

## A FILOSOFIA DA HISTÓRIA “NACIONAL-POPULAR” NOS CADERNOS DE ANTONIO GRAMSCI

Giovanni Semeraro<sup>1</sup>

### RESUMO

O texto tem como objetivo resgatar a concepção de filosofia da história que emerge dos *Cadernos do Cárcere* de Antonio Gramsci, um autor que mostra uma fecunda relação dialética não apenas entre filosofia e a política, mas, também, entre filosofia e a história. Ao longo da investigação destaca-se a ligação de Gramsci com Hegel e Marx, mas, se colocam particularmente em evidência as diferenças entre eles. Dessa forma, o foco das atenções é direcionado sobre os aspectos inovadores que o marxista italiano desenvolve ao interpretar a história moderna, as formas que assume a burguesia na consolidação do seu poder e as novas estratégias de lutas das classes subalternas para conquistar a hegemonia e criar um Estado de caráter nacional-popular. Para Gramsci, o mundo moderno não é apenas a história da burguesia e da “revolução passiva”, mas é também a época em que emergem novos sujeitos políticos que procuram se organizar com uma “vontade coletiva nacional-popular”. Uma “vontade” que Gramsci nunca separa da “necessidade histórica”, de modo a formar nas lutas populares uma “consciência operosa”, ou seja, uma visão lúcida da realidade inseparável da ação política eficaz.

Palavras-chave: História; Filosofia; Gramsci.

## A PHILOSOPHY OF HISTORY “NATIONAL-POPULAR” IN THE PRISON NOTEBOOKS OF ANTONIO GRAMSCI

### ABSTRACT

The text aims to rescue the concept of the philosophy of history that emerges from the Prison Notebooks of A. Gramsci, an author who shows a dialectic relationship not only between philosophy and politics, but also between philosophy and history. The research highlights the connections with Hegel and Marx, but arise particularly in evidence the differences that Gramsci presents with them. The center of attention is focused on the innovative aspects that Gramsci develops about modern history, the forms of bourgeoisie's power and new strategies struggles of the lower classes to gain hegemony and to create a national-popular State. For Gramsci, the modern world is not just the story of the bourgeoisie and the "passive revolution", but it is also the time when emerging new political actors that organize a "national-popular collective will". A "will" that Gramsci never separates from the "historical necessity", in order to form in popular struggles a "consciousness industrious", i.e. a lucid view of reality inseparable from effective political action.

Keywords: History; Philosophy; Gramsci.

### I. A configuração da filosofia da história no mundo moderno

As descobertas e transformações vertiginosas que ocorrem no mundo moderno aceleram de modo inaudito o ritmo do tempo e das atividades humanas e deslocam as atenções da filosofia do céu para a terra. Na medida em que a ciência se desenvolve e se impõe com suas experimentações mostra à filosofia que a realidade não é constituída de essências imutáveis e que o ser humano interfere na natureza e é protagonista do próprio

destino, alguém que se faz com suas iniciativas e criações ao longo da história. Nessa época, também, a intensificação dos contatos com outros povos e culturas leva a Europa à conclusão de que a história humana é mais ampla daquela contida na própria tradição e nas Sagradas Escrituras. De modo que, uma das maiores tarefas da filosofia moderna passa a ser a busca do sentido que as vicissitudes humanas adquirem na trama temporal e sua vinculação com a história universal.

É neste contexto que Giambattista Vico (1668-1744) busca a gênese da sociedade humana e elabora uma teoria em que os homens aparecem como os construtores da própria história. Movendo uma crítica a Descartes (1596-1650) que, ao se concentrar na intuição de si mesmo e na razão geométrica se fazia alheio à história, Vico indicava que o “cogito” sozinho não poderia ser posto a fundamento do saber científico e histórico, que é “conhecimento por causas” e experimentações. Como Bacon (1561-1626), que não separava *Cogitata et visa* (coisas pensadas e vistas), também Vico conjuga a visão de conjunto dada pela filosofia com a filologia dos fatos, o pensamento com os dados experimentados, convencido de que a história é uma ciência na qual operam a razão e a atividade humana. Desta forma, sustenta que a verdade deve ser procurada nos fatos (*verum est ipsum factum*), assim como o sentido da humanidade deve ser indagado em todo o processo com “cursos e recursos” das diversas nações que se desenvolvem na história universal regida por leis próprias e escandida em três idades: dos deuses (infância), dos heróis (juventude), dos homens (maturidade/razão)<sup>2</sup>.

Com diversas variantes, essa visão de Vico se reflete em muitos autores da modernidade que viram na história da humanidade a formação de uma racionalidade progressiva cuja ponta mais elevada se encontrava na Europa. Revelam perspectivas neste sentido, por exemplo, Voltaire (1694-1778) em *O século de Luis XIV*; G. E. Lessing (1729-81) em *A educação do gênero humano*; J. G. Herder (1744-1803) em *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*; N. Condorcet (1743-94) no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*; A. Comte (1798-1857) que no *Curso de filosofia positiva* reproduz a divisão da história em três estágios: “o teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato e o estágio científico ou positivo”; I. Kant (1724-1804) que na *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* sustenta “um curso regular de melhoramento” da natureza humana desde os Gregos, “um plano universal” que realiza a liberdade e a soberania da razão e da moral. Desta forma, a afirmação da universalidade da razão lançada pelo Iluminismo consagra a ideia de uma história mundial e da existência de uma única humanidade que encontra sua culminância na Europa.

Em contraste, portanto, com a imutabilidade e a indolência dos séculos anteriores, a época moderna é vista como uma ruptura em relação ao passado e um tempo que se projeta essencialmente para um futuro de progresso, de inaudita aceleração da história, uma era revolucionada por uma nova classe que dissolve “tudo que é estável”, recria continuamente os instrumentos de produção, volatiliza as relações sociais e dissemina uma vida frenética. (MARX-ENGELS, 1999, p. 9 - 10). Nesse período, de fato, as forças produtivas se multiplicam como nunca, o sistema de trabalho é totalmente subvertido com a criação da máquina a vapor, do trem, da eletricidade, do telegrafo, da indústria, da urbanização, das complexas estruturas bancárias e financeiras, do comércio globalizado, da difusão do consumo, dos medicinais, por um conjunto de artifícios que introduzem a mecanização e o ritmo febril no lugar do ciclo biológico e que substituem o “tempo da vida” com a “vertigem da história”. (FUSARO, 2010, p. 89 - 101).

Juntamente com as revoluções científicas, tecnológicas e industriais, devem ser consideradas também as profundas transformações políticas e sociais detonadas pela Revolução Gloriosa (1688), Americana (1776), Francesa (1789) que irradiam seus efeitos

no mundo, desencadeiam lutas pela independência nas colônias e difundem ideias de emancipação, liberdade, igualdade, democracia, direitos universais, inaugurando uma nova fase na história da humanidade voltada a enaltecer o Progresso e um Futuro radiante. Deixando de ser uma *magistra vitae*, voltada a extrair suas lições do passado, a história adquire assim um *telos*, uma direção para frente e um projeto a ser cumprido: torna-se futuro-cêntrica, universal, unitária, progressiva, dotada de um sentido e de uma força irresistível que emanam do seu próprio interior. Ao sair da condição de “existência da natureza”, a modernidade inaugura o modelo da “existência histórica” (LÖWITH, 1967, p. 358), a tal ponto que a História passa a ser “hipostasiada” e declinada no singular com H maiúsculo, transformada em “Sujeito” racional, em supremo “tribunal do mundo”, dotada de “leis” implacáveis, de “astúcias” e “réplicas”. Dessa forma, é na época moderna, que a dupla vertical céu-terra é secularizada na linha ascensional presente-futuro (MARRAMAIO, 1994), enquanto a crença em um Deus “senhor do tempo” é deslocada para a confiança na ação do homem, de modo que no lugar da projeção na transcendência, que desvalorizava o mundo e tornava os homens dóceis e submissos, descobre-se o imenso potencial da imanência que torna os homens livres e criativos. (BLUMENBERG, 1996).

## II. A concepção de Hegel e Marx

### 1. A filosofia da história de Hegel

Não é um acaso que Hegel, o maior filósofo da modernidade, ao refletir sobre as profundas transformações científicas e econômicas, sociais, políticas e culturais do seu tempo, tenha elaborado uma filosofia em estreita conexão com a história, dotando-a de dialética e totalidade, procurando mostrar que nesse processo conflituoso “tudo o que nós somos, é obra da história”. (HEGEL, 1983, p. 53). Impactado com a Revolução francesa, “esplendida aurora” e “salto qualitativo” para uma nova era (HEGEL, 1988, p. 26), Hegel estava convencido de que a história havia chegado ao seu ponto mais elevado, a partir do qual o resto do mundo se iluminava. Com esse evento extraordinário tornava-se visível a evolução do espírito humano e sua progressiva expansão que ao longo do seu percurso passara da liberdade de poucos, de alguns, para a de muitos: “a história universal representa a evolução da consciência do espírito no tocante à sua liberdade e à realização efetiva de tal consciência”. (HEGEL, 1999, p. 60).

Na construção da sua filosofia da história, Hegel procura amalgamar a concepção circular (de eterno retorno) derivada dos gregos-romanos e a projeção teleológica da tradição judaico-cristã, introduzindo nelas a dramaticidade da dialética e a “ciência” conceitual. Imbuído dessa visão, Hegel empreende não apenas a ambiciosa tentativa de resgatar a “bela cidade” dos antigos e a força do sentimento da religião, mas, procura também conciliar a Europa política (França), econômica (Inglaterra) e filosófica (Alemanha), em uma poderosa tentativa de superar o formalismo e o dualismo instaurado no pensamento moderno. No gigantesco painel da história desenhado em forma ascensional Hegel constrói, assim, uma filosofia em que a auto-consciência individual e coletiva se constituem em um processo histórico dialético-progressivo, até chegar a um conjunto articulado, a uma visão de totalidade que engloba em unidade a multiplicidade do real. Com isso, Hegel visa apreender a trajetória da história do espírito que se desdobra na natureza, nos diversos povos, na arte, na política, nas paixões humanas, na religião, na filosofia, como um todo interligado onde “A ideia é a urdidura do tecido e as paixões são a trama do grande tapete da história universal que se desenrola perante nós”. (HEGEL, 1999, p. 28).

Convencido de que “Compreender o significado dos fatos históricos quer dizer ter o universal diante dos olhos” (HEGEL, 1983, p. 14), Hegel atribui essa tarefa à filosofia, não a historiadores que se limitam a compilar fatos isolados e desconexos. Não sendo uma “sequência de opiniões” nem uma coleção de dados empíricos, a história do mundo é uma elaboração conceitual, terreno de investigação da filosofia, a única disciplina em condição de descobrir a racionalidade subterrânea no conjunto articulado das suas etapas e do seu sistema, de modo a chegar à compreensão da totalidade, uma vez que “o verdadeiro é o inteiro”. (HEGEL, 1988, p. 85), que todo indivíduo e toda particularidade só se realizam concretamente na objetividade do espírito e na “totalidade orgânica de um povo” configurada no Estado.

Dessas conclusões, Hegel deduz “a simples ideia de que a razão governa o mundo e que, portanto, a história universal é também um processo racional”. (HEGEL, 1999, p. 17). A filosofia da história, então, é a razão compreendida na sua determinação, na realidade da vida humana, onde a razão e “as paixões” (interesses pessoais, necessidades, ambições, instintos), objetivo e subjetivo, interior e exterior, particular e universal se completam, uma vez que: “Ao concretizar os seus interesses, os homens realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações”. (HEGEL, 1999, p. 31). Ora, se a Razão opera na história como substância e força constitutiva, significa que o mundo não está entregue ao acaso e não é absurdo: “Podemos dizer que a história universal é, de maneira geral, a exteriorização do espírito no *tempo*, enquanto a natureza é o desenvolvimento da ideia no *espaço*”. (HEGEL, 1999, p. 67). Portanto, ao entrelaçar íntima e dialeticamente filosofia e história, uma se tornando a manifestação da outra, dois aspectos do mesmo processo, Hegel tenta mostrar não apenas “o que leva o Espírito a chegar à sua essência, ao seu conceito” (HEGEL, 1983, p. 72), mas, que na história há uma Razão (Lógica) a ser reconhecida nas diversas civilizações<sup>3</sup>, na multiplicidade dos acontecimentos e no desenvolvimento das suas ações, de modo que: “tudo o que é real é racional e tudo o que racional é real”. (HEGEL, 1996, p. 14).

## 2. A crítica e a nova visão de Marx

Embora Marx levante duras críticas às formas mistificadas da filosofia de Hegel, assimila de seu grande mestre (MARX, 1964, 43)<sup>4</sup> a concepção progressiva, universal e dialética de história. Esta, porém, à diferença de Hegel, não é conduzida por um hipotético “Espírito do mundo”, por “ideias e princípios que tenham sido inventados ou descobertos por este ou aquele salvador do mundo. Elas são apenas expressões gerais das relações efetivas de uma luta de classe que já existe, de um movimento histórico que se desenvolve diante dos nossos olhos”. (MARX-ENGELS, 1999, p. 26). Mais do que um abstrato desdobramento da Razão no espaço-tempo e de uma “história do pensamento que encontra a si mesmo”, para Marx, “A história de toda sociedade até agora existida é a história das lutas de classe”. (MARX-ENGELS, 1999, 5). Uma história que deve ser compreendida partindo não das ideias e da “consciência”, mas da vida real dos homens, dos conflitos existentes e das profundas divisões sociais que se instauram nos “modos de produção” e reprodução que caracterizaram as diversas épocas da história humana: asiática, antiga, medieval e moderna. No atual “modo de produção” industrial, “época da burguesia”, a violência e as divisões continuam com outras formas, encobertas nas estruturas econômicas, na configuração que assumem a sociedade civil e o Estado. Negligenciada pelos pensadores anteriores, essa base material da história torna-se a chave interpretativa para decifrar os mecanismos das sociedades do passado. Mas, também, é a partir dela que é possível entender a sociedade burguesa, “a articulação e as relações de produção de todas

as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e com cujos elementos ela se constituiu”. (MARX, 1976, p. 30). Ao tomar em consideração as condições materiais de vida dos homens concretos e das divisões de classe, Marx afasta qualquer visão mecanicista da história porque mostra como nela agem grupos sociais e organizações políticas que constituem “os elementos da nova sociedade”. Se é verdade que “a burguesia forja as armas que a levarão à morte e também os homens que empunharão as armas” (MARX, 1999, p. 19), cabe, no entanto, ao proletariado - “o lado negativo que produz o movimento, que faz a história determinando a luta” (MARX, 1998, p. 78) - o papel de revolucionar o atual “modo de produção” e imprimir ao “movimento da história o ato *real* de geração do comunismo” (MARX, 1968, p. 111), de modo a criar uma sociedade onde o desenvolvimento da livre individualidade associada permita a passagem “da pré-história à história”, do “do reino da necessidade ao da liberdade”. (MARX, 1965, p. 933). Para Marx, de fato, não é o filósofo no isolamento do seu pensamento ou voltado a “retirar a própria poesia do passado” (MARX, 2001, p. 51) que muda as coisas, mas, “são as revoluções as locomotivas da história” (MARX, 1998, 36), as que são conduzidas pelo protagonismo do proletariado que faz da libertação “um ato histórico, não um ato ideal”. (MARX, 1998, p. 15).

Diversamente das teorias idealistas e deterministas, para Marx, o que caracteriza o homem não é acima de tudo o pensamento ou a matéria inerte, mas, o trabalho enquanto atividade coletiva que conjuga teoria e prática, que cria “a produção dos próprios meios de produção” e com isso “a vida social, política e intelectual em geral” decorrente de uma determinada forma de produção. (MARX, 1998, p. 8). Consequentemente, se “toda a história mundial não é senão a produção do homem pelo trabalho humano” (MARX, 1968, p. 193), a filosofia deixa de ser atividade especulativa e se transforma em “ciência da história”, em “história da evolução do trabalho”, chave para “compreender toda a história da sociedade”. Deixando para trás a imagem abstrata e idílica do trabalho delineada por Hegel, Marx parte da realidade dos trabalhadores que “sabem que a propriedade, o capital, o dinheiro, o trabalho assalariado, etc. não são quimeras ideais de seus cérebros, mas criações muito práticas e muito materiais de sua auto-alienação, que apenas poderão ser superadas de um modo prático e material, para que o homem se converta em homem não só no *pensamento*, na *consciência*, mas no ser real, na vida”. (MARX-ENGELS, 1967, p. 118). Neste sentido, ao contrário de uma “história sagrada” ou de uma visão abstrata que descende “do céu para terra”, Marx reivindica uma “história profana”<sup>5</sup> construída pelos seres humanos dentro de determinadas condições históricas. (HOBSBAWM, 1998, p. 175-177). Isso porque “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas sim nas condições diretamente determinadas ou herdadas do passado.” (MARX, 2001, p. 17). Um critério histórico fundamental, este, a ser associado aos outros dois princípios delineados no Prefácio da obra *Para a crítica da economia política* (MARX, 1983, p. 16), repetidamente retomados por Gramsci: “1º) o princípio de que ‘nenhuma sociedade se coloca objetivos para cuja solução não existam já as condições necessárias e suficientes e 2º) que ‘nenhuma sociedade cai antes de ter desenvolvido todas as formas de vida implícitas nas suas relações’”. (GRAMSCI, 1975, Q 4, §38, p. 455)<sup>6</sup>.

### III. A contribuição original de Gramsci

#### 1. Uma concepção própria a partir de Hegel e Marx

As referências à filosofia da história delineada na modernidade e elaborada especificamente por Hegel e Marx tornam-se necessárias para compreender melhor o pensamento de Gramsci, um autor que pertence a essa tradição e considera que “a filosofia da práxis é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo”. (Q 11, § 62, p.1487). Em diversas ocasiões, Gramsci deixa claro que Hegel e Marx inauguram “um modo novo de filosofar”, a partir do qual ocorre “a historicização concreta da filosofia e a sua identificação com a história”. (Q 11, §22, p.1426). Em sintonia com seus dois grandes mestres sustenta não apenas a inseparabilidade “do ser e do pensar, do sujeito e do objeto” (Q 11, §37, p.1457), mas também que “não se pode pensar o indivíduo fora da sociedade e, portanto, não se pode pensar nenhum indivíduo que não seja historicamente determinado”. (Q 14, §28, p.1686). Da mesma forma que em Marx, para Gramsci “Se pode dizer que a natureza do homem é a ‘história’...” (Q 7, §35, p. 885) e sendo “o homem vir-a-ser histórico” (Q 11, §17, p.1416), não existe uma “natureza humana” fixa e imutável, pois, esta “é o conjunto das relações sociais historicamente determinadas, ou seja, um fato histórico verificável, entre certos limites, com os métodos da filologia e da crítica”. (Q 13, §20, p. 1599). Com base na filosofia da práxis delineada por Marx, “inovação fundamental introduzida na ciência da política e da história” e que “concebe a si mesma historicamente” (Q 11, §14, p. 1402; Q11, §62, p. 1487), toda a análise histórica exige um conhecimento crítico do contexto global juntamente com uma cuidadosa “filologia” dos “fatos particulares”. (Q 11, §25, p. 1429). Nos escritos de Gramsci, portanto, além da elaboração de uma fecunda relação dialética entre filosofia e política (Q 11, §12, p. 1379), encontramos também um inseparável entrelaçamento entre filosofia e história: “Não se pode separar a filosofia da história da filosofia e a cultura da história da cultura. No sentido mais concreto, não é possível ser filósofos, ou seja, ter uma concepção de mundo criticamente coerente, sem estar conscientes da própria historicidade”. (Q 11, §12, p. 1376).

O interesse de Gramsci pela filosofia e pela história aparece claramente em todo a sua trajetória de vida e no acervo de livros e revistas que formavam a sua biblioteca no cárcere (SECCO, 2006, p. 159ss). É sintomático que na abertura dos *Cadernos do cárcere* aparece, como um grande portal: “Teoria da história e da historiografia” (8/02/29), o primeiro dos 16 temas enumerados no Caderno I. Esta temática está presente também nos diversos programas de estudos que se encontram na Carta do cárcere de 25/03/29; na de 17/11/30; nas *Notas esparsas e anotações para uma história dos intelectuais italianos* e nos “Agrupamentos de matéria” elencados no início do Caderno 8 (fevereiro-março de 1932). Mas, acima de tudo, é preciso evidenciar que Gramsci mostra um particular interesse pela “história das classes subalternas”, uma linha de pesquisa registrada em diversas anotações e que se desdobra crescentemente ao longo dos Cadernos até condensar-se nos últimos Cadernos “especiais” escritos entre 1934-1935.

Deste grande universo de reflexões elaboradas por Gramsci emerge uma peculiar concepção de história que o diferencia significativamente dos outros autores. Diversamente da proposta idealista de uma “história da liberdade” delineada por Hegel ou de uma história estruturada pelos “modos de produção” traçada por Marx, Gramsci busca compreender a formação das modernas nacionalidades, a consolidação da burguesia apesar das crises, as razões da derrota do movimento operário no Ocidente e as novas estratégias de lutas das classes subalternas para conquistar a hegemonia e criar um Estado de caráter

nacional-popular. Para dar conta dessas questões, Gramsci recua no tempo e investiga os momentos cruciais que configuraram a Europa e a Itália na época moderna. Analisa particularmente o Renascimento, a Reforma, a contra-reforma, o Iluminismo, a revolução industrial, a revolução francesa, a revolução russa, o fascismo e o americanismo. Todas expressões de um movimento de longa duração no qual o sistema europeu se transformou e gerou poderosas forças contrapostas como a reforma e a contra-reforma, a revolução francesa e a restauração, a revolução russa e o fascismo. É neste quadro que interpreta as contradições do *Risorgimento* italiano, colocando-o em paralelo com o *Renascimento*, um movimento aristocrático e cosmopolita que renovou a Itália, mas não produziu uma vida política e cultural efetivamente nacional e popular, como vinha mostrando F. de Sanctis. (Q 23, §8, p. 2198).

Assim, na configuração dos Estados modernos, Gramsci chama a atenção sobre a função da classe burguesa que os amolda e dirige, não apenas com sua estruturação econômica, mas principalmente com a construção de uma hegemonia habilidosamente construída nos diversos campos da política, da cultura, da filosofia, da ideologia, da educação, do Estado e do poder militar. O que leva A. Burgio a observar que nos *Cadernos do cárcere* “está contido *um grande livro de história*: uma história do Ocidente burguês... e, ao mesmo tempo, um livro *sobre a história*, sobre seu significado e sobre sua lógica, sobre suas relações com a filosofia (a reflexão teórica) e a política (a práxis revolucionária)”. (BURGIO, 2002, p. 3). A essa consideração, no entanto, é preciso acrescentar um outro grande componente que permeia as análises históricas de Gramsci: a emergência das “grandes organizações populares de tipo moderno, que representam as “trincheiras” e as fortificações permanentes da “guerra de posição” (Q 8, §52, p. 973) e as novas lutas das “classes subalternas” voltadas a construir uma sociedade alternativa de caráter “nacional-popular”. Por trás da ação predominante da burguesia e da exaltação do “indivíduo”, de fato, Gramsci vislumbra uma dimensão mais profunda na modernidade: a constituição de um ser humano que se realiza pela sua capacidade de socialização: “na história moderna o ‘indivíduo’ histórico-político não é o indivíduo ‘biológico’ mas o grupo social” (Q 6, §10, p. 690), de modo que “todo ato histórico é realizado pelo ‘homem coletivo’ ”. (Q 10, §44, p. 1331). Esse “homem coletivo”, no entanto, não é já dado e estruturado ou em processo inevitavelmente ascensional, mas se forma historicamente no campo aberto da ação política e da luta de classe.

Por isso, na sua concepção de história, Gramsci não pressupõe um Sujeito pré-constituído nem algum plano que se desdobra no tempo pela ação da Razão triunfante. A teoria da história de Marx repensada por Gramsci é elaborada na óptica da práxis, ou seja, conforme uma concepção na qual a história não pode ser pensada desvinculada da política de grupos sociais concretos. (Q 4, §33, p. 452). Longe de qualquer teleologismo, evita delinear uma concepção que “pode dar lugar a construções filosóficas (da assim chamada história eterna)... que tem pouco a ver com a história ‘efetiva’; pois, a história deve ser ‘efetiva’ e não romanceada”. (Q 11, §9, p. 1372). Por outro lado, ainda que reconheça a sua função fundamental, Gramsci não absolutiza o papel da economia e das determinações materiais. Uma indagação, de fato, que anima toda a reflexão carcerária é: “como nasce o movimento histórico sobre a base da estrutura”. (Q 11, §22, 1422). Com isso, combate o determinismo e se afasta de qualquer teleologia no sentido da existência de uma lei geral à qual os indivíduos e a história estão submetidos. Para o encarcerado pelo fascismo, mesmo em condições de subordinação e dominação, os homens podem reagir ativamente frente às estruturas existentes e interferir no seu curso com uma ação política cujo resultado não pode ser definido *a priori*. Mas, a ausência de teleologismo e de mecanicismo não significa que em Gramsci a história humana seja entregue ao acaso, destituída de projetos e de

materialidade, de organizações concretas e de construção de uma vontade coletiva capaz de promover transformações profundas e instaurar uma “nova civilização”. (Q 15, §19, p. 1777).

## 2. Construção da “vontade coletiva” em tempos de “revolução passiva”

Para entender a proposta de Gramsci não se deve esquecer que o contexto histórico em que ele vive não é mais o mundo de Hegel e de Marx. No seu campo de observação, de fato, entram as sociedades contemporâneas, mais complexas e sofisticadas, com estruturas e relações sociais mais dinâmicas e embaralhadas, onde o novo modo de produção implantado pela burguesia já se consolidou e o processo de “crise contínua” avança paradoxalmente “o desenvolvimento do capitalismo”. (Q 15, §5, p. 1756). Protagonista de uma época na qual em um curto arco de tempo eclodiram a I Guerra Mundial, a Revolução de Outubro, o fascismo, a crise de 1929, o nazismo, o stalinismo e o americanismo, Gramsci vivencia profundas convulsões sociais, a mobilização de gigantescas massas humanas, a formação de grandes partidos e inquietantes manipulações ideológicas. Para compreender esse conturbado período histórico, procura conexões com a formação do mundo moderno e evidencia particularmente “as analogias entre o período que se segue à derrota de Napoleão e o sucessivo à guerra de 1914-18”. (Q 15, §59, p. 1824). Descobre, assim, que a tônica predominante dessa história pode ser compendiada na óptica da “revolução passiva”, uma categoria retirada de Vincenzo Cuoco para decifrar as vicissitudes da revolução napolitana de 1799 (Q 15, §17, p. 1774), mas que Gramsci reelabora entendendo-a essencialmente como a introdução de mudanças estabelecidas “pelo alto” por meio das quais as pressões “de baixo” são habilidosamente capturadas e parcialmente atendidas pelas classes dominantes que procuram desta forma neutralizar a intervenção popular e se confirmar no poder por meio de um consenso passivo. (Q 15, §11, pp. 1766-9) <sup>7</sup>.

Para Gramsci, a “revolução passiva” caracteriza os diversos movimentos da história moderna e todo o ciclo dos 80 anos que vai de 1789 a 1871, quando a Revolução francesa viu sua radicalidade sendo aparada <sup>8</sup>. Um período histórico em que a nova classe burguesa, ao assumir a condução da sociedade, abandona os propósitos de universalizar os direitos e no lugar de promover um “desenvolvimento histórico integral” revela-se incapaz de realizar um projeto de caráter nacional-popular. (Q 19, §24, p. 2033). Ao “lutar contra o novo e conservar o que está sendo abalado firmando-o coercitivamente” (Q 7, §28, p. 876), a nova classe no poder não se expande mais, “não assimila novos elementos, mas desassimila uma parte de si mesma” (Q 8, §2, p. 937), fecha-se na condição de “casta”, de sistema formal-burocrático e policial. Desta forma, “regressa cada vez mais à sua fase inicial econômico-corporativa, enquanto os agrupamentos progressivos e inovadores encontram-se ainda na fase econômico-corporativa” (Q 6, §10, p. 690). Instaure-se, assim, uma história profundamente marcada por uma “crise orgânica” (Q 8, §216, p. 1078) que “consiste no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer”. (Q 3, §34, p. 311).

Tal impasse, para Gramsci, gera um quadro histórico de conflitos insanáveis entre projetos contrapostos dando origem a um “contínuo formar-se e superar-se de equilíbrios instáveis” (Q 13, §17, p.1584), que bloqueia as forças de renovação e o surgimento de “uma consciência nacional-popular moderna” (Q 3, §82, p.362): “Toda a história desde 1815 em diante mostra o esforço das classes tradicionais para impedir a formação de uma vontade coletiva nacional-popular” (Q 13, §1, p.1560). Por isso, as “revoluções passivas” acabam resultando em um oxímoro, uma “revolução-restauração”, uma composição contraditória de forças e de mudanças que gera permanentes convulsões. Nesse ciclo,

Gramsci insere o *Risorgimento*, um evento decisivo na constituição da moderna nação italiana manobrado pelas forças liberais que se valeram da “ausência de uma iniciativa popular unitária”. Mas, como observa F. De Felice (1977, pp. 161-220), inclui também o fascismo que nasce como reação à Revolução russa, o “americanismo” e o “método Ford” (Q 22, §13, p.2173), cujas inovações técnicas e produtivas eram formas para conter a crise orgânica do capitalismo, não eram “um novo faro de civilização e de cultura”, mas, “uma ruminação da velha cultura europeia”. (Q 22, §15, p.2178).

No entanto, mesmo represadas e neutralizadas, a Revolução francesa, a Revolução russa e as crescentes insurgências das classes subalternas em diversos países desempenham um papel importante na formação da história contemporânea não apenas pelas “reações” que provocam nas classes dominantes, instadas a “acolher alguma parte das exigências de baixo”, mas porque são expressões concretas da consciência das massas populares e de seu ingresso no mundo da política, cujo “peso que não pode ser mais desconsiderado” (Q 15, §59, p. 1824). Para Gramsci, a imensa mobilização de massas gerada pelas duas grandes guerras, as modernas formas de trabalho e as grandes organizações políticas intensificam as lutas populares e mostram que a história não está estagnada. Ainda que marcados por contradições e debilidades, os diversos ciclos da revolução moderna e os grandes eventos contemporâneos indicam que “as multidões saem da passividade” e que em determinados momentos históricos amplas massas podem passar “da passividade política a uma certa atividade e avançam reivindicações que no seu conjunto desorgânico constituem uma revolução” (Q 13, §23, p. 1603), sinalizando “um novo mundo em gestação”. (Q 7, §12, pp. 862-3). O quadro, portanto, que Gramsci desenha da história é caracterizado pelo enfrentamento de complexas “relações de forças” (Q 13, §17) sociopolíticas em “assédio recíproco”, pela extensão e capilaridade das lutas em múltiplas frentes, pelo emprego de recursos estratégicos de resistência e inteligência, onde os confrontos teóricos e ideológicos se tornam mais sofisticados e insidiosos, exigindo um elevado grau de conhecimento e de habilidade política, “qualidades excepcionais de paciência e de espírito criativo”. (Q 6, §138, p.802). Neste sentido, “O homem do Renascimento não é mais possível no mundo moderno, quando à história participam ativa e diretamente massas humanas sempre maiores”. (Q 6, §10, p. 689).

Uma das maiores contribuições de Gramsci, portanto, consiste em mostrar que o mundo moderno não é apenas a história da burguesia e das manobras das classes dominantes, mas é também a época em que emergem nas massas novos sujeitos políticos que procuram se organizar com uma “vontade coletiva nacional popular”. (Q 6, §77, p.745)<sup>9</sup>. Esta, no entanto, para tornar-se antagonista efetiva da burguesia precisa partir de “uma determinada base histórica que contenha as premissas concretas para tal elaboração” (Q 24, §3, p.2268; Q 11, §52, p. 1480) e realizar de forma “racional” e “não arbitrária” seu plano “enquanto corresponde a necessidades objetivas históricas”. (Q 11, § 59, p. 1485). Dessa forma, ao recuperar a base real da história e superar a pulverização das classes subalternas que atuam nela, Gramsci mostra que “grande livro de história é aquele que no presente ajuda as forças em desenvolvimento a tornar-se mais conscientes de si mesmas e, portanto, mais concretamente ativas e eficazes”. (Q 9, §107, p. 1171).

Não surpreende, portanto, se uma das maiores preocupações presente nos seus escritos é a necessidade de “definir a vontade coletiva e a vontade política em geral no sentido moderno, a vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um real e efetivo drama histórico.” (Q 13, §1, p.1559, *italico meu*). Quer dizer, uma vontade que, ao tomar consciência das reais necessidades históricas “e não de uma escolha arbitrária da parte dos assim chamados cientistas e filósofos” (Q 10, §40, p.1326), se torna inteligente e coletivamente operosa, protagonista efetiva frente aos

desafios dramáticos da história. Trata-se de uma das mais claras expressões de Gramsci na qual, em sintonia com uma precisa compreensão da “filosofia da práxis”, consegue juntar inseparavelmente “vontade política” e “necessidade histórica” unificando-as na feliz formulação de “consciência operosa”. Com um realismo admirável mostra, desta forma, que tanto a consciência sem operosidade é fátua, assim como a operosidade sem consciência é ativismo inconsequente. E que toda iniciativa da vontade que não esteja vinculada a “reais necessidades históricas” é mero voluntarismo e idealismo.

Não há espaço aqui para analisar detalhadamente o § 17 do Caderno 13, de onde essa importante referência é retirada. Nesse extenso e intenso parágrafo significativamente intitulado “Análise das situações: relações de forças” (texto C, de 1934), que retoma e reelabora o § 38 do Caderno 4 (texto A, de 1932, ainda marcado pela linguagem convencional “Relações entre estrutura e superestrutura”), Gramsci expõem alguns importantes “critérios de metodologia histórica” a serem levados em consideração “Ao estudar um período histórico...”. (Q 4, §38, p. 455). Entre outras coisas, alerta para saber distinguir o que é “orgânico” do que é “ocasional”, o que é “permanente” do que é “imediatamente”, o que pode ser aferido no terreno das forças materiais do que se elabora no âmbito do pensamento e da atividade política, evitando assim de cair tanto no “economicismo” como no “ideologismo”, tanto no mecanicismo como no voluntarismo. (Q 13, §17, p. 1580). Para Gramsci, saber analisar as “relações de força”, “cânon fundamental de pesquisa e interpretação” (Q13, §17, pp.1582-88), torna-se fundamental para o historiador que queira entender o conjunto das relações conflituosas nacionais e internacionais e distinguir as “crises históricas fundamentais” das “crises econômicas”. (Q 13, §17, p. 1587).

Tudo isso significa que, apesar da dominação da burguesia, para Gramsci a história contemporânea não está fechada e determinada, não pode ser entregue ao fatalismo e menos ainda ser idealizada ou esquematizada em etapas que se seguem necessária e progressivamente na linha do tempo. Mesmo em condições adversas, a história (e a filosofia que nasce com ela) continua um campo aberto e pode ser construída e levada adiante por aqueles que se conscientizam das contradições cristalizadas na sociedade, que se organizam e se tornam “agentes práticos das transformações históricas” (Q 10, §31, p. 1273), conduzidos por uma “paixão” sem a qual “não se faz política-história”. (Q 11, §67, p. 1505). Para Gramsci, portanto, a história é uma disputa entre concretas “relações de força” sociais, um permanente espaço de embate político que as classes subalternas devem aprender a jogar e vencer a partir do que é “historicamente necessário”, pois, só isso confere “uma consciência ‘teórica’, criadora de valores históricos e institucionais, fundadora de Estados”. (Q 3, §48, p. 330). Portanto, se o proletariado pretende chegar a “classe dirigente superior à burguesia” (GRAMSCI, 1987, p. 157), deve ser capaz de promover uma “atividade revolucionária que cria o ‘novo homem’, ou seja, novas relações sociais” (Q 6, §64, p. 733), tornando-se com isso agente de “criação de nova história”. (Q 11, §5, p. 1217). Para isso, é necessário superar as visões idealizadas e mecanicistas de história, assim como “o modo desagregado e ocasional” de pensar, de modo a “elaborar a própria concepção de mundo consciente e criticamente e, portanto, em conexão com o labor do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser guia de si mesmo e não aceitar de forma passiva e subordinada a influência sobre a própria personalidade”. (Q 11, §12, pp. 1375-6).

Quando se analisa o conjunto das anotações que Gramsci dedica à história e à sua estreita relação com a criação da “nova filosofia”, salta aos olhos a insistente maneira de conectá-las com o *desenvolvimento histórico dos grupos sociais subalternos*, com a “história das classes subalternas”, um campo de investigação pouco valorizado pelos

intelectuais e as teorias políticas do seu tempo. Ao longo de todos os seus escritos, de fato, o leitor se depara continuamente com uma leitura da realidade e da história feita a partir das organizações dos operários, dos conselhos de fábrica, das rebeliões camponesas, da óptica “meridional”<sup>10</sup>, da cultura, da educação, da literatura, do teatro, do romance popular, do folclore, da religião, do mundo dos “simples”, do senso comum, do “espírito popular criativo”. Um imenso universo que Gramsci consegue captar genialmente superando a “concepção histórico-política escolástica e acadêmica”, pela qual é real e digno só o que se encaixa em alguma teoria abstrata, enquanto “a realidade é rica de combinações as mais bizarras e é o teórico... que deve ‘traduzir’ em linguagem teórica os elementos da vida histórica, e não vice-versa a realidade apresentar-se conforme o esquema abstrato”. (Q 3, §48, p.332).

Convencido de que “todo elemento de iniciativa autônoma por parte dos grupos subalternos deveria ser de valor inestimável para o historiador integral” (Q 25, §2, p. 2284) Gramsci elabora um grande projeto no Caderno 25, intitulado “*As margens da história (História dos grupos sociais subalternos)*”, escrito em 1934, no momento mais alto da sua produção intelectual. Neste caderno “especial” se encontram uma inovadora análise crítica dos “grupos sociais subalternos”, critérios para o resgate da sua história e, acima de tudo, indicações para a unificação das suas lutas com vistas à construção da hegemonia popular em torno de uma nova concepção de Estado e de sociedade. (SEMERARO, 2011, p. 287-302). Uma perspectiva que ensina a escrever não apenas uma “Contra-história do liberalismo” (LOSURDO, 2006), mas a resgatar a imensa história que se esconde por trás de “todo monumento à barbárie”. (BENJAMIN, 1987, p. 225).

Vista nesta óptica, a história se abre às mais fascinantes perspectivas revolucionárias porque as “classes subalternas” não se limitam a completar a “revolução” da burguesia e realizar “as promessas não cumpridas” da modernidade, mas são chamadas a superar as contradições existentes e inaugurar uma nova era na história onde se possa socializar a política, o poder, o saber e a cultura e criar um modo de produção e reprodução fundado sobre o auto-governo.

### 3. Contra o historicismo de Croce e o determinismo de Bukharin

Os horizontes dessa visão histórica fornecem a Gramsci instrumentos extraordinários para desenvolver um pensamento próprio não apenas em relação a Hegel e Marx, mas também para se confrontar com as teorias da história predominantes no seu tempo. O alvo principal deste enfrentamento torna-se inevitavelmente o pensamento de Croce, referência obrigatória de filosofia da história e seu mestre de juventude. Mesmo reconhecendo o mérito de Croce em sua batalha contra o positivismo, Gramsci critica o seu ‘historicismo’ idealizado, ou seja, o desenho de uma “história pré-concebida” por um “reformismo” (Q 10, §41, pp. 1327-28), impregnado de teleologia e metafísica, aspectos que Croce criticava no marxismo. (CROCE, 1968).

Ao mostrar como, por detrás de qualquer evento e conflito descrito por Croce, “a forma liberal de Estado” aparece sempre insuperável, Gramsci desmascara a progressão controlada da história e o reformismo harmonizador nas obras do filósofo napolitano. Uma posição confirmada também pela “reforma” que Croce fazia da dialética hegeliana compreendida como um movimento histórico-filosófico em que a tese acaba sempre prevalecendo e se fortalecendo em um processo que relega a antítese a papel subordinado, a atividade a-prioristicamente estabelecida em função da tese. De fato, na dialética croceana dos “distintos”, em que as contradições sociais são domesticadas, a síntese aparece como acomodação dos diferentes momentos do real, dando lugar a uma filosofia

de conciliação, a uma “teoria de ‘revolução passiva’ como programa” e ao “morfínismo político”. (Q 15, §62, p. 1827). Por isso, Gramsci critica o fato que Croce escreveu “uma história da Europa sem tratar organicamente da Revolução francesa e das guerras napoleônicas e da história da Itália na idade moderna [pós-unitária] sem tratar das lutas do Risorgimento”. (Q 10, §9, p. 1227). Ao remover da história os aspectos essencialmente conflituosos e dialéticos, Gramsci pergunta: “Pode ser pensado Hegel sem a Revolução Francesa e as guerras de Napoleão...?” (Q 4, §56, p. 504). A leitura de Croce, dessa forma, dava um passo atrás em relação a Hegel e à filosofia clássica alemã, um pensamento que, mesmo de forma teórica, representava a tradução em conceitos da revolução ocorrida na Europa. (Q 16, §61, p. 1826).

Não obstante procurasse apresentar o seu neoidealismo como desenvolvimento da melhor tradição do pensamento italiano, como filosofia realista capaz de compor os conflitos e promover o que há de “positivo” na história, o “realismo” de Croce funcionava como acomodação de forças antagônicas e caía no abstratismo filosófico enquanto apresentava a “filosofia do espírito” como pensamento “puro” reservado a poucos, distante dos interesses imediatos e acima da política, território da mera utilidade e das tramas do poder. Gramsci, ao contrário, deixa claro que “trabalhando praticamente para fazer história se faz também filosofia ‘implícita’, que será ‘explícita’ enquanto alguns filósofos irão elaborá-la coerentemente”. (Q 10, §31, p. 1273). Dessa forma, resgata a base material da histórica, a sua inseparável relação com a filosofia, a ação política concreta, “as aspirações e os sentimentos mais profundos das massas” (Q19, §28, p. 2051), apontando que a “racionalidade” da história não é dada pela “criação do espírito” nem pelo filósofo isolado nas suas ideias, mas deve ser procurada nas necessidades ‘histórico-concretas’ (Q 11, §52, p. 1479), o lugar onde “as construções arbitrárias são eliminadas mais ou menos rapidamente pela competição histórica”. (Q 11, §12, p. 1393).

Frente ao historicismo especulativo de Croce, Gramsci contrapõe o “historicismo absoluto”, ou seja “o máximo ‘historicismo’, a libertação total de qualquer ‘ideologismo’ abstrato, a real conquista do mundo histórico, o início de uma nova civilização” (Q 16, §9, p. 1864), construída sem idealismos e dogmatismos, valendo-se apenas das ações concretas e imanentes dos homens na história. (Q 10, §41, pp. 1325-7). Neste sentido, o ‘historicismo absoluto’ está a indicar a construção de uma vontade coletiva, a capacidade de fazer “do lado subjetivo das forças produtivas um elemento do campo objetivo”. (BADALONI, 1975, p. 130). Juntamente com esse conceito Gramsci utiliza também a expressão “história integral” construída em estreita conexão com a filosofia da práxis “coroamento de toda a história anterior” (Q 15, §61, p. 1826) para significar que a ação política e todas as dimensões da realidade devem ser conectadas no quadro global do processo histórico. Por isso, a valorização da realidade popular e de sua história se tornam o grande diferencial frente ao abstrato ‘espírito criativo’ do subjetivismo idealista que afasta-se do mundo popular (BARATTA, 2009, p. 794), reserva a religião para os “simples” e permanece longe das massas porque não reconhece a sua capacidade de fazer história e não consegue pensar um projeto de caráter efetivamente nacional-popular. Ao contrário, partindo das “necessidades objetivas históricas”, Gramsci entende que “Criativo precisa entendê-lo no sentido de pensamento que modifica o modo de sentir do maior número e, portanto, da própria realidade” (Q 11, §59, pp. 1485-6), porque “para construir história duradoura não bastam os ‘melhores’, são necessárias as mais amplas e numerosas energias nacionais-populares”. (Q 9, §96, p. 1160).

Mas, se critica o historicismo especulativo, Gramsci combate também o “positivismo evolucionista” e as teorias mecanicistas da história. A recusa de visões teleológicas e de qualquer “sistema” está já presente nos anos juvenis, quando, por

exemplo, escreve que “a historia não é um cálculo matemático... Na história, a quantidade (estrutura econômica) torna-se qualidade porque torna-se instrumento de ação na mão dos homens”. (GRAMSCI, 2004, p. 201). Nos *Cadernos* aprofunda essas convicções mostrando que todo fato histórico “não pode ser abstratamente reconduzido a uma ideia geral de desenvolvimento histórico” e que o processo histórico não pode ser “mecanizado e exteriorizado e reduzido, no fundo, a uma lei determinística de ‘linearidade’ e de ‘unilinearidade’” (Q 9, §106, pp.1169-70). Imbuído dessa visão, Gramsci trava uma batalha sofisticada contra as posições equivocadas que dentro do próprio marxismo conjugavam Marx com Spencer e Darwin e pensavam o mundo da “superestrutura” como expressão mecanicamente determinada pela “estrutura” econômica. Protótipo dessa batalha é a análise crítica do ensaio *Teoria do materialismo histórico. Manual popular de sociologia marxista*, um escrito de N. Bukharin (1977) que obteve grande divulgação e foi utilizado pelo próprio Gramsci na escola de partido em 1925. Nas numerosas anotações, sistematizadas no Caderno “especial” 11, Gramsci questiona a classificação das ciências utilizada por Bukharin e a subordinação da história à filosofia geral de um materialismo “dialético” estabelecido com suas leis sobre a realidade social e natural. Observando que “separada da teoria da história e da política, a filosofia acaba se tornando metafísica” (Q 11, §22, p 1426), ataca a elaboração do marxismo feita por Bukharin como “materialismo vulgar, mecânico, metafísico”, uma regressão ao velho materialismo do “homem maquina” de La Mettrie e uma deturpação da filosofia da práxis “tornada uma ideologia em sentido pejorativo, ou seja, um sistema dogmático de verdades absolutas e eternas”. (Q 11, §62, p. 1489). No manual de Bukharin o desenvolvimento histórico e social era reduzido ao desenvolvimento das forças produtivas, de modo que o homem, a sociedade e a natureza aparecem como sistemas de forças mecânicas, em relação linear de ação e reação, onde a causa externa produz a causa interna, “a lei de causalidade, a busca de regularidade, normalidade, uniformidade são substituídas à dialética histórica”. (Q 11, §14, p.1403). Trata-se de uma concepção que “casa com os modelos de pensamento de tipo behaviorista e funcionalista” (MARTELLI, 2001, p. 66). Gramsci levanta essas críticas porque não se deixa aprisionar pelo determinismo e as “leis estatísticas dos grandes números” que fazem uma matemática social e uma classificação exterior. Limitar-se a isso, argumenta, significa supor que os homens sejam coisas, que os grupos sociais permaneçam passivos e que as atividades populares “que ainda não tiveram o carisma do sucesso” não façam história. (Q 6, §10, p. 689). O que é não apenas um “erro científico”, sinal de superficialidade e “preguiça mental”, mas é, principalmente, um preconceito que leva a crer que não existe vontade, ação política, liberdade de escolha, consciência das contradições que podem promover atividades imprevistas no lugar do conformismo e de comportamentos mecânicos. Ao “afirmar o papel criador da práxis humana na história, sua percepção das ‘relações de força’ como momento constitutivo do ser social” (COUTINHO, 2011, p. 107) Gramsci mostra que a história e a política, são movimentos “in fieri” (Q 8, §182, p.1051), se fazem continuamente e, portanto, seu êxito “não pode ser determinado a priori”, mas, “resultará do próprio processo”. (Q 11, §15, pp.1403-1404).

Para Gramsci, o materialismo metafísico, o determinismo economicista e o causalismo a-dialético produzem uma visão estática nas massas, desvalorizam a capacidade de intervenção subjetiva na história, induzem à passividade e disseminam uma filosofia da história que fecha as possibilidades da revolução. Convencido de que o homem é objeto e sujeito de sua história e que “as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (MARX, 1998, p. 100), Gramsci resgata a unidade e a profunda articulação de todos os aspectos da teoria marxista, elaborando uma filosofia da história com uma concepção dialética que conjuga “as relações entre as condições

objetivas e as condições subjetivas do evento histórico” (Q 15, §25, p.1781), realidade material e consciência ativa, estrutura e superestrutura com a ineliminável vontade individual e coletiva que agem em um teatro de forças políticas em permanente luta e recíproca transformação.

## Referências

- BADALONI, Nicola. *Il marxismo di Gramsci*. Dal mito alla ricomposizione politica. Roma: Riuniti, 1975.
- BARATTA, Giorgio. “Spirito popolare creativo”, in: LIGUORI, G. VOZA, P. (Orgs.), *Dizionario gramsciano: 1926-1937*. Roma: Carocci, 2009, p. 794.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, SP: Brasiliense, 1987, p. 225.
- BLUMENBERG, Hans. *Tempo della vita e tempo del mondo*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- BUKHARIN, Nikolai. *Teoria del materialismo storico*. Manuale popolare de sociologia marxista. Firenze: La Nuova Italia, 1977.
- BURGIO, Alberto. *Gramsci storico: una lettura dei “Quaderni del carcere”*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci*. São Paulo, SP: Boitempo, 2011.
- CROCE, Benedetto. *Materialismo storico ed economia marxista*. Bari: Laterza, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La filosofia di Giambattista Vico [1911]*. Bari: Laterza 1980.
- DE FELICE, Franco. “Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci”. In: FERRI, F. (Org.), *Politica e storia in Gramsci*, atti del Convegno Internazionale dei studi gramsciani, Firenze, 9-11 dicembre 1977.
- FUSARO, Diego *Essere senza tempo: accelerazione della storia e della vita*. Milano: Bompiani, 2010.
- GENTILE, Giovanni. *La filosofia di Marx*, Firenze: Le Lettere, 2012.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi, 4 voll., 1975.
- \_\_\_\_\_. Alguns temas da questão meridional. In: GRAMSCI, Antonio. *A questão meridional*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Marcos Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1987, p.61-93.
- GRAMSCI, Antonio. Utopia. In: COUTINHO, Carlos Nelson. (Org.). *Escritos políticos*, Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Vol I, Rio de Janeiro. RJ: Civilização Brasileira, 2004. p. 200-209.
- HEGEL, Georg, W.F. *Lezioni sulla storia della filosofia*. Firenze: La Nuova Italia, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Roma-Bari: Laterza, 1996.

- \_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília, DF: UnB, 1999.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre história*. Tradução de Cid Knipel. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998.
- LABRIOLA, Antonio. Da un secolo all'altro. In: LABRIOLA, Antonio. *Scritti varii e inediti di filosofia e política*, a cura di B. Croce. Bari: Laterza, 1906, p. 487-495.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006.
- LÖWITH, Karl. *Critica dell'esistenza storica*. Napoli: Morano, 1967.
- MARRAMAO, Giacomo. *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- MARTELLI, Michele. *Etica e politica: Croce e Gramsci a confronto*. Napoli: Città del sole, 2001.
- MARX, Karl. *Il Capitale*. Roma: Riuniti, v.I, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Il Capitale*. Roma: Riuniti. v.III, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Manoscritti economici-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia política*. Torino: Einaudi, v.I, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Miseria della filosofia*. Roma: Riuniti, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Il 18 di brumario di Luigi Buonaparte*. Roma: Riuniti, 2001.
- MARX, K. ENGELS, F. *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci* Roma: Riuniti, 1967.
- MARX, K. ENGELS, F. *Manifesto del partito comunista*, traduzione e introduzione di D. Losurdo. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1998, p..
- \_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1998, p.
- SECCO, Lincoln. *Gramsci e a revolução*. São Paulo, SP: Alameda, 2006.
- SEMERARO, Giovanni. Gramsci e os movimentos populares: uma leitura do Caderno 25. In: SEMERARO, Giovanni et al. *Gramsci e os movimentos populares*, Niterói, RJ: Eduff, 2011, p. 287-302.
- VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

---

**Notas**

<sup>1</sup> Professor Associado de Filosofia da Educação na Graduação e no Programa de Pós-Graduação na Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do Núcleo de Filosofia, Política e Educação (Nufipe). Autor de vários livros e artigos e pesquisador do CNPq. E-mail: [gsemeraro@globocom.com](mailto:gsemeraro@globocom.com)

<sup>2</sup> Cf. o primeiro dos 5 livros da obra principal de Vico (2005). A respeito, Croce (1980), observa que “A concepção da história torna-se em Vico efetivamente *objetiva*, liberta do arbítrio divino, assim como do império das pequenas coisas e das explicações anedóticas; e adquire consciência do seu fim intrínseco, que é entender o nexos dos fatos, a lógica dos acontecimentos, de ser a reconstrução racional de um fato racional”. (p. 115).

<sup>3</sup> A maneira como Hegel traça a história do espírito humano em direção à liberdade e à autoconsciência desde o Mundo Oriental, Grego, Romano até culminar no Mundo Germânico e Moderno pode ser vista particularmente na *Filosofia da História*. (1999).

<sup>4</sup> K. Marx em diversas ocasiões reconhece sua dívida em relação a Hegel e no Prefácio à segunda edição de *Il Capitale* declara ter sido “discípulo daquele grande pensador”. (1964, p. 43).

<sup>5</sup> Tal impostação acabou levando alguns estudiosos a ver em Marx um autor que teria substituído a centralidade do Espírito com a determinação da Matéria (GENTILE, 2012, p. 28ss), promovendo assim a “realização materialista do idealismo hegeliano” como sustenta K. Löwith. (1967, p. 26).

<sup>6</sup> A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 4 voll., 1975, Q 4, §38, p.455 (ver também Q 11, §29, p.1440; Q 13, §17, p.1579). De agora em diante esta obra será citada no interior do texto com Q, seguido pelo número do caderno, o número do parágrafo e o número das páginas.

<sup>7</sup> Antonio Labriola, filósofo marxista italiano estudado por Gramsci, havia já afirmado que “O *Risorgimento* italiano desenvolveu-se ao longo de todo o século XIX, mas se desenvolveu mais no sentido da história *passiva* de que da história *ativa*”. (LABRIOLA, 1906, p. 487).

<sup>8</sup> As referências à “revolução passiva” são muitas e diversificadas em Gramsci. Aqui, lembramos apenas que para Gramsci o método de “revolução passiva” foi aplicado “em escala européia” e foi utilizado também pela Igreja, tendo como “maiores artífices” os jesuítas. (Q 11, §12, p. 1381).

<sup>9</sup> A propósito, ver Durante, L., “Nazionale-popolare”, in F. Frosini-G.Liguori (orgs), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei “Quaderni del carcere”*, Roma, Carocci, 2004, pp. 150-169. Luporini, M.B., “Alle origini del “nazionale-popolare””, in G. Baratta-A.Catone (orgs), *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, Milano, Unicopli, 1995, pp.43-51. Frosini, F., *La religione dell'uomo moderno*, Roma, Carocci, 2010, pp. 284-296.

<sup>10</sup> “O Sul havia se tornado para Gramsci o ponto de vista a partir do qual repensar a história da Itália”, conforme observa L. Masella, “Modernizzazione, Mezzogiorno e storia d'Italia in Gramsci”, in: F. Giasi, a cura di, *Gramsci nel suo tempo*, Roma, Carocci, 2008, p. 312.

Recebido em junho-13

Aprovado em agosto-13