

Gramsci leitor de Marx: a crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx no idealismo e no materialismo vulgar

Gramsci reader of Marx: Gramscian criticism of Marx's double revisionism in idealism and vulgar materialism

Anita Helena Schlesener
Universidade Tuiuti do Paraná (UTP)
anitahelena1917@gmail.com

Pedro Leão da Costa Neto
Universidade Tuiuti do Paraná (UTP)
zhores@terra.com.br

Resumo: O presente artigo apresenta reflexões sobre a leitura gramsciana de Marx a partir de sua crítica aos revisionismos idealista e materialista vulgar, expressos nos pensamentos de Benedetto Croce e Nikolai Bukharin. Este tema percorre os *Cadernos do Cárcere* e redefine alguns conceitos de Marx, principalmente o de ideologia. Trata-se de compreender esta dupla combinação como parte da dificuldade dos intelectuais italianos de assimilarem a dialética materialista. Para Gramsci, o marxismo a tarefa de combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada e, ao mesmo tempo, ser assimilável e esclarecer as massas populares. O que ocorreu foi o abandono das características independentes e originais do marxismo para a sua adequação às filosofias existentes.

Palavras-chave: marxismo; idealismo; materialismo; Antonio Gramsci.

Abstract: This article presents reflections on the Gramscian reading of Marx based on his criticism of idealist and vulgar materialist revisionism, expressed in the thoughts of Benedetto Croce and Nikolai Bukharin. This theme runs through the *Prison Notebooks* and redefines some of Marx's concepts, mainly that of ideology. It is about understanding this double combination as part of the difficulty Italian intellectuals have in assimilating the materialist dialectic. For Gramsci, Marxism is the task of combating modern ideologies in their most refined form and, at the same time, being assimilable and enlightening the popular masses. What happened was the abandonment of the independent and original characteristics of Marxism for its adaptation to existing philosophies.

Keywords: Marxism; idealism; materialism; Antonio Gramsci.

Recebido em 10 de junho de 2024. Aceito em 29 de setembro de 2024.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 24-38 / ISSN: 2179-7412
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95748>

Introdução

A crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx, nas vertentes idealistas e mecanicistas desenvolvida nos *Cadernos do Cárcere* traz implícita a sua leitura de Marx, sedimentada nos escritos: *Prefácio à Crítica da Economia Política*, *Teses sobre Feuerbach* e *Miséria da Filosofia*, além de *O Capital*, para as reflexões sobre economia na crítica a autores como Achille Loria, referência italiana na interpretação da economia marxista.

Muito se tem escrito sobre a formação filosófica de Gramsci, que se produziu a partir das leituras de Hegel, Labriola, Sorel, Maquiavel e Croce, cuja influência é superada na medida do envolvimento de Gramsci com a política e a filosofia. Na Itália salientamos dois expoentes na interpretação dos escritos de Marx: por um lado, Antonio Labriola, filósofo marxista com formação hegeliana cujo pensamento é bem acolhido por Gramsci e, por outro, Achille Loria, cuja atividade intelectual e política é repetidamente criticada por Gramsci por mesclar o marxismo com o positivismo numa prática desmobilizadora dos movimentos de organização das classes trabalhadoras.

O tema que nos propomos percorre os *Cadernos do Cárcere* e, conforme Frosini (2009, p. 29), tem o sentido de uma “subversão do pensamento de Marx”, que “nasce da necessidade de intervir numa aporia presente naquele pensamento” e “nascida do fato que em Marx teoria da verdade e teoria da ideologia são separadas”. Ainda na leitura de Frosini, Gramsci “repensa o que Marx pensou, com o mesmo grau de abertura e novidade com as quais ele o fez”. Deste movimento, Gramsci redefine o materialismo histórico como filosofia da praxis, ou seja, um novo modo de entender a filosofia na unidade entre teoria e prática.

A partir deste pressuposto, retomamos alguns pontos dos *Cadernos* no que entendemos como um esforço de superar o duplo revisionismo expresso tanto no marxismo da social-democracia e na interpretação de Bukharin, quanto na apropriação de Marx na linha do idealismo kantiano e na leitura de Croce. Iniciamos retomando alguns apontamentos do Caderno 4, *Miscelâneo*, intitulado *Materialismo e Idealismo*, cotejados com os *Cadernos* 10 (1ª. e 2ª. partes) e 11, que permitem explicitar o tema proposto.

No primeiro parágrafo do Caderno 4, a propósito de como fazer a leitura de Marx, Gramsci acentua: “Se se quer estudar uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente pelo autor-pensador, é necessário fazer um trabalho minucioso, conduzido com o máximo cuidado de precisão e honestidade científica”. E enfatiza que esta advertência é necessária por se tratar de uma “personalidade na qual a atividade teórica e a atividade prática estão indissolivelmente entrelaçadas e, portanto, de um intelecto em contínua criação e em perpétuo movimento” (GRAMSCI, 1977, Q4, § 1, p. 419)¹. Ou seja, Gramsci ressalta com toda clareza que a originalidade do pensamento de Marx está na relação entre teoria e prática e na postulação do movimento histórico, que altera radicalmente o modo de conceber a filosofia, temática que é retomada nos *Cadernos Especiais* 10 e 11 e que já é anunciada no Caderno 4: o marxismo “não se confunde nem se reduz a nenhuma outra filosofia”: o marxismo “não só é original enquanto supera as filosofias precedentes, mas é original enquanto abre um caminho completamente novo”, renovando completamente o modo de conceber a filosofia (Q4, § 12, p. 433).

A partir deste contexto, Gramsci sente a necessidade de esclarecer que, no caso de Marx, é necessário separar as obras publicadas diretamente pelo autor, das obras publicadas por outros depois da sua morte, ou seja, Gramsci destaca com ênfase que é preciso separar Marx de alguns escritos de Engels, o que exigiria um empenho de pesquisa no sentido do aprofundamento dos conceitos, desprendendo-os das interpretações posteriores. Gramsci afirma que não se pode “subestimar a contribuição de Engels” e nem

¹ GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi, 1977, 2ª. ed. Daqui em diante citaremos Q., § e página. Todas as traduções do texto italiano são de autoria própria.

pensar que tudo o que este atribuía a Marx “fosse autentico no sentido absoluto”; existe um exagero em se “afirmar a identidade de pensamento entre os dois fundadores da filosofia da praxis”, sendo necessário reconhecer o mérito de cada um (Q 4, § 1, p. 420).

Também o trabalho de elaboração do material das obras publicadas pelo autor deveriam ser estudadas e analisadas, estudo que daria indicações para avaliar criticamente a confiabilidade das edições compiladas por outros das obras inéditas. Quanto mais o material preparatório das obras editadas se distancia do texto definitivo redigido pelo próprio autor, tanto menos confiável é a redação de um material do mesmo tipo por outro escritor (Q 4, § 1, p. 420).

Estes pressupostos servem para explicar a alteração conceitual efetuada por Gramsci a partir de 1932, substituindo a denominação “materialismo histórico” por “filosofia da praxis”, fundamentando a crítica ao duplo revisionismo de Marx, tanto na vertente idealista de Croce, quanto na tendência do materialismo positivista de Bukharin. O tema se apresenta no Caderno 4 (§3, p.421-422): o “marxismo foi um momento da cultura moderna: em certa medida, determinou e fertilizou algumas correntes. O estudo desse fenômeno muito importante e significativo foi negligenciado ou mesmo ignorado pelos marxistas ‘oficiais’” por tentarem adequar o marxismo às filosofias existentes. Eles a encontraram “nas derivações modernas do materialismo filosófico vulgar e também em correntes idealistas como o kantismo”.

Na sequência, Gramsci tenta responder à pergunta: “Por que o marxismo teve esse destino, de parecer assimilável, em alguns de seus próprios elementos, tanto para os idealistas quanto para os materialistas vulgares?” Esta dupla combinação se efetivou no sentido de cobrir necessidades históricas que, para desfazer, seria necessário realizar um inventário da cultura moderna e descobrir as derivações não apenas em Croce, mas em Sorel, Bergson e no pragmatismo, bem como aprofundar o pensamento de Labriola, o único que se distinguiu destas duas vertentes, reconhecendo no “marxismo uma filosofia independente e original” (Q 4, § 3, p. 422).

“Outro aspecto da questão é o ensinamento prático que o marxismo deu aos próprios partidos que o combateram, assim como os jesuítas lutaram contra Maquiavel embora aplicando os seus princípios”. A questão mais interessante é entender por que o marxismo “oficial” se aliou com filosofias não marxistas; a explicação se encontra no fato que o “marxismo tinha duas tarefas: combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada e esclarecer as massas populares, cuja cultura era medieval”. Reduzir o marxismo à compreensão do senso comum por razões “didáticas” confundiu o marxismo com outras formas de cultura tirando-lhe a força combativa e transformadora de “superação das mais altas manifestações culturais de seu tempo, a filosofia clássica alemã” (Q 4, § 3, p. 422-423).

“Na história dos desenvolvimentos culturais, é necessário considerar a organização da cultura e do pessoal que o expressa” o que, de certa forma, manifesta a separação entre dirigentes e dirigidos. Como exemplo, Gramsci salienta as diferenças entre Renascimento e Reforma, o primeiro alimentando a alta cultura e a segunda, atingindo apenas a cultura popular. Hegel “dialelizou os dois momentos da vida filosófica: materialismo e espiritualismo”; seus continuadores destruíram esta unidade; “Marx a refez em “uma nova construção filosófica já nas *Teses sobre Feuerbach*”, mas muitos de seus seguidores retornaram ao “materialismo cru, enquanto a alta cultura moderna, idealista vulgar, “tentou incorporar o que do marxismo era indispensável para ela, até porque esta filosofia moderna, à sua maneira, também tentou dialetizar materialismo e espiritualismo”, o que Marx realmente fez (Q 4, § 3, p. 424).

A “afirmação de que o marxismo é uma filosofia nova e independente é a afirmação da independência e originalidade de uma nova cultura em incubação, que se desenvolverá à medida que as relações sociais se desenvolverem”, não obstante a atuação dos intelectuais. Somente quando se cria um Estado se pode

criar uma alta cultura, “numa atitude que deve ser sempre crítica e não dogmática” (Q. 4, § 3, p. 425). Este tema é aprofundado no Caderno 25, sobre a fragilidade das classes trabalhadoras no sentido de criar um novo Estado.

Uma das características fundantes do marxismo está na articulação e reciprocidade entre filosofia, política e economia, “elementos constitutivos de uma nova concepção de mundo”; entre estes elementos deve haver convertibilidade e tradução recíproca: “um está implícito no outro e todos juntos formam um círculo homogêneo” (Q. 11, § 65, p. 1492). Este pressuposto permite posicionar o pensamento de Gramsci no contexto das leituras de Marx tanto no âmbito do marxismo, quanto na interpretação especulativa e liberal, principalmente de Croce, na crítica à dialética dos distintos e na compreensão da relação entre estrutura e superestrutura ou entre teoria e prática, elementos básicos da filosofia da praxis. Também possibilita revelar os limites do determinismo no âmbito da metodologia histórica e desenvolver a crítica gramsciana aos dois revisionismos de Marx eliminando os traços tanto do determinismo quanto do idealismo, que reduz o marxismo às bases da filosofia especulativa (Q. 11, § 22).

O significado da dialética só pode ser concebido em toda a sua fundamentalidade se a filosofia da práxis for entendida como uma filosofia integral e original que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento na medida em que supera (e superando inclui seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo, que são expressões tradicionais das velhas sociedades (Q. 11, § 22, p. 1425).

A relação intrínseca entre estrutura e superestrutura é um problema prático, que incide sobre a relação entre ciência e vida, relações econômicas e sociais e modo de pensar e viver a realidade. Gramsci completa essa reflexão com um exemplo, que pode ser o problema enfrentado pelos intelectuais (e por Bukharin na elaboração do *Ensaio*) ante o “senso comum e o pensamento vulgar” e que os leva a não colocar a questão em sua profundidade teórica (Q. 11, § 22, p. 1426) e a não ultrapassar o limite entre a lógica formal e a lógica dialética.

A crítica aos dois revisionismos de Marx se concentra no trabalho teórico de dois intelectuais de grande importância pela sua influência no movimento operário italiano: Croce na vertente idealista e Bukharin na redução da filosofia da praxis ao materialismo vulgar. A eles Gramsci dedica dois Cadernos especiais que podem ser entendidos como a preparação de dois futuros livros (FRANCIONI, 1987).

Croce foi um líder nacional de um movimento cultural de base liberal que foi responsável pela formação de uma geração de intelectuais, entre eles, Gramsci, de modo que sua interlocução com Croce significa um acerto de contas com o passado, numa crítica contundente à visão croceana da história e da filosofia, incluindo sua interpretação do marxismo.

No Caderno 10 Gramsci pontua conceitos concebidos por Croce e retomados de Hegel para mostrar os limites de uma interpretação abstrata: Croce descaracterizou não apenas os pensamentos de Hegel e Marx, mas o próprio liberalismo, como Gramsci assevera quanto à noção de liberdade e a acepção do termo “liberal”: o “erro de origem prática não foi cometido pelos liberais do século XIX, que de fato triunfaram praticamente e atingiram os fins a que se propuseram”; quem errou na interpretação da realidade foi “seu historiador Croce que, depois de ter distinguido a filosofia da ideologia, acabou confundindo uma ideologia política com uma concepção de mundo”, transformando a filosofia de um grupo social como concepção de mundo universal (Q. 10, § 10, p. 1231).

No fundo, a forma como Croce aborda a historiografia italiana, que Gramsci denomina de “Restauração adaptada às necessidades e aos interesses do período” cujos paradigmas se encontram no livro *História*

da Europa no século XIX, são uma “mutilação do hegelianismo e da dialética”, que Marx já havia criticado em relação a Proudhon em *Miséria da Filosofia* (Q. 10, § 6, p. 1220). Os limites da proposição croceana da história estão na sua forma abstrata e especulativa própria de “intelectuais que concebem a si próprios como árbitros e mediadores das lutas políticas reais” (Q. 10, § 6, p. 1222).

Esta posição de Croce tem objetivos claros, segundo Gramsci: formar o modo de pensar das grandes massas da população, governada e dirigida pelos intelectuais e submetidas ao “fanatismo e às superstições, como motivo ideológico próprio de uma massa servil”. Na verdade, Croce “deveria explicar porque a concepção de mundo da liberdade não possa tornar-se elemento pedagógico no ensino das escolas elementares e como ele próprio, como ministro, introduziu nas escolas elementares o ensino da religião confessional”, o que demonstra o “caráter estreito e imediatamente prático da filosofia da liberdade” (Q. 10, § 10, p. 1231-1232).

Gramsci procura mostrar que Croce se torna, a cada novo escrito, mais conservador e mais distante da filosofia da praxis; um exemplo é a noção de dialética compreendida no contexto do livro *Materialismo Histórico*, no qual Croce reflete sobre sua posição em relação à filosofia da praxis, acentuando que esta filosofia não se tornou o “momento de uma concepção mais elaborada, mas o valor da experiência teria sido apenas negativo” (Q. 10, § 10, p. 1232).

Na leitura de Gramsci, o que ocorreu foi que, assim como a “filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce” pode ser entendida como uma “retradução do historicismo realista da filosofia da práxis para a linguagem especulativa”. E Gramsci acentua que já havia escrito sobre este tema em 1917, onde dizia que, assim como o “hegelianismo tinha sido a premissa da filosofia da práxis no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, a filosofia de Croce poderia ter sido a premissa para um renascimento da filosofia da práxis atualmente, para as nossas gerações”. Na ocasião, diz Gramsci, a temática foi apenas abordada sem muitos aprofundamento, visto que “naquela época o conceito de unidade de teoria e prática, de filosofia e política, não era claro para mim e eu tendia a ser mais um croceano”. Mas agora, continua, precisamos retomar a crítica e mostrar que a “concepção filosófica de Croce faz a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis fizeram para a concepção hegeliana”. Este é o modo mais profícuo de retomar e aprofundar a filosofia da praxis, acertando as contas com a filosofia de Croce, escrevendo um “Anti-Croce, que deve ser também um Anti-Gentile” (Q. 10, § 11, p. 1233-1234).

2. Croce e seu combate à filosofia da praxis

Iniciamos com a crítica à leitura croceana da história da Europa, que é vista por Croce como uma “revolução passiva”. E Gramsci interroga: “Como se pode fazer uma história da Europa do século XIX sem tratar organicamente da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas?” Da mesma forma, uma história da Itália sem citar o Ressurgimento? Croce, “por razões extrínsecas e tendenciosas, prescinde do momento da luta, no qual a estrutura é elaborada e modificada e placidamente assume como história o momento de expansão cultural e ético-político”. Sua historiografia retoma a Restauração adaptada aos interesses do presente. A partir deste pressuposto, a obstinação de Croce contra a filosofia da praxis (Q. 10, p. 1209). Além da pretensão de ser o “líder intelectual dos revisionistas”, Croce trabalha no sentido da “liquidação do materialismo histórico”, num processo que ele pretende “identificar com um movimento cultural europeu” (Q. 10, § 3, p. 1214).

A noção de ético-político como momento cultural sem base na estrutura desempenha um papel conservador importante no contexto liberal: a configuração croceana da história ético-política “é uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil”. É ainda o modo de traduzir a linguagem histórica e dialética em linguagem especulativa e instrumental, distorcendo todo o significado político e cultural que se expressa na filosofia da praxis (Q. 10, § 7, p. 1222).

Entre as premissas que Gramsci acentua em sua crítica a Croce salientamos a “identidade entre história e filosofia, imanente no materialismo histórico”, que se mutila se não vem acompanhada pela “identidade entre história e política”, fato que remete a uma redefinição de ideologia. “Se o político é um historiador (no sentido que, agindo no presente reinterpreta o passado), o historiador é um político” e a “história é sempre história contemporânea, isto é, política”. Croce, na sua erudição acadêmica não alcança esta conclusão necessária e reduz a filosofia da praxis à linguagem especulativa (Q. 10 (II), § 2, p. 1241-1242).

Na verdade, acentua Gramsci, a historicidade da filosofia concretizada na identidade entre história e política, se materializa na sua praticidade, de modo que, “trabalhando praticamente a fazer história, se faz também filosofia ‘implícita’, que se fará ‘explícita’ quando o filósofos a elaborarem coerentemente” (Q. 10 (II), § 31, p. 1273).

A filosofia da praxis, ao contrário (de Croce), pretende justificar não com princípios genéricos, mas com história concreta, a historicidade das filosofias, historicidade que é dialética porque dá lugar a lutas de sistemas, a lutas entre modos de ver a realidade e seria estranho se aqueles que estão convencidos de sua própria filosofia considerassem as crenças opostas como concretas e não ilusórias (Q. 10 (II), § 41, p. 1299).

O revisionismo de Marx pela vertente idealista, que retorna a Hegel e também a Kant, reforçando a vontade moral, distorce o significado da Tese XI sobre Feuerbach e não supera os limites teóricos impostos pela teoria especulativa e contemplativa (Q. 10 (II), § 31, p. 1270). Neste contexto, abre-se a senda para o transformismo, acentuado na referência às mudanças teóricas de Croce: Gramsci acentua que a posição deste intelectual mudou depois da Concordata,² pendendo para o lado da classe dominante católica, e influenciando o processo educativo do pessoal dirigente, fato que se define como “transformismo” (Q. 10 (II), § 14, p. 1250).

A crítica a Croce continua em outras frentes, como a que afirma que a filosofia da praxis separa estrutura de superestrutura criando o que Croce denomina um “dualismo teológico”, colocando a estrutura como “Deus desconhecido”, afirmação que “não é exata e muito menos invenção profunda”, mas “vazia e superficial” sendo estranho que Croce tenha se prestado a isso, ou seja a desagregar o processo real. A filosofia da praxis se caracteriza pela articulação entre estrutura e superestrutura, que são interdependentes, condicionantes e condicionadas ao mesmo tempo. E Gramsci recorda que o “conceito de ‘bloco histórico’ construído por Sorel apreendeu plenamente esta unidade afirmada pela filosofia da praxis” (Q. 10 (II), § 41, p. 1300). As combinações que foram feitas do pensamento de Marx foram pouco compreendidas, tendo que ser criticadas tanto na vertente idealista quanto no âmbito do mecanicismo nas suas mais variadas expressões.

Gramsci salienta que na *Sagrada Família* Marx esclarece que a gênese da filosofia da praxis é o materialismo aperfeiçoado e transformado em realismo filosófico. Já no idealismo, devemos nos perguntar se a “concepção

² A Concordata é um Tratado entre a Igreja Católica e o Estado Italiano. Provavelmente a referência seja o Tratado de Latrão, assinado em 1929, que criou o Estado do Vaticano.

de ‘espírito’ não é outra coisa que o velho ‘Espírito santo’ especulativo. Se poderia dizer que o idealismo é intrinsecamente teológico” (Q. 10, (II) § 13, p. 1250).

Outra crítica contundente se remete ao significado de política, que Croce define como “expressão da ‘paixão’”,³ ao mesmo tempo em que critica Sorel sobre o “sentimento de cisão”, como ultrapassado; e Gramsci se pergunta: “mas a paixão teorizada por Croce não é, também ela, ultrapassada?” diferentemente de Sorel, a posição de Croce é intelectualista e iluminista. “Se a teoria de Croce fosse real, a ciência política não seria nada além de uma nova ‘Medicina’ das paixões e não se pode negar que grande parte dos artigos políticos de Croce são realmente uma Medicina intelectualista e iluminista das paixões”. No fundo, ao contrário de Sorel, Croce tenta reduzir a “concepção das ideologias da filosofia da praxis à linguagem científica vista precisamente através do revisionismo croceano”. (Q. 10 (II), § 41 V, p. 1308).

Um dos pontos fundamentais a criticar na interpretação croceana de Marx é a definição de ideologias políticas, tendo em vista a sua interpretação do marxismo a partir de seu entendimento de que a estrutura determina a superestrutura, de modo que, nas palavras de Croce em *Materialismo Storico e Economia Marxista*, a “filosofia da práxis” deve consistir em afirmar que a economia é a verdadeira realidade e o direito é a aparência enganosa”. Gramsci rebate esta interpretação equivocada, afirmando que, ao contrário da interpretação de Croce, para a filosofia da praxis as ideologias não são meras aparências, “são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados na sua natureza de ferramentas de dominação não por razões de moralidade etc. mas precisamente por motivos de luta política”; implicam entender a correlação de forças e a ação educativa para “tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, destruir uma hegemonia e criar outra, como momento necessário da subversão da práxis”. A filosofia da praxis não é ideologia precisamente porque articula e converte entre si teoria e prática. “Parece que Croce se aproxima mais do materialismo vulgar que da filosofia da praxis, para a qual as superestruturas são uma realidade objetiva e atuante” (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1319).

E Gramsci salienta a diferença fundamental da filosofia da praxis com as outras filosofias e ideologias: as “ideologias são criações inorgânicas porque contraditórias, porque visam conciliar interesses opostos e contraditórios; sua ‘historicidade’ será breve porque a contradição aflora após cada evento do qual foram o instrumento”. Por outro lado, a filosofia da praxis “é a própria teoria das contradições” e não tende a resolvê-las pacificamente (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1320).

A filosofia da praxis não é o instrumento de governo dos grupos dominantes para obter o consenso e exercer a hegemonia sobre as classes subalternas; é a expressão destas classes e que querem se educar na arte de governar e que têm interesse em conhecer todas as verdades mesmo as desagradáveis e evitar os (impossíveis) enganos da classe superior e muito mais de si próprias (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1320).

A filosofia da praxis faz a crítica radical das ideologias, demonstrando que as superestruturas são fundamentais para as classes dominantes no sentido de esconder parte da realidade, ou seja, as contradições e conflitos que caracterizam uma sociedade dividida e desigual. Croce reduz a filosofia da praxis a uma “dialética especulativa e conceitual”, sem compreender o devir histórico (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1320).

³ Gramsci procura mostrar que a paixão, no sentido político, remete-se à ação; mas, no caso de Croce, que tem uma posição intelectualista, a paixão não tem efeito real, é apenas uma proposição metafísica. Já o “sentimento de cisão” teorizado por Sorel também dissolve o significado do conceito pois uma “cisão teorizada é uma cisão ultrapassada”. Seria necessário aprofundar o significado marxista de filosofia da práxis enquanto relação dialética entre teoria e prática. Gramsci ressignifica o conceito soreliano na expressão “espírito de cisão”, que encontra expressão na militância política das classes trabalhadoras.

Nesta altura da crítica a Croce Gramsci retoma Sorel para afirmar que o “valor histórico das superestruturas na filosofia da praxis deve ser aprofundado aproximando-o ao conceito soreliano de ‘bloco histórico’”. E explicita o significado deste conceito na relação e reciprocidade entre estrutura e superestrutura: “Se os homens conquistam consciência de sua posição social e de suas tarefas no terreno das superestruturas, isto significa que existe uma conexão necessária e vital entre estrutura e superestrutura” (Q. 10 (II), § 41 XII, p. 1321). A noção de bloco histórico⁴ viabiliza a compreensão do entrelaçamento contraditório e, muitas vezes discordante, entre as superestruturas e o processo material de produção; é de enorme importância na explicitação da fusão entre estrutura e superestrutura, que interagem entre si e permitem compreender as situações de crise econômica na sua articulação com os dispositivos de poder e o modo de pensar da sociedade no contexto da luta de classes. Trata-se, deste ponto de vista, de esclarecer as raízes do “caráter mistificador que transforma as relações sociais” e que, de “maneira acentuada, converte em coisa (dinheiro), a relação mesma de produção”. O conceito de bloco histórico nos consente apreender melhor o “mundo enfeitado e invertido” (MARX, 1978, v. 3, p. 949) que caracteriza o sistema capitalista de produção e como as condições materiais de produção não se reduzem à esfera econômica, mas se constituem em um todo na constituição da sociedade. Dessa perspectiva, é fundamental retomar o conceito de bloco histórico em sua relação com o conceito de hegemonia, como fonte de compreensão da filosofia da praxis e da posição revolucionária de Gramsci também nos Cadernos do Cárcere.

Outro tema recorrente na crítica à interpretação croceana de Marx é sobre a queda tendencial da taxa de lucro.⁵ Na verdade, a questão da economia a partir da leitura de *O Capital* se faz presente em muitos dos fragmentos voltados à crítica de Croce e sua interpretação da teoria do valor na economia política, pontuando os equívocos de Croce, na medida em que separa estrutura de superestrutura. Desta perspectiva, “pode-se mostrar que a diferença entre Croce e Loria não é muito grande no modo de interpretar a filosofia da práxis” (Q. 10 (II), § 13, p. 1236), como se pode ver nos fragmentos do Caderno 28 sobre Lorianismo.

Esta lei deveria ser estudada com base no taylorismo e no fordismo. Não são esses dois métodos de produção e trabalho tentativas progressivas de superar a lei tendencial, contornando-a pela multiplicação das variáveis nas condições para o aumento progressivo do capital constante? (Q. 10 (II), § 41 VII, p. 1312).

E Gramsci acentua que seria interessante retomar o livro de Ford para explicitar as mudanças ocorridas no processo produtivo visando a manter a taxa de lucro: a introdução de novas tecnologias com materiais mais resistentes e refinados, a formação de um “tipo novo de operário monopolizado com altos salários”, o controle de resíduos restantes na produção, com a economia de materiais descartáveis na produção de

⁴ Na leitura de Portelli (1977, p. 48), a noção de bloco histórico expressa o vínculo orgânico entre estrutura e superestrutura correspondendo a uma “organização social bem concreta” que se traduz na “influência que exerce a estrutura sobre a evolução da superestrutura”, como se pode entender da retomada gramsciana do prefácio de Marx à Contribuição à Crítica da Economia Política dos princípios assim apresentados: 1. “o de que uma sociedade não se propõe a nenhuma tarefa para a qual não existam já as condições necessárias e suficientes, que estariam, pelo menos, em vias de aparição ou desenvolvimento”; 2. O de que nenhuma sociedade se dissolve e nem pode ser substituída enquanto não tiver desenvolvido todas as formas de vida implicitamente contidas em suas relações”. Notamos, para além das colocações de Portelli, que Gramsci modificou a redação de Marx colocando no lugar de “forças materiais” a expressão “formas de vida” o que, em nosso entender, exprime a relação recíproca entre estrutura e superestrutura no conceito de bloco histórico.

⁵ A teoria sobre a queda tendencial da taxa de lucro encontra-se em *O Capital*, de Marx, volumes 1 e 3, a propósito da mais-valia relativa, ou seja, Marx explicita como o crescimento da mais-valia precisa ser fomentado por mudanças no processo produtivo, entre as quais acentua a importância do progresso técnico ou tecnológico no desenvolvimento da acumulação do capital. Sem estas mudanças a tendência é a queda da taxa de lucro. As observações de Croce se concentram no volume 3 de *O capital*, sem referência ao volume 1, que trata diretamente da mais-valia relativa.

subprodutos, a reutilização energética evitando o desperdício de energia, e, finalmente, a formação de um “novo tipo de operário por meio da racionalização taylorizada dos movimentos torna possível um aumento produtivo maior com a mesma força de trabalho”. Estas medidas permitem recuperar a economia e manter o monopólio produtivo por um certo tempo (Q. 10 (II), § 41 VII, p. 1312).

A lei da queda tendencial da taxa de lucro seria o pressuposto da implementação do americanismo, ou seja, “seria a causa do ritmo acelerado no progresso dos métodos de

Trabalho, de produção e de modificação do tipo tradicional de trabalhador” (Q. 10 (II), § 41 VII, p. 1313). Ford “teve que sair do campo estritamente industrial da produção para organizar os transportes e a distribuição de suas mercadorias”, possibilitando o aumento da mais-valia “mais favorável ao produtor industrial. O erro de Croce é de outra natureza: parte do pressuposto de que todo progresso técnico determina imediatamente uma queda na taxa de lucro”, ao contrário do que afirma a *Crítica da Economia Política* de que o “progresso técnico acarreta um processo de desenvolvimento contraditório”, sendo um desses aspectos a queda tendencial da taxa de lucro. Croce esquece completamente o conteúdo do primeiro Volume de *O Capital*, leitura que lhe teria poupado uma série de erros, “esquecimento tanto mais grave quanto ele mesmo reconhece que no terceiro volume a seção dedicada à lei da queda tendencial está incompleta, apenas esboçada” (Q. 10 (II), § 36, p. 1282).

Importante o modo como Gramsci salienta que os erros de Croce podem estar ligados a um limite linguístico de compreensão do significado de “tendencial”: “é evidente que a tendência não pode referir-se apenas a forças contrapostas” no contexto da lógica formal, visto que a “lei é o aspecto contraditório de outra lei, a da mais-valia relativa que determina a expansão molecular do sistema fabril e que é o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista”, ou seja, o assunto não pode ser tratado com os pressupostos econômicos comuns (Q. 10 (II), § 36, p. 1283).

O significado de “tendencial”, portanto, parece dever ter um carácter “histórico” real e não metodológico: o termo serve, precisamente, para indicar este processo dialético pelo qual o impulso molecular progressivo leva a um resultado tendencialmente catastrófico no conjunto social, resultado do qual partem outras pressões específicas progressivas num processo de superação contínua (Q. 10 (II), § 36, p. 1283).

Por esta razão, ou seja, por não superar os limites da lógica formal, é que Croce erra na sua interpretação da lei da queda tendencial da taxa de lucro, principalmente quando afirma que “se esta lei fosse exatamente estabelecida” como descrita por Marx, não significaria “nem mais nem menos que o fim automático e iminente da sociedade capitalista”. A “inferência de Croce se deve justamente ao erro de ter examinado a lei da queda da taxa de lucro isolando-a do processo em que foi concebida”, sem inseri-la no processo orgânico e dialético (Q. 10 (II), § 36, p. 1283).

Cabe salientar que, apesar dos equívocos apontados, Croce representa uma figura importante e seu pensamento “deve, pelo menos, ser apreciado como valor instrumental”, principalmente pelo fato de ter atraído a “atenção sobre a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, sobre a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado”. Valorizando a cultura Croce se opôs ao economicismo, assim como o “maior teórico moderno da filosofia da práxis, no campo da luta e da organização política, com terminologia política, opôs-se a várias tendências ‘economistas’ e revalorizou a frente de luta cultural construindo a doutrina da hegemonia” como “forma atual da doutrina de 1948 da ‘revolução permanente’” (Q. 10 (II), § 12, p. 1235). A afirmação gramsciana se refere a Lenin e acentua que a história ético-política só tem sentido para a filosofia da praxis se articulada ao conceito de hegemonia.

A crítica gramsciana ao revisionista idealista de Croce resgata o núcleo central da filosofia kantiana, que se apresenta na *Crítica da Razão Pura* e que Gramsci demonstra os limites da seguinte forma: “se a realidade é como nós a conhecemos e nosso conhecimento muda continuamente, se nenhuma filosofia é definitiva, mas sim historicamente determinada”, a objetividade da nossa cognição é difícil de estabelecer, tanto para o senso comum quanto para o pensamento científico. Os fenômenos “são alguma coisa de objetivo, que existem em si e para si, ou são qualidades que o homem distinguiu em consequência dos seus interesses práticos e científicos”, ou seja, em função da necessidade de identificar uma ordem no mundo e construir o seu futuro? (Gramsci, Q. 10, § 40, p. 1290-1291). Os limites da filosofia kantiana estão precisamente no fato de que existe uma ruptura radical entre a lógica formal e a lógica dialética que Kant não superou por construir sua filosofia nos marcos da física newtoniana.

Quanto a Hegel, sua contribuição foi essencial para a produção teórica de Marx, que reconheceu a importância da dialética hegeliana, mas demonstrou, desde os seus primeiros escritos, que Hegel ainda mantinha seus elos com a metafísica na defesa da universalidade do Estado, abstração que consistia em uma contradição no âmbito de uma filosofia que reconhecia o movimento histórico e dialético da realidade. Retomando Chatelet (1972, p. 258-259), que comenta as filosofias de Platão e Hegel, o anteparo no universal “reside no fato que a universalidade assim constituída só resolve os problemas em pensamento”, deixando sem solução o conflito real e opondo à “particularidade do infortúnio, da alienação, da servidão, a representação de um apaziguamento universal, mas ideal”.

A crítica ao revisionismo croceano na retomada das bases idealistas se estende por cerca de 155 páginas, de modo que abordamos aqui apenas alguns aspectos mais fundamentais que demonstram a leitura rigorosa de Gramsci no que tange à filosofia da praxis e à dialética na leitura dos escritos de Marx. O significado da crítica gramsciana é mostrar que Croce não transpôs a fronteira entre a lógica formal e a dialética mantendo-se nos limites do idealismo nas vertentes hegeliana e kantiana, às quais reduziu os escritos de Marx.

3. A crítica gramsciana ao revisionismo de Bukharin

A crítica de Gramsci ao revisionismo de Bukharin se materializa na crítica ao livro intitulado: *A teoria do materialismo histórico – manual popular de sociologia marxista*, denominado no Caderno 11 como Ensaio Popular; este manual era um instrumento de formação das classes trabalhadoras desde sua publicação em 1921. A redação do Caderno 11, 1932-1933, coincide com a redação do Caderno 10, dedicado à crítica de Croce, ou seja, ambos os cadernos são a expressão de duas polêmicas em frentes opostas que explicitam o sentido da dialética e do materialismo histórico no conceito de filosofia da praxis. A partir das análises críticas dos escritos de Croce e de Bukharin Gramsci combate as duas grandes revisões do marxismo na Itália, acentuando as deformações do materialismo histórico e da dialética decorrentes destas interpretações que prevaleciam na política marxista.

A redução da filosofia da praxis a uma sociologia representou a cristalização da tendência vulgar já criticada por Engels (cartas publicadas no *SozialAkademiker*) e que consiste em reduzir uma concepção de mundo a um formulário mecânico, que dá a impressão, de poder colocar toda a história no bolso (Q. 11, § 25, p. 1428).

Esta referência às cartas de Engels aparece em outras três ocasiões, uma delas em carta de 1936 ao filho Délio, a propósito do ensino escolar na União Soviética. Esta pode ser tomada como uma das referências

críticas ao stalinismo contidas nos *Cadernos do Cárcere*; implica reconhecer o pressuposto dogmático do professor e suas consequências na formação do menino. Gramsci completa a carta de um modo singelo, mas profundamente significativo: “você tem só 12 anos e não penso que tenha os bolsos cheios de dogmas escolásticos; de qualquer modo, tem todo o tempo para esvaziar os bolsos e mobilizar o cérebro” (Gramsci, 1975, p. 860).

Um segundo ponto a salientar é que a crítica ao *Ensaio Popular* de Bukharin supõe um esclarecimento sobre o senso comum, o folclore e a religião no contexto do modo de pensar popular, que implica a reflexão sobre a formação dos intelectuais no processo de organização política, explicitação que cobre as primeiras trinta páginas do Caderno 11. Iniciamos a partir das notas críticas (Q. 11, & 14, p. 1401), na análise da intenção do autor o qual coloca como seu objetivo “construir uma ‘sociologia’ sistemática da filosofia da praxis”, que, para Gramsci, “significa elaborar uma metafísica ingênua”. Em lugar de uma “metodologia histórica, de uma filosofia, ele constrói uma casuística de questões particulares concebidas e resolvidas dogmaticamente quando não são resolvidas de modo puramente verbal” (Q. 11, § 14, p. 1402).

Um dos elementos que impossibilitam a abordagem histórica da filosofia da praxis é a subordinação da teoria à prática, sem aprofundar o sentido da unidade e articulação entre ambas; assim, “permanecem resíduos de mecanicismo”, a teoria é entendida como “‘complemento’, ‘acessório’ da prática”; tal processo transforma o contexto da estrutura e mantém a reflexão política no âmbito econômico-corporativo (Q. 11, § 12, p. 1386-1387).

A partir destes pressupostos, Gramsci analisa conceito a conceito, mostrando os limites do Ensaio na medida em que não supera a metafísica e a lógica formal; na noção de ciência, as categorias aristotélicas de causalidade, regularidade, leis constantes e uniformes, substituem a dialética histórica. A causalidade, por exemplo, implica uma anterioridade de um elemento sobre o outro dificultando entender o movimento e as correlações de forças. Esta metodologia visava a possibilitar prever o futuro histórico. As “*Teses sobre Feuerbach*”⁶ já haviam criticado antecipadamente esta concepção simplista”. Na verdade, “se pode prever ‘cientificamente’ apenas a luta, não os seus momentos concretos, que não podem deixar de ser resultados das forças conflitantes em contínuo movimento. No escrito de Bukharin o conceito de ciência apresenta vários significados, “alguns explícitos, outros subentendidos ou apenas enunciados. O sentido explícito é aquele das pesquisas físicas.” Na verdade, “é o próprio conceito de ‘ciência’, tal como emerge do *Ensaio Popular*, que deve ser criticamente destruído”, porque “é tomado inteiramente das ciências naturais, como se estas fossem a única ciência, ou a ciência por excelência, tal como estabelecida pelo positivismo” (Q. 11, § 15, p. 1403- 1404).

A mesma linha de reflexão levantada por Gramsci em relação ao revisionismo idealista é retomada em relação do reducionismo de Bukharin: as “ideologias são expressões da estrutura e se modificam conforme as mudanças desta” e é de admirar que isto “nunca tenha sido afirmado e desenvolvido convenientemente. A questão está intimamente ligada” ao problema do “valor das ciências exatas e físicas e à posição que estas vem assumindo no contexto da filosofia da praxis de um quase fetichismo” (Q. 11, § 17, p. 1413).

A crítica ao *Ensaio Popular* se faz retomando observações sobre as interpretações da economia feitas por Loria, como a concepção de “instrumento técnico” é retomada para substituir a noção de “forças materiais de produção” e a de “complexo das relações sociais”. E Gramsci cita o *Prefácio à Crítica da Economia Política* para salientar os erros cometidos por Bukharin:

Na produção social de sua própria vida, os homens estabelecem relações determinadas entre si, necessárias e independentes de sua vontade, isto é, relações de produção que correspondem a um determinado grau de

⁶ A Tese 11 sobre Feuerbach: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo”. Esta redação se encontra em: MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 59.

desenvolvimento das forças materiais de produção. O conjunto de tais relações constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura política e jurídica e à qual correspondem certas formas sociais de consciência... a um certo ponto de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade encontram-se em contradição com as relações de produção pré-existentes (isto é, com relações de propriedade, que é o seu equivalente jurídico) (Q. 11, § 29, p. 1439).

Ora, a citação de Marx visa a salientar o movimento de geração e de superação das contradições a partir da articulação entre econômico, social, político e ideológico, de modo que é falso atribuir ao “instrumento técnico” a “causa única e suprema do desenvolvimento econômico”, resquício da interpretação loreana da economia (Q. 11, § 29, p. 1439). O economicismo reduz o desenvolvimento econômico às mudanças nos instrumentos técnicos, o que implica não entender o verdadeiro sentido da dialética e da filosofia da praxis.

Outro conceito criticado e vinculado aos anteriores é o de “matéria”, que assume um novo significado no âmbito do materialismo histórico, a partir da estrutura social e das forças que se organizam em torno da produção. A “filosofia da praxis não estuda uma máquina para conhecer e estabelecer a estrutura atômica do material” ou suas propriedades naturais, mas aborda a questão como o resultado de um desenvolvimento tecnológico que expressa “um momento das forças materiais de produção”, que geram determinadas relações sociais e políticas características de um determinado momento histórico. Articulado ao desenvolvimento das forças produtivas está o conjunto superestrutural nas formas do Estado, do Direito, da Moral e da cultura em geral, que formam o modo de ser de uma determinada sociedade. A matéria, portanto, é social e histórica e a estrutura econômica não é a causa da superestrutura, mas ambas são reciprocamente condicionantes e condicionadas (Q. 11, § 4, p. 1242-1243).

A crítica ao *Ensaio Popular* traz elementos claros de uma crítica ao stalinismo na redução da filosofia da praxis a uma sociologia positivista, na afirmação de que a “experiência sobre a qual se baseia a filosofia da praxis não pode ser esquematizada”, porque “é a própria história na sua infinita variedade e multiplicidade cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da ‘filologia’ como método de erudição” na pesquisa de fatos particulares (Q. 11, § 25, p. 1428). A redução da política a mecanismos estatísticos, como leis fatalmente operantes, pode se apresentar tanto como um erro científico quanto um erro prático, com resultados catastróficos e dificilmente corrigíveis. Reduzir a filosofia da praxis a uma sociologia e estender a “lei estatística à ciência e à arte política pode ter consequências muito graves enquanto assumidas para construir perspectivas e programas de ação”, erros que são insanáveis. Tais reduções “favorecem a preguiça mental e a superficialidade programática” (Q. 11, § 25, p. 1429-1430).

A crítica à redução da filosofia da praxis aos parâmetros positivistas é retomada em outros fragmentos que questionam o que seria uma sociologia a partir da filosofia da praxis, visto que o *Ensaio Popular* não esclarece a questão, minado pelo evolucionismo vulgar e pelo materialismo filosófico, que dificulta a compreensão da dialética. As questões colocadas por Bukharin “são questões de ordem imediata, política, ideológica, entendendo a ideologia como uma fase intermediária entre a filosofia e a prática cotidiana, são reflexões sobre fatos histórico-políticos individuais, soltas e aleatórias (Q. 11, § 26, p. 1433). No contexto desta crítica temos a definição gramsciana de “ortodoxia”, que “serve para esclarecer melhor o atributo de ‘revolucionário’ que geralmente é tão facilmente aplicado a diferentes concepções do mundo, teorias, filosofias” (Q. 11, § 27, p. 1434). Uma teoria é revolucionária na medida em que é elemento de cisão entre dois campos em conflito:

A partir de alguns pontos desenvolvidos anteriormente, verifica-se que o conceito de “ortodoxia” deve ser renovado e trazido às suas origens autênticas. A ortodoxia não deve ser procurada neste ou naquele dos seguidores da filosofia da praxis, nesta ou naquela tendência ligada a correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da praxis “basta a si mesma”, contém em si todos os elementos fundamentais para

construir uma concepção de mundo total e integral, não apenas uma filosofia e teoria total das ciências naturais, mas também para revitalizar uma organização prática integral da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral (Q. 11, § 27, p. 1434).

Assim como “grande parte da obra filosófica de Croce se apresenta como a tentativa de reabsorver a filosofia da praxis” incorporando-a à cultura tradicional, assim também os “seguidores da filosofia da praxis que se dizem ‘ortodoxos’ caem na cilada e eles próprios concebem sua filosofia como subordinada a uma teoria materialista (vulgar) como os outros ao idealismo” (Q. 11, § 27, p. 1435).

Passo a passo Gramsci procura mostrar que, ao atribuir à filosofia da praxis uma leitura mecânica e causal, Bukharin não apenas retorna às velhas concepções ideológicas superadas por Marx, como também não questiona os limites do senso comum, que toma como base. Para tanto, Gramsci analisa o *Ensaio Popular* cotejando-o com os escritos de Marx, muitas vezes referidos de memória. Um erro comum “na busca de uma filosofia geral que esteja na base da filosofia da praxis, negando a sua originalidade de conteúdo e de método” consiste em confundir a “cultura filosófica pessoal do fundador da filosofia da praxis” e as partes constituintes desta nova filosofia (Q. 11, § 27, p. 1435).

Certamente o “hegelianismo é o mais importante (relativamente) dos motivos do filosofar de nosso autor, principalmente porque o hegelianismo tentou superar concepções tradicionais de idealismo e de materialismo em nova síntese que teve uma importância excepcional” na pesquisa filosófica, assim como o materialismo de Feuerbach. Porém a filosofia da praxis consiste em um salto, constituindo-se em uma teoria que supera tanto o hegelianismo quanto o materialismo vulgar (Q. 11, § 27, p. 1436-1437).

“Estas observações servem para nos fazer compreender como o elemento causal assumido a partir das ciências naturais para explicar a história humana é pura leviandade, quando não é um retorno às antigas interpretações ideológicas” (Q. 11, § 30, p. 1444). Busca-se firmar a filosofia da praxis em princípios das ciências naturais ou em causas últimas, sem salientar a sua historicidade e a relação dialética entre estrutura e superestrutura, entre subjetivo e objetivo, qualidade e quantidade, enfim, uma filosofia integral que articula teoria e prática.

Tanto na crítica a Bukharin quanto em outros fragmentos dos Cadernos nos quais Gramsci reflete sobre a articulação entre estrutura e superestrutura, há uma recusa peremptória ao determinismo, que faz das forças produtivas a base do desencadeamento de um processo de mudança. A crítica à ausência de qualquer tratamento dialético, que se traduz na cisão dualista da filosofia da praxis, as separação entre história e política na formulação de uma sociologia construída conforme os métodos das ciências naturais e físicas, podem ser tomados como uma crítica indireta ao stalinismo, visto que são escritos redigidos entre 1932 e 1935, período no qual Gramsci acentua que, mesmo estando preso, tem clara consciência dos fatos que estão ocorrendo na política internacional.

4. Breve conclusão

Retomamos aqui pontos fundamentais da crítica gramsciana ao duplo revisionismo de Marx nas formas do idealismo hegeliano e kantiano principalmente no acerto de contas com Croce, assim como nas proposições do materialismo vulgar expresso nas formulações do *Ensaio Popular* de Bukharin. A crítica a este político marxista organizada no Caderno 11 apresenta-se como uma polêmica em torno da noção de materialismo histórico, retomando um debate que Gramsci já enfrentava em 1926 no interior do recém

fundado Partido Comunista Italiano e dos encaminhamentos das polêmicas no movimento revolucionário internacional na disputa pela sucessão de Lenin. Gramsci defendia uma política na qual as divergências pudessem ser colocadas de modo a construir um equilíbrio das forças contrastantes no sentido de construir um consenso ativo e operante. A defesa de um debate político aberto era condição e pressuposto para a efetivação da construção do socialismo, fator que implicava não apenas a política, mas a desmistificação da visão determinista do marxismo implícita no processo de construção do socialismo na União Soviética.

Croce, por sua vez, transpôs para a prática política italiana a filosofia de Hegel e traduziu para a linguagem especulativa a filosofia de Marx (Q.10, §10, p.1229-1230). Esse trabalho se efetivou como desconstrução da dialética, reduzindo-a a uma mera oposição entre opostos e distintos. Ambas as críticas exigiam a releitura dos escritos de Marx, acarretando o que Frosini (2009) denomina a subversão de seu pensamento.

Na sua leitura de Marx e na crítica ao pensamento de Croce, Gramsci salienta a identidade e reciprocidade entre política e história, que entendemos como o máximo ponto de leitura e compreensão do pensamento de Marx: Se o “político é um historiador (não apenas no sentido de que faz história, mas no sentido de que, ao elucidar o presente interpreta o passado), o historiador é um político e neste sentido” a história “é sempre história contemporânea, isto é, política”. Croce não conseguiu alcançar esta conclusão e ficou nos limites do liberalismo, porque esta conclusão “leva à identificação de história e política e, portanto, de ideologia e filosofia” (Q. 10 (II), § 2, p. 1242).

No fundo, trata-se da “afirmação de que o marxismo é uma nova filosofia, independente, é a afirmação da independência e da originalidade de uma nova cultura em encubação” (Q. 4, §3, p.425), cujas condições de desenvolvimento se encontram na transformação da sociedade capitalista. As combinações que se efetuaram para realizar esta tarefa, na verdade, a inviabilizou, na linha de reformismos que apenas reforçaram a hegemonia vigente.

Referências bibliográficas

CHATELET, François. *Logos e Praxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

FRANCIONI, Gianni. *Gramsci tra Croce e Bukharin: sulla struttura dei Quaderni 10 e 11*. Crítica Marxista, Roma, a. 25, n. 6, p. 19-45, 1987.

FROSINI, Fábio. *Da Gramsci a Marx – ideologia, verità e política*. Roma: DeriveApprodi, 2009.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi, 1977.

GRAMSCI, Antonio *Lettere dal Carcere*. Torino: Einaudi, 1975.

MARX, Karl. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, 3 v.

MARX, Karl. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.