver uma estrutura de classes e presa ao parasitismo histórico característico que adentra o período de unificação. Nesse sentido, a produção da vontade deve se orientar no sentido de construir os complementos necessários a essa modernidade italiana não realizada.

Todavia, nesse mesmo ano de 1918, Gramsci inicia uma maior aproximação com o pensamento de Marx, relativizando alguns aspectos idealistas que foram o centro das suas primeiras produções. Esse movimento aparece em um artigo intitulado *O nosso Marx* que foi publicado no dia 4 de maio por ocasião do centenário do intelectual alemão no jornal “*Il Grido del Popolo*”. Nesse texto, Marx é considerado um gigante da sua época, responsável por superar o pensamento místico de Thomas Carlyle e o positivismo de Herbert Spencer, além de ser “um historiador, um intérprete de documentos do passado, de todos os documentos, não apenas de uma parte deles.” (GRAMSCI, 2004:161)

Dessa forma, em um intervalo de tempo menor que um ano, a apreciação de Gramsci em torno de Marx sofre uma transformação importante, pois, em *A revolução contra o capital*, ele afirmou a existência de incrustações positivistas no pensamento

marxiano e em *O nosso Marx*, celebra a superação da metafísica e do positivismo e pretende marcar a historicidade presente no marxismo. Ademais, essa historicidade faz com que a realidade não seja compreendida a partir de imperativos categóricos fixos, mas de categorias situadas no tempo e espaço e, para Gramsci, há apenas um imperativo categórico em Marx: a união do proletariado mundial. Contudo, essa aproximação com o materialismo marxiano não leva a um deslocamento completo da perspectiva idealista:

Com Marx, a história continua a ser domínio das ideias, do espírito, da atividade consciente dos indivíduos isolados ou associados. Mas as ideias, o espírito, ganham substância, perdem sua arbitrariedade, não são mais fictícias abstrações religiosas ou sociológicas. A sua substância está na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e de troca. A história como evento é pura atividade prática (econômica e moral). Uma ideia se realiza não enquanto é logicamente coerente do ponto de vista da pura verdade, da pura humanidade (que existe somente como programa, como finalidade ética geral dos homens), mas enquanto encontra na realidade econômica sua justificação, o instrumento para afirmar-se. (GRAMSCI, 2004: 162)

Assim, a presença da matriz idealista está na afirmação de que a história em Marx ainda é dominada pelas ideias e pelo espírito, todavia, esse espírito parece se encarnar na medida em que a prática se impõe como critério de concretização da história. Nesses termos, a economia se torna capaz de transpor e realizar as ideias na prática e tanto a libertação dos espíritos quanto a vontade permanecem na expectativa do jovem Gramsci. Contudo, a partir dessa aproximação com Marx, tais elementos adquirem uma mediação substancial da dimensão econômica e isso implica em uma espécie de restrição das potencialidades da vontade. Dessa forma, se em *A revolução contra o capital*, a força da vontade bolchevique se impôs aos esquemas teóricos e a produção cultural fora capaz de superar a materialidade das condições históricas russas, em *O nosso Marx*, a realização das ideias emerge dos seus contatos necessários com a realidade material.

Diante disso, Gramsci parece estar se debatendo para obter uma equalização entre ambas as linguagens. Essa busca pelo equilíbrio aparece em um artigo, publicado no jornal “*Avanti!*” de 25 de julho de 1918, intitulado *Utopia*. Nesse artigo, o núcleo da argumentação de Gramsci é a acusação de Lenin e do socialismo enquanto propostas utópicas. Essas acusações, na leitura gramsciana, partem de uma perspectiva dogmática que considera a estrutura econômica um fator determinista para a construção da sociedade, ou seja, contrapondo-se às interpretações rígidas do materialismo, o intelectual sardo mostra as mediações existentes entre a estrutura econômica e a política.

Dessa forma, em meio às mediações, Gramsci delinea uma relação entre quantidade e qualidade que posteriormente será significativa nos cadernos escritos no cárcere. Assim, na história, “a quantidade (estrutura econômica) torna-se qualidade porque se torna instrumento de ação na mão dos homens, dos homens que não contam por seu peso (...), mas contam, sobretudo, na medida em que sofrem, compreendem, gozam, querem ou negam.” (GRAMSCI, 2004: 201). Nesse sentido, e se aproximando da leitura marxiana acerca da estrutura e da superestrutura, Gramsci coloca a dimensão espiritual vinculada à esfera material, marcadamente a estrutura econômica. Nesses termos, a vontade e o espírito são a resultante de um processo de consciência elaborado a partir do contato com a estrutura econômica. Deste modo, o corolário do pensamento do jovem Gramsci se mantém no horizonte da formação do espírito, contudo, essa formação é vinculada e mediada por uma estrutura econômica precedente.

Nessa perspectiva, no ano seguinte, em 1919, essa aproximação de Gramsci com o materialismo e com uma determinada visão do bolchevismo se intensifica e essa nova fase é inaugurada por momentos decisivos na trajetória intelectual do jovem sardo. Dessa forma, além da fundação do periódico *L'ordine Nuovo*, Gramsci inaugura uma ampla reflexão sobre as possibilidades de construir um Estado fundado nos conselhos operários. Além disso, é preciso ressaltar que em 1919 se iniciam as diversas ocupações das fábricas italianas que ficaram conhecidas como “*Biennio rosso*”, ou seja, o biênio vermelho. Nesse período, uma das primeiras e mais radicais transformações que ocorreram no pensamento gramsciano foi certamente sua avaliação em torno do liberalismo. Enquanto nos primeiros anos de sua produção o socialismo era encarado como uma continuidade do liberalismo, a partir desse momento, a civilização liberal adquire tons trágicos. Então, no artigo *A soberania da lei*, publicado no jornal “*Avanti!*” no dia 1º de julho de 1919, Gramsci confere função central à mercadoria em suas reflexões, marcando a perda de liberdade do homem diante das trocas desenvolvidas no capitalismo:

Os proletários, num primeiro momento, são beneficiados pela concorrência burguesa: conquistam o direito de ir e vir e de vender em melhores condições sua força de trabalho. Mas essa “liberdade” logo revolta contra o proletariado: o trabalhador torna-se uma mercadoria submetida a todas as oscilações do mercado, sem garantias, sem segurança para sua vida, para seu futuro. (...) O esplendor de civilização gerado pelo capitalismo esconde uma trágica realidade de larvas sofredoras, de barbárie, de iniquidade sem limites. (GRAMSCI, 2004: 237-238)

Dessa forma, a visão exposta por Gramsci acerca do liberalismo e do capitalismo se

aproxima decisivamente da visão de Marx exibindo, inclusive, alguns traços de Romantismo, de modo que a imagem do período anterior de um liberalismo que incentivava a livre iniciativa do trabalhador emerge agora como uma ilusão. Nessa nova leitura, a obtenção de determinados benefícios para a classe trabalhadora não instiga a continuidade da sua libertação, mas marca o aprofundamento do seu aprisionamento diante das imposições do mercado que, em virtude das suas flutuações, tolhe qualquer segurança para a vida dos trabalhadores. Além disso, essa compreensão revela uma imagem contraditória acerca do capitalismo, bastante próxima das figuras utilizadas por Marx no *Manifesto do Partido Comunista* para definir a epopeia da civilização capitalista. Assim, Gramsci demonstra que o esplendor do capitalismo esconde suas próprias tragédias, isto é, as barbáries perpetradas contra os trabalhadores, contudo, diferentemente de Marx, Gramsci parece pender mais para o trágico em razão do peso que sua crítica ao liberalismo assume nessa nova fase.

Nesse movimento, também ocorre uma aproximação decisiva entre Gramsci e a figura de Lenin, pois, para o jovem sardo, as propostas políticas para a Itália devem ser elaboradas buscando uma descentralização do poder político para os conselhos operários, tradução italiana dos soviets. Em decorrência disso, o Estado adquire um novo dimensionamento no pensamento gramsciano, tornando-se uma instituição central para a realização do socialismo. Isso ocorre, em primeira instância, porque os conselhos de fábrica são considerados a base para a formação desse novo Estado socialista e, em última instância, porque o Estado, por influência do leninismo, emerge enquanto órgão capaz de garantir a transição para o comunismo a partir da socialização da produção e da garantia violenta da ordem:

Estamos convencidos, depois das experiências revolucionárias da Rússia, da Hungria e da Alemanha, que o Estado socialista não pode se encarnar nas instituições do Estado capitalista, mas é uma criação fundamentalmente nova quando comparada a tais instituições e, até mesmo, à história do proletariado. As instituições do Estado capitalista são organizadas em função da livre concorrência: não basta mudar a pessoa para que sua atividade seja orientada em outra direção. O Estado socialista ainda não é o comunismo, ou seja, a instauração de uma prática e um modo de vida solidarista, mas é o Estado de transição que tem como objetivo suprimir a concorrência mediante a supressão da propriedade privada, das classes, das economias nacionais. Essa tarefa não pode ser realizada pela democracia parlamentar. A fórmula “conquista do Estado” deve ser entendida no seguinte sentido: criação de um novo tipo de Estado, gerado pela experiência associativa da classe proletária, um Estado que deve substituir o Estado democrático- parlamentar. (GRAMSCI, 2004: 261-262)

Essas reflexões estão dispostas no artigo *A conquista do Estado* que foi publicado em 12 de julho de 1919 no periódico “*L’ordine Nuovo*” e a discussão em torno do Estado se encontra fundamentada em uma leitura histórica que detecta os problemas decorrentes da Revolução de Fevereiro na Rússia e das derrotas das revoluções húngara e alemã. Essas derrotas demonstram, para Gramsci, a impossibilidade de conciliação entre o Estado capitalista e o socialista, haja vista que o único modo de garantir a transição para o comunismo é a conquista do Estado por que os fundamentos deles são diversos - enquanto o capitalista se ancora na livre-concorrência, o socialista se baseia em um princípio associativo.

Politicamente, essa centralidade do Estado revela um deslocamento da política na construção do socialismo feita pelo jovem Gramsci, pois a crítica ao liberalismo não se dirige somente aos seus aspectos econômicos e à livre-concorrência, mas também às suas formas políticas. Dessa forma, as instituições políticas liberais, como o parlamentarismo e a democracia, passam a ser vinculados à estrutura capitalista e classista do Estado, tornando-se congenitamente incompatíveis com as possibilidades de existência do socialismo. Nesse sentido, a política se afasta das ideias e do horizonte de libertação dos espíritos para se aproximar da força revolucionária necessária para a conquista do Estado.

Portanto, essa fase conselheira inaugurada em 1919 apresenta uma diminuição considerável no caráter original do pensamento do jovem Gramsci a qual, paralelamente, corresponde a uma aproximação decisiva com as reflexões de Lenin e com a cultura política bolchevique. Além da centralidade do Estado, Gramsci demonstra a adesão a outros elementos significativos dessa cultura, como a necessidade da aliança entre operários e camponeses ou mesmo o horizonte de expectativa da ditadura do proletariado orientada a partir de um processo de revolução permanente.

Desse modo, as formas de organização partidárias se transformam, adequando-se às perspectivas dos vários partidos comunistas filiados a Terceira Internacional. Diante disso, Gramsci fixa a compreensão do PSI enquanto um órgão responsável pela educação e pela disciplina das massas operárias por meio de sua vanguarda, mas esse movimento gerou inúmeros conflitos no partido. Assim, Gramsci, em um artigo de 24 de janeiro de 1920, publicado no “*L’Ordine Nuovo*” sob o título *Antes de mais nada, renovar o partido*, mostra as dissensões do PSI e, na visão do jovem sardo, o partido, outrora uma das maiores forças políticas italianas, perdeu sua coesão em razão da presença de elementos reformistas,

oportunistas e pseudo-revolucionários.

Além disso, a crítica ao reformismo também conduz a outra apreciação em torno da revolução. No artigo *Duas revoluções*, publicado no dia 3 de julho de 1920 no periódico “*L’Ordine Nuovo*”, Gramsci estabelece uma reflexão acerca do problema revolucionário tendo em vista as recentes derrotas dos movimentos revolucionários na Alemanha e na Hungria. Na concepção de Gramsci, a explicação da derrota se encontra na fórmula de duas revoluções, como se havia logrado êxito na Rússia, uma vez que a tomada do poder não foi sucedida por uma revolução processual de caráter comunista:

Na Alemanha, na Áustria, na Baviera, na Ucrânia, na Hungria, ocorreram processos históricos deste tipo; à revolução como ato destrutivo não se seguiu uma revolução como processo de reconstrução em sentido comunista. A existência das condições externas – Partido Comunista, destruição do Estado burguês, fortes organizações sindicais, armamento do proletariado – não foi suficiente para compensar a ausência de outras condições: a existência de forças produtivas tendentes ao desenvolvimento e à expansão; o movimento consciente das massas proletárias no sentido de dar substância ao poder político agregando-lhe o poder econômico; a vontade das massas populares de introduzir na fábrica a ordem proletária, de transformar a fábrica na célula do novo Estado, de construir o novo Estado como reflexo das relações industriais do sistema fabril. (GRAMSCI, 2004: 379)

Logo, a partir desse excerto é possível perceber que o fracasso da fórmula das duas revoluções está vinculado a uma debilidade nas relações entre o poder político e o econômico. Assim, a presença de elementos organizativos e de disciplina, como o partido e a classe operária, não foi suficiente para substanciar um amplo processo de transformação da realidade porque, para Gramsci, marca-se a influência dos conselhos e desloca-se o eixo da revolução para o setor produtivo, sobretudo para as fábricas. Dessa forma, a fábrica e os seus conselhos se tornam, nessa visão revolucionária, o embrião da fundação de um novo Estado capaz de reordenar produtivamente a sociedade no sentido de eliminar os rastros burgueses. Nesse sentido, os conselhos agem de modo similar aos soviets, atuando como órgãos basilares responsáveis por uma ampla organização produtiva da sociedade.

Diante disso, a compreensão temporal da revolução sofre algumas alterações, mas o caráter processual e permanente permanece no pensamento gramsciano. Todavia, esse processo, marcado pela conquista do Estado a partir da fábrica, se desenvolve inteiramente em uma revolução permanente controlada pelos comunistas, pelo seu partido e pela sua classe operária. Logo, a necessidade de organização e disciplina dos trabalhadores é

fundamental para Gramsci, mas adquire outra configuração na qual a dimensão produtiva da sociedade é central, uma vez que as organizações classistas são responsáveis pela criação ou mesmo pela compensação da ausência de determinadas forças produtivas em seus respectivos países. Nesses termos, aquilo que era vontade de aperfeiçoamento e libertação do espírito se tornou a capacidade voluntarista de os organismos operários sobrepujarem as condições produtivas disponíveis, no sentido de deflagrar um processo revolucionário comunista.

Portanto, a aproximação de Gramsci com o materialismo histórico parece ocorrer mais a partir de uma influência leninista e bolchevique do que por um adensamento das leituras de Marx. Isso implica em uma compreensão voluntarista da política e em uma vivência urgente da revolução, na medida em que as forças políticas da classe operária são capazes de moldar os processos históricos à sua vontade. Nesse sentido, a revolução - um devir alongado no tempo e orientado por uma dimensão essencialmente espiritual - cede espaço a um tempo carregado de urgências no qual a política encontra seu fim na tomada do Estado e na conseqüente reorganização produtiva da sociedade.

Ademais, essa aproximação acirra os conflitos no PSI e no jornal “*L’Ordine Nuovo*” que, com Gramsci e Togliatti, opera aquilo que o jovem sardo nomeia de um golpe editorial. Essa manobra política visava fixar essa aproximação, tornando o “*L’Ordine Nuovo*” o periódico dos conselhos de fábrica. Além disso, em um artigo do dia 4 de setembro de 1920, publicado nesse mesmo jornal sob o título *O partido comunista*, Gramsci aponta a necessidade de uma seção comunista no partido, de sua mudança de nome e da adesão às teses do Segundo Congresso da Terceira Internacional.

Assim, essa mudança ocorre no Congresso de Livorno, em janeiro de 1921, e nessa nova agremiação, agora Partido Comunista Italiano, Gramsci assume funções no comitê central. Dessa forma, de início, em um dos primeiros textos que se referem ao novo partido, Gramsci demonstra uma ampla preocupação com a realidade italiana, pois, para o jovem sardo, é preciso que o partido se atente aos problemas inerentes à modernidade italiana, sobretudo àqueles gestados com a unificação. Essa preocupação é legítima, haja vista que, em virtude das características históricas da unificação, a questão meridional não fora solucionada mantendo-se a distinção entre o norte e o sul da Itália, por isso, para Gramsci (2004), essa unificação produzida durante o “*Risorgimento*” é incompleta e cabe aos operários levarem adiante essa obra iniciada pelos burgueses.

Ademais, nas reflexões iniciadas durante aquele ano, Gramsci também demonstra

preocupação com os efeitos do encerramento da guerra na Itália e na Europa, pois observando os impactos, ele percebe o surgimento do fascismo em conexão com as consequências da guerra na vida dos italianos, sobretudo naqueles pertencentes à classe média. Nessa leitura, o fascismo surge como uma resposta violenta à precarização da vida no cenário pós-guerra, gerando uma radicalização política da sociedade italiana e colocando a burguesia e os capitalistas ao lado dessa nova força.

Contudo, os impactos da guerra não se encerram somente na possibilidade de ascensão de uma forma autoritária de governo capaz de reordenar produtivamente o capitalismo. Na perspectiva de Gramsci, a guerra é compreendida enquanto um momento de grave crise cujo avanço significa o acirramento da luta de classes e a transformação dos modos de luta política dos trabalhadores. Nesse sentido, a crise inaugurada no pós-guerra traz consigo uma radicalização da política que possibilita resoluções drásticas para esse mesmo conflito. Assim, as propostas de Gramsci, logo após a derrota das ocupações nas fábricas, giram também em torno de respostas armadas do proletariado em confronto com o surgimento do fascismo.

Além da guerra, o surgimento do fascismo também está relacionado com a história da modernidade italiana e Gramsci, no artigo intitulado *Um ano*, publicado em 15 de janeiro de 1922 também no “*L’Ordine Nuovo*”, faz uma leitura da história italiana desde as últimas décadas do século XIX, demonstrando como as classes dirigentes sempre procuraram incorporar as massas operárias ao seu projeto de sociedade, contribuindo, assim, para a elaboração de uma estrutura de classes pouco desenvolvida. Assim, na unificação, esse problema também se manifesta na debilidade da construção de um Estado parlamentar, gerando a subordinação dos setores centrais e meridionais aos setores setentrionais do país.

No século XX, aquilo que deveria ter se tornado um conflito torna-se novamente conciliação, na medida em que os setores dominantes das regiões norte e sul se congregam para controlar a luta de classes. Diante disso, o PSI surge para Gramsci a partir de uma postura vacilante e de um reformismo incapaz de promover e acirrar a luta de classes na Itália. Por outro lado, esses interesses pequeno-burgueses introduzidos no partido são utilizados pelo movimento fascista no intuito de conduzir as massas trabalhadoras à solução autoritária.

Além disso, em outro artigo intitulado *As origens do gabinete Mussolini*, publicado em 20 de novembro de 1922, Gramsci procura recuperar a história da ascensão de Mussolini ao poder, vinculando-a novamente ao processo de construção da



modernidade na Itália e às crises que se sucederam à Primeira Guerra Mundial. Nessa nova leitura, Gramsci afirma a função dos camponeses no debate sobre o surgimento e a consolidação do fascismo. Ademais, no que se refere a esses grupos sociais, o jovem sardo demonstra as vacilações do PSI, mesmo estando bastante próximo dos camponeses e operários, não ofereceu propostas efetivas para além da verborragia maximalista. Para Gramsci, o maximalismo dos dirigentes socialistas contribuiu decisivamente para o processo de radicalização da política italiana, aguçando as forças contrarrevolucionárias.

Nesses termos, a origem do fascismo surge como um movimento extremamente complexo explicado tanto a partir de elementos de média duração, oriundos do processo de introdução da modernidade da Itália, quanto por eventos subsequentes à guerra e, em meio a esses eventos, a atuação do PSI é central. Assim, a análise gramsciana procura revelar a incapacidade dos socialistas na condução da classe operária para o socialismo e, diante desse vácuo, radicalizado pela crise do pós-guerra e pelo fracasso dos movimentos de ocupações das fábricas, o movimento fascista atua como condutor dessa mesma classe operária.

Portanto, é importante notar, e isso será essencial para a escrita dos *Quaderni del Cárcere*, que as primeiras reflexões acerca do fascismo o colocam como um movimento violento produzido pela pequena-burguesia para resolver os problemas advindos da crise do pós-guerra. Dessa forma, ao final, depois de apenas um ano de reflexão sobre o fenômeno, a análise gramsciana se adensa definitivamente e supera a visão unilateral que vinculava as classes médias à violência, ainda que mantenha uma perspectiva classista. Um dos pontos centrais dessa leitura reside nas possibilidades políticas de orientação dessas mesmas classes, pois o Estado italiano, desde suas origens, elaborou uma arquitetura fundada na contenção da luta de classes, em uma aliança entre os setores setentrionais e meridionais que impediu o florescimento de um capitalismo liberal. Assim, no momento em que essa luta irrompeu no cenário político, estimulada pelas crises do pós-guerra, os socialistas não foram capazes de realizar uma condução política adequada dos operários e dos camponeses, ao passo que os setores dominantes puderam manter sua coesão ao longo de todo o processo. Nesse sentido, a condução política dos processos históricos, largamente influenciada pela derrota do movimento socialista, parece explicar, na visão de Gramsci, o surgimento do fascismo.

Contudo, essas reflexões foram produzidas no exterior. Na primeira metade de 1922, Gramsci se transfere para Moscou na companhia de outros membros do partido e depois

transfere-se para Viena onde pode travar contato com os principais membros do Movimento Comunista Internacional. Além disso, é nessa transferência para Moscou que conhece aquela que seria sua futura esposa, Giulia Schucht. Assim, agora que assumia uma posição mais relevante no movimento comunista internacional, o centro das preocupações de Gramsci era a consolidação do PCI nos moldes soviéticos e terceiro-internacionalistas. Contudo, essa adequação de princípios buscava também considerar os aspectos da questão nacional italiana, colocando novamente o problema da questão meridional e dimensionando estratégias efetivas para o enfrentamento do fascismo.

Essas reflexões de Gramsci se encontram expostas nas cartas escritas para o Comitê Central do PCI e para diversos membros do partido, sendo Togliatti seu principal interlocutor. Nesse sentido, em uma das cartas mais significativas desse período, escrita em Viena no dia 9 de fevereiro de 1924 e endereçada aos companheiros do partido, Gramsci estabelece uma reflexão mais profunda e adensada em torno das possibilidades de construir o socialismo na Itália, na Europa Central e na Europa Ocidental:

Amadeo tem toda uma concepção sobre isto: em seu sistema, tudo é logicamente coerente e consequente. Ele pensa que a tática da Internacional reflete a situação russa, ou seja, tem sua origem no terreno de uma civilização capitalista atrasada e primitiva. Para ele, essa tática é extremamente voluntarista e teatral, já que só um extremo esforço de vontade se podia obter das massas russas uma atividade revolucionária que não era determinada pela sua situação histórica. Ele pensa que, para os países mais desenvolvidos da Europa Central e Ocidental, essa tática é inadequada ou até mesmo inútil. Nestes países, o mecanismo funcionaria segundo todos os preceitos marxistas: neles existe a determinação que faltava na Rússia e, por isso, a tarefa central deve ser a de organizar o Partido em si e para si. Penso que a situação é bastante diversa. Em primeiro lugar, porque a concepção política dos comunistas russos formou-se num terreno internacional e não no nacional; e, em segundo, porque na Europa Central e Ocidental o desenvolvimento do capitalismo determinou não apenas a formação de amplos estratos proletários, mas também – e por isso mesmo – criou um estrato superior, a aristocracia operária, com seus anexos de burocracia sindical e de grupos socialdemocratas. A determinação que na Rússia era direta e lançava as massas às ruas para o assalto revolucionário, complica-se na Europa Central e Ocidental em função de todas estas superestruturas políticas, criadas pelo maior desenvolvimento do capitalismo; torna mais lenta e mais prudente a ação das massas e, portanto, requer do partido revolucionário toda uma estratégia e uma tática bem mais complexas e de longo alcance do que aquelas que foram necessárias aos bolcheviques no período entre março e novembro de 1917. (GRAMSCI, 2004b: 183-184)

Como é possível perceber, a discussão de Gramsci com seus companheiros parte

das posições políticas de outro membro do partido, Amadeo Bordiga, pois sua visão acerca do processo revolucionário parece, para Gramsci, ortodoxa e aferrada aos princípios marxistas, negligenciando aspectos importantes da história e da política. Assim, para Bordiga, se as condições objetivas para a construção do socialismo existiam a priori, era necessário apenas organizar o partido, a consciência partidária e a classe operária. Todavia, para Gramsci, a questão adquire maior complexidade na medida em que o desenvolvimento do capitalismo assume formas diferentes tanto nos países da Europa Central quanto na Europa Ocidental.

Essa diferenciação obriga o modelo revolucionário russo a ser amplamente revisto no que concerne ao assalto frontal ao Estado. Dessa forma, a primeira revisão feita por Gramsci se dá em torno nexos históricos originários da revolução russa que está mais vinculado à dimensão internacional do que à nacional. Isso ocorre em virtude de que o cenário que deflagra a insurreição é oriundo das crises que afetaram a Rússia em decorrência da sua desastrosa participação na guerra, o que contribuiu decisivamente para a derrubada do czar. Posteriormente, Gramsci procura demonstrar que, além dessa questão internacional, o capitalismo russo apresenta uma modalidade diversa da luta de classes, na qual não há amplos estratos de operários com melhores condições materiais.

Diante disso, a reflexão que se impõe é sobre as possibilidades de pensar as especificidades nacionais dos países capitalistas situados nessa região da Europa. Nesses países, em virtude de outra composição classista, o assalto frontal ao Estado não é efetivo, uma vez que há um complexo de superestruturas que garantem maior sobrevivência e resiliência a esse sistema. Nesse sentido, para Gramsci, o desenvolvimento do capitalismo faz com que o próprio sistema se fortaleça e dificulte a ação dos revolucionários.

Isso implica, novamente, em uma alteração nas perspectivas do político sardo, pois, na medida em que o assalto frontal ao Estado é dificultado pelo desenvolvimento do capitalismo, o processo revolucionário passa a exigir maior cautela. Assim, o modelo de revolução utilizado pelos bolcheviques não se adequa a essa realidade europeia, todavia, ainda que não abandone por completo esse modelo, Gramsci demonstra um distanciamento importante em relação à cultura política bolchevique e a tática da revolução permanente que eram as características basilares do seu pensamento na transição dos anos 1910 para os 1920.

Dessa forma, o distanciamento em relação aos bolcheviques e a necessidade de um estudo aprofundado acerca da realidade italiana também estão presentes nos artigos

jornalísticos publicados no período. Nessa perspectiva, em um artigo intitulado *A crise italiana*, publicado em 1º de setembro de 1924 no jornal “*L’Ordine Nuovo*”, Gramsci procura detectar as especificidades do fascismo e propor possibilidades de enfrentamento do regime. Nessa leitura, o fascismo novamente se encontra vinculado à unificação italiana, aos estratos pequeno- burgueses e ao fracasso do movimento operário italiano.

Todavia, nesse texto, a análise traz alguns aspectos que estavam ausentes anteriormente, de modo que o fascismo surge precisamente da incompletude da unificação italiana. Nesse sentido, à medida que não houve a criação de uma classe “territorialmente” italiana, houve o surgimento de uma ideologia fortemente nacionalista capaz de ecoar as necessidades de identidade e unificação dos italianos. Dessa forma, na visão de Gramsci, essa solução da unificação havia se tornado a questão política essencial do debate italiano no início dos anos 1920. Assim, haja vista que os socialistas e os trabalhadores não foram capazes de elaborar uma política que atendesse essas demandas, o fascismo surgiu como uma ideologia política com amplas forças para captar o consenso das massas.

Diante disso, é interessante notar a surpresa política de Gramsci frente à ascensão do fascismo, pois, ao abordar suas originalidades, Gramsci afirma que os fascistas foram capazes de elaborar a unidade inédita de uma determinada classe, organizando-a nacionalmente. Nesse sentido, Gramsci parece retirar dessa interpretação uma lição política de envergadura - a necessidade de organizar e unificar uma determinada classe que possa oferecer sustentação e legitimidade ao poder que se instaura. Assim, o fascismo, nessa leitura, conquistou os trabalhadores precisamente porque os socialistas não puderam fazê-lo e por isso a tarefa dos comunistas é precisamente trabalhar no sentido de criar a conquista e a unidade dos trabalhadores:

As vitórias que o Partido em seu conjunto (ou seja, toda a massa dos filiados) obtiver em sua tarefa essencial de conquista da maioria dos trabalhadores e de transformação molecular das bases do Estado democrático serão o metro para julgar nossos progressos no caminho da revolução, capazes de permitir a passagem para uma fase ulterior de desenvolvimento. Todo o Partido, através de todos os seus organismos – mas, sobretudo através de sua imprensa –, deve trabalhar unitariamente para obter o máximo de rendimento do trabalho de cada um. (GRAMSCI, 2004b: 277)

Nessa perspectiva, a luta contra o fascismo não permite hesitações, pois, de acordo com o excerto, o trabalho deve ocorrer de modo unitário no intuito de conquistar o interesse e o apoio dos trabalhadores. Para tanto, a imprensa aparece como um órgão fundamental na

divulgação e na circulação de ideias para um público amplo. Assim, distante da radicalização política dos primeiros anos da década de 1920, Gramsci parece focar na luta política contra o fascismo a partir da circulação das ideias para que, por fim, possam despertar os reais interesses dos trabalhadores.

Ademais, essa centralidade da imprensa e da batalha das ideias anunciada no artigo traz consigo mais um dimensionamento do diagnóstico de Gramsci. Assim, na carta aos membros do PCI, o autor afirma as distinções entre a realidade soviética e a italiana, marcando a defasagem do modelo revolucionário bolchevique em relação ao tipo de capitalismo desenvolvido na Itália, na Europa Central e na Europa Ocidental. Nesse artigo, essa visão é corroborada na medida em que o trabalho de conquista dos trabalhadores, com base em uma dimensão cultural, é compreendido a partir da ideia de transformações moleculares que conduzirão à revolução. Portanto, a ideia anterior de um amplo processo revolucionário orientado pela crítica da fórmula das duas revoluções, em meados de 1924, é novamente posto em um tempo alongado de preparação para o momento revolucionário.

Essas ideias foram aprofundadas posteriormente no texto *Um exame da situação italiana*, que não foi datado na edição brasileira, no qual Gramsci delineia as principais tarefas e perspectivas dos comunistas italianos, dentre elas a adesão à fórmula da frente única, que pretende congrega diversas forças antifascistas em uma ampla coalização. Essa adesão, além de uma constante reiteração do caráter marxista e leninista do partido, demonstra que as inovações de Gramsci em relação à cultura comunista ou mesmo à bolchevique não conduzem ao abandono dessas, pois os artigos escritos pelo intelectual italiano parecem ser intervenções e debates que partem dessa mesma linguagem.

Ademais, a estratégia de Gramsci para a montagem dessa frente única traz consigo as preocupações anteriores relacionadas ao partido, pois, haja vista que o fascismo foi exitoso na construção do consenso, é preciso que a frente única seja capaz de produzir a desagregação desse bloco fascista consolidado. Para tanto, Gramsci inicia uma reflexão acerca de como os partidos e as agremiações políticas se comportam afirmando que há três elementos constituintes da arquitetura dos partidos. Nessa perspectiva, ele afirma que os partidos são compostos por um primeiro estrato superior formado por intelectuais e parlamentares responsáveis por exercer liderança em relação aos demais estratos, um estrato inferior constituído por operários e camponeses que corresponde à massa dos filiados do partido e, por fim, um estrato intermediário que tem a função de estabelecer as conexões necessárias entre o estrato superior e inferior. Dessa forma, na visão gramsciana,

esse estrato médio assume uma função preponderante no contexto do fascismo, uma vez que por meio desse “tem lugar um fenômeno molecular de desagregação das velhas ideologias e dos velhos programas políticos e se verificam os inícios de uma nova formação política no terreno da frente única.” (GRAMSCI, 2004b: 369).

Essa desagregação certamente está relacionada com as reservas superestruturais que o capitalismo possui nos países da Europa Central e da Europa Ocidental, às quais Gramsci se referiu na carta para os membros do partido. Em virtude disso, nesse artigo, o autor prossegue e aprofunda essa intuição no sentido de elaborar uma distinção política entre os vários países que compõem essa região da Europa, marcando uma leitura inovadora da linguagem marxista no que tange às relações entre estrutura e superestrutura ou mesmo entre política e economia:

A observação segundo a qual nos países de capitalismo avançado, a classe dominante possui reservas políticas e organizativas que não possuía, por exemplo, na Rússia. Isso significa que nem mesmo as crises econômicas gravíssimas têm repercussões imediatas no campo político. A política está sempre em atraso, e em grande atraso, com relação à economia. O aparelho estatal é muito mais resistente do que frequentemente se crê e, nos momentos de crise, consegue organizar forças fieis ao regime, em número maior do que se poderia supor em face da profundidade da crise. Isso se refere, especialmente, aos Estados capitalistas mais importantes. Nos Estados periféricos, tais como a Itália, a Polônia, a Espanha e Portugal, as forças estatais são menos eficientes. Mas, nestes países, verifica-se um fenômeno que deve ser fortemente levado em conta. O fenômeno, a meu ver, consiste no seguinte: nestes países, entre o proletariado e o capitalismo, estende-se um amplo estrato de classes intermediárias, que desejam – e, em certo sentido, conseguem – realizar uma política própria, com ideologias que frequentemente influenciam amplos estratos do proletariado, mas que tem um particular poder de sugestão sobre as massas camponesas. A França, apesar de ocupar uma posição eminente no primeiro grupo de Estados capitalistas, possui também algumas características próprias da situação dos Estados periféricos. (GRAMSCI, 2004b: 378-379)

Nesse sentido, no que concerne às relações entre política e economia, Gramsci nota que há um atraso entre ambas as dimensões na medida em que o capitalismo se desenvolve e esse desenvolvimento cria reservas responsáveis pela manutenção do poder nos momentos de crise. Isso mostra que a transformação da sociedade não está restrita à esfera econômica, tampouco a uma concepção catastrófica do capitalismo, pois conforme a política é resistente às graves crises econômicas, é necessária uma destruição dessas reservas políticas criadas nos países mais desenvolvidos para derrubar o capitalismo.

Por outro lado, nos Estados periféricos, a análise de Gramsci demonstra uma

complexidade na organização das classes que está ausente nos países mais avançados. Deste modo, em virtude da incompletude dessas reservas superestruturais e da própria debilidade da estrutura econômica, surgem inúmeras classes intermediárias capazes de disputar politicamente o consenso da população. Nesse sentido, apesar de o peso estatal ser diminuto nesses países, a questão política assume uma configuração bastante complexa, uma vez que o processo de convencimento dos trabalhadores precisa necessariamente enfrentar essas diversas classes intermediárias.

Nesse sentido, a influência de tais classes ocorre em todos os setores trabalhistas, sobretudo em relação aos camponeses. Nesse ponto, a análise gramsciana se assemelha àquela feita por Marx no *O 18 Brumário de Luis Bonaparte*. Para Marx, os camponeses constituem um tipo de classe distinta que se comporta diferentemente do proletariado urbano e está sujeita à política de determinados grupos, como foi o caso de Luís Bonaparte. Nesses termos, os camponeses observados por Gramsci, sempre em conexão com a questão meridional, parecem estar constantemente sob o jugo de ideologias que estão aquém do capitalismo ou da ideologia burguesa. Nesse sentido, distante da completude da modernização capitalista, o camponês sofre tanto as influências da política burguesa setentrional, quanto da continuidade da política tradicional característica das populações meridionais da Itália.

Diante disso, Gramsci pretende concluir que as táticas políticas devem se diferenciar de acordo com o tipo de capitalismo apresentado. Para tanto, elenca a Tchecoslováquia e a França como elos extremos de uma cadeia internacionalmente constituída pelo capitalismo. No elo mais fraco, a Tchecoslováquia, a revolução ainda precisa atravessar sua fase de preparação política, ao passo que, na França, a preocupação se concentra na fase de preparação técnica do momento revolucionário. Portanto, ao delinear essa moldura interpretativa do capitalismo europeu, Gramsci pretende refletir acerca das possibilidades da frente única em suas relações com a revolução. Assim, o problema fundamental torna-se “a passagem da tática da frente única, entendida em sentido geral, para uma tática determinada, que formule os problemas concretos da vida nacional e opere com base nas forças populares tais como estas foram historicamente constituídas.” (GRAMSCI, 2004b: 380-381)

Nessa perspectiva, a originalidade de tais análises, como demonstra Silvio Pons (2010), não encontra respaldo nas orientações soviéticas ou mesmo no movimento comunista internacional. Em virtude disso, entre 1924 e 1926, Gramsci e outros membros

do grupo dirigente do PCI estiveram no centro de um debate em torno das funções e dos rumos da URSS. Esse debate se complicou com o falecimento de Lenin que abriu uma fase de instabilidade política e cindiu o grupo dirigente soviético, gerando a dissensão entre Stálin e Trotsky. Nesse sentido, as últimas produções de Gramsci antes de seu encarceramento, em 1926, dizem respeito às suas intervenções nesse debate.

Assim, a intervenção mais significativa de Gramsci nesse debate é uma carta de 14 de outubro de 1926, que jamais alcançará seu destinatário, para o Comitê Central do PCUS. Nessa carta, a preocupação essencial de Gramsci é a manutenção de um núcleo leninista que, ao longo da trajetória revolucionária, havia orientado e estabilizado os partidos comunistas globalmente, reunindo-os em torno de uma mesma política homogênea. Desse modo, as rupturas anunciadas no grupo dirigente preocupam Gramsci na medida em que esse núcleo leninista, impulsionador das disputas pela hegemonia do proletariado, ameaça se romper em virtude dos conflitos internos:

Companheiros: vocês foram, nestes nove anos de história mundial, o elemento organizador e propulsor das forças revolucionárias de todos os países; a função que vocês desempenaram não tem, em toda a história do gênero humano, nenhum precedente que a iguale em amplitude e profundidade. Mas vocês estão hoje destruindo o que construíram; estão se degradando e correm o risco de anular a função dirigente que o PC da URSS havia conquistado graças ao impulso de Lenin. Parece-nos que a paixão violenta pelas questões russas está fazendo com que vocês percam de vista os aspectos internacionais das próprias questões russas; está fazendo com que esqueçam que os seus deveres de militantes russos só podem e devem ser cumpridos no quadro dos interesses do proletariado internacional. (GRAMSCI, 2004b: 388-389)

Nesses termos, a crítica de Gramsci se dirige a dois pontos centrais. O primeiro ponto diz respeito à possibilidade de a cisão entre os membros do grupo dirigente romper a direção conquistada por Lenin em relação aos trabalhadores. Assim, tomando como referência os textos anteriores, é possível notar a importância que o tema da direção assumiu, sobretudo após as derrotas do movimento dos conselhos e da ascensão do fascismo. Nesse viés, em suas análises históricas, o intelectual sardo procurou dimensionar que a obtenção do poder ocorre em razão desse caráter diretivo obtido a partir da coesão dos grupos políticos e por isso essa cisão no interior do grupo dirigente pode significar, politicamente, a perda da capacidade diretiva da URSS em relação ao proletariado mundial. Em decorrência disso, Gramsci reafirma que esse caráter diretivo erigido a partir das propostas políticas de Lenin, é essencialmente internacional e as questões russas são



nacionalmente internacionais, uma vez que são responsáveis pela direção política dos partidos comunistas em todo mundo. Assim, o segundo ponto da crítica gramsciana demonstra a preocupação com o abandono dessa perspectiva internacionalista em detrimento do cuidado com os problemas essencialmente russos.

Diante disso, a partir dessa carta é possível deduzir alguns posicionamentos de Gramsci em relação ao debate entre Stálin e Trotsky e perceber as originalidades apontadas por Silvio Pons – o fato de Gramsci afirmar a necessidade da manutenção dos princípios mundiais da revolução e de criticar o foco excessivo nas questões russas parecem colocá-lo à distância da tese de Stálin da construção do socialismo em um só país, ainda que Gramsci acredite na necessidade de manutenção da revolução na URSS. Nesse debate, Trotsky coloca como horizonte o conceito de revolução permanente e procura orientar os comunistas para o avanço da revolução mundial. Assim, ainda que concorde com a necessidade de internacionalização da revolução proletária, Gramsci também se distancia das perspectivas de Trotsky e do conceito de revolução permanente, na medida em que suas análises históricas e políticas apontam uma noção de revolução mais processual e vinculada à ideia de elaboração uma direção política anterior à tomada do poder. Nesses termos, próximo ao seu encarceramento, Gramsci oferece lances inovadores no interior das linguagens marxista e comunista.

Por fim, para finalizar essa análise acerca da produção intelectual do jovem Gramsci, é preciso tecer algumas considerações sobre um dos poucos textos mais densos escritos durante esse período. Assim, o texto *Algumas temas da questão meridional*, escrito em 1926, retoma algumas questões desenvolvidas em artigos anteriores acerca da especificidade italiana das populações meridionais e as aprofunda a partir de uma interpretação original da função dos intelectuais e da cultura na condução das massas camponesas do Sul da Itália.

Assim, além da retomada do diagnóstico histórico da realidade italiana, Gramsci procura analisar como essa modernização incompleta construiu uma função intelectual diversa no país. Nesse viés, nos países de capitalismo avançado, a função do intelectual permanece central, contudo assume características mais técnicas vinculadas aos setores produtivos da sociedade, ao passo que nos países de capitalismo periférico, marcados por uma forte economia agrária, os intelectuais formam um estrato médio responsável por estabelecer as mediações entre as várias classes disponíveis nessa realidade. Nesses termos, o intelectual característico das regiões meridionais da Itália conecta o camponês ao grande

proprietário.

Nessa medida, essa conexão repousa na incapacidade de representação dos próprios camponeses e conforme essa representação não ocorre, os camponeses se encontram sujeitos à influência desses setores para manifestar seus interesses políticos na esfera do Estado ou mesmo em relação aos grandes proprietários. Consequentemente, o camponês dificilmente pode se tornar um intelectual, de modo que essa função mediadora é operada por membros oriundos da burguesia rural ou dos estratos médios da sociedade meridional. Nesses termos, a representação dos camponeses enquanto classe sofre uma perda de autonomia política grave na medida em que seus interesses e sua mediação com o poder é realizada a partir de intelectuais provenientes de outra classe social. Com isso, a atuação desses intelectuais, que estão mais próximos ideologicamente dos proprietários do que dos camponeses, visa evitar qualquer perspectiva revolucionária ou de enfrentamento por parte dos camponeses da região. Diante disso, Gramsci retorna ao idealismo italiano a partir de uma visão profundamente crítica, sobretudo em relação à figura de Benedetto Croce, no intuito de apontar suas influências intelectuais nos trabalhadores do campo:

Homens de imensa cultura e inteligência, originários do terreno tradicional do Sul, mas ligados à cultura europeia e conseqüentemente mundial, dispunham de todas as qualificações para dar uma satisfação às necessidades intelectuais dos mais honestos representantes da juventude culta do Sul, para aplacar-lhes, para dirigi-los no sentido de uma linha média de serenidade clássica no pensamento e na ação. Os chamados neoprotestantes ou calvinistas não compreenderam que na Itália, dada a impossibilidade de emergir uma Reforma religiosa de massa, haja vista as condições modernas da civilização, teve lugar a única Reforma historicamente possível, aquela encarnada na filosofia de Benedetto Croce: com ela, modificou-se a orientação e o método de pensamento, foi construída uma nova concepção de mundo que superou o catolicismo e o todas as outras religiões mitológicas. Neste sentido, Benedetto Croce cumpriu uma altíssima função “nacional”: separou os intelectuais radicais do Sul das massas camponesas, levou-os a participarem da cultura nacional e europeia e, através desta cultura, fez com que fossem absorvidos pela burguesia nacional e, portanto, pelo bloco agrário. (GRAMSCI, 2004b)

Assim, a partir desse excerto é possível perceber que a função dos intelectuais em relação às massas camponesas é de direção, pois, na medida em que esses não conseguem elaborar seus próprios representantes, é preciso que exista uma função de comando e orientação desse grupo social disperso e heterogêneo. Nesse sentido, a concepção de Gramsci acerca dos camponeses se aproxima bastante da construída por Marx e Lenin, uma

vez que apresenta uma visão vanguardista da direção dos intelectuais. Diante disso, a influência de intelectuais meridionais, como Croce, aparece como um elemento decisivo no comportamento dos camponeses da região. Assim, ao invés de proporcionar a condução desses estratos sociais à sua libertação, a filosofia de Croce, adequada aos princípios do bloco agrário, procura mantê-los em sua atual condição evitando qualquer distúrbio revolucionário.

Dessa forma, a influência de Croce é tamanha que Gramsci a equipara à Reforma Protestante. Assim, não havendo possibilidade de uma reforma religiosa italiana, sobretudo em função do peso do catolicismo na tradição do país, a única reforma possível é aquela elaborada por Croce. Diante disso, a perspectiva de uma disputa cultural, delineada em textos anteriores, é reforçada por Gramsci pouco antes de seu encarceramento. Deste modo, uma das tarefas essenciais do partido comunista é atuar precisamente na condução dessa massa de trabalhadores.

Contudo, essa possibilidade encontra determinados obstáculos na realidade italiana. Assim, Croce, como outros intelectuais do seu tipo, apesar de surgirem em um território estritamente nacional, conseguem ampliar seu campo de ação rumo à cultura europeia. Em meio a essa atuação ampliada, esses intelectuais conseguem desempenhar mais fortemente sua função, conquistando, inclusive, a direção de outros intelectuais. Com isso, os intelectuais radicais, também originados territorialmente no Sul, tornam-se incapazes de oferecer uma condução radical ou revolucionária das massas e são assimilados pelo bloco agrário.

Dessa forma, essa percepção de Gramsci, ainda não completamente desenvolvida, será um dos eixos fundamentais para a escrita das notas carcerárias. Ademais, além das notas sobre os intelectuais, nas quais ele apontará os tipos intelectuais dispostos na realidade italiana, uma análise acerca da questão meridional também acena para uma preocupação política com a direção cultural e intelectual das massas, compreensão basilar para a posterior produção da teoria da hegemonia. Contudo, é preciso nos atentar para a percepção diacrônica dos textos gramscianos, a fim de evitar uma leitura teleológica que coloca as produções carcerárias contidas *in nuce* nos artigos juvenis. Nesse sentido, até as inovações e as originalidades de Gramsci se encontram vinculadas a uma dimensão marxista e leninista, na qual o partido e a necessidade de construir uma aliança entre operários e camponeses assumem uma função essencial. Diante disso, o sardo conclui:

O proletariado destruirá o bloco agrário meridional na medida em que conseguir, através de seu Partido, organizar em formações autônomas e independentes massas cada vez mais notáveis de camponeses pobres; mas o êxito maior ou menor nesta sua inescapável tarefa será também determinado, ainda que subordinadamente, por sua capacidade de desagregar o bloco intelectual que é a armadura – flexível, mas extraordinariamente resistente – do bloco agrário. Na solução esta tarefa, o proletariado foi ajudado por Piero Gobetti. E acreditamos que os amigos do morto, mesmo sem sua direção, darão prosseguimento à obra empreendida, uma obra gigantesca e difícil, mas precisamente por isso digna de todos os sacrifícios (até mesmo da vida, como foi o caso de Gobetti) por parte daqueles intelectuais (bem mais numerosos que se imagina), nortista e sulistas, que compreenderam que só são amplamente nacionais e portadoras do futuro duas formas sociais: o proletariado e os camponeses. (GRAMSCI, 2004b: 435)

Assim, por meio desse excerto que conclui o texto, é possível notar a convivência entre as originalidades de Gramsci e os princípios basilares do leninismo. Nesse sentido, a perspectiva de construção do socialismo passa, nessa leitura, pela questão dos intelectuais, na medida em que a destruição do bloco agrário está também conectada à destruição de seus próprios intelectuais. Para tanto, o partido deve ser o responsável por organizar essa massa trabalhadora no intuito de criar uma maior autonomia nesses grupos. Tal autonomia é fundamental para a destruição desse bloco, uma vez que a transformação cultural dos camponeses e sua respectiva organização pelo partido permite o bloqueio da influência dos intelectuais do bloco agrário. Assim, os intelectuais sulistas e nortistas representam uma função diretiva dos trabalhadores, portanto, no norte, os intelectuais devem promover a organização dos trabalhadores industriais e, no sul, eles devem organizar os trabalhadores rurais com o intuito de orientar a constituição de uma aliança operário-camponesa.

Por fim, diante dessa exposição, é preciso elaborar algumas considerações sobre o conjunto da produção juvenil de Gramsci. Leonardo Rapone, ao abordar essa produção, afirmou que os cinco anos transcorridos entre 1914 e 1919 pareciam séculos devido à intensidade e à originalidade das leituras promovidas pelo jovem intelectual sardo. Contudo, essa afirmação pode ser ampliada para toda a produção pré-carcerária de Gramsci, pois os anos compreendidos entre 1914 e 1926 se comportam também como vários séculos, nos quais podemos observar uma série de variações e transformações no pensamento de Gramsci, sobretudo no que tange aos seus posicionamentos políticos e às leituras de outros intelectuais.

Nesse viés, em meio a essas transformações, é possível perceber que o pensamento gramsciano, desde sua juventude, é elaborado em contato com a história e por isso há várias

leituras históricas que sustentam seus projetos políticos e suas vivências temporais. Dentre essas leituras, a preocupação com o *Risorgimento* e com os problemas advindos desse processo de unificação italiana é constante, ainda que adquira tonalidades bastante distintas ao longo de sua produção. Essas preocupações conduzem a uma discussão mais ampla que transpassa o período pré-carcerário no que diz respeito à construção da modernidade na Itália e na Europa.

Ademais, nos primeiros anos da década de 1910, essa modernidade incompleta angustiava Gramsci na medida em que a Itália aparecia atrasada em relação aos principais países europeus, definidos por uma característica liberal que possibilitava o avanço do socialismo. Todavia, mais adiante, no contexto da pós-revolução bolchevique, essa angústia da modernização incompleta italiana cede espaço a uma afinidade com o voluntarismo característico da matriz bolchevique e leninista.

Nessa nova leitura, a ausência do desenvolvimento capitalista na Rússia não se configurava como impedimento para a realização do socialismo, uma vez que a vontade possibilitava essa construção além das questões materiais. Entretanto, isso não significa o abandono de uma busca pela modernidade, pois o horizonte de desenvolvimento dos países capitalistas mais avançados ainda aparece para Gramsci, todavia, essa será realizado pela vontade dos socialistas que atuarão na superação dos últimos estágios de desenvolvimento da humanidade.

Ainda, nessa primeira aproximação com a matriz comunista, as leituras de Marx e Lenin, na transição entre 1910 e 1920, não são capazes de deslocar decisivamente o núcleo idealista do socialismo gramsciano, pois a proposta central de unificação do gênero humano é ainda compreendida como uma realização do espírito. Contudo, nesse momento, o materialismo histórico começa a emergir no pensamento gramsciano como uma continuidade da cultura idealista e a modernidade elaborada por Gramsci passa a se realizar na efetivação do materialismo na realidade histórica italiana e mundial.

Portanto, a revolução russa é certamente um dos eventos mais marcantes na trajetória do jovem Gramsci, mas nos anos subsequentes a 1917, ocorre uma transformação profunda e significativa na sua trajetória. Dessa forma, se em *A revolução contra o capital*, Gramsci interpreta o processo revolucionário como uma realização do espírito, ainda dentro dos marcos do idealismo, no limiar dos anos 1920, inicia um percurso de adesão ao materialismo histórico que ocorre paulatinamente até exibir alguns traços de dogmatismo e sectarismo, sobretudo na fase dos conselhos de fábrica. Nesse momento, a partir desses

conselhos, Gramsci persegue uma tentativa de tradução dos soviets para a realidade italiana e no percurso, transforma radicalmente sua visão acerca da modernidade e rompe com os princípios liberais que estavam subjacentes à sua concepção de socialismo. Com isso, o Estado assume uma dimensão fundamental, de modo que a política se torna o meio para a conquista desse Estado, instituição responsável por um ordenamento produtivo e completo da sociedade.

Deste modo, essa transformação não ocorre somente nas concepções políticas do autor, mas nas suas bases filosóficas, pois, na medida em que um princípio materialista se torna preponderante nos escritos jornalísticos, o processo revolucionário deixa de ser compreendido como uma realização do espírito e passa a ser uma transformação radical dos processos produtivos. Assim, o foco nos conselhos aparece dentro dessa possibilidade de mudança produtiva operada desde o ambiente de fábrica, mas isso não significa a imposição de um materialismo pétreo incapaz da observância de outras dimensões da sociedade. Em decorrência disso, a questão formativa dos trabalhadores jamais desapareceu do pensamento gramsciano, de modo que a produção cultural, focalizada nos conselhos e posteriormente no partido, perpassa toda a produção pré-carcerária ainda que se encontre inserida em uma perspectiva essencialmente materialista.

Além disso, com a Revolução Russa, ocorre também uma transformação nas experiências temporais vivenciadas pelo jovem Gramsci. Nesse sentido, na sua primeira concepção de socialismo, em virtude da necessidade de transformação espiritual, o momento revolucionário aparecia alongado no tempo e distante das perspectivas revolucionárias explosivas próprias ao jacobinismo ou ao leninismo. Todavia, após o processo revolucionário russo e a afinação com o materialismo, ou mais precisamente com o marxismo leninismo, essa expectativa se transforma rumo a uma vivência urgente da revolução, inclusive utilizando o recurso da violência revolucionária como força de ação política prática.

Historicamente, esse momento é bastante influenciado pelos rumos italianos tomados após a Primeira Guerra Mundial que, encerrada em 1918, inaugura o século XX e gera uma reordenação política nacional e internacional na qual, como demonstra Eric Hobsbawm (2009), ocorre um processo de radicalização política e o surgimento de ideias autoritárias em meio à crise das ideias liberais. Na Itália, especificamente, também acontece um processo de radicalização política que favorece o surgimento do movimento fascista.

Assim, polarizada entre a extrema esquerda e a extrema direita, a Itália assiste, em

um curto intervalo de tempo, o movimento das várias greves operárias, a derrota na Primeira Guerra Mundial e a conseqüente ascensão do fascismo que alça Mussolini ao poder em 1922. Nesse sentido, se a Revolução Russa abre margens para a expectativa gramsciana, a vitória contra o fascismo possibilita um processo de revisão intelectual profundo. Diante da derrota, era preciso explicar seus motivos.

Nesse processo de investigação, Gramsci atinge algumas reflexões que serão posteriormente fundamentais à escrita das notas carcerárias. Distanciando-se da visão do fascismo enquanto regime político originado da violência das classes médias no pós-guerra, Gramsci inicia uma análise capaz de perceber os mecanismos políticos que permitiram a ascensão do fascismo ao poder. Nesses termos, percebe-se que os fascistas foram capazes de organizar um movimento coeso e unitário que possibilitou o exercício de uma direção nos setores trabalhadores da sociedade italiana. Essa percepção implica também em uma determinada avaliação sobre a atuação do PSI no cenário político italiano e certamente a aproximação com o marxismo-leninismo influenciou a crítica aos companheiros socialistas. Assim, Gramsci reconhece que essa atuação foi decisiva para a emergência do fascismo, uma vez que a política socialista não foi capaz de articular os trabalhadores. Deste modo, do vazio de organização deixado pelos socialistas, o fascismo pode atuar angariando apoio das massas italianas.

Transferindo-se da Itália para Moscou e Viena, onde viveu alguns anos, Gramsci ingressa no Movimento Comunista Internacional e é também um dos grandes líderes do recém-fundado PCI. Nesse sentido, essa mudança de cenário também contribui para o aprofundamento das reflexões iniciadas durante a ascensão do fascismo e, debatendo com companheiros de partido, Gramsci estabelece uma distinção fundamental entre os países de capitalismo avançado e os de capitalismo periférico. Assim, o autor percebe que os países mais avançados possuem reservas superestruturais que garantem o não abalo do seu poder diante das mais graves crises econômicas, ao passo que, nos países periféricos, cria-se um setor intermediário de intelectuais responsáveis por influenciar as massas trabalhadoras.

Essa análise gera uma nova transformação na compreensão das possibilidades revolucionárias e, menos radical, Gramsci percebe que o desenvolvimento do capitalismo, mesmo na periferia, traz complicações para a eclosão da revolução em virtude da criação de mecanismos de poder capazes de consolidar ainda mais o regime capitalista no terreno da cultura e da política. Nesses termos, aquele princípio materialista quase dogmático é relativizado na medida em que Gramsci percebe um atraso da política em relação à

economia, apontando uma retomada da política que, no início dos anos 1920, recebeu um espaço diminuto nas suas reflexões.

Ademais, no que se refere às experiências temporais, essa mudança é também bastante significativa, uma vez que retoma uma expectativa mais processual da revolução sem necessariamente voltar aos temas idealistas característicos dos anos 1910. Assim, nesse período, a dimensão cultural, fundamental para o idealismo, vincula-se à política no sentido de elaborar as primeiras menções do conceito de hegemonia, o que não implica em um distanciamento do marxismo-leninismo. Ao contrário, as primeiras elaborações desse conceito estão diretamente vinculadas à matriz leninista e marcadas por uma dimensão classista orientada na expectativa de formar uma aliança entre os operários e os camponeses para a construção do processo revolucionário.

Portanto, classificar o jovem Gramsci em alguma categoria estanque parece ser um exercício pouco profícuo, haja vista o caráter heterodoxo que transpassa sua produção intelectual desde a juventude. Nesse sentido, durante doze anos, Gramsci procurou construir seu pensamento em conexão com a história e com as leituras acerca da modernidade italiana. Ademais, próximo do seu encarceramento, Gramsci foi um político eleito como deputado pelo PCI, que pensava nos marcos da cultura bolchevique e marxista-leninista mesmo que seu pensamento tenha adquirido tonalidades profundamente originais e atinjido uma vivência temporal distante daquela compartilhada por essas linguagens políticas. Nesse sentido, o processo de escrita dos *Quaderni del Carcere* deve ser compreendido a partir dessas experiências precedentes que formaram o então jovem Gramsci.



## **CAPÍTULO 5: A ARQUITETURA FRACTAL: UMA LEITURA DOS “QUADERNI DEL CARCERE”**

Em novembro de 1926, Antonio Gramsci é condenado a mais de vinte anos de cárcere pela ditadura fascista através de um processo obscuro, característico dos regimes de exceção, que ignorou a imunidade parlamentar de deputado que havia conquistado pelo PCI. Contudo, devido aos gravíssimos problemas de saúde que desenvolveu no cárcere, é libertado em 1937, mas falece pouco tempo depois em decorrência dessas enfermidades. Em virtude disso, o período de escrita carcerário, apesar de ser bastante intenso em determinados momentos, é curto e se estende de 1929, quando Gramsci recebe finalmente a autorização para escrever dentro da cela, até 1935, quando as forças lhe faltam para continuar o processo de escrita nos cadernos.

Nesse sentido, as ideias de Gramsci no primeiro período carcerário, entre 1926 e 1929, podem somente ser captadas a partir das cartas que ele enviava para o exterior e que usualmente possuíam como principais interlocutores a sua cunhada Tania Schultz e o intelectual italiano radicado na Inglaterra, Piero Sraffa. Nessas cartas, o prisioneiro consegue informar sua família, amigos e companheiros de partido sobre a sua situação no cárcere e também revelar o desenvolvimento da sua vida interior no momento em que o mundo se restringiu de modo bastante abrupto. Portanto, o caráter das reflexões que se seguem, tanto nas cartas quanto nos cadernos, é o sintoma dessa interrupção.

Ademais, os textos anteriores do jovem Gramsci, com exceção do escrito *Questão meridional*, foram publicados em diversos periódicos e considerados pelo seu autor intervenções políticas e culturais destinadas ao embate imediato para a conquista da direção intelectual dos trabalhadores e dos camponeses. Essas reflexões, marcadas pela temporalidade curta dos artigos jornalísticos, colados aos fatos e aos eventos, se fundamentavam em um contato direto com a prática e com a militância política de Gramsci.

Todavia, com o encarceramento, o caráter e a forma das suas reflexões adquirem outro sentido. Nessa perspectiva, se nos jornais a provisoriedade das análises dizia respeito aos limites e às possibilidades daquela forma de intervenção intelectual, no cárcere, essa provisoriedade se limita pelas condições impostas pelo espaço, ou seja, pelo impedimento não somente do acesso aos materiais necessários para uma pesquisa de fôlego, mas também pela ruptura do contato com a realidade e do diálogo com a política prática e cotidiana. Em razão disso, Fabio Frosini (2010) aponta que a produção carcerária gramsciana se encontra marcada por uma determinada angústia que oscila entre a previsão e o anacronismo:

O caráter inexaurível das indagações que Gramsci propõe não depende (ou não dependem principalmente) da impossibilidade de acesso a uma “grande biblioteca”, de transformar os apontamentos em “toda uma série de ensaios” passando por “uma pesquisa erudita”. A incompletude enquanto texto é intrínseca ao estatuto dos *Quaderni del carcere*, uma obra (se é que assim pode ser definida) que sem a prisão não seria jamais pensada, mas que somente fora da prisão poderia alcançar sua “verificação”, não como texto concernente ao estado das coisas, mas como “manifesto político” capaz de estimular a formação de uma vontade coletiva. (FROSINI, 2010: 36-37) [Tradução nossa]

Diante disso, essa angústia gramsciana sentida na prisão se manifesta na incompletude essencial dos *Quaderni del carcere*, assim, sua completude é alcançada no exterior do texto, uma vez que depende da verificação do real, irremediavelmente ausente para o prisioneiro. Nesse sentido, as notas presentes nos cadernos estão sempre rodeadas por uma ameaça constante de anacronismo e caducidade, contudo, essa ameaça não impede o seu avanço rumo a uma possibilidade de previsão que corresponde à busca pela elaboração de uma vontade coletiva capaz de promover a unificação do gênero humano.

Assim, o caminho seguido pelas cartas e pelas notas carcerárias é sempre tortuoso e, em diversos momentos, convida o leitor a um ato de humildade no sentido de aceitar sua própria incapacidade de oferecer um sentido global e absoluto àquelas notas profundamente entrecortadas por sua própria incompletude. Em razão disso, Gianni Francioni (2016), não fortuitamente, se referiu à obra carcerária de Gramsci como um “imenso labirinto de textos”, todavia, esse não é um labirinto comum, pois seu arquiteto construiu paredes instáveis que se movem no tempo. Assim, na medida em que nos movemos diacronicamente ao longo do texto, seus limites e suas paredes se transformam, desafiando aqueles que se aventuram a percorrê-lo. Logo, se perder ou voar em asas de cera é o risco que espreita aqueles que pretendem decifrar as nuances de sua própria construção.

Nesse sentido, talvez a metáfora do labirinto abafe as possibilidades de compreender os vários movimentos efetuados por Gramsci nos cadernos. Por isso, em uma livre inspiração em Deleuze e Guatarri (2010) podemos pensar em uma arquitetura fractal dos *Quaderni del Carcere*, pois esses autores, ao procurarem uma definição para a filosofia, apontam que essa se afirma na criação de conceitos pelos filósofos e esses conceitos, por sua vez, se encontram em permanente movimento. Entretanto, apesar da sua fluidez e intensidade, os conceitos não sobrevoam o vazio, pois estão circunscritos por um

determinado plano de imanência com formas fractais, de modo que seus limites escapam à compreensão da uma geometria tradicional. Assim, para os autores, “os conceitos são os arquipélagos ou a ossatura, antes uma coluna vertebral que um crânio, enquanto o plano é a respiração que banha essas tribos isoladas.” (DELEUZE, GUATARRI: 2010: 46). Portanto, a partir dessa inspiração, é possível pensar em uma arquitetura fractal dos *Quaderni del Carcere* que se coloca além do terreno da filosofia e se configura como uma proposta de intervenção política na qual seus conceitos se colocam esparsos, movimentando-se sobre o mesmo oceano com ondas que banham e unificam tais arquipélagos. Logo, uma vez que são banhados por ondas, os limites do plano que orienta os lances conceituais e a diacronia dos cadernos são também essencialmente móveis.

Nesse sentido, de algum modo os *Quaderni del Carcere* se assemelham às mais belas e instigantes cidades invisíveis de Italo Calvino (2017). Em uma das conversas com Marco Polo, o grande Imperador Khan indaga se ele viajava sempre com a cabeça para trás, de modo que a viagem se daria sempre no passado. A resposta de Polo é brilhante e nos ajuda a compreender os modos pelos quais podemos caminhar nessa arquitetura móvel e instável dos cadernos sem nos perdermos ou nos abandonarmos peremptoriamente em seu território:

Tudo isso para que Marco Polo pudesse explicar ou imaginar explicar ou ser imaginado explicando ou finalmente conseguir explicar a si mesmo que aquilo que ele procurava estava diante de si, e, mesmo que se tratasse do passado, era um passado que mudava à medida que ele prosseguia sua viagem, porque o passado do viajante muda de acordo com o itinerário realizado, não o passado recente ao qual cada dia que passa acrescenta mais um dia, mas o passado mais remoto. Ao chegar uma nova cidade, o viajante reencontra um passado que não lembrava existir: a surpresa daquilo que você deixou de ser ou deixou de possuir revela-se nos lugares estranhos, não nos conhecidos (CALVINO, 2017: 35)

Nesse sentido, atravessar essas ilhas que compõem a arquitetura dos cadernos é uma viagem inesgotável, pois, ao visitarmos novas cidades, percorrermos outros textos e nossa imagem dessa arquitetura se alterará decisivamente. Assim, a leitura que se segue é tal qual o manto de Penélope: uma tessitura composta por um momento da viagem capaz de ser refeita e desfeita nos vários percursos. Portanto, conscientes dos encantos e dos perigos podemos prosseguir essa viagem.

Assim, logo no início do seu encarceramento, as cartas foram liberadas para o prisioneiro, ainda que sujeitas a uma série de restrições e censuras. Nessas primeiras cartas,

Gramsci (2005) procura demonstrar para a família que está suportando bem as condições do cárcere e anuncia, em dezembro de 1926, a vontade de elaborar alguns estudos na prisão que versariam sobre temas linguísticos, históricos e políticos. Em razão disso, nas primeiras requisições de livros ao exterior, Gramsci, além de algumas gramáticas da língua alemã, solicita alguns títulos sobre a história do *Risorgimento*. Essa solicitação é sintomática, uma vez que, além de demonstrar a continuidade das reflexões feitas no cárcere, marca uma possibilidade de aprofundamento das preocupações históricas que Gramsci demonstrava desde a sua produção juvenil.

Dessa forma, sentindo esse desejo, em uma carta de 19 de março de 1927, Gramsci delinea um primeiro programa de estudos que marca uma inversão importante no caráter tanto dos seus estudos quanto das produções intelectuais em relação ao período pré-carcerário. Nessa missiva, Gramsci afirma que se encontra atormentado por produzir uma reflexão *für ewig* - uma ideia oriunda de Goethe que significa uma proposta de trabalho desinteressada, mas de amplo fôlego. Diante disso, o intelectual sardo elenca uma série de quatro temáticas que fundamentarão esse trabalho.

O primeiro tema elencado é a história do espírito público italiano, que será marcado por uma investigação histórica acerca da função dos intelectuais na Itália, o que explicitamente retoma os temas inicialmente abordados em *A questão meridional*. Os outros temas escolhidos para abordagem foram a linguística comparada, o teatro de Pirandello e os romances de folhetim. Para Gramsci, todos esses temas, apesar de serem distintos, estão vinculados, pois captam o “espírito popular criador”:

No fundo, para quem observar bem, entre esses quatro temas existe homogeneidade: o espírito popular criador, em suas diversas fases e graus de desenvolvimento, está na base deles em igual medida. Escreva-se suas impressões; tenho muita confiança em seu bom senso e na firmeza de suas opiniões. Será que a aborreci? Veja, para mim o ato de escrever substitui o de conversar: parece mesmo que estou lhe falado, quando lhe escrevo; só que tudo se reduz a um monólogo, porque suas cartas ou não me chegam ou não correspondem à conversa iniciada. (GRAMSCI, 2005: 129)

Nesse trecho de uma carta enviada à cunhada, Gramsci delinea alguns pontos importantes dessa nova proposta de trabalho intelectual. Dessa forma, observando os temas, percebe-se que a homogeneidade desejada pelo autor repousa sobre as possibilidades de conhecer os sujeitos das classes populares e como as influências culturais lhes atingem a partir das ações dos intelectuais. Nesse sentido, esse programa mantém os vínculos do

prisioneiro com aquilo que estava pensando antes da prisão, todavia, a ruptura se anuncia não somente na perseguição de uma análise *für ewig*, mas também na interrupção dos diálogos livres característicos do período pré-carcerário.

Ademais, a reclamação de Gramsci é recorrente em diversas cartas e várias vezes ele requisita que seus interlocutores lhe escrevam permanentemente, de modo a encurtar os hiatos de diálogo. Nesses termos, a escrita das missivas se configura enquanto substituta do diálogo pessoal por parte do prisioneiro que ainda assim é capaz de se comunicar com os demais prisioneiros e com o partido por intermédio de alguns intelectores - sua esposa, sua cunhada e, sobretudo, Piero Sraffa. Contudo, apesar da vontade de Gramsci, as condições do cárcere são desfavoráveis ao seu projeto e a autorização para a escrita em cadernos, na cela, ocorre somente nos primeiros meses de 1929, de modo que a única escrita permitida, ainda limitada, era a epistolar.

Por outro lado, essa situação não impediu Gramsci de desenvolver uma série de leituras variadas que abarcavam desde os romances de folhetim disponíveis na biblioteca do cárcere até as obras requisitadas por ele, especialmente as de Croce e Maquiavel. Nesse sentido, não é novo o interesse em Croce, pois essa foi uma referência intelectual vista anteriormente, mesmo que em tom crítico, durante a produção juvenil. Todavia, a referência ao intelectual florentino emerge nas requisições que Gramsci fazia para a família desde o princípio das cartas do cárcere. Nesses termos, as reflexões em torno de Croce e Maquiavel, dois autores fundamentais para a escrita dos *Quaderni del carcere*, se iniciam anteriormente à redação desses. Além disso, uma vez que não há registros escritos além das cartas, que revelam escassos momentos teóricos, não é possível sabermos qual a interpretação desses autores Gramsci compartilhou durante os três primeiros anos do cárcere. O que se pode afirmar, com certa margem de segurança, é que esse período foi marcado por um intenso processo de leitura e reflexão que certamente afetou o modo como os cadernos foram redigidos.

Assim, quando recebe a autorização da justiça para escrever na cela, Gramsci envia uma carta para a cunhada, no dia 9 de fevereiro de 1929, comunicando o ocorrido e anunciando o início da escrita dos *Quaderni*, que ocorre a partir dos cadernos de tradução, pois, de acordo com Gramsci, são úteis para destravar as mãos. Além disso, no dia 25 de março do mesmo ano, Gramsci envia outra carta à Tania requisitando uma ampla série de livros enumerada em vinte sete tópicos, na qual se encontram autores que fornecerão diálogos importantes para os escritos carcerários. Nesse sentido, Gramsci, além de

requisitar vários livros sobre a história da Itália, também pede obras de Croce, Marx, Bukharin, David Ricardo, Robert Michels, dentre outros. Além disso, essa missiva também anuncia outro programa para os *Quaderni*: “1) a história italiana no século XIX, com especial referência à formação e ao desenvolvimento dos grupos intelectuais; 2) A teoria da história e da historiografia; 3) O americanismo e o fordismo.” (GRAMSCI, 2005: 329)

Esse programa feito por Gramsci e divulgado em carta sofreu continuidades e transformações. Assim, o tema dos intelectuais, caro a Gramsci desde a sua última reflexão pré-carcerária, reaparece, mas em um tópico mais abrangente que engloba a história italiana do século XIX, a qual também não é uma preocupação inédita do autor. Ademais, o segundo tópico, relativo à teoria da história e à historiografia, aparece pela primeira vez nas preocupações explícitas de Gramsci problematizado a partir da leitura das obras de Croce, Marx, Bukhárin e Ricardo. Por fim, o americanismo e o fordismo aparecem também como novas preocupações motivadas pela leitura de alguns volumes da obra de Henry Ford que Gramsci possuía no cárcere.

Nessa perspectiva, a escrita carcerária mostrará que o anúncio desse novo programa de estudos e notas não significou o abandono daquele primeiro que era baseado na tentativa de compreender o espírito popular criador. Diante disso, a primeira fase dos escritos carcerários, marcada pela produção dos cadernos miscelâneos, expõe uma série de notas redigidas acerca de diversos temas que ocupam a mente de Gramsci. Posteriormente, a partir de meados de 1931 e, sobretudo em 1932, essas notas serão reagrupadas nos cadernos especiais reservados para temáticas específicas e que possuem a reescrita ou mesmo a cópia mecânica de notas anteriormente escritas. Nesse sentido, os textos de primeira escritura são referidos como textos A, a cópia mecânica ou a alteração e reescrita dessas mesmas notas são referidas como textos C e as notas escritas apenas uma vez são referidas como “textos B”. Assim, para adentrarmos definitivamente na análise dos *Quaderni del Carcere* nos utilizaremos da edição crítica produzida sob a curadoria de Valetino Gerratana, com as datações internas ordenadas por Gianni Francioni (1984).

Dessa forma, conforme aponta Giuseppe Cospito, o problema fundamental que transpassa os *Quaderni* é a indagação de como nascem os movimentos históricos com base na estrutura. Diante disso, a fim de construir uma resposta para esse questionamento, Gramsci faz uma ampla investigação que compreende as notas que formulam uma conexão necessária entre história, política, filosofia e economia e, nesse percurso, são criadas inúmeras categorias. Todavia, algumas dessas categorias são abandonadas durante o

processo de reflexão e escrita dos cadernos e, na visão de Cospito, a teoria da hegemonia emerge como eixo fundamental capaz de, distanciando-se das divisas tradicionais do marxismo e do leninismo, elaborar outra visão do movimento histórico em suas relações intrínsecas com a dimensão cultural e política. Com isso, Gramsci inaugura não somente uma reflexão inédita na linguagem marxista, mas outra linguagem que o autor nomeia de “filosofia da práxis” e que gera uma forte tensão nos limites da linguagem originária, fazendo com que o pensamento de Gramsci esteja além do marxismo.

Assim, em 1930, logo no início da escrita das notas carcerárias, aparecem em primeira versão os conceitos e as reflexões essenciais dos cadernos. Todavia, tais conceitos ainda não assumem, nesse momento, seu pleno desenvolvimento e potencial heurístico, embora apresentem um aprofundamento decisivo em relação às reflexões elaboradas anteriormente ao cárcere. Assim, uma das primeiras reflexões de Gramsci (2014), produzida na transição de 1929 e 1930, foi sobre a sua preocupação, previamente anunciada, com a história italiana, sobretudo com o desenvolvimento histórico do *Risorgimento*. Deste modo, no Q1 §43, Gramsci afirma a existência do transformismo na história italiana, no qual, o Partido da Ação, representado por nomes como Mazzini, não é capaz de dirigir as massas, sendo molecularmente incorporado pelos moderados, impedindo a participação das massas na nova configuração política inaugurada pelo *Risorgimento*.

Portanto, é a partir dessa leitura histórica que Gramsci introduz as primeiras notas acerca da hegemonia e da revolução passiva. Assim, no Q1 §44 texto A, redigido entre fevereiro e março de 1930, o autor afirma que o problema fundamental do *Risorgimento* está no fato de que os moderados representavam uma classe relativamente homogênea, ao passo que os partidários do Partido da Ação não se apoiavam em nenhuma classe histórica. Isso mostra que a ausência de um apoio classista torna débeis as propostas políticas do Partido da Ação, de modo que a condução dos processos históricos de transformação na Itália é operada pelos moderados, gerando uma determinada modalidade de ingresso na modernidade para o país:

Historicamente o Partido da Ação foi guiado pelos moderados (a afirmação de Vittorio Emmanuelle II de “haver metido no bolso”, ou qualquer coisa similar, o Partido da Ação é exata, não somente por seus contatos pessoais com Garibaldi; historicamente o Partido da Ação foi conduzido por Cavour e Vittorio Emmanuele II). O critério histórico-político sobre o qual se devem fundar as próprias pesquisas é o seguinte: que uma classe é dominante em dois modos, isto é, “dirigente” e “dominante”. Por isso, uma classe antes de subir ao poder pode ser “dirigente” (e deve o ser): quando, no poder, torna-se dominante, mas

continua sendo também “dirigente”. (...) Se pode e deve haver uma “hegemonia política” também antes da subida ao Governo, que não deve contar somente com o poder e a força material para o exercício da direção ou da hegemonia política. Da política dos moderados aparece claro que isso é verdadeiro e que é a solução desse problema que tornou possível o Risorgimento nas formas e nos limites em que este se efetuou, de revolução sem revolução [ou de revolução passiva, segundo a expressão de V. Cuoco]<sup>11</sup> (GRAMSCI, 2014: 41) [Tradução nossa]<sup>12</sup>

Nesse excerto é possível perceber que a afirmação de Vittorio Emanuele II é bastante sintomática nesse processo histórico, pois, no conflito pela modernidade italiana, os moderados venceram o Partido da Ação e conferiram ritmo e intensidade a essas transformações. Para Gramsci, a leitura desse momento requer a formulação de critérios de pesquisa históricos e políticos que possam captar essa realidade e, para tanto, o intelectual sardo procura compreender as condições políticas que permitiram a formação desse poder dos moderados. Em virtude disso, ele demonstra que o poder de uma classe dominante não é elaborado no interior do Estado, mas antes da tomada do poder por essa classe. Nesse sentido, a distinção entre dirigente e dominante marca dois momentos fundamentais do poder – antes da chegada ao poder, quando uma classe se torna dirigente formulando a hegemonia política que garante a legitimidade dessa passagem da classe para o Estado e depois quando a classe se torna, além de dirigente, dominante.

Assim, no caso da modernidade italiana, a hegemonia política, aqui compreendida ainda como sinônimo de direção política das classes, não foi exercida pelo Partido da Ação, mas pelos moderados. Tal construção da hegemonia, na visão de Gramsci, confere determinados traços históricos fundamentais para essa modernidade. Dessa forma, diferentemente do caso francês, cujo ingresso no mundo burguês ocorre via revolução, na Itália, esse mesmo processo histórico ocorre a partir de uma revolução sem revolução ou, para se utilizar do conceito de Cuoco, ocorre a partir de uma revolução passiva. Nesse

---

<sup>11</sup> “Storicamente il Partito d’Azione fu guidato dai moderati (l’affermazione di Vittorio Emanuele II di ‘avere in tasca’, o qualcosa di simile, il Partito d’Azione è esatta, e non solo per i suoi contatti personali con Garibaldi; storicamente il Partito d’Azione fu guidato da Cavour e da Vittorio Emanuele II). Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe dominante in due modi, e cioè ‘dirigente’ e ‘dominante’. Perciò una classe già prima de andare al potere può essere ‘dirigente’ (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche ‘dirigente’. (...) Ci può e ci deve essere una ‘egemonia politica’ anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esse dà per esercitare la direzione o la egemonia politica. Dalla politica dei moderati appare chiara questa verità ed è la soluzione di questo problema che ha reso possibile il Risorgimento nelle forme e nei limiti in cui esso si è effettuato di rivoluzione senza rivoluzione [o di rivoluzione passiva secondo l’espressione di V. Cuoco]”

<sup>12</sup> Uma vez que a edição brasileira dos “*Cadernos do Cárcere*” contém apenas a publicação dos textos B e C, isto é, aqueles com uma única redação e aqueles com reescrita ou reagrupamento de notas, optamos pela nossa tradução dos textos A. Assim, quando utilizarmos notas disponíveis na tradução brasileira, optaremos sempre pela competente tradução de Luiz Sérgio Henriques.



sentido, Gramsci parece compreender que os problemas inerentes à unificação italiana alteram decisivamente seu panorama histórico e marcam um processo histórico no qual as forças mais conservadoras e mais atrasadas não são eliminadas, mas são aquelas responsáveis por conduzir as transformações históricas, evitando a ocorrência de revoluções.

Mais adiante, nessa mesma nota, Gramsci situa a história italiana dentro de uma perspectiva europeia na qual as condições econômicas após a Revolução Francesa e a ação dos políticos moderados contribuem decisivamente para a ausência de um processo revolucionário. Assim, nessa leitura, a ausência de uma matriz jacobina na Itália, além da incapacidade de afirmação de uma burguesia nacional, também se deve à reação europeia diante da expansão revolucionária. Nesse sentido, o impedimento da revolução italiana, e consequentemente sua revolução passiva, emerge do receio das classes tradicionais italianas em relação aos avanços revolucionários ocorridos na França na transição do século XVIII para o XIX.

Contudo, para Gramsci, apesar das peculiaridades do seu processo histórico, o caso italiano não é o único dentro da realidade europeia. Diante disso, o autor estabelece uma interessante comparação entre os modelos de transformação histórica ocorridos na Alemanha e na Inglaterra. Nesse viés, a escolha desses dois países é bastante profícua, uma vez que a Alemanha se assemelha em alguns pontos com a realidade italiana em virtude da sua unificação tardia e, por sua vez, a Inglaterra apresenta uma história amplamente diferente, pois vivenciou um processo revolucionário ainda no século XVII. Nessa comparação, Gramsci aponta que, no caso alemão, a revolução é abortada em virtude da debilidade da burguesia de modo que, na introdução de um Estado burguês, as velhas classes feudais permanecem no governo e no exército atuando também como intelectuais da classe burguesa. Em contrapartida, na Inglaterra, o pioneirismo da revolução não gestou a eliminação das velhas classes, ao contrário, promoveu uma fusão entre o velho e o novo que foi responsável por manter a velha aristocracia inglesa no governo, exercendo a função de intelectuais da nova classe burguesa.

Nesses termos, o caso francês não figura como um exemplo paradigmático para o ingresso no mundo burguês, pois, nesse processo, as forças revolucionárias se impõem com maior intensidade, sobretudo em virtude das forças jacobinas. Contudo, apesar desse caráter diverso, esse processo se expande pela Europa e gera diversas reações nacionais. Nesse sentido, as análises de Gramsci, mesmo no início, se ampliam para o cenário europeu no

intuito de perceber como esse contexto internacional é capaz de influenciar as várias políticas nacionais. Assim, em razão desse contexto internacional, Itália e Alemanha experimentam processos de transformação histórica sem o percurso da revolução, de modo que as classes anteriormente existentes não são eliminadas por essa mudança, mas absorvidas pela nova organização estatal. Dessa forma, o caso inglês, embora tenha ocorrido anteriormente à Revolução Francesa, também marca a ocorrência de uma fusão entre o velho e o novo após um contexto revolucionário, uma vez que é precisamente após a conclusão das revoluções inglesas que essa fusão entre aristocracia e burguesia ocorre.

Portanto, ao fixar essa morfologia da modernidade, Gramsci, além de deslocar a revolução como um paradigma de ingresso na modernidade europeia do século XIX, marca a necessidade de encontrar novos meios intelectuais para compreender essa nova realidade que se impõe. Diante disso, as notas que se seguem ao longo de 1930 demonstram uma investigação significativa da política através de um profícuo diálogo com a ciência política de Nicolau Maquiavel. Assim, haja vista que uma das preocupações essenciais desse momento é a direção política sobre as classes, em maio de 1930, no Q3 §14, Gramsci anuncia um plano de estudos sobre as classes subalternas:

A história das classes subalternas é necessariamente desagregada e episódica: há na atividade destas classes uma tendência a unificação mesmo que provisoriamente, mas essa é sua parte menos conhecida, mas a que demonstra a vitória obtida. As classes subalternas sofrem a iniciativa da classe dominante, inclusive quando se rebelam; estão em estado de defesa alarmada. Cada traço de iniciativa autônoma é, por isso, de inestimável valor. De todo modo a monografia é a forma mais adequada desta história, que demanda um acúmulo muito grande de materiais parciais. (GRAMSCI, 2014: 300)<sup>13</sup>[Tradução nossa]

Nessa perspectiva, à medida que a hegemonia política ocorre na direção das classes, é preciso, para Gramsci, compreender como essa influência ocorre. Nesses termos, essa primeira versão das notas acerca das classes subalternas pretende marcar o processo de elaboração de uma determinada compreensão dos sujeitos subalternos. Assim, para o intelectual sardo, a história dessas classes, sempre escrito no plural, é marcada pela desagregação e pela influência constante da classe dominante, mas essa influência não é

---

<sup>13</sup> La storia delle classi subalterne è necessariamente disgregata ed episodica: c'è nell'attività di queste classi una tendenza all'unificazione sia pure su piani provvisori, ma essa è la parte meno appariscente e che se dimostra a vittoria ottenuta. Le classi subalterne subiscono l'iniziativa della classe dominante, anche quando si ribellano; sono in istato di difesa allarmata. Ogni traccia di iniziativa autonoma è perciò di inestimabile valore. In ogni modo la monografia è la forma piú adatta di questa storia, che domanda un cumulo molto grandi de materiali parziali.

capaz de eliminar os traços de autonomia desses sujeitos subalternos. Nesse sentido, é preciso ressaltar os momentos de iniciativa autônoma no intuito de perceber como são fundamentais para a busca da unificação dos membros dessa classe. Essa compreensão sobre os sujeitos subalternos demonstra o aprofundamento das preocupações de Gramsci com as possibilidades de direção dessas classes, uma vez que o fracasso do Partido da Ação e o consequente êxito dos moderados residem precisamente nessa capacidade diretiva produzida antes da chegada ao poder. Portanto, uma das questões políticas essenciais nos *Quaderni del Carcere* é a busca por meios de produzir a unificação dessas classes.

Assim, no Q4 §8, também um texto A elaborado em maio de 1930, Gramsci propõe uma aproximação entre Marx e Maquiavel que é possível porque ambos os intelectuais rejeitam a possibilidade de existência de uma natureza humana fixa, de modo que a história é vista como o resultado concreto das ações dos homens na história. Além disso, seus projetos políticos estão fundamentados na ideia de educar uma determinada classe e, nessa leitura, Maquiavel surge como uma espécie de intelectual antecedente de Marx que, em seu tempo, foi capaz de abandonar as amarras do pensamento religioso e elaborar um pensamento orientado pela noção de prática política:

Maquiavel nota que as coisas que escreve são aplicadas e podem ser sempre aplicadas: ele, então, não deseja sugerir àqueles que já sabem, tampouco como uma pura “atividade científica”, que nessa matéria seria milagrosa em seu tempo, se ainda hoje ainda aquire algum contraste. Maquiavel, portanto, pensa para “aqueles que não sabem”, àqueles que não nasceram na tradição dos homens de governo, os quais todo o complexo educacional de fato, unida com o interesse da família (dinástico ou patrimonial), conduz às características de um político realista. E quem são estes que não sabem? A classe revolucionária de seu tempo, o “povo” e a “nação” italianas, a democracia que é expressa desde o âmbito dos “Pier Sodernini” e não dos “Valentini.” Maquiavel deseja promover a educação desta classe, da qual deve nascer um “líder” que saiba o que faz e um povo que saiba que o que seu líder faz é também de seu interesse, não obstante que estas ações possam estar em contraste com a ideologia difundida (a moral e a religião). (GRAMSCI, 2014: 430-431) <sup>14</sup>[Tradução nossa]

Assim, por meio desse excerto, é possível perceber que a imagem do intelectual

---

<sup>14</sup> Il Machiavelli stesso nota che le cose che egli scrive sono applicate e sono state sempre applicate: egli quindi non vuol suggerire a che già sa, né è da pensare in lui una pura ‘attività scientifica’ che in questa materia sarebbe stata miracolosa al tempo suo, se oggi stesso trova non poco contrasto. Il Machiavelli quindi pensa ‘a chi non sa’, a chi non è nato nella tradizione degli uomini di governo, in cui tutto il complesso dell’educazione di fatto, unita con l’interesse di famiglia (dinastico e patrimoniale) porta a dare i caratteri del politico realistico. E chi non sa? La classe rivoluzionaria del tempo, il ‘popolo’ e la ‘nazione’ italiana, la democrazia che esprime dal suo seno dei ‘Pier Sodernini’ e non dei ‘Valentini’. Il Machiavelli vuol fare l’educazione di questa classe, da cui deve nascere un ‘capo’ che sappia quello che si fa e un popolo che sa che ciò che il capo fa è anche suo interesse, nonostante che queste azioni possono essere in contrasto con l’ideologia diffusa (la morale e la religione).

florentino elaborada por Gramsci está distante da figura de um cientista político desinteressado da realidade. Nessa leitura, a reflexão de Maquiavel se dirige precisamente a um sujeito histórico que não sabe e não foi educado politicamente para se tornar dirigente. Os sujeitos com essas características, na visão de Gramsci, constituem uma classe revolucionária marcada pela necessidade da formação nacional italiana própria daquele tempo e com isso Gramsci separa Maquiavel do maquiavelismo, rompendo definitivamente a visão moralista. Além disso, segundo Dora Kanoussi (2012), a partir das influências do debate italiano de Croce e De Sanctis, o político sardo também supera a ideia do pensamento maquiaveliano como fundamento para a ideia de um Estado-força, pois restitui Maquiavel ao seu respectivo contexto histórico. Nessa perspectiva, posicionado no interior dos conflitos políticos da formação dos Estados nacionais, Gramsci demonstra um Maquiavel que acredita nessa unificação a partir da formação de um líder político gestado no interior dos sujeitos que foram criados fora da política.

Nesse sentido, a produção intelectual feita pelo intelectual florentino se encaminha na direção de uma prática política que está vinculada à formação do Estado nacional da Itália. Essa prática, distante de propor a emergência de um líder despótico, situa o surgimento dessa liderança em um amplo processo de educação política do povo italiano. Desse modo, a construção do Estado nacional italiano, na visão de Gramsci, se encontra condicionada pela formação de um povo através dessa educação política. Assim, relacionando a nota acerca das classes subalternas com as reflexões em torno de Maquiavel, é possível perceber que o processo de unificação dos subalternos, para além das influências da classe dominante, passa necessariamente por uma dimensão política e cultural de educação desses mesmos sujeitos. Com isso, as reflexões de Gramsci em torno das classes e da política começam a se distanciar da enunciação marxista e leninista e a leitura de Maquiavel aparece como um lance inédito que permite uma compreensão da política além do Estado e da violência.

Ademais, essa leitura produzida por Gramsci acerca da obra de Maquiavel também marca a aproximação dos contextos históricos, pois esses pensadores, resguardados por seus respectivos tempos, compartilham uma agonia semelhante, haja vista que ambos se ocupam de uma reflexão em torno dos problemas da unificação italiana. Nesse viés, enquanto Maquiavel apontava a necessidade dessa unificação no início do século XVI, Gramsci observa os problemas oriundos da realização desse processo na transição dos séculos XIX e XX. Assim, os italianos, incapazes de formular uma política nacional devido ao caráter cosmopolita próprio do império romano e do mundo medieval, vivenciaram uma unificação

tardia que, em um desfecho trágico, concedeu espaço tanto para a emergência de uma modernidade incompleta quanto para o surgimento do fascismo.

Portanto, essa apropriação de Maquiavel feita pelo político sardo conduz a uma reflexão acerca dos problemas italianos de larga envergadura, porque além dos resquícios de uma unificação problemática, Gramsci procura revelar o peso de um longo passado italiano que perdura ainda no século XX. Diante disso, o intelectual parece apontar uma temporalidade italiana de longa duração, na qual os vários tempos se sobrepõem sem que os elementos mais remotos sejam, de fato, eliminados, por isso podemos afirmar que a agonia de Maquiavel se sobrepõe à agonia de Gramsci. Assim, frente a esse desafio, é preciso formular um sujeito capaz de superar tais problemas históricos. É preciso, pois, elaborar um novo príncipe.

Desse modo, se para Berman o símbolo da modernidade ocidental é a tragédia do desenvolvimento representada por Fausto, na periferia do capitalismo - na Rússia - os heróis subterrâneos assumem a tarefa hercúlea de irromper essas forças. Contudo, a Itália parece não se encaixar em nenhuma dessas leituras, uma vez que não se assemelha à Rússia e tampouco é capaz de atingir os níveis de complexidade da modernidade mais avançada no Ocidente. Por essa razão, os personagens que podem simbolizar a modernidade italiana, na sua construção entre os séculos XIX e XX, são os de Giuseppe Tomasi di Lampedusa (2017) do seu clássico *O Leopardo*.

Esse romance, focalizado na figura de Dom Fabrizio e ambientado entre os anos de 1860 e 1910, apresenta os dilemas do processo de unificação italiana e as transformações históricas subsequentes. Assim, essa narrativa, publicada em meados dos anos 1950, mostra o amplo processo de decomposição de uma família oriunda da nobreza siciliana. Contudo, essa decomposição se alonga de forma dura e melancólica no tempo, sem que efetivamente a realidade histórica italiana se altere definitivamente. Nesse sentido, *O Leopardo* demonstra uma temporalidade específica da modernidade italiana, na qual o passado parece jamais passar, recompondo-se no interior das forças mais modernas:

Muitas coisas ocorreriam, mas tudo seria uma comédia, uma comédia barulhenta e romântica com algumas manchas de sangue no figurino bufão. Este era o país das conciliações, não havia a fúria dos franceses; de resto, mesmo na França, com exceção de Junho de Quarenta e Oito, quando acontecera algo de fato sério? Teve vontade de dizer a Russo, mas a cortesia inata o deteve: “Entendi perfeitamente: vocês não querem destruir a nós, que somos seus ‘pais’; querem apenas tomar nosso lugar. Com doçura, com boas maneiras, quem sabe pondo em nossos bolsos uns

milhares de ducados. É assim? Seu sobrinho, meu caro Russo, vai acreditar sinceramente que é um barão; e você se tornará, sei lá, o descendente de um boiardo moscovita, graças a seu nome, e não o filho de um matuto de cabelo ruivo, como justamente seu nome revela. Antes disso sua filha desposará, quem sabe até o próprio Tancredi, com seus olhos azuis e suas mãos flexíveis. De resto, ela é linda, e uma vez que tenha aprendido a se lavar..." Para que tudo continue como está". Como está, no fundo: simplesmente uma lenta substituição de classes. Minhas chaves douradas de aristocrata da câmara, o cordão cereja de San Gennaro ficarão guardados na gaveta e depois vão parar numa vitrine do filho do Paolo, mas os Salina permanecerão os Salina; e talvez tenham até alguma compensação: o Senado da Sardenha, a fita pistache de San Maurizio. Penduricalhos estes, penduricalhos aqueles." (LAMPEDUSA, 2017: 38-39)

Nesse romance, a família Salina, histórica aristocracia sulista, percebe, por meio do seu patriarca, que os novos interesses surgidos na transição entre os séculos não alteram decisivamente suas posições. Logo, haverá mudanças, mas, essencialmente, tudo permanecerá como esta, de modo que a família continuará sendo o que sempre fora e porque os interesses novos se misturam com e se diluem nos antigos, fazendo com que o velho conduza o novo. Além disso, os filhos dos comerciantes e dos burgueses, para escaparem do destino imposto pela plebe de seu próprio nome, contrairão matrimônio com as filhas da nobreza para que possam ser descendentes de alguma nobreza. Contudo, para os nobres, sua decadência não representa seu fim, mas seu rearranjo, e para Dom Fabrizio, pode-se perder os símbolos, mas essa assimilação das classes garante a permanência da aristocracia no poder.

Nesses termos, a modernidade italiana, construída em uma linguagem brilhante por Lampedusa, marca o caráter conciliatório das transformações históricas ocorridas naquele país, pois, na Itália, o tempo se recusa a passar e se acumula em várias camadas dispostas em diversos aspectos da sociedade. Assim, não havendo o fervor dos franceses ou mesmo o ímpeto revolucionário de 1848, nesse país as mudanças ocorrem paulatinamente, a partir de conciliações entre o velho e o novo. Dessa forma, Gramsci, nascido precisamente nesse ambiente descrito por Lampedusa, certamente experimentou essa temporalidade característica da modernidade italiana, mas apesar dessa lentidão, as suas reflexões não conduzem a retomada do desejo revolucionário dos franceses ou daqueles que lutaram em 1848. Assim, distante da matriz revolucionária, Gramsci pretende elaborar um processo político de longa duração fundado na perspectiva de um novo príncipe, antitético a Dom Fabrizio, que possa conduzir os subalternos à condição de dirigentes.

Nessa perspectiva, esse novo príncipe surge também da aproximação entre

Maquiavel e Marx. Assim, no Q4 §10 texto A, elaborado entre maio e agosto de 1930, Gramsci anuncia a necessidade de produzir um livro dramático tal qual o “*Il Principe*” que seja orientado pela doutrina marxista. Todavia, nessa nova versão, o príncipe não se constitui como um líder, mas como um partido político que, distante de ser encarado através de uma categoria sociológica abstrata, atua precisamente em um ambiente histórico promovendo o relacionamento entre classe e Estado. Nesse sentido, a função do partido político, na primeira fase do trabalho carcerário de Gramsci, é promover a educação da classe operária para produzir seu direcionamento, almejando a elaboração da hegemonia antes mesmo da chegada ao poder. Portanto, o partido tem a função de educar aqueles que não sabem e construir nos membros das classes subalternas a capacidade dirigente que os conduzirá ao poder.

Nesse viés, em novembro de 1930, essa reflexão adquire maior densidade a partir da primeira escrita das notas acerca dos intelectuais e tanto antes da prisão quanto nas cartas, Gramsci havia anunciado a necessidade desse estudo. Dessa forma, nos *Quaderni del Carcere*, esse assunto aparece no momento em que a pesquisa gramsciana procura por instrumentos teóricos capazes de oferecer uma compreensão dos mecanismos de direção política que compõem a hegemonia. Assim, no Q4 §49, Gramsci estabelece a célebre distinção entre intelectuais orgânicos e tradicionais, além de fixar as relações entre os intelectuais e a produção do consenso:

Todo grupo social, nascendo sobre a base originária de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhes dão homogeneidade e consciência de sua própria função no campo econômico: o empreendedor capitalista cria consigo o economista, o cientista da economia política. (...) Mas, cada grupo social, emergindo historicamente da estrutura econômica, encontra ou encontrou, na história, categorias de intelectuais preexistentes, que aparecerem como representantes de uma continuidade histórica ininterrupta, apesar dos mais complexos cambiamentios das formas sociais e políticas. (...) Dada essa distinção se pode concluir por enquanto: a relação entre os intelectuais e a produção não é imediato, como ocorre para os grupos sociais fundamentais, mas é mediado em dois tipos de organização social: a) da sociedade civil, isto é, o conjunto de organizações privadas da sociedade, b) do Estado. Os intelectuais possuem uma função na “hegemonia” que o grupo dominante exercer sobre toda a sociedade e no “domínio” que este encarna no Estado e, tal função, é precisamente “organizativa” ou conectiva: os intelectuais tm como função organizar a hegemonia social de um grupo e o seu domínio estatal, isto é, o consenso dado pelo prestígio da função no mundo produtivo e o aparato de coerção para aqueles grupos que não “consintam” nem ativa nem passivamente ou para aqueles momentos de crise de comando e de direção cujo consenso

espontâneo entra em crise. <sup>15</sup>(GRAMSCI, 2014: 474-478) [Tradução nossa]

Nessa configuração, Gramsci amplia conscientemente a dimensão da figura dos intelectuais, como foi anunciado em uma carta a Tania, mas essa não se relaciona com a posse de um saber erudito ou com a imagem de um homem que cultua as letras sobrevoando a sociedade, conforme os modelos intelectuais elaborados por Julien Benda. Dessa forma, assim como analisam Elide Rugai Bastos e Walquíria Leão Rego (1999), a categoria dos intelectuais se ancora na perspectiva da moralidade do compromisso. Essa orientação emerge a partir de diversas modalidades, tanto à direita quanto à esquerda, colocando o intelectual ora como um indivíduo que se situa acima ou fora da sociedade, ora como um sujeito que se dissolve nessa. Todavia, em ambas as versões, o intelectual tem a mesma função de iluminar e conscientizar a sociedade a partir do seu próprio conhecimento. Em contrapartida, o intelectual gramsciano rompe com esse modelo, uma vez que seus vínculos não se referem ao saber em si, mas às mediações sociais e materiais do saber.

Nesses termos, no pensamento de Gramsci, o intelectual é elaborado em conexão com um grupo social nascido do terreno produtivo. Deste modo, todos os grupos sociais criam para si uma ou mais camadas de intelectuais que tem a função de fornecer homogeneidade e consciência ao grupo que os originou. Assim, a organicidade desses intelectuais é garantida por suas relações com uma determinada estrutura produtiva responsável por sua própria geração. Portanto, são intelectuais, nessa leitura, não somente aqueles que produzem um saber humanista, mas também aqueles que a partir de um saber técnico são capazes de orientar os processos produtivos. Ademais, os intelectuais orgânicos, em suas várias gradações, oferecem, concomitantemente, uma consciência política para a classe e um aparato técnico

---

<sup>15</sup> Ogni gruppo sociale, nascendo sulla base originaria di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, crea insieme, organicamente, un cetto o piú di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione nel campo economico: l'imprenditore capitalista crea con sé l'economista, lo scienziato dell'economia politica. (...) Ma ogni gruppo sociale, emergendo alla storia dalle struttura economica, trova o ha trovato, nella storia o almeno fino ad ora svoltasi, delle categorie intellettuali preesistenti, e che apparivano anzi come rappresentati una continuità storica ininterrotta anche dai piú complicati mutamenti delle forme sociali e politiche. (...) Fatte queste distinzioni si può concludere per ora: il rapporto tra gli intellettuali e la produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è mediato ed è mediato da due tipi di organizzazione sociale: a) della società civile, cioè dall'insieme di organizzazione private della società, b) dallo Stato. Gli intellettuali hanno una funzione nell'egemonia che il gruppo dominante esercita in tutta la società e nel 'dominio' su di essa che si incarna nello Stato e questa funzione è precisamente 'organizzare' o connettiva: gli intellettuali hanno la funzione di organizzare l'egemonia sociale di un gruppo e il suo dominio statale, cioè il consenso dato dal prestigio della funzione nel mondo produttivo e l'apparato di coercizione per quei gruppi che non 'consentono' né "attivamente né passivamente o per quei momenti di crisi di comando e di direzione in cui il consenso spontaneo subisce una crisi."



para a sua produção material.

Por outro lado, o surgimento desses intelectuais orgânicos não significa o desaparecimento dos grupos intelectuais antecedentes, pois os intelectuais tradicionais se adequam ao tempo histórico, leitura implícita nas notas acerca da história italiana e na comparação entre os vários modelos de ingresso na modernidade. Dessa forma, as alterações no mundo produtivo, vinculadas à consolidação do capitalismo, não são suficientes para forçar o desaparecimento das formas históricas pré-capitalistas. Assim, a modernidade europeia, ou pelo menos nos casos italiano, alemão e inglês, ao não eliminar completamente as classes precedentes, faz com que os intelectuais tradicionais sejam assimilados à nova estrutura que emerge com a consolidação da ordem capitalista. Isso significa que as condições de produção da hegemonia na Itália e na Europa contemporânea perpassam pela assimilação do grupo dos intelectuais tradicionais, o que, em termos históricos, representa a fusão entre o velho e novo que é característica desse tempo.

Por conseguinte, para que a produção da hegemonia se efetive, a ação dos intelectuais, além da assimilação dos intelectuais tradicionais, deve ocorrer no âmbito da sociedade civil e do Estado. Nesse sentido, a construção do consenso se inicia na dimensão da sociedade civil, compreendida como o conjunto dos aparatos privados da sociedade, para ser transposta para o Estado ou sociedade política. Desse modo, a hegemonia garante o consenso antes que a classe conquiste o Estado, marcando a combinação entre direção e domínio anunciada nas notas anteriores. Diante disso, as normas elaboradas pela classe social dominante se tornam as normas socialmente aceitas. Todavia, esse processo de convencimento nunca é total, de modo que há aqueles que escapam do consenso estabelecido pelos intelectuais. Para esses, a hegemonia mostra sua duplicidade na medida em que os intelectuais também são responsáveis por elaborar os aparatos coercitivos para assegurar a punição dos que contrariam os pactos consentidos. Nesse sentido, Gramsci compreende a hegemonia em diálogo com o centauro de Maquiavel, ou seja, como uma mistura entre consenso e coerção.

Essa coerção, operada a partir do Estado, diz respeito ao exercício do monopólio legítimo da violência. Contudo, a coerção presente na hegemonia gramsciana não se limita a ação violenta do aparato estatal, uma vez que, fruto da ação dos intelectuais, esse aparato coercitivo compreende também os instrumentos legais responsáveis por orientar o Estado. Nesses termos, a superestrutura jurídica dos Estados é considerada o resultado de disputas políticas organizadas a partir do trabalho dos intelectuais.

Além disso, há ainda uma terceira modalidade de intelectual que se origina a partir da justaposição entre os intelectuais orgânicos e tradicionais. Portanto, o partido político, considerado um intelectual coletivo, é o responsável por promover essa fusão, garantindo a mediação necessária entre a sociedade política e o Estado. Nesse sentido, o partido político, na medida em que produz e agrega uma série de intelectuais, é um dos sujeitos centrais para a produção da hegemonia. Isso significa que o processo de elaboração da hegemonia, embora se conclua no Estado, se inicia na sociedade civil a partir das mediações dessa com a esfera produtiva.

Esse deslocamento da compreensão das relações de poder para a sociedade civil é uma inovação gramsciana na linguagem marxista, pois Marx e, sobretudo Lenin, vislumbram a política e o poder a partir de uma dimensão essencialmente estatal na qual o Estado é uma instituição repressora responsável por garantir, através da violência, o domínio classista. Contudo, para Gramsci, nessa primeira fase do trabalho carcerário, o horizonte da tomada do Estado e a sua dimensão classista estão mantidos, mas devido ao diálogo com Maquiavel, o Estado adquire a função de produtor do consenso e a produção do poder e da legitimidade são deslocados para a sociedade civil. Ademais, para o político sardo, esse deslocamento se explica em razão das transformações históricas importantes que ocorreram na transição do século XIX para o século XX.

Assim, para analisar essa transformação histórica, Gramsci se utiliza de uma metáfora militar que atravessa boa parte da produção carcerária, pois, durante a Primeira Guerra Mundial, há uma primeira fase, marcada pelo movimento massivo de tropas, que é conhecida como guerra de movimento. Dessa forma, uma vez que essa estratégia militar foi incapaz de encerrar o conflito, a partir de 1915 a estratégia se torna a guerra de posição, ou a guerra de trincheiras, na qual a agonia das batalhas se prolonga durante um tempo indefinido e os combatentes procuram guardar suas posições até o momento adequado para o avanço rumo às posições inimigas. Nessa perspectiva, na leitura gramsciana, a passagem da guerra de movimento para a guerra de posição ocorre também no terreno da ciência política. Essa passagem, anunciada no, Q7 §10 de novembro de 1930, significa que, nos Estados mais avançados, a sociedade civil se fortalece tornando-se similar ao sistema de trincheiras na guerra. Esse fortalecimento faz com que a sociedade civil adquira determinadas reservas durante as crises que serão capazes de impedir que a ordem social entre em colapso mesmo nos momentos mais catastróficos. Politicamente, isso implica na impossibilidade de um assalto direto aos centros de poder, como o Estado, uma vez que

atacar o aparato estatal não significa a crise terminal de determinado sistema produtivo.

Essa compreensão da passagem da guerra de movimento para a guerra de posição traz consigo, em outra nota, um texto B disposto no Q7 §16, a distinção política entre Ocidente e Oriente. Ademais, ao fim do §10, Gramsci afirmou que a revolução de 1917 foi o último evento no qual se praticou a guerra de movimento e no §16, ele aponta que Lenin havia compreendido essas transformações, porém não houve tempo suficiente para que o líder bolchevique pudesse desenvolver essa fórmula. Nesse sentido, essa reflexão parece afirmar que o último evento revolucionário possível, no qual o assalto ao Estado produziu resultados, foi, de fato, a Revolução Russa. Consequentemente, os rumos do novo Estado soviético atingiram uma nova formação moderna cujo eixo deveria gravitar em torno da sociedade civil e não do Estado. Deste modo, Gramsci parece afirmar a necessidade de um processo de ocidentalização da URSS orientado pela construção da hegemonia:

Só que Ilitch não teve tempo de aprofundar sua fórmula, mesmo considerando que ele só podia aprofundá-la teoricamente, quando, ao contrário, a tarefa fundamental era nacional, isto é, exigia um reconhecimento do terreno e uma fixação dos elementos de trincheira e de fortaleza representados pelos elementos de sociedade civil, etc. No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado, é claro, mas exatamente isso exigia um acurado reconhecimento de caráter nacional.<sup>16</sup> (GRAMSCI, 2014: 866) [CC, volume 3, 2014: 266]<sup>17</sup>

Portanto, nesse excerto podemos notar que uma das tarefas a serem realizadas na URSS é precisamente a construção desses elementos de fortificação da sociedade civil característicos dos países mais avançados. Essa passagem deve ocorrer por que, na formação política, tanto na ocidental quanto na oriental, as funções e os dimensionamentos do Estado e da sociedade civil são distintos. Assim, enquanto no Oriente o Estado é imenso e a sociedade civil frágil, no Ocidente o Estado se configura como uma das trincheiras

---

<sup>16</sup> “Solo che Ilici non ebbe il tempo di approfondire la sua formula, pur tenendo conto che egli poteva approfondirla solo teoricamente, mentre il compito fondamentale era nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza rappresentati dagli elementi di società civile ecc. In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell Occidente tra Stato e società civile c’era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte; piú o meno, da Stato a Stato, si capisce, ma questo appunto domandava un’accurata ricognizione di carattere nazionale.”

<sup>17</sup> Entre colchetes está indicado o local onde a nota correspondente à Edição Crítica se encontra na Edição Brasileira dos Cadernos do Cárcere.

avanzadas produzidas pela sociedade civil que é mais forte nessa configuração. Nesse sentido, a fórmula política bolchevique se mostra válida apenas na política Oriental, uma vez que a expectativa revolucionária se encaminha rumo à tomada do Estado e à sua utilização para a transformação da sociedade. Em contrapartida, no Ocidente, a hegemonia deve ser elaborada antes da chegada ao poder, pois as garantias da legitimidade e da manutenção desse poder se encontram nas trincheiras da sociedade civil.

Diante disso, o problema da modernidade se impõe novamente nas reflexões gramscianas, haja vista que a ocorrência da revolução na Rússia não garante por si a realização das vantagens do moderno, o que significa que o bolchevismo deverá perseguir a modernidade e abandonar a sua dimensão oriental, caso deseje prosseguir na construção do socialismo. Nesses termos, o horizonte de expectativa gramsciano não figura a partir da conquista do Estado ou da socialização dos meios de produção, pois a sua visão do socialismo, profundamente influenciada por essa leitura histórica, é a construção da sociedade regulada, na qual a sociedade civil se desenvolve ao ponto da absorção do Estado. Essa concepção aparece no texto B, no Q6 §88, que foi escrito entre maio e agosto de 1931:

Numa doutrina de Estado que conceba este como tendencialmente capaz de esgotamento e de dissolução na sociedade regulada, o tema é fundamental. Pode-se imaginar o elemento Estado-coerção em processo de esgotamento à medida em que se afirmam elementos cada vez mais conspícuos da sociedade regulada (ou Estado ético, ou sociedade civil. As expressões Estado ético ou sociedade civil significariam que esta “imagem” de Estado sem Estado estava presente nos maiores cientistas da política e do direito, na medida em que se situavam no terreno da pura ciência (...) Na doutrina do Estado – sociedade regulada, de uma fase em que o Estado será igual a Governo, e Estado se identificará com sociedade civil, dever-se-á passar a uma fase de Estado-guarda-noturno, isto é, de uma organização coercitiva que protegerá o desenvolvimento dos elementos de sociedade regulada em contínuo incremento e que, portanto, reduzirá gradualmente suas intervenções autoritárias e coativas. E isso não pode fazer pensar num novo “liberalismo”, embora esteja por se dar início a uma nova era de liberdade orgânica. (GRAMSCI, 2014: 764)<sup>18</sup> [CC,

---

<sup>18</sup> “In una dottrina dello Stato che concepisca come passibile tendenzialmente di esaurimento e di risoluzione nella società regolata, l’argomento è fondamentale. L’elemento Stato-coerzione si può immaginare esaurirsi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile). Le espressioni di Stato etico o di società civile verrebbero significare che quest’immagine di Stato senza Stato era presente ai maggiori scienziati della politica e del diritto in quanto se ponevano nel terreno della pura scienza. (...) Nella dottrina dello Stato-società regolata, da una fase in cui Stato sarà uguale Governo, e Stato se identificherà con società civile, se dovrà passare a una fase di Stato-guardiano notturno, cioè una organizzazione coercitiva che tutelerà lo sviluppo degli elementi di società regolata in continuo incremento, e pertanto riducendo gradatamente i suoi interventi autoritari e coattivi. Né ciò può far pensare a un nuovo ‘liberalismo’, sebbene sia per essere l’inizio di un’era di libertà organica.”

Nesse trecho, Gramsci mostra um argumento elaborador de uma doutrina política que conceba o Estado em suas possibilidades de resolução na sociedade regulada. Para tanto, o autor vislumbra um amplo desenvolvimento da sociedade civil, na qual as funções de regulação da sociedade serão definidas pela própria sociedade, sem o recurso do aparelho estatal. Assim, essa absorção do Estado pela sociedade civil atravessará uma fase intermediária antes de iniciar uma era de liberdade orgânica, na qual o Estado assumirá a função de guardião noturno responsável por tutelar o desenvolvimento da sociedade. Essa postura deve ser compreendida juntamente com as demais reflexões elaboradas acerca dos intelectuais e da hegemonia, de modo a apontar que a formação desse Estado guardião noturno, com características coercitivas, não significa o retorno ao modelo revolucionário de assalto ao aparelho estatal, mas uma construção política operada a partir da hegemonia, de modo que a formação desse Estado obedece ao consenso transposto da sociedade civil para a sociedade política.

Portanto, essas notas apontam uma leitura histórica acerca da modernidade que sustenta a busca por novos métodos de compreensão dessa nova realidade, que são os conceitos de hegemonia e revolução passiva. Ademais, ainda no início de 1930, tais conceitos são movimentados para compreender a modernidade dos Estados Unidos que apresenta um percurso amplamente diverso do europeu. Nesse sentido, as primeiras notas acerca do americanismo também se inserem nessa ampla discussão sobre as formas de ingresso na modernidade que transpassam os *Quaderni del Carcere*. De início, Gramsci, no texto A do Q1 §61, escrito entre fevereiro e março de 1930, demonstra uma preocupação com a disposição das classes sociais em ambas as realidades. Dessa forma, conforme havia afirmado no § 44 do Q1, as classes sociais apresentam no cenário pós-revolucionário europeu, nos casos italiano, alemão e inglês, uma assimilação entre as classes velhas e as novas. Entretanto, nos Estados Unidos o mesmo não ocorre, uma vez que a demografia do país é totalmente racionalizada, de modo a não restar classes que estejam deslocadas da esfera produtiva:

A América sem tradições, mas também sem aquela capa de chumbo; esta é uma das razões da formidável acumulação de capitais. Não obstante os salários relativamente melhores do que os europeus. A não existência destas sedimentações viscosas das fases históricas passadas permitiu uma base sã a indústria e especialmente ao comércio a uma real atividade subalterna da produção, com a absorção desta atividade por parte da

indústria (ver Ford e quais “economias” havia feito sobre o transporte e sobre o comércio absorvendo-os). Esta “racionalização” preliminar das condições gerais de produção, já existente ou facilitada pela história, permitiu a racionalização da produção, combinado a força (destruição do sindicalismo), com a persuasão (salários e outros benefícios); para colocar toda a vida do país sobre a base da indústria. A hegemonia nasce da fábrica e não há necessidade de tantos intermediários políticos e ideológicos.<sup>19</sup>(GRAMSCI, 2014: 70-72) [Tradução nossa]

Nessa perspectiva, a afirmação de que a hegemonia no americanismo nasce da fábrica é bastante significativa e para compreendê-la é preciso refletir sobre a leitura histórica que Gramsci elabora da Europa e Itália. Assim, no velho continente, nem mesmo as revoluções foram suficientemente fortes para eliminar os resquícios do passado e os interesses das antigas classes dominantes. Na América, tais resquícios não existem, de modo que o capitalismo pode se desenvolver sem qualquer empecilho, ultrapassando os europeus. Assim, uma vez que não há classes fora da produção, no americanismo não há a necessidade de criar uma ampla casta de intelectuais que, no caso europeu, é precisamente o resultado das sedimentações do passado que ainda perduram. Nesse sentido, toda a hegemonia nos Estados Unidos é um resultado direto da fábrica, sobretudo em virtude dos altos índices de produção e dos altos salários oferecidos. Diante disso, o americanismo e o fordismo aparecem como um desafio para os europeus devido às diferenças históricas e culturais entre tais realidades.

Portanto, essa leitura histórica esboçada ao longo de 1930 parece conduzir a um panorama acerca da modernidade em alguns espaços significativos do globo, uma vez que Gramsci habita uma Itália que se debate em torno de uma modernização incompleta marcada por um passado que entrava o seu desenvolvimento. Por outro lado, a modernidade soviética apresenta um desafio extremamente complexo devido à necessidade de transição de uma formação política oriental para uma de corte ocidental. Contudo, do outro lado do globo, no novo mundo, os desafios aparecem em outra perspectiva, pois se o drama soviético requer sua ocidentalização, a vivência do americanismo parece mostrar outro

---

<sup>19</sup> L' America senza 'tradizione', ma anche senza questa cappa di piombo: questa una delle ragioni della formidabile accumulazione di capitali, nonostante i salari relativamente migliori di quelli europei. La non esistenza di queste sedimentazione vischiose delle fasi storiche passate ha permesso una base sana all'industria e specialmente al commercio e permette sempre più la riduzione dei trasporti e del commercio a una reale attività subalterna della produzione, coll'assorbimento di questa attività da parte dell'industria stessa (vedi Ford e quali 'risparmi' abbia fatto sui trasporti e sul commercio assorbendoli). Questa 'razionalizzazione' preliminare delle condizioni generali della produzioni, già esistente o facilitata dalla storia, ha permesso di razionalizzare la produzione, combinando la forza (- distruzione del sindacalismo - con la persuasione (- salari e altri benefizi-); per collocare tutta la vita del paese sulla base dell'industria. L'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno di tanti intermediari politici e ideologi.

caminho da ocidentalização, no qual a sociedade civil apresenta mais força que nos países mais avançados da Europa.

Essas reflexões certamente se configuram como uma inovação tanto na linguagem marxista quanto na própria linguagem desenvolvida por Gramsci desde o seu período de juventude. Apesar disso, essas inovações ainda mantêm os horizontes de expectativa do intelectual sardo nos limites do marxismo e do leninismo, pois embora perceba diferentes organizações das classes, Gramsci compreende a relação entre estrutura e superestrutura a partir da metáfora arquitetônica anunciada por Cospito. Dessa forma, os intelectuais e a elaboração da hegemonia são pensados em um vínculo estreito e pouco autônomo em relação à dimensão produtiva, de modo que a superestrutura aparece com um condicionamento da estrutura, formando uma arquitetura na qual a cultura decorre da sua base material, mas a compreensão da revolução se afasta dessa linguagem. Assim, ao elaborar a morfologia da modernidade, Gramsci demonstra que as revoluções, mesmo em países avançados como a Inglaterra, foram insuficientes para provocar rupturas profundas com o passado e diante dessa incompletude, ele não enuncia a necessidade de uma revolução permanente, mas a construção da hegemonia.

Nesse momento, Gramsci inicia suas reflexões acerca do marxismo e estabelece um retorno a Marx, de acordo com Cospito, procurando combater os desvios desse pensamento em duas frentes: revendo suas apropriações idealistas influenciadas pela filosofia de Kant e as incrustações fatalistas e positivistas. Dessa forma, a partir desses objetivos, no Q4 §1 texto A, escrito em maio de 1930, Gramsci afirma a necessidade de retornar à obra de Marx na célebre nota que inspirou os estudos filológicos:

Se se deseja estudar uma concepção de mundo que não foi exposta sistematicamente pelo autor-pensador, é preciso fazer um trabalho minucioso e conduzido com o máximo escrúpulo de exatidão e de honestidade científica. Ocorre seguir, de antemão, o processo de desenvolvimento intelectual do pensador, para reconstruí-lo segundo os elementos assumidos pelo autor como pensamento próprio, diverso e superior ao “material” precedentemente estudado e pelo qual ele pode ter nutrido, em certos momentos, simpatia, até o haver aceitado provisoriamente e ser servido pelo seu trabalho crítico ou de reconstrução histórica ou científica. Esta advertência é essencial quando se trata de um pensador não sistemático, quando se trata de uma personalidade cuja atividade teórica e a atividade prática são indissociáveis, de um intelecto, portanto, em contínua criação e em perpétuo movimento.<sup>20</sup> (GRAMSCI,

---

<sup>20</sup> Se si vuole studiare una concezione del mondo che non è stata mai dall'autore-pensatore espota sistematicamente, occorre fare un lavoro minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza e di onestà scientifica. Ocorre seguire, prima di tutto, il processo de sviluppo intelletuale del pensatore, per ricostruirlo

Assim, para Gramsci, o estudo filológico é necessário na medida em que as ideias de Marx não se encontram expostas de modo sistemático, haja vista que as suas publicações ocorreram pelas mãos de outros intelectuais. Dessa forma, com essa afirmação, Gramsci pretende abordar a função de Engels na divulgação e na publicação das obras póstumas de seu parceiro. Diante disso, a leitura das obras deve ser mediada por critérios filológicos que possam captar tanto o que é estável e permanente quanto o que foi apenas uma reflexão ocasional abandonada posteriormente pelo autor.

Esse retorno a Marx é marcado por diversos diálogos de Gramsci com outros autores, como Croce, Bukhárin e Antonio Labriola, pois, na visão do intelectual sardo e diante das revisões idealistas e positivistas, a posição de Labriola é fundamental, uma vez que permite a consideração do marxismo como uma filosofia autônoma e original, resultado de um longo processo de desenvolvimento intelectual. Diante disso, Gramsci, no texto A do Q4 §10 de 1930, afirma que o marxismo possui duas tarefas centrais: o combate das ideologias modernas mais refinadas e a produção de uma reforma moral e intelectual nas classes populares. Esse combate em duas frentes é compreendido a partir da necessidade de fazer uma junção entre o Renascimento e a Reforma, ausente no contexto italiano. Nesse viés, o Renascimento, movimento elitista por excelência, contribui decisivamente para uma mudança cultural restrita aos eruditos, ao passo que a Reforma é um esforço hercúleo no sentido de transformação da cultura popular. Nesse sentido, construir o marxismo, concomitantemente, como Renascimento e Reforma, significa cumprir precisamente as duas tarefas anunciadas na nota:

Renascimento-Reforma-Filosofia alemã- Revolução Francesa- laicismo [liberalismo]-historicismo-filosofia moderna- materialismo histórico. O materialismo histórico é o corolário de todo este movimento de reforma intelectual e moral em sua dialética cultura popular-alta cultura. Corresponde a Reforma + Revolução Francesa, universalidade + política; atravessa agora sua fase popular, tendo se tornando também “preconceito” e “superstição”. O materialismo histórico, pode-se dizer, é o aspecto popular do historicismo moderno. <sup>21</sup> (GRAMSCI, 2014: 424)

---

secondo gli elementi divenuti stabili e permanenti, cioè che sono stati realmente assunti dall'autore come pensiero proprio, diverso e superiore al 'materiale' precedentemente studiato e per il quale egli può aver avuto, in certo momenti, simpatia, fino ad averlo accettato provvisoriamente ed essersene servito per il suo lavoro critico o di ricostruzione storica o scientifica. Questa avvertenza è essenziale appunto quando si tratta di un pensatore non sistematico, quando si tratta di una personalità nella quale l'attività teoria e l'attività pratica sono intrecciate indissolubilmente, di un intelletto pertanto in continua creazione e in perpetuo movimento

<sup>21</sup> Rinascita-Riforma-Filosofia tedesca-Rivoluzione francese-laicismo [liberalismo]-storicismo-filosofia



[Tradução nossa]

Portanto, Gramsci compreende o marxismo a partir do movimento dialético de diversos fenômenos históricos que são superados e que adquirem seu corolário na formulação da cultura marxista. Nesses fenômenos, há uma relação igualmente dialética que lhes transpassa e é marcada pelas relações entre cultura popular e alta cultura. Com isso, o materialismo histórico de Gramsci emerge como produto de uma reforma intelectual e moral em curso na cultura europeia desde o início do mundo moderno. Nesses termos, uma das preocupações essenciais do materialismo histórico de Gramsci é o caráter laico e historicista dessa forma cultural porque, na medida em que esse processo de reforma tanto intelectual quanto moral se inicia com a modernidade, ocorre o movimento de desconstrução de uma cultura fundamentada em princípios teológicos. Nesse sentido, em termos culturais e filosóficos, a modernidade significa, para Gramsci, a elaboração desses princípios laicos e históricos, de modo que a função do materialismo histórico, como forma cultural superior dessa mesma modernidade, é avançar esse processo de reforma intelectual e moral para as classes subalternas, concluindo esse processo.

Nesse sentido, nessas análises sobre o materialismo histórico, Gramsci retoma e aprofunda alguns temas presentes na sua reflexão juvenil, pois a comparação com a reforma e a ideia do materialismo histórico enquanto herdeiro das filosofias precedentes não são temas inéditos em seu pensamento. Todavia, essas intuições adquirem maior densidade e amplitude uma vez que o marxismo não é compreendido somente enquanto herdeiro do idealismo, mas como coroamento filosófico e cultural da própria modernidade. Além disso, a metáfora da Reforma é largamente adensada e pensada através de uma perspectiva dialética marcada pelo conceito de reforma intelectual e moral, ausente nas produções pré-carcerárias.

Ademais, ao longo de 1930, essas reflexões recebem outros dimensionamentos nas notas dispostas, em primeira redação, nos cadernos 4 e 7. Assim, no § 11 do Q4, Gramsci aprofunda a perspectiva laica do materialismo no sentido de afirmar um princípio imanente na obra marxiana. Contudo, a utilização da imanência por parte do filósofo alemão é diversa daquela panteísta ou espiritualista, de modo que pretende significar uma perspectiva terrena das realizações humanas, recusando interpretações filosóficas transcendentais. Nesse

---

moderna-materialismo storico. Il materialismo storico è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, nella sua dialettica cultura popolare-alta cultura. Corrisponde alla Riforma + Rivoluzione francese, universalità + politica; attraversa ancora la fase popolare, è diventato anche 'pregiudizio' e 'superstizione'. Il materialismo storico, così com'è, l'aspetto popolare dello storicismo moderno.

sentido, “desta expressão ‘materialismo histórico foi dado maior peso ao primeiro termo, enquanto deveria ter sido dado ao segundo: Marx é essencialmente um historicista.” (GRAMSCI, 2014: 433) [Tradução nossa]

Assim, mais adiante, no § 15 do Q4, Gramsci introduz o conceito de bloco histórico, originalmente formulado por Sorel, na discussão acerca das relações entre estrutura e superestrutura, um problema essencial do materialismo histórico. Nessa apropriação do conceito soreliano, Gramsci pretende afirmar que “se os homens tomam consciência de suas próprias tarefas no terreno da superestrutura, significa que entre estrutura e superestrutura há um nexos necessário e vital, como no corpo humano entre a pele e o esqueleto.” (GRAMSCI, 2014: 437) [Tradução nossa]. Nesse sentido, ao afirmar a unidade entre estrutura e superestrutura, o autor pretende demonstrar, além do caráter indissociável de ambas as dimensões, que a superestrutura não é uma aparência ou uma ilusão, mas é fundamental para a compreensão da realidade.

Nesse viés, apesar de essa comparação entre a pele e o esqueleto compor a metáfora arquitetônica anunciada por Cospito, por outro lado a investigação do bloco histórico e a valorização da dimensão superestrutural conduzem Gramsci a uma percepção distinta do marxismo e da compreensão do seu par fundamental. Assim, no §37 do Q4, produzido entre setembro e outubro de 1930, Gramsci menciona a possibilidade de o marxismo ser percebido enquanto uma filosofia da práxis. Diante disso, a investigação do parágrafo diz respeito a como construir um monismo dentro de uma perspectiva de valorização da superestrutura. Logo, para o autor não se deve construir nem um monismo materialista e nem um idealista, mas, “materialismo histórico, isto é, atividade do homem (história) em concreto, isto é, aplicada a uma certa ‘matéria’ organizada (forças materiais de produção), a ‘natureza’ transformada do homem. Filosofia do ato (práxis), mas não do ‘ato puro’, mas própria do ato ‘impuro’, no sentido real e profano da palavra.” (GRAMSCI, 2014: 455)

Desse modo, a busca por essa ênfase no historicismo, presente na filosofia marxista, conduz Gramsci a uma determinada interpretação do *Prefácio de 1859* que está orientada por uma percepção dialética, desenvolvida a partir dos dois princípios presentes no texto, na qual a realização da história ocorre no desenvolvimento e no esgotamento das forças políticas de um determinado processo histórico. Tal interpretação aparece em outubro de 1930 no §38 do Q4:

Este é o problema crucial do materialismo histórico. Elementos para orientação: 1º o princípio que “nenhuma sociedade se coloca tarefas para as quais já não existam as condições necessárias e suficientes para sua solução” [ou estejam em curso de desenvolvimento e aparição], e 2º que “nenhuma sociedade se esgota antes que tenham se desenvolvido todas as formas de vida que estão implícitas em suas relações” (ver a exata enunciação de tais princípios). Destes princípios podemos elaborar alguns cânones de metodologia histórica. No estudo de uma estrutura ocorre de distinguir aquilo que é permanente daquilo que é ocasional. Assim o que é ocasional dá lugar à crítica política, enquanto aquilo que é permanente dá lugar à crítica histórico-social. (...) Tais critérios metodológicos podem adquirir toda importância somente se aplicados ao exame de estudos históricos concretos. Poderia-se fazê-lo utilmente para os eventos que ocorreram na França entre 1789 a 1870. Parece-me que para maior clareza da exposição seja necessário abarcar todo este período. De fato, somente em 1870-71, com a tentativa comunalista, se esauriram historicamente os germens nascidos em 1789: isto é, não somente a nova classe que luta pelo poder derrota os representantes da velha sociedade que não quer confessar-se decisivamente superada, mas também derrota os representantes dos grupos novíssimos que sustentam como superada a nova estrutura surgida da agitação de 1789 e demonstra, assim, de ser vital no confronto ao velho e ao novíssimo. (...) Pode-se dizer, entretanto, que a mediação dialética entre os dois princípios do materialismo histórico reportados no princípio da nota é o conceito de revolução permanente.<sup>22</sup> (GRAMSCI, 2014: 455-457) [Tradução nossa]

Apesar de longa, nesse momento essa nota revela a interpretação de Gramsci acerca das relações entre estrutura e superestrutura. Dessa forma, a interpretação dos princípios contidos no prefácio se tornam métodos de investigação histórica capazes de compreender processos históricos complexos de transformação no tempo. Diante disso, Gramsci pretende apreender os movimentos históricos, distinguindo aqueles que são ocasionais daqueles que são permanentes e que, conseqüentemente, afetam os rumos estruturais da sociedade. Para tanto, ele estabelece um recorte temporal na história da França que se prolonga de 1789,

---

<sup>22</sup> “Questo problema mi pare il problema cruciale del materialismo storico. Elementi per orientarsi: 1º il principio che ‘nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti’ [o esse non siano in corso di sviluppo e di apparizione], e 2º che ‘nessuna società cade se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti’ (vedere l’essata enunciazione di questi principii). Da questi principii si possono trarre alcuni canoni di metodologia storica. Nello studio di una struttura occorre distinguere ciò che è permanente da ciò che è occasionale. Ciò che è occasionale dà luogo alla critica politica, ciò che è permanente dà luogo alla critica storico-sociale (...) Questi criteri metodologici possono acquistare tutta la loro importanza solo se applicati all’esame di studi storici concreti. Si potrebbe farlo utilmente per gli avvenimenti che si svolsero in Francia dal 1789 al 1870. Mi pare che per maggior chiarezza dell’esposizione sia proprio necessario abbracciare tutto questo periodo. Infatti, solo nel 1870-71, col tentativo comunalista, si esauriscono storicamente tutti i germi nati nel 1789: cioè non solo la nuova classe che lotta per il potere sconfigge i rappresentanti della vecchia società che non vuole confessarsi decisamente superata, ma sconfigge anche i rappresentanti dei gruppi nuovissimi che sostengono superata la nuova struttura sorta dal rivolgimento dell’89 e dimostra così di essere vitale e in confronto al vecchio e in confronto al nuovissimo. (...) Si può dire intanto che la mediazione dialettica tra i due principii del materialismo storico riportati in principio de questa nota è il concetto di rivoluzione permanente.”

início da Revolução Francesa, até 1871, quando ocorre a queda da Comuna de Paris. Assim, observando os princípios do prefácio, é possível afirmar que o período revolucionário delineado por Gramsci se esgota somente quando todas as forças contidas dialeticamente em 1789 se desenvolvem completamente. Nesses termos, o processo revolucionário se encontra marcado por uma disputa política entre o velho, o novo e o novíssimo que conduz a percepção de que a mediação dialética entre os princípios do materialismo histórico reside no conceito de revolução permanente.

Nessa interpretação histórica, Gramsci amplia sobremaneira o processo revolucionário francês e estabelece seus desdobramentos na duração de quase um século inteiro. Com isso, a revolução permanente é encarada a partir de uma dimensão processual, na qual é possível que novas ou novíssimas forças se desenvolvam. Isso significa que, nessa fase do trabalho carcerário, o conceito de hegemonia aparece vinculado a uma perspectiva de revolução permanente orientada por uma disputa política de média duração que visa produzir uma transformação estrutural na sociedade. Em razão disso, mais adiante, na mesma nota, Gramsci marca as bases materiais do exercício da hegemonia, afirmando que “a hegemonia é política, mas é também especialmente econômica, possui base material na função decisiva que o agrupamento hegemônico exerce sobre o núcleo decisivo da atividade econômica.”<sup>23</sup> (GRAMSCI, 2014: 464) [Tradução nossa] Diante disso, a disputa pela hegemonia dentro desse processo de revolução permanente se torna uma disputa, em última instância, pelo controle produtivo da sociedade, alterando decisivamente os rumos estruturais da sociedade.

Essa interpretação marca a proximidade de Gramsci com o materialismo histórico em seus termos mais tradicionais, de modo que os objetivos dessa investigação é compreender o materialismo histórico a partir de um princípio unitário que congregue estrutura e superestrutura, ou mesmo história, política e economia, porque a filosofia marxista sofreu desvios interpretativos na URSS. Nesse sentido, esse itinerário investigativo propõe uma contraposição aos manuais soviéticos, marcadamente aquele escrito por Bukhárin, que transformou o materialismo histórico em uma doutrina cujos seus principais potenciais interpretativos foram apagados. Em razão disso, no Q4 §39, um texto A de outubro de 1930, Gramsci anuncia a necessidade de elaborar uma abordagem sistemática do materialismo histórico que seja capaz de agregar unitariamente suas fontes na redação de um ensaio popular, no qual “depois de haver estudado a filosofia geral [isto

---

<sup>23</sup> “la egemonia è politica, ma anche e specialmente economica, ha la sua base materiale nella funzione decisiva che il raggruppamento egemone esercita sul nucleo decisivo dell’attività economica.”

é, o nexu orgânico história-política-economia] se estuda: como a história e a política se refletem na economia e a política se reflete na história, como a história e a economia se refletem na política.”<sup>24</sup>(GRAMSCI, 2014: 465) [Tradução nossa]

Essa unidade, na visão de Gramsci, não implica a construção de princípios dogmáticos ou mesmo uma universalidade absoluta incapaz de apreender a particularidade, ao contrário, o materialismo histórico figura como uma filologia vivente, como é afirmado no Q7 §6, texto A de novembro de 1930. Nesse método, os fenômenos históricos podem ser compreendidos a partir da sua individualidade e particularidade, uma vez que o materialismo histórico, partindo da história e da experiência, recusa esquemas analíticos apriorísticos. Essa afirmação também se dirige contra o ensaio popular escrito por Bukhárin, pois, movido pelo desejo de elaborar uma sociologia marxista, o intelectual soviético construiu um sociologismo incapaz de apreender as experiências históricas que fundamentam a realidade social. Nesse sentido, tanto um ensaio popular quanto uma abordagem sistemática do marxismo, na perspectiva gramsciana, devem se orientar por uma unidade entre estrutura e superestrutura que capture o movimento histórico e social por meio de uma filologia vivente.

Por outro lado, as notas sobre o materialismo histórico também foram construídas em diálogo com a filosofia de Benedetto Croce. Nesse viés, de acordo com Gramsci, Croce acusa o marxismo de cindir a realidade através da relação entre estrutura e superestrutura, de modo que essa última dimensão figuraria como uma aparência diante de uma estrutura imóvel. Diante disso, no Q7 §1, redigido pela primeira vez em novembro de 1930, o contraponto oferecido por Gramsci a essas acusações é a reafirmação da unidade do materialismo histórico devido ao seu caráter dialético, de modo que “M. queria dizer nas *Teses sobre Feuerbach* quando fala de “educar o educador” se não que a superestrutura reage dialeticamente sobre a estrutura e a modifica, isto é, não afirma em termos “realistas” uma negação da negação?”<sup>25</sup> (GRAMSCI, 2014: 854) [Tradução nossa]

Portanto, até o presente momento, expusemos a primeira fase do trabalho carcerário de Gramsci que foi produzida ao longo dos cadernos miscelâneos entre os anos de 1929 e 1931. Nesse período, acompanhamos o desenvolvimento da reflexão gramsciana

---

<sup>24</sup>“dopo aver studiato la filosofia generale [cioè il nesso organico di storia-politica-economia] si studia: come la storia e la politica si riflettano nell’economia, come l’economia e la politica si riflettano nella storia, come la storia e l’economia se riflettano nella politica.”

<sup>25</sup> “Cosa vuol dire M. Nelle Tesi su Feuerbach quando parla di ‘educazione dell’educatore’ se non che la superstruttura reagisce dialetticamente sulla struttura e la modifica, cioè non afferma in termini ‘realistici’ una negazione della negazione?”

em seus aspectos políticos, econômicos, filosóficos e históricos, percebendo que as notas, apesar de dispersas em vários cadernos, possuem um determinado ritmo de pensamento marcado por uma investigação aberta sobre as relações entre estrutura e superestrutura. Essas notas, em relação ao período pré-carcerário, apresentam algumas continuidades, mas, principalmente, aprofundamentos e algumas inovações.

Ademais, uma leitura histórica da modernidade europeia conduz à necessidade de criar novos conceitos que possam interpretar essa nova realidade surgida na passagem da guerra de movimento para a guerra de posição. Dessa forma, essa passagem, marcada por alterações significativas na configuração política, também gera impactos importantes nos movimentos históricos, de modo que o desenvolvimento do conceito de hegemonia figura como uma resposta às novas demandas históricas e políticas que surgiram no início do mundo contemporâneo.

Essas reflexões estão vinculadas aos limites do materialismo histórico, sobretudo no que se relaciona à compreensão das relações entre estrutura e superestrutura, marcadas ainda pela forte presença da metáfora arquitetônica que reforça as condicionalidades materiais da realidade e do conceito de hegemonia. Em razão disso, a hegemonia, embora a revolução passiva apareça timidamente nessa primeira fase, aparece em um nexos com a revolução permanente. Contudo, o materialismo histórico de Gramsci apresenta alguns pontos divergentes em relação ao de Marx e ao de Lenin, e a diferença fundamental entre tais construções é a função conferida à política por esses intelectuais. Dessa forma, enquanto a dimensão social é, em determinados momentos, apriorística da revolução marxiana e leninista diminuindo sensivelmente os espaços da política, a hegemonia gramsciana, mesmo vinculada a esse conceito, é capaz de mensurar um espaço mais amplo para a política. Nesse sentido, é precisamente esse vínculo que será desfeito na segunda etapa do trabalho carcerário iniciada a partir de 1932, culminando na elaboração da filosofia da práxis e de uma outra consciência histórica que coloca em tensão os princípios basilares do materialismo histórico e do marxismo.

Portanto, na segunda parte dessa seção, iremos analisar a explosão textual que ocorre nos *Quaderni del Carcere* em 1932, na qual os conceitos enunciados na primeira etapa de produção carcerária são revistos e adquirem novas formulações. Isso ocorre porque Gramsci inicia um trabalho de sistematização dos primeiros anos de produção, reagrupando determinadas notas nos cadernos especiais, adicionando novos textos e temas e obedecendo às necessidades do novo contexto investigativo aberto nesse período. Assim, para essa

análise, adotaremos o mesmo método de exposição da primeira etapa, percorrendo a contemporaneidade e a diacronia das notas a partir dos principais temas relativos à política, à economia, à história e à filosofia.

No início de 1932, Gramsci retorna às notas sobre Maquiavel e aprofunda as reflexões sobre o moderno príncipe vinculando-as à perspectiva de uma reforma intelectual e moral. Nessa nova leitura, o partido político, elemento fundamental desde as primeiras notas dos cadernos, torna-se o responsável pela produção dos mitos que são capazes de suscitar uma vontade coletiva nos subalternos e superar seu caráter de desagregação, mas é importante destacar que essa ideia de Gramsci é uma nova apropriação de um conceito de Sorel. Assim, no texto A presente no Q8 §21, redigido entre janeiro e fevereiro de 1932, essa produção da vontade leva à afirmação do partido enquanto base cultural de um aprofundamento do laicismo moderno. Portanto, nessa nova visão, o partido “assume o lugar, na consciência, da divindade e do imperativo categórico, sendo a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume.”<sup>26</sup>(GRAMSCI, 2014: 953)

Nessa linha, em fevereiro do mesmo ano, no Q8 §52, é feita a primeira redação de uma das notas mais significativas dos *Quaderni del Carcere*. Nessa nota, a atuação do partido marca a necessidade de elaborar um homem coletivo adequado a uma nova forma de civilização na qual há a formação de um novo tipo de Estado. Dessa nova reflexão emerge a ruptura dos vínculos entre hegemonia e revolução permanente, pois, nessa nova leitura, esse modelo de revolução aparece essencialmente preso em um tempo histórico esgotado, de modo que essa fórmula deve ser superada pela hegemonia civil:

No moderno Príncipe a questão do homem coletivo, isto é, do “conformismo social” com fins de criação de um novo nível de civilidade, educando uma “classe política” que já em ideia encarna este nível: portanto, a questão da função e da atitude de cada indivíduo físico no homem coletivo; questão também daquilo que é a “natureza” do direito segundo uma nova concepção do Estado, realista e positiva. Também a questão de dita “revolução permanente”, conceito político surgido para 1848, como expressão científica do jacobinismo em um período em que não eram constituídos os grandes partidos políticos e sindicatos econômicos e que posteriormente será composto e superado no conceito de “hegemonia civil”. A questão da guerra de posição e da guerra de movimento, com a questão do arditismo enquanto conexa com a ciência política: conceito de 1848 da guerra de movimento em política corresponde aquele da revolução

---

<sup>26</sup> “Prende il posto, nelle coscienze, della divinità e dell'imperativo categorico, egli è la base di un laicismo moderno e di una completa laicizzazione di tutta la vita e di tutti i rapporti di costume.”

permanente: a guerra de posição é o conceito de hegemonia, que pode nascer somente após o advento de certas premissas, a saber: as grandes organizações populares do tipo modernas que representam as “trincheiras” e as fortificações permanentes da guerra de posição.”<sup>27</sup> (GRAMSCI, 2014: 972-973) [Tradução nossa]

Nessa análise, aparecem condensados e reavaliados diversos elementos que constituíram a primeira etapa do trabalho nos cadernos, portanto, há uma nova leitura da modernidade que está relacionada à percepção de uma transformação morfológica da política e da história, nos termos de Franco de Felice (1978) e Luiz Werneck Vianna (2004), que embasa a nova reflexão dos cadernos. Essa transformação se baseia no cancelamento das fórmulas revolucionárias jacobinas que foram praticadas até as tentativas revolucionárias de 1848. Nesse sentido, a estratégia da revolução permanente é própria de um período cujas instituições políticas contemporâneas ainda não haviam se desenvolvido completamente, mas, após 1848, tais instituições, oriundas da sociedade civil, surgem alterando a distribuição dos espaços de poder na sociedade. Em decorrência disso, Gramsci vincula a revolução permanente à guerra de movimento, cancelada na realidade europeia a partir da Revolução Russa, ao passo que elabora uma correspondência entre a guerra de posição e a hegemonia civil. Portanto, a revolução enquanto um assalto ao aparato estatal, resultado de uma determinada época da modernidade, se encontra cancelada em virtude do fortalecimento da sociedade civil em detrimento do Estado. Diante disso, a política, dentro da fórmula da hegemonia civil, se impõe como forma necessária de transformação da sociedade.

Nesse sentido, ao lançar o conceito de revolução permanente nessa nova significação, podemos perceber que Gramsci inicia uma investigação das formas de transformação histórica. Assim, das duas temporalidades revolucionárias enunciadas por Marx, Gramsci parece abandonar a perspectiva explosiva da revolução e pensar na hegemonia enquanto possibilidade de efetivação das transformações históricas na

---

<sup>27</sup> Nel moderno Principe la quistione dell'uomo collettivo, cioè del 'conformismo sociale' ossia del fine di creare un nuovo livello di civiltà, educando una 'classe politica' che già in idea incarni questo livello: quindi quistione della funzione e dell'atteggiamento di ogni individuo fisico nell'uomo collettivo; quistione anche di ciò che è la 'natura' del diritto secondo una nuova concezione dello Stato, realistica e positiva. Anche la quistione della cosiddetta 'rivoluzione permanente', concetto politico sorto verso il 1848, come espressione scietifica del giacobinismo in un periodo in cui no si erano ancora costituiti i grandi partiti politici e i grandi sindacati economici e che ulteriormente sarà composto e superato nel concetto di 'egemonia civile'. La quistione della guerra di posizione e della guerra di movimento, con la quistione dell'arditismo, in quanto connesse con la scienza politica: concetto quarantottesco della guerra di movimento in politica è appunto quello della rivoluzione permanente: la guerra di posizione, in politica, è il concetto di egemonia, che può nascere solo dopo l'avvento di certe premesse e cioè: le grandi organizzazioni poplari di tipo moderno, che rappresentano come le 'trincee' e le fortificazioni permaneti della guerra di posizione.”



modernidade. Com isso, o seu pensamento passa também a assumir uma considerável distância do leninismo e do trotskismo, na medida em que a hegemonia, mais que uma simples direção classista, torna-se um conceito capaz de investigar a constituição e a legitimidade do poder político.

Esse movimento de cancelamento da revolução permanente em detrimento da hegemonia gera várias consequências para a elaboração dos *Quaderni del Cárcere*, uma vez que à medida que isso ocorre, a política, com o seu enfoque historicista de elaborar uma vontade coletiva para a disputa do consenso, adquire maior centralidade, contribuindo para um deslocamento definitivo da metáfora arquitetônica. Dessa forma, a política passará a ser compreendida a partir de um princípio imanente imprevisível no qual a concretização dos resultados históricos, advindos dos movimentos dialéticos, deriva das relações de forças desenvolvidas pelos atores políticos em ação.

Nesse sentido, retornando mais uma vez à Maquiavel, Gramsci, no Q8 §84, de março de 1932, pensa na elaboração dessa vontade coletiva a partir da relação entre o ser e o dever ser. Portanto, nessa leitura, a política parte de uma interpretação realista e historicista da realidade que considera o dever ser não a partir de uma abstração, mas de experiências histórias concretas que podem fundamentar a construção desse mesmo vir a ser. Diante disso, o Q12, iniciado entre maio e junho desse ano, é dedicado inteiramente ao reagrupamento e reescrita das notas acerca dos intelectuais e do princípio educativo. Assim, conforme a política se torna a produção de uma vontade coletiva capaz de fomentar uma reforma intelectual e moral, a função dos intelectuais adquire uma nova perspectiva nessa nova reflexão.

Assim, o §1 desse caderno se inicia do mesmo modo que na sua primeira redação: marcando o nascimento dos intelectuais em seus vínculos com o mundo da produção e fazendo a distinção entre os tipos orgânico e tradicional. Contudo, nessa nota são adicionadas as discussões sobre a construção da hegemonia e a distinção entre Estado e sociedade civil os quais agora são considerados dois planos superestruturais. Além disso, nessa nova redação, a questão do partido político se conecta diretamente à dos intelectuais na medida em que o partido político é posto como a instituição responsável pela formação de novos intelectuais capazes de organizar e dirigir integralmente a sociedade:

O que se torna o partido político em relação ao problema dos intelectuais? É necessário fazer algumas distinções: 1) para alguns grupos sociais, o partido político é nada mais do que o modo próprio de elaborar sua

categoria de intelectuais orgânicos, que se formam assim, e não podem deixar de formar-se, dada as características gerais e as condições de formação de vida e de desenvolvimento do grupo social dado, diretamente no campo político e filosófico, e não no campo técnico produtivo. (...) 2) o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, proporciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvimento como “econômico”, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. Aliás, pode-se dizer que, no seu âmbito, o partido político desempenha sua função muito mais completa e organicamente do que, num âmbito mais vasto, o Estado desempenha a sua.<sup>28</sup> (GRAMSCI, 2014:1521-1522) [CC, volume 2, 2011:24]

Como é possível perceber, nessa nova construção textual, Gramsci demonstra sua preocupação com os grupos sociais incapazes de formular seus próprios intelectuais além do partido. Nesse sentido, partindo da premissa de que todos os homens são intelectuais, mas nem todos podem assumir essa função na sociedade, o autor pretende demonstrar que a divisão social do trabalho, que se manifesta inclusive nas marcas sociais das diversas escolas, contribui decisivamente para a permanência do sujeito em seu estado de subalternidade. Isso ocorre, pois, o sujeito subalterno, em seu processo educacional, se encontra profundamente desumanizado, uma vez que seu saber é destinado exclusivamente à técnica e não à direção política. Isso significa que os trabalhadores, devido ao fato de não conseguirem constituir seus próprios intelectuais, estão permanentemente sujeitos à influência dos grupos dominantes que, por sua vez, desejam a manutenção dessa mesma divisão do trabalho. Diante disso, o partido cumpre a função primordial de formular os intelectuais dos grupos subalternos, preenchendo esse vazio.

---

<sup>28</sup> “Cosa diventa il partito politico in ordine al problema degli intellettuali? Occorre fare alcune distinzioni:

1) per alcuni gruppi sociali il partito politico è niente altro che il modo proprio di elaborare la propria categoria di intellettuali organici, che si formano così e non possono non formarsi, dati i caratteri generali e le condizioni di formazione, di vita e di sviluppo del gruppo sociale dato, direttamente nel campo politico e filosofico e non già nel campo della tecnica produttiva. (...) 2) il partito politico, per tutti i gruppi, è appunto il meccanismo che nella società civile compie la stessa funzione che compie lo Stato in misura più vasta e più sinteticamente, nella società politica, cioè procura la saldatura tra intellettuali organici di un dato gruppo, quello dominante, e intellettuali tradizionali, e questa funzione il partito compie appunto in dipendenza della sua funzione fondamentale che è quella di elaborare i propri componenti, elementi di un gruppo sociale nato e sviluppatosi come ‘economico’, fino a farli diventare intellettuali politici qualificati, dirigenti, organizzatori di tutte le attività e le funzioni inerenti all’organico sviluppo di una società integrale, civile e politica. Si può dire anzi che nel suo ambito il partito politico compie la sua funzione molto più compiutamente e organicamente di quanto lo Stato compia la sua in ambito più vasto.”

Além disso, Gramsci amplia não somente o conceito de intelectual, mas também o de partido político que, nessa nova configuração, não diz respeito exclusivamente à estrutura disciplinadora do partido comunista, mas aos diversos organismos oriundos das classes subalternas que são responsáveis pela educação dessa mesma classe. Nessa perspectiva, instituições culturais como jornais e escolas podem ser incluídas nessa categoria, uma vez que agem de acordo com a definição de funcionários da superestrutura conferida por Gramsci aos intelectuais. Isso marca um decisivo afastamento da rígida e militarizada estrutura de partido características do leninismo, pois enquanto o partido de Lenin se movimenta para a guerra, o de Gramsci se propõe enquanto formulador de uma nova política.

Ademais, uma breve análise do princípio educacional gramsciano pode contribuir para o melhor dimensionamento dessa nova relação posta entre intelectuais, partido político e hegemonia. Assim, como os intelectuais, a fundação das escolas está relacionada à estrutura classista, de modo que os grupos sociais, surgidos do terreno produtivo, na medida em que elaboram seus intelectuais tendem a criar também suas próprias escolas que funcionam no sentido de atender às demandas do grupo dirigente e por isso possuem determinadas marcas sociais que as orientam em suas funções. Isso significa que o saber e os currículos prescritos nas instituições escolares se encontram condicionados por interesses políticos postos na disputa pela hegemonia. Nesse sentido, as escolas destinadas aos subalternos procuram manter esses sujeitos nessa condição ao não oferecerem um saber além da técnica que os capacite para um exercício diretivo na sociedade. Por outro lado, as escolas próprias dos grupos dominantes também atuam na manutenção da divisão do trabalho, mas aos discentes dessas escolas é oferecido um saber humanista marcado pela expectativa da formação de um indivíduo dirigente.

Portanto, o princípio educativo unitário de Gramsci pretende superar essa divisão do trabalho estabelecida nas marcas sociais das escolas. Nessa perspectiva, a escola unitária é responsável por oferecer os saberes técnicos e os humanistas para formar um sujeito integral apto tanto ao trabalho quanto à direção política da sociedade. Nesses termos, a escola unitária deve atuar como uma formadora de intelectuais precisamente nas camadas sociais das quais dificilmente estes funcionários da superestrutura podem surgir. Assim, as notas sobre o princípio educativo de Gramsci surgem na medida em que o autor se encontra profundamente preocupado com a questão do sujeito e com suas possibilidades educativas rumo a uma reforma intelectual e moral.

Nesse sentido, a busca por essa elevação dos subalternos a uma cultura crítica e coerente procura superar um processo cultural de longa duração característico da formação desses sujeitos. Dessa forma, no Q11 §2, texto C de 1932, Gramsci afirma que a desagregação da cultura conduz à formação de um homem-massa cuja cultura apresenta inúmeras sedimentações de diversos tempos históricos. Deste modo, há uma concepção de mundo inerente ao sujeito subalterno que é marcada por sua massificação e por esse acúmulo cultural oriundo de influências díspares que se sedimentaram nessa visão de mundo ao longo da história. Nesse sentido, a ação dos intelectuais e dos partidos políticos é criticar essa concepção de mundo no intuito de realizar uma reforma intelectual e moral que conduza os subalternos à condição de dirigentes.

Entretanto, a formação desse novo sujeito dirigente, na perspectiva de Gramsci, não se restringe ao território italiano. Na primeira parte do trabalho carcerário, as preocupações do autor com as debilidades do processo de unificação italiano e a sua primeira apropriação de Maquiavel baseavam-se em um problema restrito aos limites da formação de uma vontade nacional-popular na Itália. Todavia, ao recuperar as tradições cosmopolitas presentes nesse território, a reflexão gramsciana opera uma ampliação qualitativa de larga envergadura. Assim, no Q9 §127, texto A redigido entre setembro e novembro de 1932, Gramsci indaga se os motivos nacionais devem necessariamente culminar no nacionalismo e no imperialismo e em seguida responde negativamente à própria indagação, pois a necessidade de unificação italiana deve se ancorar nas mais antigas tradições cosmopolitas advindas do Império Romano e do mundo medieval. Nesse sentido, a unificação dos sujeitos e da cultura conduz a uma perspectiva na qual “o cosmopolitismo italiano não pode não se tornar internacionalismo. Não um cidadão do mundo, enquanto *civis romanus* ou católico, mas enquanto trabalhador e produtor de uma nova civilidade.”<sup>29</sup> (GRAMSCI, 2014: 1190) [Tradução nossa]

Desse modo, há uma mudança na avaliação do cosmopolitismo italiano, pois, nas primeiras leituras sobre os intelectuais, Gramsci procurava demonstrar como seu caráter cosmopolita, uma vez que encravados em um território transnacional em virtude da Igreja Católica, foram responsáveis pelas unificações nacionais de outros países, mantendo, assim, a península itálica nas mesmas condições políticas. Nessa nova apreciação, a necessidade de unificação nacional e o cosmopolitismo são compreendidos em um mesmo processo, de modo que o desejo de unificação, por mais que seja restrito às fronteiras nacionais, torna-se

---

<sup>29</sup> Il cosmopolitismo italiano non può non diventare internazionalismo. Non il cittadino del mondo, in quanto *civis romanus* o cattolico, ma in quanto lavoratore e produttore di civiltà.”

cosmopolita expandindo um novo tipo de sujeito dirigente e formando esse horizonte cosmopolita fundamental para a produção de um novo tipo de civilidade internacional orientada pelos trabalhadores. Essa reavaliação demonstra um adensamento das relações de Gramsci com o passado, pois a formação de uma cultura cosmopolita, ou mesmo de uma sociedade regulada, não se coloca como uma ruptura com um passado transhistórico, mas como uma potência de determinadas tradições que podem se resignificar nesse longo processo de transformação cultural.

Nesse sentido, essa virada internacional se evidencia nas duas primeiras notas reescritas e dispostas no início do Q13 que foi escrito entre maio de 1932 e o início de 1934 e dedicado inteiramente a Maquiavel. Nesse caderno, no §1, Gramsci retoma a ideia do partido político enquanto o moderno príncipe ou como a encarnação do mito soreliano que é responsável pela crítica às concepções de mundo e pela elaboração de uma nova cultura laica, como exposto no Q8 §21. Dessa forma, a reescrita não traz alterações significativas, contudo, é preciso situar essa retomada dentro do contexto da escrita desse novo caderno. Além disso, no §2, é interessante perceber como Gramsci amplia sua compreensão em torno da hegemonia no sentido de elaborar uma concepção de política encarada como relações de força que são orientadas em uma dimensão internacional.

Deveriam, na medida em que não são questões abstratas ou sem fundamento, ser situados nos vários níveis da relação de forças, a começar pela relação das forças internacionais (onde se localizariam as notas escritas sobre o que é uma grande potência, sobre os agrupamentos de Estados em sistemas hegemônicos e, por conseguinte, sobre o conceito de independência e soberania no que se refere às pequenas e médias potências), passando em seguida às relações objetivas sociais, ou seja, ao grau de desenvolvimento das forças produtivas, às relações de força política e de partido (sistemas hegemônicos no interior do Estado) e às relações políticas imediatas (ou seja, potencialmente militares).<sup>30</sup> (GRAMSCI, 2014: 1562)[CC, volume 3, 2014: 20]

Desse modo, as relações de força, maneira como a política começa a ser compreendida dentro dos “*Quaderni del Carcere*”, são pensadas a partir de sistemas hegemônicos que se desenvolvem tanto nacional quanto internacionalmente. Diante disso,

---

<sup>30</sup> “Dovrebbero, in quanto non sono quistioi astratte o campate in aria, trovar posto nei vari gradi del rapporto di forze, a cominciare dai rapporti delle forze internazionali (in cui troverebbero posto le note scritte su ciò che è una grande potenza, sugli aggruppamenti di Stati in sistemi egemonici e quindi sul concetto di indipendenza e sovranità per ciò che riguarda le potenze piccole e medie) per passare ai rapporti obbiettivi sociali, cioè al grado di sviluppo delle forze prodottive, ai rapporti di forza politica e di partito (sistemi egemonici nell’interno dello Stato) e ai rapporti politici immediati (ossia potenzialmente militari).”

as análises políticas devem se iniciar pela compreensão das relações de forças que são operadas nacionalmente, apreendendo a formação desses sistemas hegemônicos entre as potências para, posteriormente, vislumbrar os aspectos internacionais dessas relações. Nesse sentido, Gramsci inicia a construção de uma compreensão da política bastante complexa, na qual as relações dialéticas ocorrem através de diversas dimensões, criando um intrincado sistema de relações que caminham entre o nacional e o internacional. Diante disso, seguindo as reflexões iniciadas por Giuseppe Vacca (1996, 2017), essas abordagens do intelectual sardo se encaminham para a formulação de um princípio de interdependência operado em torno de constelações hegemônicas. Portanto, nessa virada que se iniciou em 1932, o conceito de hegemonia perde seu caráter exclusivamente diretivo nas suas conexões com as classes sociais, para se tornar uma teoria com um potencial heurístico amplo capaz de apreender relações políticas complexas em dimensão internacional.

Esse processo de adensamento do conceito de hegemonia e da compreensão da política nos *Quaderni del Carcere*, caminha concomitantemente com a retomada do tema das transformações morfológicas da política marcadas pelo fortalecimento da sociedade civil diante do Estado e há duas notas fundamentais que contribuem para esse processo. Assim, em um texto A do Q9 §133, Gramsci aborda os fenômenos do cesarismo e do bonapartismo demonstrando que as características históricas e políticas que permitiram a emergência desse fenômeno com Napoleão III se transformaram decisivamente na razão do surgimento de novas configurações políticas nas últimas décadas do século XIX:

Trata-se de ver se na dialética “revolução-restauração” é o elemento revolução ou aquele de restauração que prevalece, porque é certo que no movimento histórico não pode se voltar atrás e não existem restaurações integrais. (...) No mundo moderno, com suas grandes coalizações de caráter econômico-sindical e político de partido, o mecanismo de fenômeno cesarista é diverso daquele que foi até Napoleão III; no período de Napoleão III as forças militares regulares ou de linha eram um elemento decisivo do cesarismo e isto se verificava com golpes de Estado bem precisos, com ações militares, etc. No mundo moderno, as forças sindicais e políticas, com meios financeiros incalculáveis dos quais podem dispor pequenos grupos de cidadãos, complicam o fenômeno; os funcionários dos partidos e dos sindicatos econômicos podem ser corrompidos ou ameaçados, sem a necessidade de ações militares em grande escala, como César ou o 18 Brumário. Reproduz-se neste campo a mesma situação estudada a propósito da Fórmula jacobina de 1848 da dita “revolução permanente”<sup>31</sup> (GRAMSCI, 2014: 1194-1195) [Tradução nossa]

---

<sup>31</sup> Si tratta di vedere se nella dialettica ‘rivoluzione-restaurazione’ è l’elemento rivoluzione o quello restaurazione che prevale, poiché è certo che nel movimento storico non si torna mai indietro e non esistono restaurazioni ‘in toto’. (...) Nel mondo moderno, con le sue grandi coalizioni di carattere economico- sindacale e politico di partito, il meccanismo del fenomeno cesarista è diverso da quello che fu fino a Napoleone III; nel

Ademais, o fenômeno do cesarismo, na compreensão de Gramsci, se vincula a um impasse no interior da luta de classes, pois, o fato de nenhuma classe ser capaz de obter o domínio favorece a emergência de líderes autoritários ou militares que arbitrem o conflito através da força. Além disso, na contemporaneidade, Gramsci, a partir da apropriação do conceito de revolução-restauração de Edgar Quinet, demonstra uma alteração significativa no movimento histórico, de modo que na síntese dialética entre revolução e restauração nenhum dos termos é completamente eliminado, portanto, não há restaurações integrais e nem revoluções integrais.

Uma vez que essas implosões dialéticas se encontram canceladas pela nova configuração histórica, o cesarismo não pode ocorrer como no golpe desferido por Napoleão III na política francesa, pelas mesmas razões que impediram a continuidade da fórmula revolucionária de 1848. Assim, à medida que surgem os grandes partidos políticos e as organizações privadas na sociedade civil, a conquista do poder por parte desses líderes não precisa ocorrer mediante a força, mas por meio dessas organizações em conjunto do Estado que podem organizar a direção e o domínio da sociedade.

Ademais, não fortuitamente, Gramsci retoma o raciocínio sobre o cancelamento da revolução permanente em um texto C escrito entre maio de 1932 e o início de 1934, que está disposto no Q13 §7, mas foi anunciado pela primeira vez no Q8 §52. Nessa retomada, o autor aprofunda sua leitura histórica adicionando elementos internacionais e uma perspectiva democrática desenvolvida em consonância com as novas configurações políticas abertas após 1870:

Conceito político da chamada “revolução permanente”, surgido antes de 1848, como expressão cientificamente elaborada das experiências jacobinas de 1789 ao Termidor. A fórmula é própria de um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade ainda estava sob muitos aspectos, por assim dizer, no estado de fluidez: maior atraso do campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou até mesmo numa só (Paris para a França), aparelho estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal, determinado sistema das forças militares e do armamento nacional,

---

periodo fino a Napoleone III le forze militari regolari o di linea erano un elemento decisivo del cesarismo e questo si verificava con colpi di Stato ben precisi, con azioni militare ecc. Nel mondo moderno le forze sindacali e politiche, coi mezzi finanziari incalcolabili di cui possono disporre piccoli gruppi di cittadini, complicano il fenomeno; i funzionari dei partiti e dei sindacati economici possono essere corrotti o terrorizzati, senza bisogno di azione militare in grande stile, tipo Cesare o 18 brumaio. Si riproduce in questo campo la stessa situazione studiata a proposito della formula giacobino- quarantottesca della così detta ‘rivoluzione permanente’.

maior autonomia das economias nacionais em face das relações econômicas do mercado mundial, etc. No período posterior a 1870, com a expansão colonial europeia, todos estes elementos se modificam, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e robustas; e a fórmula da “revolução permanente”, própria de 1848, pe elaborada e superada na ciência política com a fórmula de “hegemonia civil”. Ocorre na arte política o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cad vez mais guerra de posição; e pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz. A estrutura maciça das democracias modernas, seja como organizações estatais, seja como conjunto de associações na vida civil, constitui para a arte política algo similar às “trincheiras” e às fortificações permanentes da frente de combate na guerra de posição: faz com que seja apenas “parcial” o elemento do movimento que antes constituía “toda” a guerra, etc. A questão se apresenta para os Estados modernos, não para os países atrasados e as colônias, onde ainda vigoram formas que, em outros lugares, já foram superadas e se tornaram anacrônicas.<sup>32</sup> (GRAMSCI, 2014:1566-1567) [CC, volume 3, 2014:24-25]

Como é possível perceber, a nota se inicia afirmando que a revolução permanente é uma fórmula cientificamente elaborada a partir das experiências com a Revolução Francesa. Historicamente, essa fórmula pertence a um período cujas características se assemelhavam às das formações políticas do Oriente que eram marcadas por uma sociedade civil em estado de fluidez e pelo descolamento dessa sociedade em relação ao Estado. Além disso, esse Estado se desenvolvia bastante circunscrito pelos limites nacionais, ou seja, ele não estava ainda plenamente integrado aos mercados mundiais, por isso, a transformação iniciada a partir dos anos 1870, deriva precisamente da internacionalização dos Estados por meio da expansão colonial europeia. Essa expansão, na visão de Gramsci, conduziu a uma integração que rompeu com os limites característicos das fronteiras dos Estados nacionais e, por isso, a

---

<sup>32</sup> “Concetto politico della così detta ‘rivoluzione permanente’ sorto prima del 1848, come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 al Termidoro. La formula è propria di un periodo storico in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e la società era ancora, per di così, allo stato di fluidità sotto molti aspetti: maggiore arretratezza della campagna e monopolio quasi completo dell’efficienza politico-statale in poche città o addirittura in una sola (Parigi per Francia), apparato statale relativamente poco sviluppato e maggiore autonomia della società civile dall’attività statale, determinato sistema delle forze militari e dall’armamento nazionale, maggiore autonomia delle economie nazionali dai rapporti economici del mercato mondiale ecc. Nel periodo dopo il 1870, con l’espansione coloniale europea, tutti questi elementi mutano, i rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano più complessi e internazionali e la formula quarantottesca della ‘rivoluzione permanente’ viene elaborata e superata nella scienza politica nella formula di ‘egemonia civile’. Avviene nell’arte politica ciò che avviene nell’arte militare: la guerra di movimento diventa sempre più guerra di posizione e si può dire che uno Stato vince una guerra quanto la prepara minutamente e tecnicamente nel tempo di pace. La struttura massiccia delle democrazie moderne, sia come organizzazioni statali che come complesso di associazioni nella vita civile costituiscono per l’arte politica come le ‘trincee’ e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione: essi rendono solo ‘parziale’ l’elemento del movimento che prima era ‘tutta’ la guerra ecc. La questione si pone per gli Stati moderni, non per i paesi arretrati e per le colonie, dove vengano ancora le forme che altrove sono superate e divenute anacronistiche.”



revolução permanente deve ser superada pelo conceito de hegemonia civil na medida em que o ataque frontal ao Estado não garante transformações históricas, uma vez que a organização política transcende as fronteiras estatais e nacionais. Nesse sentido, a hegemonia, marcada pela passagem da “guerra de movimento para a guerra de posição, torna-se uma preparação política e cultural operada internacionalmente.

Portanto, é preciso pensar nessa reflexão coligada às notas anteriores que apontam a complexidade das relações de forças e ampliar para a dimensão internacional. Assim, a expansão capitalista, ao interligar amplas partes do mundo, gesta uma crise não somente da fórmula da revolução permanente, mas da própria configuração histórica dos Estados nacionais característica da transição do mundo medieval para a modernidade. Diante disso, aquela agonia compartilhada por Maquiavel e Gramsci adquire outro dimensionamento a partir de tais reflexões, pois o horizonte nacional-popular é importante apenas na medida em que é superado por uma perspectiva cosmopolita capaz de compreender a política nesses sistemas hegemônicos, de modo que a formação cultural dos sujeitos e a disputa pela hegemonia devem transcender os espaços dos Estados nacionais.

Dessa forma, essa transformação morfológica da política traz consigo uma nova possibilidade política ainda não explorada por Gramsci e, ao abordar as trincheiras características da guerra de posição, o autor coloca a democracia moderna como uma dessas trincheiras, tanto enquanto organização estatal quanto como complexo de associações civis. Isso significa que a partir de tais análises Gramsci inicia a elaboração de um nexos entre hegemonia e democracia fundamental aos *Quaderni del Carcere*. Nesse viés, à medida que o sistema de trincheiras é representado pela democracia, a elaboração do consenso ocorre através dessa, pois, se a estrutura dos Estados nacionais se tornou anacrônica, é preciso estabelecer uma reflexão que amplie a democracia, compreendendo-a em acordo com o cosmopolitismo desse tempo. Portanto, a valorização da democracia aparece precisamente no momento em que a revolução permanente é abandonada em detrimento da hegemonia.

Esse processo de revisão e aprofundamento das reflexões em torno da política continua seu desenvolvimento no mesmo Q13. Assim, no §17, Gramsci retoma os dois princípios apropriados do *Prefácio de 1859*, vinculando-os a reescrita da nota que aborda a periodização do processo revolucionário francês, que é marcada pela discussão acerca das relações entre o novo e o novíssimo. Nesta primeira reflexão, disposta no Q4 §38, Gramsci procura demonstrar que os cânones do materialismo histórico conduzem a afirmação da

revolução permanente e que os princípios marxianos, dado o caráter da transformação morfológica da política, figuram essencialmente vinculados à hegemonia. Isso ocorre na medida em que o movimento histórico com base na estrutura realiza-se historicamente através da política e de suas relações de força. Em virtude disso, a investigação de Gramsci ao longo dessa é sobre os vários graus do processo de elaboração da hegemonia. O primeiro destes momentos, com base na estrutura, diz respeito às relações objetivas exteriores à vontade dos homens que podem ser mensuradas com a acuidade das ciências exatas. O segundo momento, mais complexo, é precisamente o momento de elaboração das forças políticas em suas diversas gradações:

Este momento, por sua vez, pode ser analisado e diferenciado em vários graus, que correspondem aos diversos momentos da consciência política coletiva, tal como se manifestaram na história até agora; O primeiro e mais elementar é o econômico corporativo: um comerciante sente que *deve* ser solidário com outro comerciante, um fabricante, etc., mas o comerciante não se sente ainda solidário com o fabricante; isto é, sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo. Um segundo momento é aquele em que se atinge a consciência da solidariedade dos interesses entre todos os membros do grupo social, mas ainda no campo meramente econômico. Já se põe neste momento a questão do Estado, mas apenas no terreno da obtenção de uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes, já que se reivindica o direito de participar da legislação e da administração e mesmo de modificá-las, de reformá-las, mas nos quadros fundamentais existentes. Um terceiro momento é aquele em que se adquire consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é fase em que as ideologias geradas anteriormente se transformam em “partido”, entram em confrontação e lutam até que uma delas, ou pelo ao menos uma única combinação delas, tenda a prevalecer, a se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano “universal”, criando assim a hegemonia de um grupo social fundamental sobre uma série de grupos subordinados.<sup>33</sup> (GRAMSCI, 2014: 1585) [CC, volume 3, 2014: 41-

---

<sup>33</sup> “ Questo momento può essere a sua volta analizzato e distinti in vari gradi, che corrispondono ai diversi momenti della coscienza politica collettiva, così come si sono manifestati finora nella storia. Il primo e più elementare è quello economico-corporativo: un commerciante sente di dover essere solidale con un altro commerciante, una fabbricante con un altro fabbricante, ecc., ma il commerciante non si sente ancora solidale col fabbricante; è cioè sentita l’unità omogenea, e il dovere di organizzarla, del gruppo professionale, ma non ancora del gruppo sociale più vasto. Un secondo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà di interessi fra tutti i membri del gruppo sociale, ma ancora nel campo meramente economico. Già in questo momento si pone la questione dello Stato, ma solo nel terreno di raggiungere una egualianza politico-giuridica coi gruppi dominante, poiché si rivendica il diritto di partecipare alla legislazione e all’amministrazione e magari

Nessa nova redação, a relação entre estrutura e superestrutura adquire outro dimensionamento que está distante daquela metáfora arquitetônica elaborada na primeira etapa dos cadernos. Dessa forma, para equalizar tais dimensões da realidade, Gramsci amplia suas perspectivas, repartindo-as em outras esferas postas no interior da teoria da hegemonia. Nesse processo, o plano estrutural em sua materialidade é compreendido enquanto uma realidade objetiva fora do escopo das humanidades. Assim, com esse movimento, o autor faz um avanço importante em relação à epistemologia marxista, pois propõe outra leitura dos seus aspectos filosóficos. Logo, para percebermos esse impacto, é preciso cotejar a presente nota com outras duas dispostas, em sua primeira versão, no Q8 § 177, redigida entre novembro e dezembro de 1931, e retomada no Q11 §17, produzido entre julho e agosto de 1932. Nessa nota, que procura estabelecer uma reflexão sobre as possibilidades do conhecimento da realidade, o político sardo afirma que o “objetivo significa sempre ‘humanamente objetivo’, o que pode corresponder exatamente a ‘historicamente subjetivo, isto é, objetivo significaria ‘universal subjetivo’, o homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano *historicamente* unificado em uma sistema cultural unitário (...)”<sup>34</sup> (GRAMSCI, 2014: 1416) [CC, volume 1, 2014: 134].

Contudo, uma vez que o real se encontra cindido por contradições, a realização do conhecimento humanamente objetivo se torna um devir, uma expectativa a ser realizada através da política. Nesse sentido, as contradições limitam as possibilidades de conhecimento do real à uma compreensão inelutavelmente subjetiva, de modo que a unificação superestrutural, ou aquilo que os idealistas nomeiam de espírito, é um devir a ser realizado através da unificação do gênero humano.

Diante disso, a subjetividade assume uma dimensão fundamental nos *Quaderni del Carcere* e na construção da teoria da hegemonia porque, na política, as ideologias e as

---

di modificarle, di riformale, ma nei quadri fondamentali esistenti. Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e avvenire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera della superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano ‘partito’, vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l’area sociale, determinando che oltre che l’unicità dei fini economici e politici, anche l’unità intellettuale e morale, ponendo tutte le quistioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano ‘universale’ e creando così l’egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati.”

<sup>34</sup> “Oggettivo significa sempre ‘umanamente oggettivo’, ciò che può corrispondere esattamente a ‘storicamente soggettivo,’ cioè oggettivo significherebbe ‘universale soggettivo’. L’uomo conosce oggettivamente in quanto la conoscenza è reale per tutto il genere umano storicamente unificato in un sistema culturale unitario.”

concepções de mundo surgem precisamente de uma compreensão subjetiva dessa realidade estrutural objetiva e exterior à vontade dos homens. Nesse sentido, em termos epistemológicos e políticos, a compreensão do real de acordo com Gramsci se distancia tanto daquela elaborada por Marx quanto da feita por Lenin. Essa diferença fica clara porque, para Marx, se a estrutura em sua dimensão social assume caráter determinante, e por vezes determinista, o real é um dado objetivo a ser conhecido pelos sujeitos em seu processo de libertação das ideologias e dos autoenganos proporcionados por outras formas culturais ilusórias. Em contrapartida, para Lenin, essa análise é feita em um dos momentos menos inspirados do líder bolchevique que afirma haver uma cisão estanque entre sujeito e objeto, como foi delineado em *Materialismo e Empirocriticismo*. Por sua vez, Gramsci elabora uma análise mais complexa da relação entre sujeito e objeto, na qual o conhecimento objetivo figura como um devir de modo que a compreensão da realidade é essencialmente mediada pelas subjetividades que se constroem a partir dessas relações estruturais. Diante disso, estrutura e superestrutura não compõem um constructo cujas ideias partem de uma condicionalidade material, mas de uma relação incindível entre sujeito e objeto cuja compreensão ocorre somente a partir da mediação das subjetividades.

A partir dessas observações sobre o objetivo e o subjetivo, podemos pensar a teoria da hegemonia, a partir de Marcelo Montanari (1999) e Fabio Frosini (2010), como uma forma de produção histórica de subjetividades a partir da qual são elaborados os limites pensáveis no interior da sociedade, de modo que aquilo que é verdadeiro emerge a partir das disputas políticas pela hegemonia. Diante disso, os três graus anunciados por Gramsci na construção das relações de força dizem respeito ao processo de construção da hegemonia a partir das subjetividades estimuladas pelos diversos intelectuais incumbidos da formulação das vontades coletivas. Assim, o primeiro grau, que corresponde ao estágio econômico-corporativo, é ainda marcado por interesses solidários ligados meramente à dimensão produtiva de determinada categoria. Nesse sentido, na visão gramsciana, a política se inicia no terceiro momento dessa relação, quando os interesses corporativos são superados no sentido de constituir uma proposta cultural capaz de se universalizar e se tornar futuramente um Estado, elaborando a hegemonia desse grupo social.

Portanto, por meio dessas reflexões, é possível estabelecer algumas observações sobre a teoria da hegemonia elaborada no período compreendido entre 1932 e 1934. Nessas novas elaborações, a hegemonia que, tanto nas análises anteriores ao cárcere quanto nas primeiras notas dos cadernos, significava apenas uma forma de direção política de acordo

com a perspectiva classista, torna-se, a partir da leitura de uma transformação morfológica da política, uma teoria de amplo potencial heurístico capaz de compreender como nascem os movimentos históricos com base na estrutura. Nesse sentido, a centralidade da teoria da hegemonia gera uma valorização da política inédita no interior da tradição marxista devido ao cancelamento da revolução permanente que, conforme vimos anteriormente, aparece em determinados momentos como um aspecto limitador da política e do aprofundamento da investigação sobre as relações entre estrutura e superestrutura. Diante disso, a expectativa gramsciana permanece igual àquela característica da tradição da qual seu pensamento carcerário foi originado. Todavia, a proposta para a unificação do gênero humano está profundamente marcada pela teoria da hegemonia, o que contribui para a elaboração de outra consciência histórica na qual o tempo da política, lento e conflituoso, opera no sentido de um devir não fixado no tempo. Assim, nessa fase de maturação do pensamento carcerário, os conceitos enunciados são lances que transpassam à linguagem marxista, alcançando Gramsci à condição de um pensador da política contemporânea. Logo, com a formulação do conceito de revolução passiva, essa centralidade da política se adensará rumo à definição de uma consciência histórica própria da filosofia da práxis, cujas relações entre história e política elegem essa última como meio de concretização dos movimentos históricos através de uma dimensão essencialmente conflituosa.

Conforme afirma Giuseppe Vacca (2017), o conceito de revolução passiva emerge como um corolário da teoria da hegemonia. Nesse sentido, a revolução passiva, desenvolvida em conjunto com outras investigações históricas e filosofias acerca da filosofia da práxis, contribuem para o reforço dessa dimensão historicista anunciada pela teoria da hegemonia. Assim, tendo observado a construção dessa teoria, podemos tornar os olhares para suas correspondências no terreno histórico, filosófico e econômico, marcando, assim, a unidade da filosofia da práxis.

Na primeira fase dos escritos carcerários, conforme foi observado, o conceito de revolução passiva pouco aparece e, nas poucas aparições, está ainda próximo da formulação original feita por Vincenzo Cuoco para a interpretação histórica da Revolução Napolitana de 1799. Contudo, a partir de 1932, o conceito começa a ser reelaborado de forma mais distante da perspectiva de Cuoco, afinando-se com as investigações sobre a teoria da hegemonia. Nesse sentido, em um texto A do Q8 §25, elaborado entre janeiro e fevereiro de 1932, Gramsci indaga acerca das possibilidades de aproximação da revolução passiva ao conceito de revolução-restauração do francês Edgar Quinet. Assim, a aproximação proposta

nessa primeira redação diz respeito ao fato de ambos os conceitos expressarem as reações das classes dominantes diante das ações dos subalternos, estabelecendo, assim, medidas conservadoras ou restaurações que incorporam alguns elementos das demandas dos subalternos.

Nesse viés, mais adiante, no Q8 §236, em um texto A elaborado em abril, Gramsci utiliza o conceito de revolução passiva para a interpretação do século XIX, vinculando-o aos efeitos da Revolução Francesa e à passagem da guerra de movimento para a guerra de posição. Nessa análise, que parte de uma crítica à obra de Croce, a revolução passiva emerge como um fato capaz de “transformar a estrutura econômica ‘reformisticamente’ de individualista para uma economia programática (economia direta), e o advento de uma ‘economia média’ entre aquela individualista pura e aquela programática em senso integral permitiria a passagem para formas políticas e culturais mais avançadas sem cataclismas radicais e destrutivos em formas de extermínio” (GRAMSCI, 2014: 1088-1089)<sup>35</sup> [Tradução nossa]. Nesse sentido, a revolução passiva passa a ser compreendida como um processo histórico no qual as transformações históricas correspondentes às formas de ingresso na modernidade ocorrem de modo reformista sem o recurso da revolução enquanto ruptura histórica. Assim, a revolução passiva emerge como um conceito capaz de compreender os movimentos históricos no mundo contemporâneo na ausência da revolução. Em virtude disso, Gramsci começa a pensar nas possibilidades de conexão desse modelo de revolução com a ideia de hegemonia, considerando a Revolução Francesa um exemplo de guerra de movimento e o liberalismo do século XIX como uma demonstração da guerra de posição.

Desse modo, no Q10 §6, produzido entre abril e maio de 1932, Gramsci retoma sua indagação inicial acerca da proximidade entre a revolução passiva e a revolução-restauração de Quinet. Nessa nova elaboração, a nota é mais assertiva, afirmando a possibilidade de aproximação entre ambos os conceitos na medida em que a fórmula de Quinet se mostra uma tradução francesa da revolução passiva. Todavia, nessa tradução, há uma interpretação política do conceito, feita pelos moderados, que o tratam como uma necessidade, marcando o impedimento de um processo revolucionário:

Esta concepção foi definida por Edgar Quinet como “revolução-restauração”, que nada mais é do que a tradução francesa do conceito de “revolução passiva” interpretado “positivamente” pelos moderados

---

<sup>35</sup> “Trasformare la struttura economica ‘riformisticamente’ da individualistica a economia secondo un piano (economia diretta) e l’avvento di una ‘economia media’ tra quella individualistica pura e quella secondo un piano in senso integrale, permetterebbe il passaggio a forme politiche e culturali più progredite senza cataclismi radicali e distruttivi in forma sterminatrice.”

italianos. O erro filosófico de origem (de origem prática!) desta concepção consiste no seguinte: 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 prefixada. Na realidade, trata-se de um dos tantos modos de “enquadrar o mudo”, de uma das tantas formas de racionalismo anti-historicista. A concepção hegeliana, mesmo em sua forma especulativa, não permite tais enquadramentos e limitações mutiladoras, mesmo sem com isso dar lugar a formas de irracionalismo e arbitrariedade, tais como contidas na concepção bergsoniana. Na história real, a antítese tende a destruir a tese, a síntese será uma superação, mas sem que se possa estabelecer *a priori* o que será “conservado” da tese na síntese, sem que se possa “medir” *a priori* os golpes como em um ringue convencionalmente regulado. Que isto ocorra de fato, de resto, é uma questão de “política” imediata, já que, na história real, o processo dialético se fragmenta em inúmeros momentos parciais (...) <sup>36</sup> (GRAMSCI, 2014: 1220 - 1221) [CC, volume 1, 2014: 292]

Diante disso, é preciso perceber que a crítica de Gramsci à interpretação positiva da revolução passiva, promovida pelos moderados, não conduz nem à reativação da revolução permanente, nem à sua inversão em uma espécie de antirrevolução passiva, porque eles produzem essa avaliação positiva considerando que a tese deve ser conservada pela antítese para impedir a destruição dos processos históricos. Assim, para Gramsci, o equívoco desse posicionamento é a compreensão da dialética, pois, ao abordar a necessidade de conservação de tese, essa concepção transforma a dialética em um movimento mecânico no qual os movimentos estão dados. Nesse sentido, nos processos históricos reais, o movimento dialético é imprevisível, uma vez que é resultado das ações políticas dos atores em questão e por isso Gramsci acredita que as possibilidades de conservação da tese pela antítese são apenas tendenciais.

Desse modo, com essa interpretação, Gramsci caminha, a partir do conceito de revolução passiva, para uma compreensão mais historicista acerca do movimento dialético, de modo que seus resultados, sendo concretizados pela política, não garantem de antemão a

---

<sup>36</sup> Questa concezione fu definita da Edgar Quinet di ‘rivoluzione-restaurazione’ che non è se non la traduzione francese del concetto di ‘rivoluzione passiva’ interpretato ‘positivamente’ dai moderati italiani. L’errore filosofico (di origine pratica!) di tale concezione consiste in ciò che nel processo dialettico si presuppone ‘meccanicamente’ che la tesi debba essere ‘conservata’ dall’antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene ‘preveduto’, come una ripetizione all’infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata. In realtà si tratta di uno dei tanti modi di ‘mettere le brache al mondo’ di una delle tante forme di razionalismo antistoricistico. La concezione hegeliana, pur nella sua forma speculativa, non consente tali addomesticamenti e costrizioni mutilatrici, pur non dando luogo con ciò a forme di irrazionalismo e arbitrarietà, come quelle contenute nella concezione bergsoniana. Nella storia reale l’antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà ‘conservato’ nella sintesi, senza che si possa a priori ‘misurare’ i colpi come in un ‘ring’ convenzionalmente regolato. Che questo poi avvenga di fatto è questione di ‘politica’ immediata, perché nella storia reale il processo dialettico si sminuzza in momenti parziali innumerevoli (...)

vitória da antítese. Em virtude disso, a dialética gramsciana se distancia da marxiana não somente pela centralidade e imprevisibilidade da política, mas por prever a possibilidade de uma síntese capaz de conservar os dois elementos em disputa. Nesses termos, haja vista que a dialética não anula nenhum dos termos, é possível alongar o movimento dialético pensando essa disputa em uma longa duração.

Entretanto, essa problemática dos movimentos dialéticos e da temporalidade ganha outra elaboração entre março e abril de 1933, no Q15 § 11, uma nota de escrita única. Nessa leitura, Gramsci procura aproximar a revolução passiva da guerra de posição marcando uma interpretação do *Risorgimento* na qual os partidários da ação, como Mazzini, demonstram uma incapacidade histórica e política precisamente por não terem compreendido as formas políticas e históricas que se encontravam em ação durante aquele processo. Com isso, Gramsci pretende definir o transformismo característico do *Risorgimento* como um acúmulo de transformações moleculares orientadas pela necessidade da força da tese se desenvolver em suas máximas potencialidades no sentido de evitar sua derrota:

Esta é uma exemplificação do problema teórico de como devia ser compreendida a dialética, problema apresentando na *Miseria da Filosofia*; nem Proudhon nem Mazzini compreenderam que cada membro da oposição dialética deve procurar ser integralmente ele mesmo e lançar na luta todos os seus “recursos” políticos e morais, e que só assim se consegue uma superação real. Dir-se-á que não compreenderam isso nem Gioberti nem os teóricos da revolução passiva e da “revolução-restauração”, mas a questão se modifica: neles, a “incompreensão” teórica era a expressão prática das necessidades da “tese” de se desenvolver integralmente, até o ponto de conseguir incorporar uma parte da própria antítese, para não se deixar “superar”, isto é, na oposição dialética somente a tese desenvolve, na realidade, todas as suas possibilidades de luta, até capturar os supostos representantes da antítese: exatamente nisso consiste a revolução passiva ou a revolução-restauração. Neste ponto, deve-se por certo considerar a questão da passagem da luta política de “guerra manobrada” para “guerra de posição”, o que, na Europa, ocorreu depois de 1848 e não foi compreendido por Mazzini e pelos mazzinianos, como, ao contrário, o foi por alguns outros; a mesma passagem verificou-se depois de 1871, etc.<sup>37</sup> (GRAMSCI, 2014: 1766-1768) [CC,

---

<sup>37</sup> “È questa una esemplificazione del problema teorico del come doveva essere compressa la dialettica, impostato nella Miseria della Filosofia: che ogni membro dell’opposizione dialettica deva cercare di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie ‘risorse’ politiche e morali, e che solo così si abbia un superamento reale, non era capito né da Proudhon né da Mazzini. Si dirà che non era capito neanche da Gioberti e dai teorici della rivoluzione passiva e ‘rivoluzione-restaurazione’, ma la quistione cambia: in costoro la ‘incompreensione’ teorica era l’espressione pratica delle necessità della ‘tesi’ di sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte dell’antitesi stessa, per no lasciarsi ‘superare’, cioè nell’opposizione dialettica solo la tesi in realtà sviluppa tutte le sue possibilità di lotta, fino ad accaparrarsi i sedicenti rappresentanti dell’antitesi: proprio in questo consiste la rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione, Certo è da considerare a questo punto la quistione del passaggio della lotta politica da ‘guerra manovrata’ a ‘guerra di posizione’, ciò che in Europa avviene dopo il 1848 e che no fu compreso da Mazzini e dai mazziniani come invece fu compreso da qualche altro; lo stesso passaggio si ebbe dopo il 1871 ecc.”



Assim, tanto para os moderados quanto para as forças da tese, a revolução passiva se configura como um critério prático na medida em que essas forças pretendem se desenvolver ao máximo apenas incorporando determinados elementos da antítese. Nesse sentido, Gramsci procura afirmar que, no *Risorgimento*, o fato de Cavou haver “colocado no bolso” Mazzini significa que as transformações históricas do país foram conduzidas molecularmente pelas forças da tese, incorporando somente demandas parciais da antítese. Isso ocorre, na visão do autor, em virtude da incapacidade política dos partidários da Ação, na medida em que não souberam se desenvolver enquanto forças antitéticas.

Nesses termos, para a antítese, a revolução passiva torna-se um critério interpretativo da realidade na medida em que é capaz de apreender os movimentos políticos da tese. Contudo, novamente Gramsci ressalta que isso não implica na possibilidade de retorno da revolução permanente, uma vez que essa interpretação está ligada à passagem da guerra manobrada para a guerra de posição. Nesse sentido, o *Risorgimento* emerge como um caso específico e particular de revolução passiva, no qual as forças da tese foram capazes de controlar e conduzir o ingresso italiano na modernidade. Assim, na medida em que amplia seu conceito, Gramsci lhe confere um caráter mais universal, tornando-o apto a auferir as diversas modalidades de transformação histórica.

Desse modo, é possível afirmar a existência de diversas modalidades de revolução passiva, umas mais avançadas e outras mais retrógradas. Para tanto, é preciso pensar esse conceito sob a perspectiva da dialética revolução-restauração. Nessa perspectiva, não havendo possibilidade de restaurações ou de revoluções integrais, a síntese desse processo conflituoso será determinada pela capacidade de desenvolvimento e de elaboração das forças políticas disponíveis. Assim, estabelecendo umnexo entre a teoria da hegemonia e a revolução passiva, é possível afirmar que a resolução da dialética revolução-restauração ocorre na centralidade da política. Portanto, é por meio da política, compreendida a partir daquelas intrincadas relações de força, que o processo histórico caminhará preponderantemente para a revolução ou para a restauração.

Nesse ponto, história e política são indissociáveis na medida em que os movimentos históricos, em sua imprevisibilidade, são orientados pelas relações de força características da política em permanente disputa pela hegemonia. Essa ligação é anunciada mais adiante em outro texto B, no Q15 §17, escrito entre abril e maio de 1933. Nessa nota, Gramsci expõe sua reflexão mais madura em torno do conceito de revolução passiva,

afirmando que esse deve ser deduzido de dois princípios extraídos do *Prefácio de 1859*:

O conceito de “revolução passiva” deve ser deduzido rigorosamente dois dois princípios fundamentais de ciência política: 1) nenhuma formação social desaparece enquanto as forças produtivas que nela se desenvolveram ainda encontrarem lugar para um novo movimento progressista; 2) a sociedade não se põe tarefas para cuja solução ainda não tenham germinado as condições necessárias, etc. Naturalmente, estes princípios devem ser, primeiro, desdobrados criticamente em toda a sua dimensão e depurados de todo resíduo de mecanicismo e fatalismo. Assim, devem ser referidos à descrição dos três momentos fundamentais em que se pode distinguir uma “situação” ou um equilíbrio de forças com o máximo de valorização do segundo momento, ou do equilíbrio de forças políticas, e especialmente do terceiro momento, ou equilíbrio político-militar. (...) O ponto de partida deste estudo será o trabalho de Vincenzo Cuoco, mas é evidente que a expressão de Cuoco a respeito da Revolução Napolitana de 1799 não passa de uma sugestão, porque o conceito foi completamente modificado e enriquecido.<sup>38</sup> (GRAMSCI, 2014: 1774-1775) [CC, volume 5, 2014: 321-322]

A partir dessa nota, Gramsci confirma a originalidade do seu conceito de revolução passiva, uma vez que esse se distancia decisivamente da formulação de Cuoco, em razão disso, figura como um novo cânone de pesquisa deduzido dos princípios marxianos. Contudo, essa apropriação, embora não seja a reescrita de um texto anterior, demonstra uma inovação significativa na leitura de Gramsci acerca do *Prefácio de 1859*, pois, enquanto nas primeiras menções esse texto é vinculado à revolução permanente, nessa elaboração inédita, marcada pelo cancelamento dessa fórmula política e histórica, o prefácio se vincula à revolução passiva. Assim, a premissa de que a sociedade não se transforma sem que suas forças tenham se desenvolvido significa que a tese e a antítese precisam elaborar suas potencialidades no sentido da disputa pela hegemonia.

Assim, a revolução passiva se conecta com aquelas relações de força em seus vários momentos, nos quais as subjetividades são produzidas a partir do contato com as estruturas produtivas. Nesse sentido, a produção da hegemonia, por qualquer grupo social,

---

<sup>38</sup> “Il concetto di rivoluzione passiva deve essere condotto rigorosamente dai due principii fondamentali di scienza politica: 1) che nessuna formazione sociale scompaia fino a quando le forze produttive che si sono sviluppate in essa trovano ancora posto per un loro ulteriore movimento progressivo; 2) che la società non si pone compiti per la cui soluzione non siano già state covate le condizioni necessarie ecc. S'intende che questi principii devono prima essere svolti criticamente in tutta la loro portata e depurati da ogni residuo di meccanicismo e fatalismo. Così devono essere riportati alla descrizione dei tre momenti fondamentali in cui può distinguersi una 'situazione' o un equilibrio di forze, col massimo di valorizzazione del secondo momento, o equilibrio delle forze politiche e specialmente del terzo momento o equilibrio politico-militare. (...) Il punto di partenza dello studio sarà la trattazione di Vincenzo Cuoco, ma è evidente che l'espressione del Cuoco a proposito della Rivoluzione Napoletana del 1799 non è che uno spunto, poiché il concetto è completamente modificato e arricchito.”

ocorre na temporalidade molecular cujos resultados políticos são indeterminados. Isso implica em um deslocamento dos vínculos classistas presentes nesses conceitos, de modo que hegemonia e revolução passiva não servem exclusivamente a uma determinada classe, mas são conceitos universais capazes de apreender os movimentos históricos e políticos de todos os grupos sociais.

Nessa perspectiva, essa nova leitura acerca do *Prefácio* se coloca como um lance decisivo para a compreensão daquilo que Gramsci estava fazendo em suas reflexões carcerárias. Assim, para o autor, tanto o conceito de hegemonia quanto o de revolução passiva são deduções da linguagem marxiana, contudo, essas leituras assumem potentes inovações que transpassam as significações anteriores. Dessa forma, em relação à hegemonia, Gramsci transgride o conceito de Lenin rumo a uma teoria das subjetividades na política, uma vez que com a revolução passiva, a dedução gramsciana assume uma das temporalidades anunciadas por Marx, recusando cabalmente a explosividade da revolução. Em razão disso, o político sardo toma de Marx e do seu prefácio a noção processual das transformações históricas, encaradas em uma chave temporal molecular distante das urgências revolucionárias, pois essa molecularidade se conjuga com o tempo da política correspondente à produção e à afirmação das subjetividades por meio da luta política. Deste modo, Gramsci parte dessa linguagem, mas seus lances atingem uma compreensão marcada por novas significações dos princípios basilares de história e política característicos do marxismo, gerando tensão e instabilidade.

Por fim, em uma das últimas menções ao conceito, Gramsci retoma uma das primeiras notas dispostas no Q1, acerca do *Risorgimento*, na qual indaga acerca do transformismo italiano e das condições históricas e políticas que permitiram a vitória dos moderados sobre o Partido da Ação. Nessa reescrita, disposta no Q19 §5, produzida entre fevereiro de 1934 e fevereiro de 1935, Gramsci adensa sua interpretação do *Risorgimento* com a teoria da hegemonia e da revolução passiva que agora estão enunciadas em versões maduras e desenvolvidas. Nesse sentido, a vitória dos moderados é justificada pela sua capacidade de ter constituído a hegemonia antes da sua ascensão ao poder, tornando-se dirigentes antes de dominantes. Assim, no poder, esse caráter dirigente não se exaure, pois, para que a hegemonia se mantenha, é preciso que esse grupo social permaneça exercendo sua função de dirigente. Essa permanência é necessária, pois, fora da hegemonia, resta ao Estado ou ao grupo social apenas o domínio ancorado na força, que é incapaz de garantir a sustentação e a legitimidade do poder nas novas configurações que a política assume na

transição do século XIX para o século XX.

Portanto, essas condições permitem que o processo de ingresso na modernidade italiano seja produzido, como afirma na nota, sem o Terror, ou seja, em uma revolução sem revolução ou, em outros termos, em uma revolução passiva. Contudo, apesar de a elaboração do conceito estar vinculada a uma interpretação do *Risorgimento*, Gramsci amplia a utilização do conceito para pensar o fascismo, enquanto uma força política que propõe a continuidade do movimento da revolução passiva, e o americanismo, que estava sendo introduzido em diversas nações na época da escrita dos cadernos carcerários.

Portanto, para compreender essa possibilidade do americanismo enquanto revolução passiva é preciso retomar algumas notas acerca da economia e as segundas versões elaboradas por Gramsci no Q22 acerca dessa temática. Assim, nas reflexões sobre economia, um dos conceitos essenciais formulados nos cadernos é o de mercado determinado, constituído em diálogo com o pensamento de David Ricardo. Uma das primeiras menções a esse conceito ocorre no Q8 §128, redigido em abril de 1932, no qual Gramsci inicia um processo de investigação que conduz a uma compreensão historicista do mercado e das suas leis inerentes. Nesses termos, a abordagem em torno do mercado não deve se basear na formulação de princípios metafísicos ou em leis gerais de causalidade, pois os fenômenos quantitativos que perpassam essa esfera são orientados por certas relações sociais e de força que elaboram determinadas regularidades.

Desse modo, retomando essa nota no Q11 §52, escrito em agosto de 1933, Gramsci parte novamente dessa indagação acerca dos significados das leis do mercado, mantendo a interpretação de que o funcionamento do mercado é regulado a partir de elementos permanentes que constroem determinadas regularidades. Nessa nova elaboração, David Ricardo não é encarado apenas como um economista, mas como um intelectual responsável por elaborar uma concepção filosófica que contribuiu decisivamente para a formulação das reflexões de Marx e Engels:

Trata-se de ver que Ricardo não teve importância na fundação da filosofia da práxis somente pelo conceito de “valor” em economia, mas teve uma importância “filosófica”, sugeriu uma maneira de pensar e intuir a vida e a história. O método do “dado que”, da premissa que dá lugar a certas consequência, deve ser identificado, ao que parece como um dos pontos de partida (dos estímulos intelectuais) das experiências filosóficas dos fundadores da filosofia da práxis. Deve-se ver se David Ricardo foi estudado, alguma vez, a partir deste ponto de vista. (...) Revela-se assim que o conceito de “necessidade” histórica está estreitamente ligado ao de “regularidade” e de “racionalidade”. A “necessidade” no sentido

“especulativo abstrato” e no sentido “histórico concreto”. Existe necessidade quando existe uma *premissa* eficiente e ativa, cujo reconhecimento nos homens se tenha tornado operante, ao colocar fins concretos à consciência coletiva e ao constituir um complexo de convicções e de crenças que atua poderosamente como as “crenças populares”. Na *premissa* devem estar contidas, desenvolvidas, as condições materiais necessárias e suficientes para a realização do impulso de vontade coletiva; mas é evidente que desta premissa “material”, quantitativamente calculável, não pode ser destacado um certo nível de cultura, isto é, um conjunto de atos intelectuais, e destes (como seu produto e consequência), um certo complexo de paixões e de sentimentos imperiosos, isto é, que tenham a força de induzir à ação “a todo custo.”<sup>39</sup> (GRAMSCI, 2014:1479-1480) [CC, volume 1, 2014: 196-197]

Portanto, as reflexões de Ricardo acerca da economia conduzem Gramsci a uma análise filosófica que aprofunda o percurso de uma dimensão mais historicista para a filosofia da práxis. Nessa leitura, a historicização proporcionada pelo mercado determinado contribui para outra compreensão da ideia de necessidade histórica capaz de superar os automatismos e os mecanicismos na compreensão dos fenômenos históricos. Diante disso, a necessidade histórica aparece somente como uma premissa, de modo que a sua concretização ocorre no momento em que surgem as vontades coletivas. Isso significa que a dimensão material, ou mesmo estrutural, se configura apenas enquanto uma possibilidade que, sem o recurso qualitativo das vontades coletivas e das paixões políticas, é incapaz de promover qualquer tipo de movimento histórico. Nesses termos, as reflexões de Ricardo, além de oferecerem uma visão mais histórica das relações econômicas, contribuem decisivamente para a superação de uma visão economicista em voga no marxismo da época e para a transformação da compreensão das relações entre estrutura e superestrutura.

Diante disso, a retomada das notas sobre o americanismo no Q22, produzido entre fevereiro e março de 1934, é feita em um contexto mais maduro do trabalho carcerário, no

---

<sup>39</sup> “Si tratta di vedere che il Ricardo non ha avuto importanza nella fondazione della filosofia della prassi solo per il concetto del ‘valore’ in economia, ma ha avuto un’importanza ‘filosofica’, ha suggerito un mondo di pensare e d’intuire la vita e la storia. Il metodo del ‘posto che’, della premissa che dà una certa conseguenza, pare debba essere identificato come uno dei punti di partenza (degli stimoli intellettuali) delle esperienze filosofiche dei fondatori della filosofia della prassi. È da vedere se Davide Ricardo sia mai stato studiato da questo punto di vista. (...) Appare che il concetto di ‘necessità’ storica è strettamente connesso a quello di ‘regolarità’ e di ‘razionalità’. La ‘necessità’ nel senso ‘speculativo- astratto’ e nel senso ‘storico- concreto’. Esiste necessità quando esiste una *premissa* efficiente e attiva, la cui consapevolezza negli uomini sia diventata operosa ponendo dei fini concreti alla coscienza collettiva, e costituendo un complesso di convinzioni e di credenze potentemente agente come le ‘credenze popolari’. Nella *premissa* devono essere contenute, già sviluppate o in via di sviluppo, le condizioni materiali necessarie e sufficienti per la realizzazione dell’impulso di volontà collettiva, ma è chiaro che da questa premissa ‘materiale’, calcolabile quantitativamente, non può essere disgiunto un certo livello di cultura, un complesso cioè di atti intellettuali e da questi (come loro prodotto e conseguenza) un certo complesso di passioni e sentimenti imperiosi, cioè che abbiano la forza di indurre all’azione ‘a tutti i costi’”

qual as definições conceituais e as relações entre estrutura superestrutura adquiriram definições mais densas e elaboradas. Assim, de início, no § 2, Gramsci retoma os aspectos demográficos do americanismo reforçando sua racionalidade em contraponto com a europeia. Não havendo classes fora do mundo produtivo, tampouco sedimentos parasitários do passado, foi possível elaborar um desenvolvimento produtivo inédito. Contudo, a investigação essencial anunciada por Gramsci gira em torno dos impactos do americanismo e do fordismo no mundo e na Europa. Assim, essa preocupação produz uma importante proposta de pesquisa sobre as possibilidades de compreender a expansão do americanismo enquanto um processo de revolução passiva, pouco desenvolvida nos cadernos carcerários em virtude das frágeis condições de saúde do prisioneiro. Essa discussão aparece anunciada no §15:

Mas o problema não é saber se na América existe uma nova civilização, uma nova cultura, mesmo que ainda no estado de “farol”, e se elas estão invadindo ou já invadiram a Europa: se o problema tivesse de ser posto assim, a resposta seria fácil: não, não existe, etc., e, de resto, o que se faz na América é apenas remoer a velha cultura europeia. O problema é este: se a América, com o peso implacável de sua produção econômica (isto é, indiretamente), obrigará ou está obrigando a Europa a uma transformação radical de sua estrutura econômico-social demasiadamente antiquada, o que ocorreria de qualquer modo, ainda que com ritmo lento, mas que, ao contrário, se apresenta desde já como uma consequência imediata da “prepotência” americana; ou seja, se está ocorrendo uma transformação das bases materiais da civilização europeia, o que a longo prazo (e não muito longo, já que atualmente tudo é mais rápido do que no passado) levará a uma transformação da forma de civilização existente e ao nascimento forçado de uma nova civilização.<sup>40</sup> (GRAMSCI, 2014: 2178-2179) [CC, volume 4, 2014: 279-280]

Diante disso, o problema posto por Gramsci diz respeito a uma disputa cosmopolita em torno da hegemonia no século XX. Assim, tomando as notas anteriores acerca da transformação morfológica da política, Gramsci afirma que a crise do modelo de Estado nacional ocorre devido à expansão gestada pelo próprio capitalismo. Nesse sentido, para usar os termos de Giuseppe Vacca, há uma contradição entre o caráter cosmopolita da

---

<sup>40</sup> “Mai il problema non è se in America esista una nuova civiltà, una nuova cultura, sia pure ancora allo stato di ‘faro’ e se esse stiano invadendo o abbiano già invaso l’Europa: se il problema dovesse porsi così, la risposta sarebbe facile: no, non esiste, ecc., e anzi in America non si fa che rimasticare la vecchia cultura europea. Il problema è questo: se l’America, col peso implacabile della sua produzione economica (e cioè indirettamente) costringerà o sta costringendo l’Europa a un rivolgimento della sua assise economico- sociale troppo antiquata, che sarebbe avvenuto lo stesso, ma con ritmo lento e che immediatamente si presente invece come un contraccolpo della ‘prepotenza’ americana, se cioè si sta verificando una trasformazione delle basi materiali della civiltà europea, cioè che a lungo andare (e non molto lungo, perché nel periodo attuale tutto è più rapido che nei periodi passati) porterà a un travolgimento della forma di civiltà esistente e alla forzata nascita di una nuova civiltà.”

economia e a dimensão nacional dos Estados, pois há determinadas forças cosmopolitas agindo nesse início de modernidade do século XX e, certamente, uma das mais significativas é a URSS, uma vez que o impulso da Revolução Bolchevique, desde seu início, é mundial. Todavia, desde 1926, Gramsci demonstra preocupação com os rumos da revolução e, nos cadernos, essas preocupações adquirem outra dimensão, na medida em que o autor aponta a necessidade da constituição hegemônica da URSS, visto que a tomada do poder em 1917 ocorreu em uma configuração política ainda oriental. Ou seja, ao que parece, fora do caminho do Ocidente, a URSS perde sensivelmente suas forças para a disputa hegemônica internacional, de modo que, dentro daqueles sistemas hegemônicos operados internacionalmente, o peso estatal da URSS inviabiliza uma modernização capaz de se colocar como força hegemônica cosmopolita.

Por outro lado, os Estados Unidos parecem um caso oposto ao da URSS, pois, uma vez que as sedimentações do passado inexistem, o americanismo pode se desenvolver como uma das formas mais avançadas da modernidade de corte ocidental. Esse desenvolvimento ocorre porque, com a introdução do liberalismo, ocorre um fortalecimento da sociedade civil que é marcado pela valorização da livre iniciativa e dos indivíduos. Além disso, Gramsci também observa o esforço inaudito iniciado pelo fordismo na produção de um novo homem e, diante desse cenário, a indagação central é sobre as possibilidades de expansão do americanismo e do fordismo para a Europa. Nesse viés, descartando a ideia dos Estados Unidos enquanto uma civilização inteiramente nova, a questão essencial, para Gramsci, é as possibilidades dessa expansão do americanismo gerar transformações profundas na realidade europeia e alterar características produtivas ainda presentes nessa realidade.

Nesse sentido, Gramsci acena que esse movimento expansivo pode contribuir para que essas transformações ocorram ainda que em ritmo lento. Diante disso, é possível pensar o americanismo enquanto uma revolução passiva na medida em que seu ritmo de introdução entra em contato com as formações históricas precedentes da Europa. Assim, no caso italiano, isso se torna mais evidente, de modo que seu transformismo foi orientado por grupos sociais tradicionais que controlaram o ritmo e os graus de transformação histórica no país. Em razão disso, pode-se refletir a introdução do americanismo enquanto revolução passiva considerando que essa introdução ocorre, no caso europeu, em hipoteca com o passado, para usar os termos de Luiz Werneck Vianna, marcando, assim, uma fusão entre a economia programática norte-americana e os vários sedimentos do passado.

Contudo, apesar da possibilidade de uma introdução orientada pela temporalidade da revolução passiva, para Gramsci o americanismo parece uma possibilidade de avanço para a modernidade ocidental no cenário europeu. Essa perspectiva, como demonstra Giuseppe Vacca, deve ser analisada com cautela, de modo que estabeleça as apropriações gramscianas sobre o americanismo. Desse modo, embora vislumbre aspectos positivos no americanismo e seja influenciado pelo pensamento liberal, Gramsci não é um liberal, pois essa influência se encontra subordinada a um horizonte de expectativa marcado pela unificação do gênero humano e pela sociedade regulada.

Portanto, a discussão acerca do americanismo aparece vinculada tanto às análises econômicas, marcadas pela relação entre economia e política anunciada anteriormente pelas notas sobre Ricardo, quanto a discussão sobre as possibilidades de uma hegemonia cosmopolita norte-americana introduzida por um processo de revolução passiva. Nesse cenário, Gramsci parece considerar os Estados Unidos uma nação capacitada para elaborar essa hegemonia internacional, uma vez que a URSS, experimentando ainda uma estadolatria, não pode se adequar aos desafios da modernidade em seu corte ocidental.

Diante disso, até essa segunda seção do trabalho, observamos as novas possibilidades conceituais que surgiram na segunda etapa da reflexão carcerária de Gramsci que foi iniciada em 1932 e aprofundada posteriormente em seus últimos anos de produção. Assim, a partir das enunciações da teoria da hegemonia, da revolução passiva e do americanismo, pudemos perceber como Gramsci estabelece reflexões significativas sobre política, história e economia. Essas reflexões, orientadas principalmente por uma revisão ampla da tradição marxista e leninista, conduzem à construção de uma forma cultural unitária nomeada por Gramsci de “filosofia da práxis”. Desse modo, para finalizar esse percurso no labirinto dos “*Quaderni del Carcere*”, vamos observar os princípios filosóficos que conectam organicamente esses conceitos.

### **A unidade da filosofia da práxis**

As primeiras investigações sobre o caráter unitário da filosofia da práxis surgem a partir de um diálogo com Maquiavel no Q8. Nesse caderno, Gramsci procura instituir a centralidade da política nessa concepção unitária e por isso a indagação inicial do autor, presente no §61 do texto A de fevereiro de 1932, é sobre o que é a política e qual é a sua função em uma concepção de mundo sistemática. Assim, como resposta a essa pergunta, Gramsci anuncia, em um diálogo com Croce, a unidade entre história e política marcada



pela utilização do conceito de bloco histórico que pretende fixar uma compreensão das dimensões estrutural e superestrutural a partir da dialética e da noção de distinção característica do pensamento de Croce.

Nesse viés, no Q10 §8, produzido entre abril e maio de 1932, Gramsci opera uma reescrita das notas presentes anteriormente no Q8 e aprofunda sua discussão com Croce estabelecendo a filosofia da práxis como uma forma cultural essencialmente imanente, capaz de superar os traços especulativos, metafísicos e transcendentais característicos das filosofias que a antecederam. Desse modo, essa abordagem historicista conduz a uma interpretação da estrutura, responsável por superar o mecanicismo que transforma a história na obra de um deus ignoto, e da superestrutura, concebendo as subjetividades dos grupos sociais como fatos reais. Nesse sentido, para Gramsci, “a filosofia da práxis é a concepção historicista da realidade que se libertou de todo resíduo de transcendência e de teologia até mesmo em sua última encarnação especulativa; o historicismo idealista crociano permanece ainda na fase teológico-especulativa.”<sup>41</sup> (GRAMSCI, 2014: 1226) [CC, volume 1, 2014: 297-298]

Nessa perspectiva, ainda no Q10 §11, em um texto de escrita única redigido entre abril e maio de 1932, Gramsci prossegue afirmando que a filosofia da práxis é a herdeira de um amplo processo histórico cultural e intelectual que se prolonga desde o Renascimento até o idealismo alemão e italiano. Nesse sentido, para o político sardo, a filosofia da práxis é a tradução de Hegel para uma linguagem historicista capaz de superar seu caráter especulativo. Assim, enquanto culminância do desenvolvimento cultural da modernidade, a filosofia da práxis possui como tarefa o aprofundamento desse processo para ampliar e popularizar a cultura com vistas na unidade cultural operada mundialmente:

Esta é a única maneira historicamente fecunda de determinar uma retomada adequada da filosofia da práxis, de elevar esta concepção (que, pelas necessidades da vida prática imediata, tem se “vulgarizado”) à altura que ela deve atingir para poder solucionar as tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta propõe, isto é, a criação de uma nova cultura integral, que tenha as características de massa da Reforma Protestante e do iluminismo francês e que tenha as características de classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que, retomando as palavras de Carducci, sintetize Maximilien Robespierre e Emanuel Kant, a política e a filosofia numa unidade dialética intrínseca a um grupo social não só

---

<sup>41</sup> “La filosofia della praxis è la concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa; lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa.”

francês ou alemão, mas europeu e mundial.<sup>42</sup> (GRAMSCI, 2014: 1233)  
[CC, volume 1, 2014: 304]

Desse modo, a escolha dos eventos e fenômenos históricos é bastante significativa, pois tanto a Reforma Protestante quanto o iluminismo francês representam, nessa leitura, o processo de transformação cultural das camadas populares, de modo que as ideias terminam por se encarnar em um determinado sujeito. Por outro lado, a cultura grega e o renascimento italiano pretendem significar o desenvolvimento cultural da alta cultura e da cultura erudita. Nesse sentido, a fórmula que sintetiza Robespierre e Kant marca a unidade entre filosofia e política, na medida em que as ideias se encarnam na realidade e são postas em prática a partir da política. Com isso, à identificação entre história e política é adicionada uma nova identidade entre filosofia e política.

Assim, essas duas identidades são conectadas na segunda parte do Q10, em um texto B disposto no §2 e elaborado em abril de 1932. Nessa nota, Gramsci, partindo de uma crítica a Croce, desenvolve a divisa elaborada por Engels afirmando que “a proposição segundo a qual o proletariado alemão é herdeiro da filosofia clássica alemã contém, precisamente, a identidade entre história e filosofia; igualmente a proposição segundo a qual os filósofos até hoje apenas explicaram o mundo e que se trata agora de transformá-lo.”<sup>43</sup> (GRAMSCI, 2014: 1241) [CC, volume 1, 2014: 312]. Logo, pensando a décima primeira tese sobre Feuerbach, Gramsci pretende demonstrar que a história se concretiza no momento em que filosofia se torna prática, sendo, pois, essencialmente mediada pela política uma vez que esta se configura enquanto esfera produtora de subjetividades e capaz de produzir a encarnação filosófica nos sujeitos históricos, motivando sua prática.

Essas pesquisas sobre o caráter unitário da filosofia da práxis são transpassadas pelo problema essencial dos *Quaderni del Carcere*, de modo que as reflexões em torno dessa unidade caminham paralelamente à busca conceitual para escapar da metáfora arquitetônica erigida na primeira fase da escrita dos cadernos. Nesse sentido, as notas que inauguram a

---

<sup>42</sup> “È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, ‘volgarizzando’, all’altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone, cioè alla creazione di una nuova cultura integrale, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell’illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole del Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale.”

<sup>43</sup> “La proposizione che il proletariato tedesco è l’erede della filosofia classica tedesca contiene appunto l’identità tra storia e filosofia; così la proposizione che i filosofi hanno finora solo spiegato il mondo e che ormai si trattar di trasformarlo.”

reflexão a respeito da filosofia da práxis marcam um primeiro deslocamento dessa metáfora, uma vez que a investigação sobre a unidade inerente à filosofia da práxis conduziu à utilização do conceito de bloco histórico na afirmação da unidade ou da distinção entre estrutura e superestrutura. Nessa perspectiva, em maio de 1932, no §9 da segunda parte do Q10, um texto de redação única, Gramsci continua esse processo investigativo, marcando outras possibilidades de compreensão do par estrutura e superestrutura fundadas na utilização do par quantidade e qualidade ou necessidade e liberdade:

A descoberta do princípio lógico formal da “lei tendencial”, que conduz à definição científica dos conceitos fundamentais na economia, o de *homo oeconomicus* e o de “mercado determinado”, não foi uma descoberta de valor também gnosiológico? Não implica, precisamente, uma nova “imanência”, uma nova concepção da “necessidade” e da liberdade, etc.? Esta tradução, ao que me parece, foi realizada precisamente pela filosofia da práxis, que universalizou as descobertas de Ricardo, estendendo-as adequadamente a toda história e extraindo delas, portanto, uma nova concepção do mundo. É necessário estudar toda uma série de questões: 1) resumir os princípios científico-formais de Ricardo, em sua forma de cânones empíricos; 2) investigar a origem histórica destes princípios ricardianos, que são ligados ao surgimento da própria ciência econômica, isto é, ao desenvolvimento da burguesia como classe “concretamente mundial” e à formação, portanto, de um mercado mundial já suficientemente “denso” de movimentos complexos para que seja possível isolar e estudar as suas leis de regularidade necessária, isto é, leis de tendência, que são leis não no sentido naturalista e determinista especulativo, mas sem sentido “historicista”, isto é, na medida em que exista um “mercado determinado”, ou seja, um ambiente organicamente vivo e articulado em seus movimentos de evolução. (A economia estuda estas leis tendenciais enquanto expressões *quantitativas* dos fenômenos; na passagem da economia à história geral, o conceito de quantidade é complementado pelo de qualidade e pela dialética da quantidade que se transforma em qualidade [*quantidade = necessidade, qualidade = liberdade*. A dialética quantidade-qualidade é idêntica àquela necessidade-liberdade]); 3) relacionar Ricardo com Hegel e com Robespierre, três correntes vivas, à nova concepção da imanência, depurada de qualquer resquício de transcendência e teologia.<sup>44</sup> (GRAMSCI, 2014:1246-1248)

---

<sup>44</sup> “La scoperta del principio logico formale della ‘legge di tendenza’, che porta a definire scientificamente i concetti fondamentali nell’economia di ‘homo oeconomicus’ e di ‘mercato determinato’ non è stata una scoperta vi valore anche gnoseologico? Non implica appunto una nuova ‘immanenza’, una nuova concezione della ‘necessità’ e della libertà ecc.? Questa traduzione mi pare appunto abbia fatto la filosofia della praxis che ha universalizzato le scoperte di Ricardo estendendole adeguatamente a tutta la storia, quindi ricavandone originalmente una nuova concezione del mondo. Sarà da studiare una serie di quistioni:

1) riassumere i principî scientifici-formali del Ricardo nella loro forma di canoni empirici; 2) ricercare l’origine storica di questi principî ricardiani che sono connessi al sorgere della scienza economica stessa, cioè allo sviluppo della borghesia come classe ‘concretamente mondiale’ e al formarsi quindi di un mercato mondiale già abbastanza ‘denso’ di movimenti complessi perché se ne possano isolare e studiare delle leggi di regolarità necessarie, cioè delle leggi di tendenza, che sono leggi non in senso naturalistico o del determinismo speculativo,

Essa nova leitura, contemporânea à apropriação do conceito de mercado determinado de Ricardo, traz mais elementos para a filosofia da práxis, completando sua unidade com o elemento econômico. Nessa nota, além da afirmação da filosofia da práxis enquanto Hegel + David Ricardo, Gramsci retoma a célebre análise de Lenin acerca das três fontes do materialismo histórico, afirmando a unidade entre a filosofia alemã, a economia clássica inglesa e a política francesa. Contudo, a leitura gramsciana é bastante inovadora, uma vez que alça as perspectivas econômicas de Ricardo a um estágio filosófico capaz de fornecer elementos gnoseológicos à filosofia da práxis. Nesses termos, o historicismo elaborado pelo economista inglês é ampliado para o conjunto da filosofia da práxis. Diante disso, a economia supera seus determinismos e é compreendida através da ideia de regularidade que representa os elementos quantitativos da realidade, assim, a filosofia e a política, que representam a qualidade, estão conectadas dialeticamente a essa estrutura quantitativa. Desse modo, Hegel e Robespierre representam, respectivamente, a filosofia e a política, enquanto a referência a Ricardo está ligada à economia, mas principalmente ao princípio imanente que é capaz de superar os resquícios teológicos e metafísicos, culminando em um historicismo que unifica tais dimensões da realidade. Assim, por mais que a filosofia da práxis apareça como culminância de um processo cultural, a teleologia ainda se mantém afastada por esse princípio imanente da história e da política marcado por uma dialética de resultados imprevisíveis, uma vez que são orientados pela virtude política dos atores.

Nesse sentido, se a filosofia da práxis é a tradução da filosofia hegeliana em uma linguagem historicista, ao passo que o pensamento de Croce é precisamente a tradução da filosofia marxista em uma linguagem especulativa. Por essa razão, Gramsci afirma, na segunda parte do Q10 §31, texto C produzido entre junho e agosto de 1932, a necessidade de operar uma nova tradução da linguagem crociana especulativa para o historicismo da filosofia da práxis. Para tanto, Gramsci recorre novamente à afirmação de Engels acerca da herança do movimento operário em relação à filosofia alemã, anunciando diálogo tenso com o filósofo alemão. Dessa forma, a reflexão de Engels no *Anti-Dühring* funciona como uma

---

ma in senso 'storicistico' in quanto cioè si verifica il 'mercato determinato', ossia un ambiente organicamente vivo e connesso nei suoi movimenti di sviluppo. (L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni quantitative dei fenomeni; nel passaggio dall'economica alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e dalla dialettica quantità che diventa qualità [quantità=necessità; qualità=libertà. La dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà]); 3) porre in connessione Ricardo con Hegel e con Robespierre; 4) come la filosofia della praxis è giunta dalla sintesi di queste tre correnti vive alla nuova concezione dell'immenenza, depurata da ogni traccia di trascendenza e di teologia."

inspiração para a compreensão do caráter unitário da filosofia da práxis dado nas traduções entre histórica, economia e política. Além disso, essa obra fundamenta também a perspectiva da escrita de um *Anti-Croce* por parte de Gramsci.

Contudo, as apropriações de Engels se encerram nessas inspirações porque as análises de Gramsci acerca da filosofia da práxis se distanciam evidentemente daquela produzida por Engels, essencialmente marcada pela aproximação do materialismo histórico com as ciências naturais e exatas, o que contribui posteriormente para as interpretações fatalistas e mecanicistas do marxismo. Nesse sentido, a inspiração engelsiana leva a compreensão da herança do proletariado a uma direção completamente diversa, na qual Gramsci afirma que “pode-se observar, com mais exatidão e precisão, o significado que a filosofia da práxis emprestou à tese hegeliana de que a filosofia se converte na história da filosofia, isto é, a tese da historicidade da filosofia.”<sup>45</sup> (GRAMSCI, 2014: 1271-1272) [CC, volume 1, 2014:341].

Nessa perspectiva, a afirmação da filosofia enquanto história da filosofia é extremamente significativa, uma vez que demonstra os avanços da compreensão gramsciana em relação à abordagem de Marx. Dessa forma, conforme pretendemos demonstrar, as reflexões do filósofo alemão se encaminham na direção de formular uma filosofia da história que opera transversalmente ao longo de sua obra. Nessa filosofia, em determinados momentos, a história, mesmo diante das derrotas, parece anunciar sua própria realização. Nesse sentido, Gramsci, ao afirmar a historicidade da filosofia, distancia-se precisamente do peso dessa filosofia da história marxiana, elaborando, assim, um historicismo sem recursos teleológicos, no qual as expectativas permanecem ainda vinculadas à unificação do gênero humano. Todavia, a realização dessas expectativas se move em um processo histórico sem garantias cuja concretização ocorre precisamente na historicidade das filosofias. Nesses termos, essa historicidade pretende significar aquele processo de produção das subjetividades gerador das vontades coletivas e da própria atividade política dos indivíduos e grupos sociais. Assim, o caráter unitário da filosofia da práxis, ao invés de buscar a teleologia das estruturas e da dimensão social, se encaminha para a investigação de um princípio imanente que elege a política como elemento central responsável por unificar história e filosofia.

Essa imanência adquire sua maior potencialidade na medida em que é capaz de superar definitivamente a metáfora arquitetônica a partir do contato com a teoria da

---

<sup>45</sup>“Se può vedere con maggiore esattezza e precisione il significato che la filosofia della praxis ha dato alla tesi hegeliana che la filosofia si converte nella storia della filosofia, cioè della storicità della filosofia.”

hegemonia. Nesse sentido, o deslocamento das categorias de bloco histórico ou de quantidade ou qualidade, ocorre no que tange à filosofia da práxis nos últimos meses de 1932. Assim, na segunda parte do Q10, §41 de um texto C produzido entre agosto e dezembro, Gramsci marca essa relação afirmando a filosofia da práxis enquanto filosofia educativa das classes subalternas para a produção de uma nova hegemonia:

Para a filosofia da práxis, as ideologias não são de modo algum arbitrarias; são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados em sua natureza de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade, etc., mas precisamente por razões de luta política: para tornar os governandos intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário da subversão da práxis. Ao que parece, Croce se aproxima mais da interpretação materialista vulgar do que a filosofia da práxis. Para a filosofia da práxis, as superestruturas são uma realidade (ou se tornam tal, quando não são meras elucubrações individuais) objetiva e operante; ela afirma explicitamente que os homens tomam consciência de sua posição social (e, conseqüentemente, de suas tarefas) no terreno das ideologias, o que não é pouco como afirmação de realidade; a própria filosofia da práxis é uma superestrutura, é o terreno o qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria força, das próprias tarefas, do próprio dever. (...) A filosofia da práxis, ao contrário, não tende a resolver pacificamente as contradições existentes história e na sociedade, ou melhor, ela é a própria teoria de tais contradições; não é o instrumento de governo de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de governo e que tem interesse em conhecer todas as verdades, inclusive as desagradáveis, e em evitaros enganos (impossíveis) da classe superior e, ainda mais, de si mesmas.<sup>46</sup> (GRAMSCI, 2014: 1319) [CC, volume 1, 2014: 387-388]

Ademais, a afirmação marxiana - de que os homens adquirem consciência das suas próprias tarefas e funções sociais - é apropriada em conexão com a teoria da hegemonia,

---

<sup>46</sup> “Per la filosofia della praxis le ideologie sono tutto’altro che arbitrarie; esse sono fatti storici reali, che occorrono combattere e svelare nella loro natura di strumenti di dominio on per ragioni di moralità ecc. ma proprio per ragioni di lotta politica: per rendere intellettualmente indipendenti i governati dai governanti, per distruggere un’egemonia e creare un’altra, come momento necessario del rovesciamento della praxis. Para che all’interpretazione materialistica volgare si avvicini più il Croce che la filosofia della praxis. Per la filosofia della praxis le superstrutture sono una realtà (o lo diventano, quando non sono pure elucubrazioni individuali) oggettiva del operante; essa afferma esplicitamente che gli uomini prendono conoscenza della loro posizione sociale e quindi dei loro compiti sul terreno delle ideologie, ciò che non è piccola affermazione di realtà; la stessa filosofia della praxis è una superstruttura, è il terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire. (...) La filosofia della praxis invece non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l’egemonia su classi subalterne; è l’espressione di questi classi subalterne che vogliono educare a se stesse all’arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli e ad evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse.”

pois esse processo de consciência, considerado uma realidade histórica por Gramsci, é fundamental para a elaboração da teoria. Diante disso, a construção de uma nova hegemonia perpassa pelos combates ideológicos, uma vez que, nesses, a filosofia da práxis é uma forma cultural capaz de compreender as contradições da sociedade e romper com as ideologias inerentes aos grupos dominantes, sendo uma expressão dos subalternos em sua tarefa de criar indivíduos dirigentes capazes de elaborar a nova hegemonia.

Portanto, a filosofia da práxis é o alicerce de uma nova hegemonia fundada na elevação intelectual e cultural do sujeito subalterno. Ademais, no léxico gramsciano, não há a possibilidade de existência da ideia de contra-hegemonia, pois, nessa leitura, a hegemonia é um fenômeno cultural e político que está permanentemente em disputa, de modo que os intelectuais oriundos de diversos grupos culturais permanecem em conflito para concretizar uma síntese dialética resultante das relações de forças disposta entre os diversos atores políticos em um determinado tempo histórico.

Assim, considerar a possibilidade de uma contra-hegemonia geraria um conflito com as interpretações propostas por Gramsci e implicaria um reativamento das perspectivas revolucionárias canceladas previamente. Isso aconteceria porque o conceito de contra-hegemonia, ao elaborar uma fonte de poder alternativa e exterior às instituições, cria uma espécie de poder paralelo legitimado em razão do seu caráter subalterno que visa desconstruir a hegemonia. Consequentemente, essa perspectiva conduz a uma interpretação essencialmente classista do conceito, haja vista que a construção dessa direção figura como um exercício dos grupos dominantes sobre os grupos subalternos no intuito de impedir sua ação autônoma. Diante disso, é preciso afirmar a existência da hegemonia como um conceito que procura dimensionar os processos de construção do poder político e os limites daquilo que é pensável e compartilhável dentro da sociedade. Por outro lado, isso não conduz à afirmação da hegemonia enquanto um conceito estático, ao contrário, uma vez que se configura como definição dos limites do político na sociedade, a hegemonia encontra-se permanentemente em disputa, tornando-se o resultado sintético das forças políticas que a disputam.

Essa concepção da hegemonia para além das classes é reafirmada em um texto C do Q11 §11, escrito entre julho e agosto de 1932. Nessa nota, partindo de uma definição de ortodoxia extremamente crítica ao ensaio popular de Bukharin, Gramsci, no § 27, pretende afirmar que a filosofia da práxis basta a si mesma, uma vez que se configura enquanto uma cultura integral responsável pela criação de uma civilização também

integral. Isso significa que a “filosofia da práxis começa a exercer sua própria hegemonia sobre a cultura tradicional, mas essa – que é ainda robusta e, sobretudo, mais refinada e astuta – tenta reagir como a Grécia vencida, para terminar por vencer o rústico vencedor romano.”<sup>47</sup> (GRAMSCI, 2014: 1435) [CC, volume 1, 2014: 152-153]. Assim, a filosofia da práxis é o início de um processo histórico no qual os subalternos podem ser alçados à condição de dirigentes, compartilhando, portanto, uma concepção de mundo na qual “a filosofia da práxis é o historicismo absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história”.<sup>48</sup> (GRAMSCI, 2014: 1437)

Ademais, na última etapa do trabalho carcerário, na metade de 1933, Gramsci desenvolve uma reflexão essencial para compreender o caráter unitário da filosofia da práxis a partir do conceito de tradutibilidade. Esse conceito, anteriormente enunciado em diversas partes dos cadernos, é colocado na discussão sobre a filosofia da práxis, de modo que a sua unidade é garantida pela possibilidade de tradução das várias linguagens que a compõem. Nesse sentido, em um texto C, no Q11 §65, Gramsci aponta que “filosofia – política - economia. Se essas três atividades são os elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessariamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de cada elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo.”<sup>49</sup> (GRAMSCI, 2014: 1492) [CC, volume 1, 2014: 209]. Nesse sentido, as várias referências que constituem a filosofia da práxis – a Reforma, Marx, Hegel - adquirem homogeneidade a partir de sua tradução dentro dela. Portanto, aquele longo processo cultural característico da modernidade elabora diversas linguagens nas esferas da filosofia, da política e da economia, de modo que a superação dialética desenvolvida pela filosofia da práxis consiste precisamente na sua capacidade de operar as correspondências entre essas fontes através de um princípio filosófico imanente garantidor de que essa filosofia se configure enquanto historicismo, humanismo e imanência absolutos. Nesse sentido, o plano conceitual que molda a arquitetura dos cadernos carcerários é composto por várias ilhas e reentrâncias que adquirem sentido nas formas fractais que são ordenadas por essa ideia de

---

<sup>47</sup> “filosofia della praxis comincia ad esercitare una propria egemonia sulla cultura tradizionale, ma questa, che è ancora robusta e soprattutto è più raffinata e leccata, tenta di reagire come la Grecia vinta, per finire di vincere il rozzo vincitore romano.”

<sup>48</sup> “la filosofia della praxis è lo ‘storicismo’ assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia.”

<sup>49</sup> Filosofia-politica-economia. Se queste tre attività sono gli elementi costitutivi necessari di una stessa concezione del mondo, necessariamente deve esserci nei loro principii teorici, convertibilità da una all'altra, traduzione reciproca nel proprio linguaggio di ogni elemento costitutivo: uno è implicito nell'altro, e tutti insieme formano un circolo omogeneo.”



tradução. Assim, a filosofia da práxis, nessa leitura, emerge enquanto uma devoradora onívora da modernidade a partir de um exercício antropofágico de deglutição do moderno.

Por fim, no que tange a filosofia da práxis, ao longo de 1934, no Q16, Gramsci retoma a escrita de duas notas significativas. A primeira, disposta no §2, reescreve a perspectiva filológica e reafirma a necessidade de conduzir um trabalho intelectual minucioso para perceber o ritmo de pensamento dos autores que não puderam produzir obras sistemáticas. Nessa nova redação, a figura de Engels recebe um novo dimensionamento em consonância com aquele distanciamento visto nas notas anteriores em relação àquilo que analisou em seu *Anti-Dühring*. Diante disso, a nota propõe uma separação necessária entre o que foi efetivamente proposto por Marx e o que se publicou ou adquiriu versão definitiva a partir da intervenção intelectual de Engels.

Nessa perspectiva, na primeira redação da nota, essa separação entre Marx e Engels havia sido anunciada juntamente com os problemas advindos das reflexões de Engels na obra supracitada. Todavia, a ênfase da nova redação, embora não inteiramente distinta da primeira, deve ser compreendida dentro do contexto das reflexões carcerárias que foram desenvolvidas desde 1932. Nesse sentido, essa separação entre esses autores, como ressalta Gramsci, não implica a desvalorização do pensamento engelsiano, mas aponta a necessidade de um trabalho acurado que proporcione um retorno a Marx capaz de conduzir à filosofia da práxis, superando, assim, as interpretações mecanicistas, idealistas ou fatalistas que se delinearão na transição do século XIX para o XX.

Por fim, o §9 retoma os eventos culturais que atuaram na elaboração da filosofia da práxis. Nesse sentido, voltando ao posicionamento de Labriola, Gramsci reafirma a dimensão autônoma e homogênea dessa filosofia na medida em que ela representa o coroamento desse amplo processo de reforma intelectual e moral que atravessa a Europa desde os fins do mundo medieval. Diante disso, as tarefas dessa filosofia estão vinculadas a um embate cultural que possa superar as principais filosofias da contemporaneidade e a educação dos subalternos:

A filosofia da práxis pressupõe todo este passado cultural, o Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo que é a base de toda a concepção moderna da vida. A filosofia da práxis é o coroamento desse movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura. Corresponde ao nexos Reforma Protestante + Revolução Francesa: é uma filosofia que é também uma política e uma política que é também uma filosofia. Ainda atravessa sua fase popular: suscitar um grupo de intelectuais independentes não é

coisa fácil, requer um longo processo, com ações e reações, com adesões e dissoluções e novas formações muito numerosas e complexas: é a concepção de um grupo social subalterno, sem iniciativa histórica, que se amplia continuamente, mas de modo inorgânico, e sem poder ultrapassar certo grau qualitativo que está sempre aquém da posse do Estado, do exercício real da hegemonia sobre toda a sociedade que só ele permite certo equilíbrio orgânico no desenvolvimento do grupo intelectual.<sup>50</sup> (GRAMSCI, 2014: 1860-1861) [CC, volume 4, 2014: 37-38].

Portanto, a constituição da filosofia da práxis, além da tradução de tais elementos culturais e históricos, é marcada pela dialética entre cultura popular e alta cultura que visa, através do desenvolvimento dessa reforma intelectual e moral, elaborar um grupo de intelectuais autônomo oriundo dos grupos subalternos. Esses intelectuais subalternos, influenciados por essa dialética, estão incumbidos de conduzir esses grupos à condição de dirigentes, exercitando, assim, a hegemonia.

Por fim, a filosofia da práxis enquanto tradução de várias linguagens é composta principalmente pela teoria da hegemonia e pela da revolução passiva. Dessa forma, em seu processo de constituição, Gramsci avança em inúmeros aspectos da sua leitura do materialismo histórico elaborada entre os últimos anos da sua produção juvenil e os primeiros anos do seu trabalho carcerário. Diante disso, a filosofia da práxis não pode ser interpretada meramente como um termo escolhido por Gramsci para escapar da censura fascista, ao contrário, a escolha do termo, nada ocasional, marca o ritmo de pensamento gramsciano no sentido de revisar os conceitos basilares do materialismo histórico. Assim, a partir da teoria da hegemonia e da revolução passiva, a resposta que Gramsci oferece ao problema central dos *Quaderni del Carcere* ultrapassa as fronteiras do marxismo, embora seu horizonte de expectativa ainda permaneça próximo àquele estipulado por Marx - a unificação do gênero humano.

Nessa perspectiva, em sua progressão, os ritmos que compõem a arquitetura parecem devorar antropofagicamente a cultura característica da modernidade, pois, na filosofia da práxis, o que é exterior é traduzido para o interior, marcando a culminância e a

---

<sup>50</sup> “La filosofia della praxis pressupone tutto questo passato culturale, na Rinascita e la Riforma, la filosofia tedesca e la rivoluzione francese, il calvinismo e la economia classica inglese, il liberalismo laico e lo storicismo che è alla base di tutta la concezione moderna della vita. La filosofia della praxis è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, dialettizzato nel contrasto tra cultura popolare e alta cultura. Corrisponde al nesso Riforma protestante + Rivoluzione francese: è una filosofia che è anche una politica e una politica che è anche una filosofia. Attraversa ancora la sua fase popolarasca: suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti non è cosa facile, domanda un lungo processo, con azioni e reazioni, con adesioni e dissoluzioni e nuove formazioni molto numerose e complesse: è la concezione di un gruppo sociale subalterno, senza iniziativa storica, che si amplia continuamente, ma disorganicamente, e senza poter ultrapassare un certo grado qualitativo che è sempre al di qua dal possesso dello Stato, dall’esercizio reale dell’egemonia su l’intera società che solo permette un certo equilibrio organico nello sviluppo del gruppo intellettuale.”

realização da cultura moderna rumo a um historicismo absoluto. Com isso, aquela filosofia da história que paira a revolução enquanto realização da história que, como afirmou Edmund Wilson, adquiriu sua concretização no retorno de Lenin pela estação Finlândia, para Gramsci se torna um princípio imanente que recusa qualquer transcendentalismo ou metafísica e elege a política como elemento central capaz de oferecer uma mediação entre história e filosofia.

Nesse sentido, a relação entre experiência e expectativa se altera decisivamente, pois, à medida que a revolução, encarada como ruptura, é cancelada pela própria dinâmica do capitalismo, ocorre uma alteração decisiva na consciência histórica gramsciana. Dessa forma, o cancelamento do assalto ao Estado significa, concomitantemente, a impossibilidade de uma transformação profunda imediata da sociedade. Deste modo, a produção do consenso ou das verdades a partir da política ocorre em um tempo molecular orientado por uma dialética imprevisível, na qual as ações políticas dos atores determinam os resultados da sua síntese. Com isso, a expectativa de unificação do gênero humano é anunciada como um devir em um horizonte desconhecido, de modo que Gramsci abandona a vivência do tempo a partir da urgência, supera a melancolia e a angústia que caracterizam os pensamentos de Marx e Lenin e inaugura outra angústia característica da agonia dos processos políticos democráticos em virtude da sua temporalidade essencialmente lenta e molecular.

Além disso, nas últimas reflexões carcerárias, entre 1934 e 1935, Gramsci ainda produz outra inovação significativa na sua interpretação do marxismo. Essa inovação é feita quando Gramsci, ao pensar na filosofia da práxis como um processo de produção de subjetividades políticas que se concretizam em um tempo molecular, elabora nos Q25, 26 e 27, notas acerca da cultura característica dos subalternos que contribuem decisivamente para a compreensão do sujeito histórico responsável por concretizar a expectativa gramsciana. Ademais, as notas sobre a subalternidade e sobre o folclore oferecem a possibilidade de adensar a apreensão do tempo histórico feita por Gramsci e o deslocamento final do classismo nos *Quaderni del Carcere*.

Assim, para isso, no Q25 §2, um texto C elaborado ao longo de 1934, Gramsci retoma a definição de subalternidade. Nessa releitura, o autor reafirma que a cultura dos grupos subalternos é desagregada, episódica e sofre sempre a influência dos grupos dominantes. Contudo, a inovação dessa nova redação é o deslocamento da categoria de classe, pois, em notas anteriores, Gramsci havia trocado o termo classe por grupos para

referir-se aos dirigentes e dominantes, mas, na nova nota, essa alteração também é feita para os subalternos. Agindo assim, Gramsci procura apontar as insuficiências da classe, uma vez que essa parece ao autor uma categoria incapaz de apreender as variações e as sedimentações presentes na cultura dos subalternos.

Ademais, essa percepção das insuficiências da classe ocorre a partir de uma investigação iniciada por Gramsci sobre as formas culturais próprias desses grupos. Deste modo, o intelectual sardo pretende demonstrar que existe uma concepção de mundo própria dos grupos subalternos e embora eles sofram a influência decisiva dos grupos dominantes, eles se apropriam da cultura de modo autônomo. Essa reflexão está posta no Q27 §1 de um texto C redigido na primeira metade de 1935, e é, portanto, uma das últimas notas dos cadernos carcerários. Nessa escrita, embora em alguns momentos ele retome o termo classe, Gramsci ressalta a dimensão autônoma da concepção de mundo característica dos grupos subalternos:

Seria preciso estudar o folclore, ao contrário, como “concepção do mundo e de vida”, em grande medida implícita, de determinados estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraposição (também esta, na maioria dos casos, implícita, mecânica, objetiva) às concepções do mundo “oficiais” (ou, em sentido mais amplo, das partes cultas das sociedades historicamente determinadas) que se sucederam no desenvolvimento histórico.<sup>51</sup>(GRAMSCI, 2014: 2311) [CC, volume 6, 2011: 133]

Assim, por meio desse excerto, é possível perceber a abertura das investigações acerca das concepções de mundo dos estratos subalternos que surgem autonomamente apesar da influência da cultura dos grupos dominantes. Nesse sentido, Gramsci pretende avançar suas pesquisas para valorizar essas concepções de mundo populares, de modo que essas sejam utilizadas no processo de reforma intelectual e moral. Dessa forma, o folclore, expressão da concepção de mundo subalterna e caracterizado precisamente pelos sedimentos de diversos tempos e grupos sociais, não deve, na visão gramsciana, ser encarado com estranheza, de modo que uma compreensão séria dessas formas culturais pode conduzir ao surgimento de “uma nova cultura entre as grandes massas populares, isto é, desaparecerá

---

<sup>51</sup> “Occorrerebbe studiarlo invece come “concezione del mondo e della vita”, implícita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anche’essa per lo più implícita, meccanica, oggetiva) com le concezione del mondo “ufficiali” (o in senso piú largo delle parti colte della società storicamente determinate) che si sono successe nello sviluppo storico.”

a separação entre cultura moderna e cultura popular ou folclore.”<sup>52</sup> (GRAMSCI, 2014: 2314) [CC, volume 6, 2011: 136]

Logo, a partir dessas reflexões, Gramsci supera a postura vanguardista própria da matriz leninista que compreende a impossibilidade do surgimento autônomo da consciência de classe. Assim, descartando o uso dessa terminologia, a preocupação essencial de Gramsci não é as possibilidades de representação partidária dos interesses ainda desconhecidos da classe operária, pois, se os subalternos não elaboram seus próprios intelectuais, a função do partido e de seus intelectuais é capacitá-los fazendo com que se tornem dirigentes. Desse modo, o processo de reforma intelectual e moral não ocorrem exteriormente aos sujeitos subalternos, mas pretende ser a expectativa da formulação de uma cultura unitária que parta das atividades culturais deles, eliminando a separação entre a cultura popular e a alta cultura.

Nesse viés, a democracia se configura como uma forma política essencial a partir dos seus vínculos necessários tanto com a teoria da hegemonia quanto com a revolução passiva. Assim, se a política é o centro da reflexão dos *Quaderni del Carcere* é porque Gramsci percebeu que a forma política que corresponde às demandas históricas inauguradas nessa nova etapa da modernidade é a democracia e por isso, no Q8 §191, um texto B elaborado em dezembro de 1931, ele afirma:

Entre os muitos significados de democracia, parece-me que o mais realista e concreto é aquele que possa se deduzir em conexão com o conceito de hegemonia. No sistema hegemônico, existe democracia entre os grupos dirigente e os grupos dirigidos na medida em que o desenvolvimento da economia e, por conseguinte, a legislação que expressa este desenvolvimento favorecem a passagem molecular dos grupos dirigidos para o grupo dirigente.<sup>53</sup> (GRAMSCI, 2014: 1056)

Assim, a democracia, na análise gramsciana, aparece desvinculada de um corte classista, o que contribui sobremaneira para a valorização dessa forma política, pois, conforme seus vínculos se desenvolvem com o conceito de hegemonia, aparece como uma possibilidade de construir um consenso a partir da política. Por isso, em um regime

---

<sup>52</sup> “una nuova cultura nelle grandi masse popolari, cioè spirirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolari o folclore. Un’attività di questo genere, fatta in profondità, corrisponderrebbe nel piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestati.”

<sup>53</sup> Tra i tanti significati di democrazia, quello piú realistico e concreto mi pare si possa trarre in connessione col concetto di egemonia. Nel sistema egemonico, esiste democrazia tra il gruppo dirigente e i gruppi diretti, nella misura in cui [lo sviluppo dell’economia e quindi] la legislazione [che esprime tale sviluppo] favorisce il passaggio [molecolare] dai gruppi diretti al gruppo dirigente”

democrático marcado por uma política ocidental, as demandas da sociedade civil se fortalecem e podem fluir com mais intensidade pela sociedade, de modo a favorecer a passagem molecular dos grupos dirigidos para a condição de dirigentes. Nesses termos, Gramsci pretende elaborar uma ligação entre hegemonia e democracia, marcando que, na modernidade ocidental, a constituição do consenso, do poder e da sua legitimidade ocorre em um horizonte democrático.

Desse modo, ao favorecer a transformação do sujeito subalterno, a democracia aparece não como um sistema de ordenamento burguês responsável por sustentar as divisões de classe, mas como uma formação política que permite a ocorrência de amplas transformações históricas moleculares. Portanto, o deslocamento da teoria da revolução e a centralização da política conduzem Gramsci à valorização da democracia enquanto uma possibilidade de transformação elaborada a partir de uma consciência histórica na qual o devir da expectativa aparece alongado no tempo em uma espécie de longa duração imprevisível.

Assim, para que esse devir se realize é preciso que a filosofia da práxis, a partir da concretização de um longo processo cultural, elabore um determinado tipo de sujeito. Desse modo, pensando a partir de Giuseppe Vacca, essa formação culmina na elevação do subalterno à condição de dirigente, tornando-o um sujeito cosmopolita capaz de desenvolver a hegemonia em uma democracia ordenada internacionalmente até que, por fim, em um tempo desconhecido, a sociedade civil, também cosmopolita, possa absorver o Estado. Nesses termos, essa reflexão gramsciana, marcada pela elaboração da filosofia da práxis enquanto forma de transformação histórica essencialmente democrática, oferece uma abertura para respondermos à questão inicial desse trabalho que é o lugar do pensamento de Gramsci.

### **Os *Quaderni* e o tempo da política: à guisa de conclusão**

Conforme anunciamos, esse trabalho procura investigar o lugar do pensamento gramsciano na contemporaneidade. Logo, para essa investigação, nós estabelecemos um itinerário de análise que promoveu uma justaposição dos estudos gramscianos, sobretudo aqueles conduzidos sob a dimensão filológica, com alguns elementos da teoria da história, marcadamente aquele que anuncia a importância das significações do tempo que foram construídas do tempo no comportamento dos sujeitos. Nesses termos, à medida que

conduzimos a discussão diacronicamente para as experiências do tempo e para a consciência histórica, as diferenças do léxico gramsciano se destacam em relação aos de Marx, Engels, Lenin, Trostsky, dentre outros.

Assim, nos fractais que compõem os *Quaderni del Carcere*, Gramsci se encontra em constante mutação, elaborando, ao final, outra consciência histórica baseada em uma experiência temporal bastante única na linguagem marxista. Nesse sentido, embora parta da linguagem marxiana, de acordo com os termos de Skinner e Pocock, os cadernos carcerários constroem um ponto de tensão que ameaça a própria ruptura dos limites dessa linguagem. Nessa perspectiva, Gramsci compartilha o horizonte de expectativa marxista, deduz explicitamente a filosofia da práxis da sua interpretação peculiar acerca dessa tradição intelectual, cultural e política e se considera até o fim um comunista e um marxista.

Contudo, a construção da filosofia da práxis coloca o pensamento gramsciano além das fronteiras do marxismo e do comunismo, ou seja, ultrapassa Marx, Lenin e o bolchevismo. Isso ocorre precisamente porque o político sardo, nas primeiras décadas do século XX, influenciado por eventos limites como a Primeira Guerra Mundial e a ascensão do fascismo, detecta uma transformação morfológica impactante nos modos como se experimenta a modernidade. Definitivamente, a modernidade de Gramsci não é aquela de Marx ou de Lenin. Essa diferença torna-se clara porque, para os revolucionários alemão e russo, a modernidade é a urgência da sua própria realização e a construção quase heroica da sua própria destruição, como bem demonstrou Marshall Berman. Em contrapartida, a modernidade de Gramsci pertence a outro registro temporal no qual essa urgência é descartada e a política, em sua temporalidade específica, é alçada ao núcleo dessa nova forma interpretativa, que é também uma proposta política prática. Portanto, para finalizar nossa excursão pelos fractais, propormos uma interpretação da filosofia da práxis além do marxismo, enquanto um pensamento marcado por uma temporalidade política que pode oferecer respostas significativas para as demandas que vivenciamos no século XXI.

Para isso, pretendemos retomar a teoria da hegemonia, sempre compreendida nos limites do tempo das revoluções passivas, pensando-a para além do consenso e percebendo uma dimensão conflituosa subjacente. A partir dessa visão, ampliaremos nossas análises com o intuito de perceber como essa teoria também é marcada por uma relação bastante significativa entre a política e político responsável pela elaboração do consenso dentro da sociedade. Essa leitura, que busca se contrapor aos dimensionamentos da hegemonia oferecidos por Carlos Nelson Coutinho (2003, 2011) e Álvaro Bianchi (2008), parte de uma

inspiração motivada pelos estudos da escola francesa do político, sobretudo aqueles conduzidos por Claude Lefort (1991) e Pierre Rosanvallon (2010)

As reflexões de Bianchi, embora conduzidas sob a perspectiva filológica iniciada por Francioni, atingem uma compreensão bastante diversa em relação a uma boa parte dos estudos gramscianos propostos na Itália. Essa compreensão divergente ocorre porque as análises do autor postulam a hegemonia enquanto um momento essencial da teoria da revolução. Desse modo, para Bianchi, é preciso fixar uma aproximação necessária entre o pensamento de Gramsci e o de Trotsky, marcando um nexos fundamental entre hegemonia e revolução permanente:

A questão da revolução permanente – e, portanto, a questão Gramsci-Trotsky – tal qual aparecia em uma nota que expressa a reflexão madura de Gramsci era ainda uma questão não plenamente resolvida por seu autor. (...) A reformulação do conceito de “revolução permanente” em Gramsci estava assim muito longe de ser um simples cancelamento das fórmulas de Marx e Trotsky. Como forma atual da revolução permanente, a fórmula da hegemonia civil pressupõe a unidade da guerra de movimento e da guerra de posição. (BIANCHI, 2008:244)

Nesse sentido, para Bianchi, as transformações históricas dos séculos XIX e XX que possibilitaram a elaboração da teoria da hegemonia não conduzem a uma superação da revolução permanente enquanto possibilidade de transformação ruptural e ininterrupta do tempo. Logo, a permanência desse paradigma se explica pela apreensão que o autor faz dos conceitos de guerra de movimento e guerra de posição. Dessa forma, recusando a ideia de uma passagem entre ambos, Bianchi os apresenta a partir de uma unidade, tornando ainda presentes as possibilidades de assalto frontal ao Estado, característica predominante de uma formação política oriental.

Diante disso, a política enquanto relações de forças operadas dentro de um espaço democrático cede espaço para a política enquanto força que visa conquistar o Estado. Consequentemente, essa realocação do Estado na teoria gramsciana permite um retorno às perspectivas características da tradição marxista acerca dessa instituição, sobretudo na sua versão trotskysta. Nesse sentido, a hegemonia é interpretada por Bianchi a partir dos momentos de conflito e consenso, contudo, uma vez que o paradigma da revolução permanente figura como expectativa, o Estado também emerge como uma instituição essencialmente repressora, de modo que os aspectos coercitivos e conflituosos da teoria da hegemonia são reforçados em detrimento dos momentos de consenso.

Nesse viés, a percepção de Bianchi sobre uma dimensão conflitiva no interior da



hegemonia é interessante, todavia, esse caráter conflitante está inserido em uma interpretação problemática da teoria da hegemonia que ignora as transformações morfológicas que formam a sua elaboração. Desse modo, fora dessa leitura histórica, a teoria da revolução permanente pode permanecer nos cadernos marcando também o retorno de uma concepção de política diminuta, na qual a tomada do Estado e sua consequente utilização como instrumento coercitivo se tornam a expectativa dessa noção de política.

Percorrendo um itinerário diverso, Carlos Nelson Coutinho elabora outra linha genética do pensamento gramsciano, marcando sua proximidade com as reflexões de Rousseau em torno do contrato social e da sua respectiva dimensão consensual. Nessa perspectiva, para Coutinho, Rousseau, ao iniciar suas reflexões sobre a formação dos contratos, buscava um sujeito capaz de orientar essa nova formação política e a resposta para a formação desse sujeito, na leitura de Coutinho, residia na questão moral.

Ademais, levando adiante essa mesma problemática colocada por Rousseau, Hegel e Marx oferecem respostas distintas ao problema do sujeito. Assim, a aposta de Hegel, focalizada na dimensão do Estado, prevê a formação de um corpo burocrático de funcionários capazes de operar a racionalidade desse consenso. Em contrapartida, Marx estabelece a resolução do problema a partir da classe, colocando o proletariado como o sujeito responsável pela construção desse consenso e pela libertação do gênero humano. Nessa perspectiva, o pensamento de Gramsci aprofunda esse percurso iniciado por Rousseau a partir de sua teoria da hegemonia:

Ora, essa dimensão contratual da política tem em Gramsci sua expressão conceitual mais explícita precisamente no conceito de hegemonia. A hegemonia é, para ele, sem lugar a dúvidas, o momento do *consenso*. (...) Ora, na medida em que, para Gramsci nas formações capitalistas “ocidentais”, a sociedade civil (ou seja, a base material do consenso) tem um papel decisivo na determinação das ações do Estado (e, mais que isso, ela chega mesmo na “sociedade regulada” ou no comunismo, a absorver em si e a eliminar os mecanismos coercitivos estatais), pode-se então dizer que o autor dos *Cadernos* introduziu a problemática do contrato, da intersubjetividade, no núcleo de sua teoria *marxista* do Estado e da política. (COUTINHO, 2003:249-250)

Nesse sentido, a preocupação de Coutinho, em vários momentos oposta a de Bianchi, interpreta o pensamento marxista e gramsciano como sendo a elaboração de uma teoria substancial da democracia. Assim, a teoria da hegemonia, formulada em um horizonte moderno ocidental, procura promover a política a partir de uma perspectiva democrática marcada pela formulação do consenso na sociedade. Esse consenso, na percepção de

Coutinho, é encarado como a base de uma visão contratual da sociedade, na qual o poder político é a manifestação livre da vontade geral. Portanto, para Coutinho, a sociedade regulada e a hegemonia se formam em uma produção contratual intersubjetiva.

Ademais, em relação às perspectivas delineadas por Bianchi, as interpretações de Coutinho procuram marcar o caráter moderno da produção carcerária de Gramsci, reforçando seus vínculos democráticos. Contudo, em determinados momentos, ambas as interpretações convergem, uma vez que essa busca tanto pelo consenso quanto pela democracia, na visão de Coutinho, não cancelam o horizonte revolucionário no pensamento Gramsci, o que é evidenciado na aproximação promovida entre Gramsci e Lukács e na interpretação do conceito de revolução passiva. Assim, à medida que estabelece afinidades entre ambos os autores, Coutinho procura afirmar uma dimensão ontológica da política no pensamento de Gramsci, na qual a democracia é uma expectativa delineada no horizonte teleológico impossível de ser realizada nos limites do capitalismo, formando, assim, uma incompatibilidade congênita entre democracia e capitalismo que impede uma transição democrática para a sociedade regulada.

Diante disso, na leitura de Coutinho, essa dimensão consensual da teoria da hegemonia, elaborada em uma perspectiva ocidental, não cancela a dimensão oriental. Desse modo, parece haver no autor um processo de ocidentalização incompleto, no qual o consenso se acumula até atingir um momento maduro para a explosão revolucionária. Em virtude disso, o conceito de revolução passiva não pode ser apreendido a partir de sua universalidade, pois esta vinculado às vontades políticas conservadoras, equiparadas à via prussiana de Lenin, que operam transformações pelo alto, ou seja, sem a participação popular. Nesses termos, a teleologia gramsciana apontada por Coutinho pretende inverter a revolução passiva, transformando-a em uma “revolução ativa”.

Portanto, observando essas reflexões sintomáticas do debate brasileiro em torno de Gramsci, pretendemos oferecer uma nova leitura que possa ressaltar a dimensão conflitiva, sem incorrer em um retorno oriental como Bianchi, e aprofundar uma perspectiva essencialmente democrática da hegemonia, avançando na ocidentalização do conceito que não foi desenvolvida por Coutinho. Nessa perspectiva, as análises de Lefort e Rosanvallon podem contribuir decisivamente para conduzir essa interpretação.

Essa contribuição é possível porque a filosofia política de Lefort está essencialmente preocupada com uma definição do político ancorada em uma leitura histórica da modernidade que marca o processo de abandono de um princípio teológico em

detrimento de um princípio de indeterminação. Essa indeterminação torna o regime político característico da modernidade um espaço de poder simbolicamente vazio que não pode ser ocupado permanentemente por nenhuma força política. Nesse sentido, a democracia, forma política correspondente à modernidade, figura a partir de uma historicidade radical na medida em que não opera através de qualquer perspectiva transcendental ou exterior às próprias determinações dos homens. Portanto, a instituição das normas sociais na modernidade é o resultado de um processo conflitivo permanente responsável por instituir o político:

Entretanto, que algo como a política tenha vindo a circunscrever-se em uma época, na vida social, tem precisamente um significado político, um significado que não é particular, mas sim geral. A constituição do espaço social, a forma da sociedade, a essência do que era outrora nomeado por Cidade é que está em causa com esse acontecimento. O político revela-se assim não no que se nomeia atividade política, mas nesse duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade. Aparição, no sentido em que emerge à visibilidade o processo crítico por meio do qual a sociedade é ordenada e unificada, através de suas divisões; ocultação, no sentido em que um lugar da política (lugar onde se exerce a competição entre os partidos e onde se forma e se renova a instância geral de poder) designa-se como particular, ao passo que se encontra dissimulado o princípio gerador da configuração de conjunto. (LEFORT, 1991: 25-26)

Portanto, na visão de Lefort, o político é distinto da política, pois enquanto a política diz respeito às disputas partidárias e às diversas forças políticas pelo poder, o político é compreendido como uma instância geral que transcende o universo da política. Deste modo, o político aparece como uma forma de instituição do social a partir da qual os limites e as ordenações dessa sociedade são pensados e se tornam verdadeiros para os seus habitantes. Assim, para Lefort, a democracia, a partir de sua dimensão essencialmente conflitiva, é um dos itinerários para a formação do político no regime moderno.

Diante disso, é importante notar o caráter desses conflitos que são anunciados por Lefort como base da democracia e do político. Nesse sentido, diferentemente de Bianchi, a dimensão conflituosa, para Lefort, conduz à manutenção da democracia, uma vez que, para o filósofo político francês, ela se configura como um regime de instauração dos conflitos, de modo que a manutenção da historicidade subjacente à democracia reside na perpetuação de tais conflitos. Isso ocorre porque esses conflitos, se não romperem o espaço simbolicamente vazio do poder, podem possibilitar a expressão da pluralidade de ideias e perspectivas políticas, construindo, assim, uma imagem sempre diversa e em movimento da própria

sociedade. Assim, a ruptura desse modelo, para Lefort, gera o fenômeno totalitário, uma vez que esse, ao ocupar totalmente o espaço do poder, oferece uma imagem sempre idêntica da sociedade, impedindo o florescimento de outras ideias e visões.

Pierre Rosanvallon, que produziu próximo ao movimento de renovação da história política liderado por René Rémond, se apropria das ideias de Lefort através de uma perspectiva historiográfica, delineando, assim, um amplo projeto investigativo nomeado de história filosófica ou conceitual do político. Nesse debate, o trabalho de Rosavallon é fundamental, pois oferece uma interpretação mais sólida acerca da relação entre o político e o social, a qual às vezes aparece confusa nas análises de Julliard (1976) ou de Rémond (2003). Portanto, a partir de Lefort, Rosanvallon mantém a perspectiva, também ancorada na leitura histórica de um regime político característico da modernidade, do político como forma de instituição do social:

Compreendo o político ao mesmo tempo a *um campo* e *um trabalho*. Como campo, ele designa o lugar em que se entrelaçam os múltiplos fios da vida dos homens e mulheres; aquilo que confere um quadro geral a seus discursos e ações; ele remete à existência de uma ‘sociedade’ que, aos olhos de seus partícipes, aparece como um todo dotado de sentido. Ao passo que, como trabalho, o político qualifica o processo pelo qual um agrupamento humano, em que em si mesmo não passa de mera ‘população’, adquire progressivamente as características de uma verdadeira comunidade. Ela se constitui graças ao processo sempre conflituoso de elaboração de regras explícitas ou implícitas acerca do participável e do compartilhável, que dão forma à vida da *polis*. (ROSANVALLON, 2010: 71-72)

Nessa perspectiva, enquanto campo, o político aparece delimitado por suas configurações responsáveis pela transformação de uma determinada sociedade na construção de um sentido comum para os seus habitantes e, enquanto trabalho, essa configuração do campo político é colocada permanentemente em tensão. Isso significa que a configuração e a delimitação do campo do político nunca são estáveis em virtude do seu caráter essencialmente histórico. Nesse sentido, o político apresenta uma delimitação histórica, isto é, um limite sempre cambiante em razão da instituição dos conflitos na lógica social. Desse modo, ao colocar a instituição da sociedade nesses termos, Rosanvallon se distancia de uma visão contratualista, pois, para ele, a visão contratual é insuficiente exatamente por eliminar o caráter conflituoso do político, colocando-o como uma instância que visa constantemente evitar o dissenso e garantir a paz, o que elimina o caráter

essencialmente problemático e tensionado da sua instauração.

Assim, conforme demonstra Kosselleck (1999), essa preocupação dos teóricos contratuais com a instituição de um consenso geral diz respeito à historicidade da fundação dos Estados nacionais. Isso é legítimo porque, em virtude da ocorrência das guerras civis religiosas, surge um sentimento de medo que transpassa a Europa, de modo que os Estados emergem como formas políticas capazes de garantir a estabilidade diante desse medo, mantendo as dimensões privadas e individuais circunscritas em um determinado limite. Logo, embora as reflexões de Locke e Rousseau estejam mais distantes dessa fundação e também critiquem em diversos pontos essa forma estatal, a necessidade de segurança ainda permanece evidente nas suas concepções políticas, o que contribui para a explicação dessa visão ordenadora desse pensamento.

Nesses termos, na contemporaneidade, o regime político é marcado por uma dimensão essencialmente aporética, uma vez que a instituição permanente dos conflitos impede uma resolução absoluta da política. Assim, a história conceitual do político de Rosanvallon caminha no sentido de perceber as diversas experiências históricas que contribuem, precisamente a partir de uma perspectiva antitética, para a formação do político em seus movimentos contínuos, marcando, assim como foi feito por Lefort, o princípio de uma historicidade absoluta.

Diante disso, é possível pensar na teoria da hegemonia, conceito cunhado por Gramsci e núcleo da filosofia da práxis, como consenso e conflito, ou a partir da relação entre o político e a política. Assim, inicialmente, essa leitura se torna possível em razão da compreensão histórica de Gramsci em torno da modernidade, pois a transformação morfológica operada na transição do século XIX para o XX garante um novo estatuto para a política e marca novos meios de construção e legitimação do poder. Logo, nesse novo regime da modernidade, o poder é elaborado por meio das ações dos intelectuais na sua busca pelo consenso da população através da organização da cultura.

Dessa forma, uma vez que é compreendida através das intrincadas relações de força, a disputa pelo consenso é produzida a partir de inúmeros grupos que, ao emergirem do terreno produtivo, iniciam o processo de elaboração da sua própria consciência e das suas funções políticas. Nesse sentido, a produção da hegemonia ocorre através de um processo histórico e político essencialmente conflituoso, no qual os resultados são amplamente indeterminados, haja vista que são orientados pela virtude dos atores em questão. Diante disso, a hegemonia é também a síntese da expressão dos conflitos políticos desenvolvidos

pelos diversos grupos que habitam a sociedade civil e que desejam se tornar dirigentes e dominantes. Esses conflitos, por sua vez, não trazem consigo a anulação de nenhuma das forças políticas.

Ademais, em razão da dialética entre revolução e restauração, fundamental para o conceito de revolução passiva, Gramsci percebe que a produção da hegemonia pode ocorrer a partir de diversas modalidades e isso significa que a sua concretização, ou mesmo o seu caráter modular, depende da centralidade política. Nesse sentido, a síntese produzida molecularmente pelo movimento histórico conduz a um determinado momento da hegemonia, de modo que a política parece se configurar como o conteúdo que delimita a forma geral do conceito.

Desse modo, por ser um movimento histórico de sínteses cambiáveis pela política, a instituição da hegemonia nunca cessa e o seu término, na visão de Gramsci, ocorre somente quando o gênero humano se encontra plenamente unificado, pois esse é o único modo de garantir a objetividade absoluta. Assim, não havendo a possibilidade de contra-hegemonia no léxico gramsciano, a hegemonia pode ser também encarada a partir da sua dimensão conflituosa, uma vez que, no regime político característico da modernidade, as diferentes subjetividades buscam os meios políticos da sua própria universalidade. Esses conflitos se desenvolvem em uma formação democrática, uma vez que, como afirma Gramsci, a democracia permite a passagem molecular dos dirigidos à condição de dirigentes. Nesses termos, a dimensão conflitiva presente na hegemonia não opera o retorno ao Oriente; ao contrário, reforça o Ocidente, pois esses conflitos, expressão da multiplicidade da sociedade civil, disputam a democracia sem destruí-la.

Diante disso, é possível pensar a hegemonia, no regime político da modernidade, como uma forma de instauração permanente dos conflitos. Isso é possível, pois, embora haja a formação de um consenso, a hegemonia, além de ser o resultado de amplas influências e sedimentações temporais, encontra-se permanentemente em aberto, ou seja, em uma disputa que se encerra somente com o surgimento da sociedade regulada, quando a sociedade civil absorve o Estado e realiza a universalidade absoluta dos sujeitos outrora subalternos.

Por fim, as produções das subjetividades que condicionam a teoria da hegemonia também conduzem a uma possibilidade de ampliação decisiva da sua compreensão, marcando tanto o encontro da política e do político quanto o da teoria política com a filosofia política. Assim, em razão de a filosofia da práxis ser um historicismo absoluto, ela

recusa qualquer princípio explicativo exterior ao homem para o real, o que significa que a formação dos limites e da ordenação da sociedade é resultado das ações humanas na história. Nesse sentido, a construção da teoria da hegemonia também aponta, como ressalta Fabio Frosini, uma relação intrínseca entre a política e a formação das verdades.

Ademais, uma vez que a formação de uma cultura integral é um movimento relegado ao devir, a obtenção de uma verdade se torna impossível, pois aquilo que é real ou verdadeiro para a sociedade depende precisamente desse mesmo processo de elaboração das subjetividades. Nesse sentido, as disputas políticas são responsáveis pela instituição do social e por construir as molduras e os limites daquilo que é pensável e compartilhável dentro da sociedade. Portanto, a hegemonia gramsciana, em uma interpretação bastante ampla, pode operar uma interessante relação entre a política e o político, na qual a historicidade absoluta da primeira é responsável pela gestação das verdades dentro da tessitura social.

Diante disso, é preciso estabelecer algumas diferenciações entre a concepção de hegemonia enquanto política e enquanto político. Assim, como política, a construção do consenso apresenta uma dimensão conflituosa mais acentuada, uma vez que esses conflitos obedecem à dinâmica das disputas pelo poder de modo mais imediato. Em contrapartida, no que diz respeito ao político, a hegemonia adquire um caráter mais estável, visto que as construções culturais que a sustentam apresentam maior resistência e duração. Contudo, isso não significa afirmar que há um caráter estático nessa outra concepção da hegemonia, ao contrário, assim como na política, o político também se encontra em perpétuo conflito, estando sujeito às transformações moleculares de longa duração.

Portanto, a partir dessas duas possibilidades da hegemonia, enquanto política e enquanto político, é possível pensar as temporalidades da política nos *Quaderni del carcere*. Assim, pretendemos demonstrar, enfim, que a centralidade dessa temporalidade da política desloca decisivamente a teoria da revolução, tornando-se uma das mais potentes inovações de Gramsci em relação à linguagem marxista e também uma reflexão extremamente significativa para o nosso tempo.

Nesse sentido, podemos afirmar a existência de diferentes tempos que correm concomitantemente na concepção gramsciana. Um desses tempos, vinculado à política, compreende a relação entre conflito e consenso em uma perspectiva de curta ou média duração, na qual questões imediatas conectadas às disputas pelo poder podem produzir transformações históricas de baixa intensidade. Em contrapartida, a outra temporalidade,

marcada pelo político, opera em uma longa duração entrecortada por outros tempos históricos que não desapareceram mesmo diante das mais profundas transformações históricas. Logo, para Gramsci, a hegemonia dos subalternos, em última instância, se realiza na alteração dessa dimensão do político, estabelecendo uma cultura unitária cosmopolita. Todavia, embora as últimas instâncias conduzam ao político, a política se mostra um percurso essencial para a realização dessa transformação histórica profunda.

Consequentemente, a dupla temporalidade da revolução é abandonada e torna-se, nos *Quaderni*, as temporalidades múltiplas da hegemonia entrecortadas por várias sedimentações oriundas de diversas épocas. Na modernidade ocidental, diante do esgotamento da revolução permanente, há uma moldura que circunscreve tais temporalidades - a revolução passiva. Com isso, as transformações históricas passam a acontecer molecularmente, pois existe um ritmo molecular que transpassa essas múltiplas temporalidades presentes no conceito de hegemonia. Portanto, é precisamente nessa moldura que os subalternos poderão inaugurar uma nova era de liberdade orgânica, uma vez que, para Gramsci, as moléculas se acumulam, porém nunca conduzem à explosão. Em virtude disso, afirmamos que a angústia da revolução cede espaço para uma angústia característica da democracia. Assim, uma vez que estabelece como expectativa uma transformação das molduras inteligíveis da sociedade, a consciência histórica de Gramsci é marcada, sobretudo em virtude da revolução passiva, pela perspectiva de transformações moleculares imprevisíveis e alongadas no tempo.

Nesses termos, a angústia que transpassa essa temporalidade imprevisível da política e da democracia, forma política que permite essa transformação histórica, diz respeito à ausência de garantias e ao ritmo das mudanças. Portanto, sustentada por uma dialética da virtude, a democracia gramsciana deseja unificar o gênero humano - uma tarefa de proporções hercúleas. Todavia, essa realização, marcada pela manutenção da política e da democracia no mundo contemporâneo, exige a vivência dessa outra angústia que, em determinados momentos, torna-se desamparo. Assim, consciente dos perigos, Gramsci não retornou à revolução, não apoiou o voluntarismo dos românticos e nem abraçou o abismo do desespero, distante disso, abraçou a política e a democracia como caminhos para a realização da sua expectativa, mesmo em uma longa duração desconhecida.

Dessa forma, no século XXI, a expectativa de unificação do gênero humano aparece como uma daquelas frias utopias criticadas por Gramsci nos cadernos carcerários. Essa utopia se desloca, pois, no nosso regime de historicidade, como apontado por Henry



Rouso (2016), foram vividas catástrofes traumáticas que se acumularam ao longo do século XX e abalaram decisivamente as expectativas, nos tornando prisioneiros tanto do medo quanto da culpa. Assim, abafados por nossas próprias experiências, pouco nos movemos em direção ao futuro e vivemos em uma espécie de presente contínuo. Diante desse cenário, as reflexões em torno da política de Antonio Gramsci são essencialmente necessárias, pois, conforme nos mostrou a arquitetura dos cadernos carcerários, o tempo da política não nos oferece garantias, mas, certamente, nos oferece um caminho para o futuro, no qual as possibilidades de transformação se encontram abertas no diálogo democrático a partir das diversas forças políticas. Contudo, embora não ofereça garantias de uma expectativa teleológica centrada no progresso, essa temporalidade da política pode oferecer a manutenção da democracia, uma vez que, instituindo os conflitos permanentemente, contribui para afastar a sombra dos autoritarismos.

Nessa perspectiva, a política pensada nesses termos se configura em uma possibilidade para a elaboração ou ao menos a não repetição das experiências traumáticas do século XX. Nesse viés, uma vez que são oriundas de uma anti-historicidade que produz uma imagem permanentemente idêntica do social, as violências políticas partem da anulação do vazio simbólico, ou daquele ódio à democracia, como caracterizou Jacques Rancière (2014). Dessa forma, em um regime político hegemônico, as múltiplas expressões e temporalidades da política impedem a cristalização dessa imagem e marcam a manutenção da historicidade da sociedade. Frente a isso, é preciso enfrentar as cicatrizes do passado e recuperar os mortos no sentido de criar um amplo consenso democrático cosmopolita capaz de ordenar o nosso presente a partir de uma dimensão coletiva que possa vivenciar o presente em seus desamparos, sem a recorrência aos autoritarismos.

Assim, a partir desse trabalho, é possível concluir que certamente Gramsci está distante desse regime de historicidade presentista, pois, vivendo nas primeiras décadas do século XX, o intelectual sardo inicia um processo de questionamento das utopias e das expectativas urgentes de emancipação humana. Em virtude disso, seu devir, a unificação do gênero humano, se encontra em um horizonte distante, de longa duração. Deste modo, a potência das reflexões gramscianas contidas nos *Quaderni del Carcere* não está na sua expectativa, mas na centralidade do tempo da política, constituído a partir das diversas experiências vivenciadas por autor, dos impactos do *Risorgimento*, da Primeira Guerra Mundial, da Revolução Bolchevique e da ascensão do fascismo.

Nessa medida, retomar a possibilidade de uma unificação do gênero humano no

século XXI parece ser um exercício utópico e, em certa medida, anacrônico, pois, no que concerne aos regimes de historicidade, a expectativa nutrida por Gramsci mantém algumas distâncias significativas em relação à nossa. Todavia, isso não significa que a arquitetura dos cadernos carcerários não possa oferecer uma saída para o nosso labirinto presentista. Portanto, pensar na história e na política a partir da filosofia da práxis parece ser essencial para o aprofundamento de uma política democrática para o século XXI que seja capaz de propor as transformações históricas necessárias sem o recurso às urgências e ao autoritarismo que marcaram o século anterior. Portanto, a democracia contemporânea precisa passar pelas reflexões de Antonio Gramsci enfrentando a dureza das paredes desses fractais das quais saímos vivos.

## Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. SP: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. BH: UFMG, 2005.
- AGGIO, A. O Gramsci que 'conhecemos' e o que ele inspirou. *Política Democrática*, v. 46, p. 40-44, 2016.
- AGULHON, Maurice. *1848: O aprendizado da República*. RJ: Paz e Terra, 1991.
- ANDERSON, Perry. *The heirs of Gramsci*. *New Left Review*, n. 100, 2016.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. SP: Cia das Letras, 2011.
- BARATTA, Giorgio. *Antonio Gramsci em contraponto: Diálogos com o presente*. SP: Unesp, 2011.
- BARATTA, Giorgio. *As rosas e os Cadernos: O pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. RJ: DP & A, 2004.
- BASTOS, Elide Rugai (org.); RÊGO, Walquíria Leão. *Intelectuais e política: A moralidade do compromisso*. SP: Olho d'água, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas volume 1: Magia e técnica, arte e política*. SP: Brasiliense, 8ª edição, 2012.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade*. SP: Cia de bolso, 2007.
- BIANCHI, Álvaro. *Estratégia do contratempo: notas para uma pesquisa sobre o conceito gramsciano de hegemonia*. In: *Cadernos Cemarx*, v. 4, p. 9-39, 2007.
- BIANCHI, Álvaro. *O laboratório de Gramsci*. SP: Alameda, 2008.
- BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e poder*. SP: Unesp, 1999.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. SP: Edipro, 2014.
- BUTTIGIEG, Joseph. *Gramsci's method*. In: *Boundary 2*, volume 17, número 2, 1990, p. 60-81.
- CALVINO, Italo. *Cidades invisíveis*. SP: Companhia das letras, 2017.
- CHARTIER, Roger *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: Editora Unesp, 2014
- CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Alges: Difel, 2ª edição, 2002.
- CHARTIER, Roger. *O que é um autor?: Revisão de uma genealogia*. São Carlos: Editora UFSCAR, 2012.
- CLARK, T. J. *Por uma esquerda sem futuro*. SP: 34, 2010.
- COSPITO, Giuseppe. *Il ritmo del pensiero: Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci*. Napoli: Bibliopolis, 2011.
- COSPITO, Giuseppe. *Introduzione a Gramsci*. Gênova: Il Melangolo, 2015.
- COSPITO, Giuseppe. *L'edizione nazionale dei Quaderni del carcere*. In: *Labotiore Italien: Gramsci da um seculo all'altro*, 2016.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. In: *Encontros com a Civilização Brasileira*. Número 9. RJ: Civilização Brasileira, 1979.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios sobre filosofia política*. SP: Boitemp, 2011.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: Um estudo sobre seu pensamento político*. RJ: Civilização Brasileira, 2ª Edição, 2003.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Prefácio. In: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*:

- Volume 1. RJ: Civilização Brasileira, 3ª edição, 2004.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: Mídia, cultura e revolução*. SP: Companhia de bolso, 2010.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Duhring*. SP: Boitempo, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Forense
- FRANCIONI, G. *Come lavorava Gramsci*. In: GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del cárcere: Edizione anastatica dei manoscritti*. Cagliari: Biblioteca L'Unione Sarda, 2009.
- FRANCIONI, G. *L'Officina gramsciana: ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*. Napoli: Bibliopolis, 1984.
- FRANCIONI, G. *Un labirinto di carta (Introduzione alla filologia gramsciana)*. In: *International Gramsci Journal*, 2(1), 2016.
- FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. SP: Cosac Naify, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. SP: Cia das letras, 2013.
- FROSINI, Fabio. *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*.
- GERRATANA, Valentino Prefazione. In: GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del cárcere: Volume primo*. Torino: Einaudi, 2014
- GERRATANA, Valentino. *Dialogando com Gramsci en el presente (Cuestiones de método)*. In: *Mientras Tanto*, número 52, 1992, p. 113-127.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 2014
- GRAMSCI, Antonio. *Escritos Políticos*, 2 vols. RJ: Civilização Brasileira, 2004.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do Cárcere*. RJ: Civilização Brasileira, 2005
- GOMES, Angela de Castro; HANSEN, Patrícia. *Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo*. In: *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. RJ: Civilização Brasileira, 2016.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. RJ: Graal, 2ª Edição, 1980. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. RJ: Lamparina, 12ª edição, 2015.
- HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. BH: Autêntica, 2015.
- HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções 1789-1848*. RJ: Paz e Terra, 24ª edição, 2009.
- HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos 1914-1989*. RJ: Paz e Terra, 2009.
- INSTITUTO GRAMSCI. *Política e História em Gramsci*. RJ: Civilização Brasileira, 1978.
- JONES, Gareth Stedman. *Karl Marx: Grandeza e ilusão*. SP: Cia das letras, 2017.
- KANOSSI, Dora. *Notas sobre el maquiavelismo contemporáneo*. Puebla/Roma: LunArenas/Fondazione Istituto Gramsci.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*. RJ: Civilização brasileira, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. RJ: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: Estudos sobre História*. RJ: Contraponto, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC/Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*.

- Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC/Rio, 2006.
- LENIN, V. I. *Que fazer?: Problemas candentes do nosso movimento*. SP: Expressão Popular, 2010.
- LENIN, Vladimir. *A revolução proletária e o renegado Kaustky*. Lisboa: Avante, 1977.
- LENIN, Vladimir. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. SP: Expressão popular, 2012.
- LENIN, Vladimir. *Lenin e a revolução de outubro. Textos no calor da hora (1917-1923)*. SP: Expressão popular, 2017.
- LENIN, Vladimir. *Materialismo e empirocriticismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.
- LENIN, Vladimir. *O “esquerdismo” doença infantil do comunismo*. Lisboa: Edições Maria da Fonte, s/d.
- LENIN, Vladimir. *O Estado e a revolução*. SP: Expressão popular, 2ª edição, 2010.
- LENIN, Vladimir. *Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento*. SP: Expressão popular, 2010.
- LIGUORI, Guido. *La prima recezione di Gramsci in Italia (1944 – 1953)*. In: Studi Storici, número 3, ano 32, 1991, p. 663-700.
- LIGUORI, Guido. *Le letture di Gramsci nel dibattito della sinistra dopo il 1956*. In: Studi Storici, número 2/3, ano 33, 1992, p. 513-554.
- LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: O romantismo na contramão da modernidade*. SP: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: Estudos de dialética marxista*. Porto: Escorpião, 1989.
- LUKÁCS, Gyorgy. *Lenin: Um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. SP: Boitempo, 2012.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. SP: Expressão popular, 2ª Edição, 2010.
- MARK, Karl. *As lutas de classes na França*. SP: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *A revolução antes da revolução: as lutas de classes na França de 1848 a 1850, O 18 Brumário de Luís Bonaparte, A Guerra Civil na França*. SP: Expressão popular, 2008.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. SP: Folha de São Paulo, 2015.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. SP: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. SP: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *O capital, volume 1*. SP: Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. *Para a questão judaica*. SP: Expressão popular, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. RJ: Civilização brasileira, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classe na Rússia*. SP: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. SP: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. SP: Cia das

- letras/Peguin, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. SP: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZAROS, Istávan. *Socialismo ou barbárie*. SP: Boitempo, 2003.
- MONDAINI, Marco. *Do stalinismo à democracia: Palmiro Togliatti e a construção da via italiana ao socialismo*. Brasília: FAP/Contraponto, 2011.
- Morais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- MUSSI, Daniela; GOÉS, Camila. *Antonio Gramsci no centro e na periferia: notas sobre hegemonia e subalternidade*. In: International Gramsci Journal, volume 2, número 1, 2016, p. 271-328.
- OLIVEIRA, M. V. F. S. Da Revolução à Democracia: Uma transição incompleta. *Política Democrática*, v. 44, p. 125-136, 2016.
- OLIVEIRA, M. V. F. S.. *O sistema teórico dos Cadernos do Cárcere*. In: Gramsci e o Brasil, 2015. <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=1746> Acessado em: 12/12/2012.
- OLIVEIRA, M. V. F. S.A *agonia peruana no século XX: Mariátegui e Flores Galindo*. In: Revista Espaço Acadêmico, volume 15, número, 178. Maringá, 2016. <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/28357/16202> Acessado em 12/12/2016.
- POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. SP: Edusp, 2013.
- PONS, Silvio. *A revolução global: História do comunismo internacional (1917-1991)*. RJ/Brasília: Contraponto/Fundação Astrojildo Pereira, 2014.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*. RJ: Paz e Terra, 1977.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: Estética e política*. SP: 34, 2ª edição, 2009.
- RENAULT, Emmanuel. *Crítica da religião, da política e da filosofia (Anais Franco-Alemães)*. In: RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LOWY, Michael. *Ler Marx*. SP: UNESP, 2011.
- RENAULT, Emmanuel; DUMÉNIL, Gérard; LOWY, Michael. *Ler Marx*. SP: Unesp, 2011.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. RJ: FGV, 2016.
- RUSEN. *Jorn. Razão Histórica*. 3 volumes. Brasília: UNB, 2010.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do pensamento político moderno*. SP: Cia das Letras, 1996.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. BH: UFMG, 2014.
- THOMAS, Peter. *Gramsci's Marxism: the Philosophy of Praxis*. In: MCNALLY, Mark. *Antonio Gramsci*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa I: A árvore da liberdade*. RJ: Paz e Terra, 2010.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América, 2 vols*. SP: Martins Fontes, 3ª edição, 2014.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a revolução*. SP: Folha de São Paulo, 2015.
- TOGLIATTI, Palmiro. *Antonio Gramsci*. Lisboa: Nova Seara, 1975.
- TROTSKI, Leon. *Lições de outubro*. SP: Iskra, 2016.
- TROTSKI, Leon. *Três concepções sobre a revolução russa*. SP: Iskra, 2011.
- TROTSKY, Leon. *A revolução permanente*. Lisboa: Antídoto, 1977.

- Universitária, 2010.
- VACCA, Giuseppe. Introdução. In: DANIELE, Chiara (org.) *Togliatti editore di Gramsci*. Roma: Carocci, 2005.
- VACCA, Giuseppe. *Modernidades alternativas: O século XX de Antonio Gramsci*. Brasília: FAP/Contraponto, 2016.
- VACCA, Giuseppe. *Os estudos gramscianos depois de 1989*. In: Site Gramsci e o Brasil, 2008. <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=886>. Acessado em 30/06/2014.
- VACCA, Giuseppe. *Vida e pensamento de Antonio Gramsci (1926-1937)*. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Astrojildo Pereira/Contraponto, 2012.
- VACCA, Giuseppe. *Pensar o mundo novo – rumo à democracia so século XXI*. São Paulo: Ática, 1996.
- VIANNA, Luiz Werneck. *A Revolução Passiva – Iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.
- VIANNA, Luiz Werneck. *A modernização sem o moderno: análises de conjuntura na Era Lula*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2011.
- VIANNA, Luiz Werneck. *Questão nacional e democracia: O Ocidente incompleto do PCB*. In: A transição: Da Constituinte à sucessão presidencial. RJ: Revan, 1989.
- WILSON, Edmund. *Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história*. SP: Cia de bolso, 2006.
- ZIZEK, Slavoj. *Às portas da revolução: Escritos de Lenin de 1917*. SP: Boitempo, 2005.
- ZOLA, Émile. *J'accuse: A verdade em marcha*. Porto Alegre. LPM Pocket, 2010.