



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO - FAGED
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

DANIELE KELLY LIMA DE OLIVEIRA

DOS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS À PRAXIS EDUCATIVA
REVOLUCIONÁRIA EM GRAMSCI

FORTALEZA

2016

DANIELE KELLY LIMA DE OLIVEIRA

**DOS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS À PRAXIS EDUCATIVA
REVOLUCIONÁRIA EM GRAMSCI**

Tese ou Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Educação Brasileira.

Orientador: Professora PhD. Maria Susana Vasconcelos Jimenez.

Coorientador: Professor Dr. Osterne Nonato Maia Filho.

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

-
- O1f OLIVEIRA, Daniele Kelly Lima de.
Dos fundamentos histórico-filosóficos à práxis educativa revolucionária em Gramsci/Daniele Kelly Lima de Oliveira. – 2016.
147 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2016.
Orientação: Profa. Dra. Maria Susana Vasconcelos Jimenez
Coorientação: Prof. Dr. Osterne Nonato Maia Filho.
1. Educação. 2. Gramsci. 3. Ontologia marxiana. 4. Filosofia da educação. 5. Formação humana. I. Título.

CDD 370

DANIELE KELLY LIMA DE OLIVEIRA

**DOS FUNDAMENTOS HISTÓRICO-FILOSÓFICOS À PRAXIS EDUCATIVA
REVOLUCIONÁRIA EM GRAMSCI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Educação Brasileira.

Aprovada em: 16/09/2016.

BANCA EXAMINADORA

Professora PhD. Maria Susana Vasconcelos Jimenez (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Professor Dr. Osterne Nonato Maia Filho (Coorientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Professora. Dra. Josefa Jackline Rabelo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Professora Dra. Ruth Maria de Paula Gonçalves
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Professora Dra. Betânea Moreira de Moraes
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Ao meu pai Antônio Carlos (*in memoriam*),
que viveu e não teve vergonha de ser feliz.

AGRADECIMENTOS

Ao meu amado Everton, por sua presença que irradia alegria em minha vida. Por sua paciência, que me ensina todos os dias o caminho da paz e pelo seu amor, que preenche todos os recantos do meu ser.

À minha mãe Railda, pela guerreira que foi na criação de todos os filhos.

Aos meus irmãos William, Willer, Wilker e Júnior, minha irmã Denise e todos meus amados sobrinhos e sobrinhas.

À minha sogra Fátima, meu sogro Pedro e todos os meus cunhados e cunhadas, por terem me recebido em sua família com tanto amor e sempre terem colaborado tanto com meus estudos.

À minha querida orientadora, professora Susana Jimenez, pela genialidade e humanidade incomensuráveis, ambas guardadas em sua coerência de uma vida inteira. Ouvindo a “Roda Viva” de Chico Buarque, reconheço seus traços mais marcantes, força, verdade e afeto, que nos ensinam que “a gente vai contra a corrente, até não poder resistir, na volta do barco é que sente, o quanto deixou de cumprir, faz tempo que a gente cultiva, a mais linda roseira que há, mais eis que chega a roda vida e carrega a roseira pra lá...”. Para mim foi um grande prazer fazer esse caminho com você, sempre acreditando que só a luta muda a vida.

Ao meu coorientador Osterne Nonato Maia Filho, pela simplicidade dos sábios que entendem e ensinam que “o homem que move montanhas, começa carregando pequenas pedras”. Traz em seu interior àquela luminosidade e simplicidade, características dos grandes intelectuais que por a possuírem entendem que não é preciso buscar os holofotes, que na maioria das vezes, apenas turvam nossa visão.

À professora Jackline Rabelo, que tive o grande prazer de ter como professora desde a graduação. Obrigada por todas as contribuições durante todos esses anos, da graduação, mestrado e doutorado. Seu pungente combate pela classe trabalhadora imprimiu em mim uma imagem indelével, de alguém que sempre luta, mas sem perder a ternura jamais, por isso sua inteligência me encanta e sua simplicidade me fascina.

À professora Ruth de Paula, que vem acompanhando minhas pesquisas desde o mestrado. Tanto amor dentro desse coração chamado Ruth, tanta humildade e alegria enraizadas na sua índole. Sou imensamente grata por suas contribuições neste trabalho.

À professora Betanea Moraes, que participou desde o primeiro exame de qualificação desta tese. Suas observações, eivadas de perspicácia, e ousado dizer, seus “olhos de lince”, levaram este trabalho a um patamar mais elevado. Obrigada pelo compromisso e dedicação destinados a esse momento.

À Helena Freres, pequena gigante, grande amiga.

À professora Maria das Dores Mendes Segundo, professora Maurilene do Carmo e professor Valdemarin (Mário), por terem contribuído em minha formação durante o mestrado e doutorado.

Ao professor Luís Távora, por ter me ensinado os caminhos da História da Educação desde a graduação e pela leveza de ser um professor, acima de tudo, amigo de seus alunos.

Aos meus queridos alunos e alunas da Universidade Estadual do Ceará – UECE. Suas dúvidas, e principalmente, suas presenças encheram este trabalho de vida e alegria.

A todos os colegas de trabalho que compõem o colegiado dos professores do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Ceará – UECE.

A todos os companheiros do Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário (IMO/UECE).

A todos os companheiros da Linha de pesquisa Marxismo, Educação e Luta de Classes – E-LUTA, do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará (PPGEB/UFC).

A todos os servidores da secretaria da Pós-Graduação, Sérgio, Geísa, Ariadina e Adalgiza.

“É preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto apenas sob a forma de um recipiente a encher e entupir de dados empíricos, de fatos brutos e desconexos, que ele depois deverá classificar em seu cérebro como nas colunas de um dicionário, para poder em seguida, em cada ocasião concreta, responder a vários estímulos do exterior. [...] A cultura é algo bem diverso. É organização, disciplina do próprio eu interior, apropriação da própria personalidade, conquista de consciência superior: e é graças a isso que consegue compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida.” (GRAMSCI, 2004a, p. 57-58).

RESUMO

A presente tese, ancorada nos pressupostos da Ontologia marxiana-luckasiana, trata do estudo das bases histórico-filosóficas do pensamento de Gramsci, que dão sustentação a posterior análise acerca da categoria Educação na obra do pensador italiano, com vistas a um processo de emancipação humana. A pesquisa buscou rastrear a gênese e a processualidade do desenvolvimento intelectual de Gramsci. Primeiro, suas bases filosóficas, passando do meridionalismo, ao idealismo alemão e suas variações expressas no neo-hegelianismo italiano de caráter liberal em Croce e Gentile, para somente depois chegar ao marxismo. A base histórica foi recomposta tendo como pano de fundo as três primeiras Internacionais dos trabalhadores, com especial atenção à II Internacional, e os debates revisionistas e reformistas, que deram lugar a um novo cenário político, combatido por Gramsci e Lukács. Tal caminho, amparado nos fundamentos ontológicos de Marx, recuperados por Luckács, em sua Ontologia do ser social, nos deram elementos para análise da filosofia, práxis e educação na obra de Gramsci, com destaque para seus Escritos Políticos pré-carcerários e os Cadernos do Cárcere 10 – A filosofia de Benedetto Croce, o 11 – Introdução ao estudo da filosofia e o 12 – Os intelectuais e o princípio educativo. Jornalismo.

Palavras-chave: Gramsci. Educação. Ontologia marxiana.

RIASSUNTO

La presente tesi, ancorata ai presupposti dell'ontologia marxiano-lukacsiana, tratta dello studio delle basi storico-filosofiche del pensiero di Gramsci, che conferiscono un sostegno alla posteriore analisi relativa alla categoria Educazione nell'opera del pensatore italiano, nell'ambito di un processo di emancipazione umana. La ricerca ha avuto come obiettivo la ricognizione della genesi e della processualità dello sviluppo intellettuale di Gramsci. Anzitutto, le sue basi filosofiche, passando dal meridionalismo all'idealismo tedesco e alle sue variazioni espresse dal neogelismo italiano di carattere liberale in Croce e Gentile, per pervenire solo in seguito al marxismo. La base storica è stata ricostruita, avendo sullo sfondo le tre prime Internazionali dei lavoratori, con speciale attenzione alla II Internazionale, e ai dibattiti tra revisionisti e riformisti, da cui scaturì un nuovo scenario político, che vedeva la partecipazione di Gramsci e Lukács. Un simile cammino, radicato nei fondamenti ontologici di Marx, recuperati attraverso Luckács, nella sua *Ontologia do ser social*, ci ha fornito spunti ed elementi per l'analisi della filosofia, la práxis e l'educazione nell'opera di Gramsci, con particolare attenzione ai suoi Scritti politici pre-carcerari e Quaderni dal carcere 10 - La filosofia di Benedetto Croce, 11 - Introduzione allo studio della filosofia e le 12 - Gli intellettuali e il principio educativo. *Giornalismo*.

Parole chiave: Gramsci. Istruzione. Ontologia marxiana.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IC	Internacional Comunista
IMO	Instituto de Estudos e Pesquisas do Movimento Operário
PC'I	Partido Comunista da Itália
PSI	Partido Socialista Italiano
SPD	Partido Social Democrata Alemão

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	AS BASES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE GRAMSCI: DO IDEALISMO AO MARXISMO	33
2.1	Do Idealismo de Hegel ao neo-hegelianismo italiano de Croce e Gentile ..	34
2.1.1	<i>O Idealismo alemão: do criticismo de Kant ao idealismo de Fichte e Schelling</i>	38
2.1.2	Hegel e o ápice do idealismo alemão	52
2.1.3	<i>O neo-idealismo italiano: de Spaventa e De Sanctis a Croce e Gentile</i>	60
2.2	De Labriola a Marx	67
2.2.1	<i>Os fundamentos ontológicos de Marx</i>	72
3	O MOVIMENTO DAS INTERNACIONAIS: DA ORGANIZAÇÃO DOS TRABALHADORES ÀS DETURPAÇÕES DO MARXISMO	78
3.1	A I Internacional (1864 -1876)	78
3.2	A II Internacional (1889 -1914)	80
3.3	A III Internacional (1919-1943): Internacional Comunista.....	87
3.4	O revisionismo de Bernstein e o reformismo de Kaustky	92
4	GRAMSCI POR GRAMSCI	97
4.1	Os Escritos Políticos pré-carcerários: a ação revolucionária	98
4.2	As Cartas do Cárcere: o homem revolucionário	107
4.3	Os Cadernos do Cárcere: um projeto revolucionário	112
4.4	Filosofia, práxis e educação em Gramsci	115
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
	REFERÊNCIAS	143

1 INTRODUÇÃO

As cinzas de Gramsci (parte I)

Não é de maio este ar impuro
 que torna o jardim sombrio e estrangeiro
 ainda mais obscuro, ou o ofusca
 com réstias de luz alucinadas... este céu
 de baba sobre as mansardas amarelas
 que em semicírculos velam como véus
 os meandros do Tibre, os montes
 turquesa do Lácio... É uma paz mortal,
 resignada como os nossos destinos,
 a que derrama sobre estes velhos muros
 o outonal Maio. Há nele o cinzento do mundo
 o fim do decênio em que nos parece
 que as ruínas engoliram o profundo
 e ingênuo esforço para recriar a vida:
 o silêncio, húmido e infecundo...
 Tu, jovem, naquele maio em que errar
 era ainda viver, naquele maio italiano
 que à vida ao menos acrescenta ardor,
 muito menos descuidado e impuramente são
 do que os nossos pais — não pai, mas humilde
 irmão — já com a tua magra mão
 delineavas o ideal que ilumina
 (mas não para nós, que tu estás morto, e nós
 estamos mortos, contigo, no húmido
 jardim) este silêncio. Não vês que só
 podes repousar em terra
 estranha, ainda desterrado? Um tédio
 patricio reina à tua volta. E só te chega
 um rumor abafado de bigorna
 nas oficinas do Testaccio, adormecido
 ao anoitecer: por entre míseros telhados,
 nus montões de lata, ferro-velho, onde, vicioso,
 um operário cantando dá por terminado
 o seu dia, e em redor deixa de chover.
 (PASOLINI, 2015, p. 57-58)

O poema *As cinzas de Gramsci*¹, escrito por Pier Paolo Pasolini (1922-1975), publicado pela primeira vez em 1957, ou seja, vinte anos após a morte de Antonio Gramsci (1891-1937), nos permite vislumbrar questões ainda hoje relacionadas ao legado do marxista italiano. É inegável a vasta e densa contribuição que Gramsci deixou para a humanidade, seja na filosofia, história, política e educação, mas, sobretudo, seu complexo categorial nos remete

¹ O poema *As cinzas de Gramsci* é um longo poema do escritor e cineasta italiano Pier Paolo Pasolini. Escrito em 1954, o poema foi publicado pela primeira vez em 1957, numa coletânea homônima, sob a responsabilidade da editora italiana Garzanti.

à preocupação dialética com a temática da emancipação humana. Embora, como expõe Pasolini, Gramsci só pôde repousar “em terra estranha”², e ainda permanecendo “desterrado”, a profundidade de sua obra atravessou, do século XX ao XXI, as intempéries de guerras mundiais e crises ideológicas. Mesmo que “as ruínas pareçam ter engolido o profundo”, não “foi ingênuo o esforço para recriar a vida” enfrentado pelo italiano, que, com sua existência, refutou a sentença proferida por Michele Isgró: “É preciso impedir esse cérebro de funcionar durante vinte anos”³ (COUTINHO, 2011, p. 67).

Em meio ao cenário que a humanidade vem presenciando desde a morte de Gramsci até hoje, sua obra tem sido submetida às mais diversas interpretações, atravessadas por um jogo de disputa política acerca de seu legado.

À exemplo de Marx, o pensamento de Gramsci vem sendo apropriado de maneira assaz problemática por várias correntes ideológicas, como por exemplo aquelas representadas pelas interpretações de Norberto Bobbio e da esquerda democrática italiana.

Em 1967, por meio de sua interpretação do conceito de sociedade civil em Gramsci, Bobbio enquadrou o marxista italiano no campo teórico do liberalismo:

[...] apresentou uma leitura da noção de sociedade civil em Gramsci como se fosse uma parte das supra-estruturas, de modo que haveria uma diferença fundamental em relação ao seu uso do mesmo termo em Hegel e principalmente em Marx, para quem a sociedade civil seria identificada a rigor à infra-estrutura. Essa interpretação, a rigor, coloca Gramsci no campo teórico do liberalismo e até por esse motivo teve grande repercussão na disputa hegemônica, contribuindo para fazer do teórico marxista quase inócuo desse ponto de vista [...] (DEL ROIO, 2007, p. 62-63).

Encontramos ainda a tentativa de colocar as formulações do pensador sardo como base teórica da esquerda democrática, traduzindo, assim, a figura de Gramsci como adepto do reformismo, tendência que encontra como principal articulador na Itália o antigo companheiro de partido, Palmiro Togliatti (TONET, 2005, p. 27).

Com esses dois exemplos, percebemos que:

De Gramsci, torna-se aquilo que se quer. Faz-se dele, então ‘o mais importante teórico político marxista do século XX’, o criador de uma ‘nova ciência política’, um inovador que revelou a riqueza de determinações pertinentes à sociedade civil no Ocidente burguês [...] que proclamou o fim do reducionismo de classe, para ficarmos em exemplos recentes, produzidos por autores com posições políticas ideológicas muito diversas (COGGIOLA, 1996, p. 97).

Na contramão das interpretações ora apresentadas, buscamos, por meio de uma leitura imanente da obra de Gramsci, bem como um estudo acerca de sua trajetória intelectual,

² Clara alusão ao fato de que, sendo marxista e considerado ateu, Gramsci foi condenado a ser enterrado fora dos limites da cidade romana.

³ Trata-se da afirmação do promotor Michele Isgró fazendo menção a Gramsci, em 28 de maio de 1928, numa audiência do processo contra Gramsci e o grupo dirigente do PCI (Terracini, Roveda, Scoccimarro, etc.).

os determinantes postos por seu tempo histórico, resgatar a base marxiana do autor dos Cadernos do Cárcere. Isso nos permitirá compreender as vinculações entre Marx e Gramsci e a real exposição de sua práxis pedagógica. Aqui tentamos seguir o conselho de Lukács, quando em entrevista a Leandro Konder, ponderou:

Gramsci é um pensador de excepcional interesse e sua influência foi, sem dúvida, muito fecunda. Penso, entretanto, que não se deve buscar nele um elenco de respostas prontas para os problemas do presente. Para ser corretamente avaliado, Gramsci precisa ser situado historicamente, precisa ser compreendido no seu meio, na sua situação (KONDER, 2012, p. 126).

Destacamos desde já a originalidade e a genialidade do pensamento de Gramsci, que, mesmo não tendo tido acesso a toda a obra de Marx e cercado pelas formulações do pensamento positivista que impregnavam o Partido Socialista Italiano à época, conseguiu apreender a essência do pensamento do filósofo de Trier.

Diante da complexidade da obra gramsciana e movidos pela perspectiva onto-histórica marxiana recuperada pelo húngaro György Lukács, fomos impulsionados a pesquisar os fundamentos histórico-filosóficos do pensamento de Gramsci, rastreando por quais pensadores e em que medida o marxista italiano foi influenciado, buscando, assim, examinar, com o rigor que a pesquisa exige, as conexões entre Gramsci e Marx e, a partir disso, recompor a base marxiana da proposta gramsciana de educação da classe trabalhadora.

Em breves palavras é preciso apontar que na história dos homens, como esclarece Lessa (1996), em seu artigo intitulado “Lukács: ontologia e historicidade, a relação entre essência e fenômeno” foi predominantemente abordada de forma acrítica e a-histórica:

Em suma, de Platão a Hegel, a essência foi concebida como portadora de um quantum maior de ser que o mundo fenomênico. A esfera fenomênica seria apenas expressão da essência, não cabendo à primeira qualquer papel na formação da última, sendo a essência, o ser em sua pureza, em seu estado absoluto; o fenômeno é o momento de queda do ser, uma sua aparição fugidia, efêmera, e portanto, parcial, incompleta, restrita, etc. Entre essas duas esferas, teríamos sempre segundo as concepções tradicionais, uma distinção de estatuto ontológico: o quantum de ser que caberia ao fenômeno seria menor que àquele pertencente às determinações essenciais. Por isso, a essência seria eterna, necessária; e o fenômeno fugaz, histórico. Entre os pensadores modernos de Locke a Rousseau, a não historicidade da essência se manifesta, na forma particular do discurso filosófico de então, no conceito de natureza humana. (LESSA, 1996, p. 10-11).

Já o exame que Lukács, na esteira de Marx, faz da história do mundo dos homens segue outra perspectiva. Para o filósofo húngaro, Marx teria delineado uma nova ontologia, um novo conceito de substância. “Pela primeira vez a historicidade da essência teria sido levada às últimas consequências” (LESSA, 1996, p.16). Lukács inicia a redação de sua Ontologia com esta afirmação categórica, “Ninguém se ocupou tão extensamente quanto Marx com a ontologia do ser social” (2012, p. 25).

A própria trajetória de György Lukács (1885-1971) exige um breve exame para que nossa compreensão acerca de sua obra seja mais precisa. Nesse caminho são importantes os estudos realizados por Lima (2014) em sua tese de doutorado “A alienação em Lukács: fundamentos para o entendimento do complexo da educação” desenvolvida na Linha de pesquisas Marxismo, educação e luta de classes, no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará.

No segundo capítulo da referida tese, intitulado “A trajetória de Gyorgy Lukács: delineamentos acerca do caminho para Marx”, Lima nos leva a um passeio histórico pela trajetória intelectual de Lukács, marcada por uma série de etapas, configuradas sob diferentes influências. “[...] o período que vai de 1885 a 1971 no caminho intelectual do Lukács foi de [...] vivências variadas e heterogêneas experiências diferenciadas e, às vezes contraditórias (neokantismo, fenomenologia, *lebensphilosophie*, hegelianismo, marxismo)” (TERTULIAN *apud* LIMA, 2014, p. 30).

Esse caminho, quando não visto à luz da dialética e desvinculado dos momentos históricos que levaram Lukács à negações, conservações e sínteses exigidas pela própria práxis, gerou na maioria das vezes uma visão distorcida do pensador, como já reconhecido pelo filósofo húngaro: “Eu mesmo sou olhado aqui frequentemente como um revisionista, enquanto no outro lado tentam transformar-me em stalinista”. (LIMA, 2014, p. 30).

Assim, o processo de elaboração intelectual realizado por Lukács durante toda sua vida foi marcado pela presença de grandes correntes filosóficas, como por exemplo o criticismo de Kant, o idealismo de Fichte, Schelling e Hegel e a Filosofia da práxis de Marx e Engels; no campo da literatura foi versado em grandes escritores, dentre estes Balzac, Shakespeare, Dosdoievsk, Tolstoy e Ibsen; na Sociologia conviveu de perto com Simmel, Ernest Bloch e Max Weber; na militância se encontra com o pensamento e ação de Lênin e posteriormente Stalin.

Entretanto a riqueza desse processo, na maioria das vezes não foi compreendida e rendeu-lhe títulos os mais diversos: como stalinista, utópico, pessimista, rebelde, messiânico, idealista, romântico, oportunista e esquerdista. Enfim, “[...] não há consenso sobre Lukács, a não ser pelo fato de sua fidelidade a Marx (LIMA, 2014, p. 32). Tais fatos revelam seu processo intelectual num plano dialético, ou nas palavras de Mészáros (2013), Lukács é um intelectual substantivo que supera conservando.

Netto (1992) afirma que desde que a noção de ruptura ganhou destaque com a tese de Althusser acerca de uma possível divisão na obra de Marx, tornou-se, infelizmente, lugar

comum tentar enquadrar o processo de desenvolvimento intelectual de determinados pensadores em periodização do percurso científico, localizando suas fraturas.

É certo que a biografia intelectual dos limiares do pensamento não apresenta jamais uma linearidade unívoca. Não existe, por exemplo, uma simples continuidade entre o Hegel de Berna (1793-1796) e o Hegel de Jena (1803-1807), assim como o Sartre de O ser e o nada não pode ser sumariamente identificado no Sartre da Crítica da razão dialética. Mas também é certo que, em todo grande pensador, as modificações, as transições e até as mutações ocorrem no âmbito de um espaço ideológico cuja congruência é a mínima garantia da autenticidade intelectual. Mesmo as mutações mais radicais, quando responsáveis e lúcidas, realizam-se à base de uma seriedade intelectual para a qual a fidelidade a certas ideias fundamentais traduz-se como urgência objetiva de uma abordagem reformulada e mais adequada do alvo da reflexão (NETTO, 1992, p. 26).

Netto continua alertando que a tendência das periodizações “[...] faz-se de forma a obscurecer o fato capital de que elas devem captar modificações inseridas numa linha evolutiva que circunscreve um campo de continuidades” (1992, p. 27).

Ao voltarmos a juventude do autor de *Para uma Ontologia do ser social*, Lima recorda que “[...] sobre ele também pairaram as luzes e o brilho da fama. Ainda muito jovem recebeu um prêmio pelo livro *História da evolução do drama moderno*” (2014, p. 31). Portanto, ratificamos que o pensamento de Lukács deve ser estudado buscando compreender sua continuidade na descontinuidade, como bem fazem Konder (1992) em seu livro “Lukács: fontes do pensamento político” e Lima (2014) em sua tese de doutorado, com quem continuamos apoiados em nossa investigação acerca da trajetória intelectual de Lukács.

Nascido em 1885, na Hungria (país com um processo de desenvolvimento histórico muito atrasado) de família judia, seu pai, *Jozsef Von Lukács*, diretor do principal banco húngaro de então, o *Budapester Kreditanstalt*, tornou-se uma das pessoas mais ricas da região, abandonando o judaísmo e tornando-se cristão, compra um título de nobreza.

Ao contrário do que se passou com os judeus de Praga, que viviam em uma situação de isolamento, os judeus de Budapeste, desde que enriquecidos, ocupavam lugar de destaque na vida social. Na casa dos Von Lukács era intensa a circulação de ‘gente ilustre’; demasiado intensa, queixar-se-ia Georg Lukács, muitos anos depois, recordando esses anos de infância e adolescência, numa carta publicada pela revista alemã-ocidental *Der Monat* (KONDER, 1980, p. 18).

Tinha aulas em casa, devido à posição social de sua família, só indo a escola com dezessete anos. Desde cedo era considerado muito inteligente e foi educado para ser um grande intelectual.

Aos nove anos já falava húngaro e alemão (a língua corrente da classe dominante), também aprendendo francês e inglês. Aos treze anos já havia lido as tragédias gregas, Shakespeare, Balzac e Tolstoy. O adolescente Lukács descobria um mundo de

aventura, romance e literatura. Aos dezenove anos se encantou com a obra de Ibsen, dramaturgo norueguês, chegando a escrever um ensaio sobre ela. Em filosofia estava lendo nesse período a obra de Kant e publicou uma obra sobre a estética de Kant.

Entre 1909/1910 viajou para Berlim e seguiu cursos na Universidade de lá, tornando-se o aluno favorito de Simmel. Conheceu Ernest Bloch e frequentou o Círculo Galileu, cenáculo liberal-radical fundado em 1908. Em 1910, publicou “A alma e as formas” e “Observações sobre a teoria da história literária”.

Weber e Siemel abrem as portas da universidade de Heildenberg para Lukács que passa a frequentar o Círculo dominical. Nesse período descobre um pensador que vai além de Kant, pois coloca problemas que ele sequer chegou a pensar, trata-se do alemão Hegel, de quem se tornou intenso leitor, e um dos grandes estudiosos de seu sistema filosófico.

O clima na Europa ficou tenso, pois fica claro que as potências europeias estão se preparando para a guerra e o Círculo dominical toma uma postura pró-guerra, discordando radicalmente da opinião de Lukács. Após Weber assinar o manifesto à favor da guerra, Lukács abandona definitivamente o Círculo dominical. No período em que a I Guerra mundial (1914-1918) inicia, ele decide voltar para Budapeste.

Seu pai consegue que ele não vá para a guerra. Lukács monta um círculo de estudos, e descobre um pensador que consegue resolver as questões às quais Hegel não conseguia, tratava-se de Marx. Começa a ler O Capital e se torna um marxista sem ter nenhuma experiência com a luta política.

Em 1917, com a Revolução Russa, chega uma proposta que o conquista, trata-se da sugestão de Lênin de transformar a luta imperialista da guerra em uma guerra revolucionária contra o capitalismo. Em 1918, ingressa no Partido Comunista (NETTO, 1992). Ao final da I Guerra o império austro-húngaro foi dividido, necessitando formar um governo próprio. O Partido Comunista da Húngria passa a ser o governo provisório, levando Lukács a se tornar o vice-comissário do Povo para Cultura e a Educação Popular. Um dos seus primeiros atos foi decretar que todas as obras de arte eram patrimônio do povo, portanto confisca-as em algumas casas e leva a um museu.

O dirigente do Partido Comunista húngaro, Bela Kum, percebeu que Lukács era seu grande desafio político, enviando-o a organizar na clandestinidade o Partido Comunista húngaro de Budapeste, lugar onde era extremamente conhecido, escapando da morte apenas por influência de seu pai. (KONDER, 1980, p. 36)

Com a influência da III Internacional consegue ser enviado para Viena como exilado e vê diante de si um cenário de derrota, a fragmentação do Partido Comunista húngaro e a chegada do nazi-fascismo.

No exílio volta a estudar profundamente, nesse período escreve História e consciência de classe, com traços de hegelianismo, sendo condenado pela III Internacional e servindo de influência a Escola de Frankfurt.

Com a ascensão do fascismo e nazismo a situação fica ainda mais difícil. Em 1929 entende que não pode permanecer em Viena, não poderia ir a Alemanha e tão pouco voltar a Hungria, então decide ir a Moscou, onde é mal recebido, pois é considerado extremamente complicado.

O Partido Comunista russo envia Lukács ao Instituto Marx e Engels, com a intenção de mantê-lo sob “controle” e garantir que ele não pudesse se tornar um problema. Lá, sob a direção de Riazanov, descobre escritos como os Manuscritos Econômicos Filosóficos, que se tornaram determinantes em sua virada intelectual, rumo a uma Ontologia do ser social, após 1930, que estudaremos mais adiante conforme a exposição proposta por Lima (2014).

Com essa experiência ele confirma aquilo que já pensava, ou seja, que a obra de Marx não era apenas uma literatura ou apenas uma economia, era uma nova concepção de mundo, que não podia ser vista à luz do padrão de ciências burguesas. Esse é também um período de grande conflito na vida de Lukács, trata-se da tensão com a ascensão do stalinismo.

Como já pudemos perceber até aqui, a trajetória de Lukács foi tão peculiar que pesquisadores expoentes do marxismo se debruçaram sobre esse tema. Lima (2014) nos apresenta os estudos feitos por José Paulo Netto, Michael Löwy, Guido Oldrini e Nicolas Tertulian, dentre outros.

José Paulo Netto analisa o pensamento de Lukács destacando dois períodos que são de 1914 a 1918 e de 1929 a 1933 estabelecendo a seguinte divisão:

- a) Período kantiano (1907-1914): penetrado pela influência de Simmel, Max Weber e a da ‘Escola do Sudoeste alemão’; a produção lukacsiana – que não oculta a reflexão trágica que a enforma – se concentra sobre a análise das formas culturais, especialmente o teatro e a poesia, bem como sobre reações anímicas niilistas;
- b) Período pré-marxista (1914-1918): complexa etapa de transição, onde o rompimento com o período anterior, sob o signo de Hegel, com a assunção da dialética, opera-se pari passu com a agudização das dimensões trágicas que subjazem seu pensamento;
- c) Período marxista, comportando a seguinte diferenciação:

1ª fase (1919-1923): adoção do marxismo sob a forma de historicismo abstrato. Embasando um ativismo revolucionário fortemente assimilado de Rosa Luxemburgo;

2ª fase (1924-1933): do repúdio de História e consciência de classe, passando pelas Teses de Blum, pela estada em Berlim e compreendendo o início do exílio na URSS, ‘anos de aprendizagem do marxismo’ – entendidos como adequação ao quadro histórico de resistência do capitalismo e à situação de insulamento do socialismo; nos últimos anos deste período, a produção intelectual de Lukács privilegia a crítica literária;

3ª fase (1933-1945): etapa de permanência na URSS; mobilização total contra o nazifascismo, paralela a lutas intrapartidárias; os trabalhos de Lukács centram-se sobre arte e literatura, embora dedique grande esforço à análise filosófica;

4ª fase (1945-1956): do retorno a Budapeste à preocupação de Levante de Outubro; etapa de vasta publicação referente à literatura e a problemas filosóficos, bem como de crítica oblíqua ao stalinismo;

5ª fase (1956-1971): última etapa da aventura intelectual de Lukács: centra-se na elaboração sistemática da sua Estética, na produção de crítica avulsa (literária e política) e na construção da Ontologia do ser social. (NETTO 1992, p. 38)

Já para Michael Löwy propõe uma diferente divisão, para ele o período pré-marxista de Lukács continha diferenciações, bem como o período por ele denominado “[...] esquerdismo, de 1919 a 1921, contém uma subdivisão, abrangendo três momentos: o esquerdismo ético (1919), o esquerdismo político (1920) e o bolchevismo de esquerda (1921)”. (LIMA, 2014, p. 36).

Outro pesquisador que se debruçou sobre o estudo da trajetória de Lukács foi o italiano Guido Oldrini em sua obra “Gyorgy Lukács e os problemas do marxismo do século XX. O livro se compõe de quatro seções: 1ª – O itinerário juvenil de Lukács da cultura burguesa do marxismo; 2ª – A viragem de 1930 e suas consequências; 3ª – O marxismo sistemático da maturidade tardia de Lukács; 4ª – Lukács no quadro da cultura do século XX.

Após discorrer acerca dos estudos realizados por Netto, Lowy e Oldrini, Lima (2014) passa a tratar sobre a fase marxista de Lukács, ainda iniciando pela análise de seu primeiro encontro com Marx: a rebeldia utópica e romântica, na qual relata desde a primeira formação cultural de Lukács tendo como pano de fundo o amplo ambiente da cultura da Europa Central, sua posição de classe, condições políticas, sociais e econômicas, sua intensa aproximação com a literatura e sua chegada a Marx:

Lukács tem o primeiro contato com o pensamento de Marx por volta de 1902. À época em que concluía os estudos secundários, ele conheceu o Manifesto Comunista, cuja leitura causou-lhe grande impressão. Durante os estudos universitários – Lukács se formará em Economia (1906) e Filosofia (1909) – ele lê alguns textos de Marx e Engels, entre os quais estão: O 18 brumário e A origem da família. Mas, é o estudo do livro primeiro de O Capital que mais centralizará sua atenção nesse momento. (LIMA, 2014, p. 46).

No segundo encontro com Marx, Lima nos apresenta o período do messianismo utópico, revolucionário e idealista no protomarxismo. Nesse momento são as lentes de Hegel

que filtram a visão de Lukács, passando de um idealismo subjetivo kantiano à um idealismo objetivo hegeliano. É ainda nesse período que supera a visão compartimentalizada de Marx, como sendo apenas um economista ou um sociólogo.

O período histórico também tem forte impacto no desenvolvimento de Lukács, a explosão da I Guerra mundial coloca-o diante de uma encruzilhada, vê o mundo burguês ruir e aqueles que ele considerava pensadores progressistas compactuarem com os objetivos bélicos. Com a Revolução russa de 1917, sente-se animado, pois ela lhe aparecia como uma resposta às contradições daquele momento, a materialização de sua esperança num mundo diferente. Entretanto o que surge, como aponta Lima, é um idealismo utópico, caracterizado por seu messianismo e em seguida um idealismo ético, no qual Lukács defende a constituição da nova ordem social por meios da verdadeira democracia.

Desse período é a adesão de Lukács ao recém-fundado Partido Comunista húngaro, como já informamos anteriormente. “Sua adesão causou surpresa e decepção no círculo dos amigos mais próximos” e o termo “conversão” é utilizado na maioria das vezes de maneira pejorativa.

O terceiro período de seu caminho a Marx seria a filosofia do *tertium datur* na maturidade marxista, momento que marca sua viragem ontológica após 1930, pois é nesse período que tem contato pela primeira vez com os Manuscritos Econômicos Filosóficos de Marx.

Após a exposição realizada acerca da trajetória intelectual de Lukács, já podemos afirmar que um dos pontos mais caros na obra de Marx para Lukács era a questão do método que, como nos indica Netto (2011), não foi resultado de conclusões abruptas, mas ao contrário, resultado de um longo período de elaboração.

Em sua “Ontologia do ser social” Lukács retoma a preocupação ontológica na obra de Marx: “Ao avançar para a construção de sua Ética, ele foi levado a reconhecer que haveria de fundá-la expressamente – pretendendo uma formulação histórico-sistemática efetivamente materialista e dialética, rigorosamente fiel à inspiração de Marx, na especificidade do ser social” (NETTO, 2012, p. 16).

Nesse viés, a obra do filósofo húngaro assumiu peculiar magnitude, como indica Netto (2012) por duas razões principais: até então, na tradição marxista, não fora conferido a Ontologia nenhum tratamento específico e histórico-sistemático (materialista-dialético) e por que, de outro lado, oferecia a Lukács, o terreno para uma crítica radical ao neopositivismo.

Na obra citada, o percurso feito por Lukács é da crítica ao neopositivismo e existencialismo, passando pela contribuição de Hartmann, avanços e limites da ontologia hegeliana, para chegar aos princípios ontológicos fundamentais de Marx, que nos dão elementos para a leitura e compreensão do segundo volume, no qual ele apresenta as categorias do trabalho, da reprodução, da ideologia e do estranhamento.

A Ontologia materialista recuperada por Lukács não é uma novidade apenas na tradição marxista, ela também se revela distinta de todas as outras ontologias filosóficas do passado, de Aristóteles a Hegel.

Para Lukács, Marx partiu “criticamente” da ontologia hegeliana. Lembremos que “[...] mesmo durante as mais duras polêmicas contra hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer e Stirner, Marx jamais identificou o idealismo deles com o de Hegel” (LUKÁCS, 2012, p. 283). Influenciado pela leitura de Feuerbach, Marx se vê diante do reconhecimento de sua virada ontológica e ao mesmo tempo a constatação do limite do materialismo feuerbachiano que nem mesmo se dava conta do problema da ontologia do ser social.

Superando a ontologia hegeliana, Marx rechaça o método hegeliano de expor essas conexões com base em esquemas lógicos.

Temos portanto, que no trajeto do jovem Marx se delineia com clareza aquele direcionamento no rumo da concretização cada vez maior das formações, das conexões etc. do ser social, que, justamente em sentido filosófico, alcançará seu ponto de inflexão nos seus estudos econômicos. (LUKÁCS, 2012, p. 284).

É nos Manuscritos Econômicos que pela primeira vez na história da filosofia as categorias econômicas aparecem como as categorias de produção e da reprodução da vida humana, e é justamente isso que permite “uma exposição ontológica do ser social sobre bases materialistas” (LUKÁCS, 2012, p. 285).

Nesse sentido, o trabalho, intercâmbio previamente idealizado (teleologicamente) entre homem e natureza, no qual o homem transforma a natureza em busca da satisfação de suas necessidades, aparece como categoria central do mundo dos homens e opera uma dupla transformação:

Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve as potências que nela se encontram latentes e sujeita as forças da natureza a seu próprio domínio. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios de trabalho, em objetos de trabalho, em matérias-primas e etc. O homem que trabalha usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com seu propósito. Os objetos naturais continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento,

podem ser convertidos em coisas úteis. Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico. (LUKÁCS, 2012, p. 286).

O trabalho funda o mundo dos homens, mas não se esgota em si. Diante da complexidade da vida humana, ele chama à vida outros complexos como a linguagem, o direito, a educação, que com ele mantém uma relação de dependência ontológica, autonomia relativa e determinação recíproca. Isso nos leva a perceber que em qualquer investigação que tenha como objetivo o entendimento do complexo da educação seria interessante que compreendesse anteriormente os fundamentos do trabalho.

É por esse motivo que justificamos nosso caminho metodológico, a partir do momento em que entendemos, inicialmente com Marx e posteriormente com Lukács e Gramsci, que tratar da educação exige anteriormente um exame sobre a sociedade que, em última instância, lhe determina. Afinal tratar da educação implica buscar a totalidade e amplitude na qual ela está imersa, implica no entendimento dos fundamentos da categoria Trabalho.

[...] a relação pedagógica não pode ser limitada às relações especificamente “escolares”, através das quais as novas gerações entram em contato com as antigas e absorvem suas experiências e seus valores historicamente necessários, “amadurecendo” e desenvolvendo uma personalidade própria, histórica e culturalmente superior. Esta relação existe em toda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos de exército (GRAMSCI, 2011a, p. 399).

É interessante destacar que, a princípio, nosso projeto de tese pretendia encontrar as bases marxistas da proposta de formação do educador em Gramsci, percorrendo o caminho do exame das deturpações da obra de Gramsci a partir de seus fenômenos atuais, como já dito anteriormente. Entretanto, ao nos aproximarmos do objeto da pesquisa, compreendemos que seria necessário investigar a gênese do pensamento de Gramsci, averiguando, ademais, o complexo de questões que este buscava responder, em seu tempo.

Foi preciso superar aqui uma dupla necessidade: desenvolver uma compreensão mais acurada acerca do pensamento de autores com os quais a obra de Gramsci dialogava, como, por exemplo, Hegel (e o idealismo que ele representava); Antonio Labriola; Benedetto Croce e Giovanni Gentile (como representantes do movimento denominado revisionismo latino); e, em seguida, apreender, com a devida abrangência, os fatos mais relevantes que influenciaram as formulações do militante comunista de Turim, como é o caso do debate revisionista e reformista dentro do marxismo, vigente a partir da II Internacional dos Trabalhadores, da I Guerra Mundial e da ascensão do Fascismo.

A pesquisa em tela assume ainda o cuidado de entender as particularidades imputadas à obra de Gramsci, de forma especial aos escritos do cárcere (Cartas e Cadernos), produzidos num cenário de censura, no qual Gramsci era submetido a condições físicas e psíquicas extremamente adversas. Nesse contexto, é interessante recordar o alerta que o italiano faz aos leitores no início de seu Caderno 11:

As notas contidas nesse caderno, como nos demais, foram escritas no correr da pena, como rápidos apontamentos para ajudar a memória. Todas devem ser revistas e verificadas minuciosamente, já que certamente contem inexatidões, falsas aproximações, anacronismos. Escritas sem ter presentes os livros a que se referem, é possível que depois da verificação, tenham de ser radicalmente corrigidas, precisamente porque o contrário do que foi escrito é que é verdadeiro. (GRAMSCI, 2011a, p. 85).

O interesse por esse tema teve início com a nossa experiência como discente do Curso de Pedagogia na Universidade Federal do Ceará, na qual nos deparamos já ao final do curso, com a teoria marxista, e somente depois com a ontologia marxiana recuperada pelo filósofo húngaro György Lukács. Esse encontro nos fez perceber que estávamos sendo formados, sobretudo, de maneira instrumental. Norteados pela lógica do capitalismo [trabalho explorado], passávamos, assim, por um processo de naturalização da aparência das relações sociais mercantilizadas como sendo a essência da realidade humana.

Ao percebermos o processo de alienação, no qual estávamos mergulhados, nossa maior preocupação tornou-se entender como se deu esse processo e de que maneira o marxismo contribuía para que dele saíssemos. Nesse caminho nos encontramos com o pensamento de Gramsci, filósofo marxista italiano. Suas formulações acerca da educação e emancipação das classes subalternas tornaram-se, assim, nosso maior interesse. Fomos impulsionados em nossa dissertação de mestrado a investigar a proposta de inserção dos intelectuais orgânicos na cultura em Gramsci como pressuposto de preparação da classe trabalhadora na busca pela emancipação humana, bem como a contribuição deste pensador para o campo da educação.

Entendemos que a restrição imposta pelo prazo determinado de dois anos para a conclusão do mestrado ainda nos deixou várias questões a serem aprofundadas. A princípio, pretendíamos, na dissertação de mestrado, estudar a temática afeta à composição dos intelectuais orgânicos da classe trabalhadora como pressuposto de análise aos atuais modelos de formação do educador. Entretanto, a complexidade do objeto nos levou a investigar as determinações que levaram Gramsci a chegar à proposta da formulação dos intelectuais orgânicos da classe trabalhadora, ficando tal estudo acerca da formação do educador para um momento posterior.

Nesse sentido, como já discutimos, propomo-nos inicialmente nessa tese a dar continuidade aos estudos sobre o pensamento do marxista italiano, adentrando a investigação sobre as bases marxistas da proposta pedagógica de formação do educador em Gramsci. Essa proposta tentaria rastrear as vinculações existentes entre Marx e Gramsci.

Embora tal proposta já fosse justificada em sua relevância, visto que o pensamento de Gramsci tem servido de disputa e legitimação de diversas correntes teóricas que dele se apropriam, algumas vezes o deturpando, o caminho que nos propusemos no projeto de tese revelou-se insuficiente para darmos conta do entendimento rigoroso que a obra do filósofo sardo exige.

Pretendíamos nos debruçar sobre a aplicação destas apropriações da obra de Gramsci e desfazê-las, recorrendo à trajetória intelectual do marxista italiano, ou seja, traçar a gênese e processualidade de seu pensamento, do meridionalismo e sardismo que lhe eram próprios, como oriundo do sul da Itália⁴, passando pelo neo-idealismo, que lhe permitia refutar o positivismo italiano (o positivismo da época justificava as desigualdades sociais pela via da naturalização biológica, corroborando com o aprofundamento da Questão Meridional na Itália), para, enfim, traçar sua chegada ao marxismo, iniciada com a aproximação da luta operária turinense.

Ao nos aproximarmos do objeto, percebemos que seria necessário ir além, pois o que pensávamos ser a raiz dos problemas mostrava-se, ainda, um invólucro das questões de fundo. Foi preciso que buscássemos entender a que questões Gramsci almejava responder quando se amparava em tais teorias.

Nesse sentido, a ontologia marxiana, recuperada pelo filósofo húngaro György Lukács (1885-1971), particularmente, a partir de sua virada intelectual na década de 1930⁵, foi de suma importância para que percorrêssemos esse caminho. Isso porque a centralidade do trabalho na obra de Marx nos ofereceu a lente necessária para ler Gramsci e sua obra à luz da totalidade.

Oldrini (1991) defende que Lukács e Gramsci ocupam o mesmo patamar, enquanto adversários do marxismo revisionista, reformista e oportunista da II Internacional,

⁴ Aqui nos referimos à Questão Meridional, fenda econômica, política e social entre as regiões Norte e Sul da Itália, que, desde o processo de unificação italiana, legitimava um processo de exploração dos habitantes do Sul. Antes de ser preso em 1926, Gramsci se debruçava sobre o tema em um ensaio, que posteriormente foi publicado com título de Notas sobre a questão meridional.

⁵ Para uma melhor aproximação acerca desse processo é interessante conferir a tese desenvolvida por Marteara Ferreira de Lima, *A alienação em Lukács: fundamentos para o entendimento do complexo da educação*, de 2014.

assinhalando que cada um, a seu modo, teria procurado recuperar o marxismo originário de Marx.

Concordamos com Oldrini, especialmente ao inferirmos que tanto Lukács quanto Gramsci tem suas obras direcionadas a um processo de resgate do marxismo, especialmente das deturpações positivistas, revisionistas e reformistas. Ambos retomam com vigor as três teses basilares do pensamento marxiano que foram negadas por seus críticos, quais sejam: [1] a dialética materialista; [2] a teoria do valor-trabalho e [3] a perspectiva da revolução.

A ontologia materialista de Marx nos permitiu adentrar a problemática lançada pelo próprio Gramsci, em seu Caderno do Cárcere de nº 11, acerca da realização de um Anti-Croce, ou seja, retomar os grandes temas de Croce e transpô-los desembaraçados de seu idealismo objetivo, para a linguagem realista e concreta da filosofia da práxis (TERTULIAN, 2013), isto porque Croce apropriou-se de categorias do marxismo e os traduziu para linguagem especulativa.

Essa inversão realizada por Croce é rejeitada por Gramsci, visto que revela, na verdade, “uma imagem de um determinismo monocausal ao que Croce reduz o marxismo”. Com efeito, para Tertulian (2013), Lukács é quem melhor consegue aproximar-se da realização de um Anti-Croce, reconstruindo a gênese da teoria das formas essenciais do espírito, de suas relações de circularidade, e a demonstração da sua vulnerabilidade das posições de Croce, por exemplo quando acusa o marxismo de determinista.

Dito de outro modo, as obras de síntese de Lukács, representam, aos olhos de Tertulian, a mais sólida e mais completa réplica marxista aos teoremas desenvolvidos por Croce. Lembremos que à época da formulação de Gramsci, o mesmo ainda não dispunha dos conceitos, “solidamente articulados”, de gênero humano e consciência em si do gênero humano, como Lukács apresentou em sua obra de maturidade: *Para uma Ontologia do Ser Social*.

Outra categoria que se revelou imprescindível nesse percurso de investigação do pensamento de Gramsci foi a dialética, rechaçada pela vaga revisionista que marcou a II Internacional, encabeçada pelo alemão Eduard Bernstein e invalidada em parte por Croce e Gentile em suas empreitadas latinas de revisionismo.

A dialética, que já havia sido desmistificada por Marx, necessitou ser recuperada também por marxistas como Lukács e Gramsci, assumindo, particularmente neste último, um papel decisivo no que se refere às aplicações da dialética na relação entre economia e ideologia que se desdobra num ponto nevrálgico da teoria gramsciana, qual seja, a relação

entre estrutura e superestrutura. Na maioria das vezes, a visão de Gramsci sobre tal relação, interpretada tão e somente à luz da lógica formal, servindo ao propósito de justificar uma possível separação entre Gramsci e Marx.

Destarte, à luz do processo dialético, entendemos justamente o contrário: Gramsci se debruça sobre o tema das superestruturas como resposta às acusações de Croce acerca de determinismo e mecanicismo no marxismo e as deturpações no seio do próprio movimento operário.

Acerca desta questão, Mészáros ao examinar o conceito de dialética em Lukács, afirma que ela também ocupa um lugar central no pensamento do húngaro e aponta as principais razões que justificam tal centralidade:

[1] Predomínio do “marxismo vulgar” no movimento organizado da classe trabalhadora; ataques dogmáticos à dialética e glorificações do materialismo mecanicista e prosaico em uma variedade de versões; tendências ideológicas e político-organizacionais que expressam o dogmatismo mecanicista. (A defesa rigorosa que Lukács faz de Hegel deve ser entendida em conexão: como uma defesa da validade metodológica universal da abordagem dialética).

[2] É atribuído um papel central aos problemas da dialética no “legado intelectual” de Marx – as tarefas que ele mesmo formulou no campo da teoria, mas jamais conseguiu realizar, ou seja, a elaboração sistemática dos princípios do marxismo na história, lógica, estética, ontologia, epistemologia, ética, etc. (Por exemplo, a questão de suma importância – a relação entre “sistema” e “história” – é um problema da dialética *par excellence*.) Lukács, percebendo suas tarefas a esse respeito, teve de retornar repetidas vezes aos problemas da dialética.

[3] O caráter problemático da dialética e da “racionalidade dialética” numa época em que a humanidade é frequentemente ameaçada de autodestruição. A “astúcia da razão” hegeliana (*List der Vernunft*) como lei dialética objetiva do desenvolvimento histórico e sua versão marxiana como “astúcia da história” parecem ser inevitavelmente problemáticas numa época em que a história humana corre o risco de “passar a perna em si mesma”, obscurecendo, portanto, as perspectivas de diversas tendências filosóficas e artísticas. (MÉSZÁROS, 2013, p. 30).

Assim, a tentativa que realizaremos de compreensão do Idealismo, sobretudo em seu ápice hegeliano, tem como escopo a importância da correta apreensão do desenvolvimento dessa categoria, a dialética, na história da filosofia, conseqüentemente, no desenvolvimento da filosofia da práxis e sua relação com processo de transformação social.

Para tanto, intencionamos pesquisar o Idealismo hegeliano à luz do processo histórico. Como bem pontuou Gramsci:

Hegel não pode ser pensado sem a Revolução Francesa e sem Napoleão e suas guerras, isto é, sem as experiências vitais e imediatas de um período histórico intensíssimo de lutas, de misérias, no qual o mundo exterior esmaga o indivíduo e o faz tocar a terra, nivela-o com a terra, no qual todas as filosofias passadas foram criticadas pela realidade de maneira tão peremptória. (2011a, p. 385).

A importância da dialética revela-se ainda, quando pensamos que, implicitamente, Gramsci pretenderia compreender o processo pelo qual as classes subalternas passariam da

condição de classe em si para a condição de classe para si, ou seja, inserida em um horizonte mais amplo, que implicaria na compreensão da relação do homem com o mundo no qual vive.

O propósito desse estudo é, pois, a investigação das bases marxianas de Gramsci, a partir do estudo do desenvolvimento de seu pensamento, produzindo um conhecimento à serviço da classe trabalhadora, afirmando a base revolucionária de Gramsci e suas contribuições para o processo de educação e organização das classes subalternas rumo a um processo de emancipação humana. Propomo-nos a investigar a que questões o pensamento de Gramsci se vinculava à época, que caminho teórico foi tomado pelo marxista italiano e que objetivos tais formulações apontavam.

A pesquisa apresenta-se, em suma, como a investigação acerca das bases históricas e filosóficas do pensamento de Antonio Gramsci, rastreando as contribuições de Gramsci no campo da ontologia materialista de Marx e, conseqüentemente, aqueles elementos desenvolvidos no campo da educação com vistas a um processo de emancipação humana, entendendo a gênese e processualidade da obra do italiano.

Para responder a esse objetivo geral, ou seja, compreender as formulações teóricas de Gramsci em sua totalidade e seu desdobramento no processo de educação e organização da classe trabalhadora, em sua práxis educativa revolucionária, elencamos como objetivos específicos: (1) revisar o cenário da época, recuperando aquelas situações às quais Gramsci procurava esclarecer, a saber: as deturpações do marxismo oriundas da II Internacional, do marxismo vulgar e da desagregação da massa operária; (2) investigar qual caminho Gramsci percorre na gênese de suas formulações e de que maneira o filósofo italiano se vincula ao pensamento originário de Marx, chegando assim à sua práxis educativa.

Para o alcance dos objetivos pretendidos, a tese almeja [1] compreender o idealismo de Hegel, sua chave dialética e seus limites; o neo-hegelianismo, em sua particularidade italiana, desde 1848 com Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis; passando às interpretações realizadas por Croce e Gentile e o marxismo em Marx e seu intérprete italiano Labriola; [2] será de grande relevância adentrar ao contexto histórico que leva Gramsci às formulações anti-revisionistas, com destaque para os debates oriundos da II Internacional comunista, tendo como expoentes Eduard Bernstein (revisionista) e, posteriormente, Karl Kausty (reformista); o projeto de revisionismo empreendido na Itália por Benedetto Croce; [3] realizar um exame da obra de Gramsci, na qual poderemos rastrear os fundamentos histórico e filosóficos do autor; [4] apoiar a análise, no curso de toda a investigação, na ontologia materialista de Marx recuperada por Lukács, permitindo-nos

realizar, em termos marxianos “o caminho de volta”, para que o concreto se torne então concreto pensado.

A vertente revolucionária desta tese é ainda ratificada quando lembramos que, para além de um marxismo estruturalista ou de um marxismo analítico, Gramsci, assim, como o filósofo húngaro György Lukács, figuram como expoentes do marxismo ontológico:

O marxismo ontológico, cujos teóricos mais expressivos são Lukács e Gramsci, ao mesmo tempo em que reafirma o caráter comunista da obra marxiana, volta-se a demonstrar que o seu caráter revolucionário está em conceber o mundo dos homens enquanto uma nova forma de ser, uma nova materialidade, que se consubstancia pela construção teleologicamente posta de uma nova objetividade (LESSA, 2007, p. 178).

Norteados pela Filosofia da Práxis, Gramsci empreende um esforço teórico de combate às incrustações positivistas que se agarravam ao marxismo da época. Sobre esse ponto, Buttieg esclarece que

As classes subordinadas precisavam se libertar da sua dependência dos intelectuais burgueses, de modo, que pudessem desenvolver e disseminar a sua própria cultura (ou, como Gramsci frequentemente preferia dizer, elaborar sua própria concepção de mundo e de vida). Isto implicava, entre outras coisas, romper com as abordagens superadas da educação e se afastar das correntes filosóficas dominantes da época. A batalha conduzida por Gramsci durante toda a vida contra o positivismo (que permeava tanto o pensamento socialista quanto a cultura em geral, se é que não permeava mais o primeiro) decorria da sua firme crença de que o positivismo reforçava uma visão de mundo fatalista, uma atitude passiva que impedia as classes subalternas de abraçarem a noção de que podiam ser agentes de transformação da história (2003, p. 43).

O texto aqui apresentado traduz a pesquisa realizada, isto é, o caminho para chegar até a base marxiana de Gramsci, pesquisando os fundamentos filosóficos, históricos e políticos que corroboraram no desenvolvimento intelectual e militante de Gramsci. Nesse sentido, apresentamos a seguir a estrutura da pesquisa.

Na introdução, além de apresentarmos o caminho que estamos percorrendo na tese, trazemos também a justificativa de nossa escolha metodológica, ou seja, discorremos acerca da trajetória histórica-pessoal e perspectiva filosófica adotada por György Lukács, qual seja, na trilha de Marx, a Ontologia materialista do ser social, expomos a convergência entre Lukács e Gramsci no embate contra as teses revisionistas e reformistas dentro do marxismo, trazendo como ilustração a proposta de um Anti-Croce (retomar os grandes temas de Croce e transpô-los desembaraçados de seu idealismo objetivo, para a linguagem realista e concreta da filosofia da práxis) convocado por Gramsci, que de acordo com a análise de Tertulian teria sido realizado por Lukács.

Em seguida passamos ao segundo capítulo intitulado: As bases histórico-filosóficas do pensamento de Gramsci: do neo-idealismo ao marxismo. Nesse capítulo

tratamos em primeiro lugar dos fundamentos filosóficos que de alguma forma (conservação ou ruptura) influenciaram as elaborações intelectuais de Gramsci. Trata-se do Idealismo alemão desde seu precursor Kant, passando por Fichte e Schelling até a chegada ao Idealismo de Hegel. Tratamos também da categoria da dialética em Hegel e Marx. Esse caminho foi necessário, para que posteriormente, ao examinarmos o neo-hegelianismo na Itália conseguíssemos ter clareza para realizar a perfeita distinção operada por filósofos como Croce e Gentile acerca do sistema hegeliano. Chegando a Marx temos a filosofia de Labriola enquanto representante do marxismo na Itália para em seguida tratarmos dos fundamentos ontológicos de Marx.

No terceiro capítulo – O movimento das Internacionais: da organização dos trabalhadores às deturpações do marxismo – examinamos a base histórica e política do cenário vislumbrado por Gramsci, isto é, o processo de revisionismo e reformismo dentro do marxismo tendo como pano de fundo os debates oriundos da II Internacional dos trabalhadores, tentando recompor o panorama no qual as teses revisionistas de Eduard Bernstein e as reformistas de Kaustky ganharam força dentro do movimento operário, chegando até o panorama encontrado por Gramsci.

No quarto capítulo intitulado “Gramsci por Gramsci” objetivamos que após termos situado os problemas que se colocaram para o filósofo italiano, tanto os de caráter histórico, como aqueles de caráter filosófico, pudéssemos avançar no estudo da obra do italiano à luz dessa perspectiva. Isto nos possibilitou uma melhor apreensão acerca das formulações pensadas pelo marxista. Nesse capítulo temos a oportunidade de demonstrar três aspectos da obra de Gramsci, em seus Escritos Políticos, que vão de 1910 a 1926, encontramos uma ação revolucionária, nas Cartas do Cárcere, que vão de 1926 a 1937, nos deparamos com o homem revolucionário, já os Cadernos do Cárcere (1929-1937) nos permitem conhecer um projeto revolucionário.

No subcapítulo: Filosofia, práxis e educação, realizamos um estudo acerca da relação entre a filosofia – concepção de mundo – em Gramsci, sua práxis e iniciativas educativas desde 1910 a 1926 e suas reflexões nos Cadernos 10 (1932-1935) – A filosofia de Benedetto Croce, no qual Gramsci realiza um ajuste de contas com a filosofia de Croce, analisando principalmente seus aspectos reformistas quanto à filosofia da práxis; o Caderno 11(1932-1933) – Introdução ao estudo da filosofia, no qual faz a crítica ao marxismo vulgar representado pelo Ensaio de Sociologia Popular, de 1921, escrito quando Bukharin ainda tinha um papel relevante na URSS e representava a linha teórica dos dirigentes russos, e o Caderno

12 (1932) – Apontamentos e notas esparsas para um conjunto de ensaios sobre história dos intelectuais.

Esta tese pretende contribuir com a premissa de uma educação emancipatória, ampliando a discussão em relação à educação em sentido amplo, para além dos muros da escola, tendo como horizonte o projeto de emancipação humana e apontando os elementos do pensamento gramsciano à luz da ontologia materialista de Marx.

Contamos nesse trabalho com o auxílio de pesquisas já desenvolvidas sobre essa temática. Para a compreensão do Idealismo alemão contamos com a leitura dos Prolegômenos a toda a metafísica futura de Kant (2008), Pascal (2011) em seu Para compreender Kant. Quanto ao Idealismo hegeliano, contamos com a leitura inicial de três obras de Hegel, a Fenomenologia do Espírito (1807), na qual, o alemão defende sua teoria do desenvolvimento do Espírito (Consciência, Ideia, Razão, Absoluto) em clara oposição aos limites cognoscentes da Razão elaborados pela filosofia crítica de Kant; Enciclopédia das ciências filosóficas e os Princípios da filosofia do direito.

Os limites da dialética hegeliana, e os pontos convergentes e divergentes entre Hegel e Marx serão amparados nos estudos realizados por Marx e Engels na Ideologia alemã e nos Manuscritos Econômicos Filosóficos e nos estudos realizados por Konder (2008) e Maia Filho (2016). Desenvolvemos também desenvolver essa pesquisa com base no terceiro e quarto capítulo do primeiro volume do Para uma ontologia do ser social (2012) de György Lukács, respectivamente intitulados: “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel” e “Os princípios ontológicos fundamentais de Marx”.

Na compreensão do contexto histórico no qual o pensamento filosófico de Hegel se desenvolveu contamos com alguns intérpretes como Herbert Marcuse (2008) em seu livro Razão e Revolução.

No exame do neo-hegelianismo italiano, contamos com os estudos de Gramsci em seus Cadernos do Cárcere e Sofia Vanni e Rovighi (2006) e (2011). Já as influências rumo ao marxismo, de Labriola a Marx serão pesquisadas no próprio Gramsci, Losurdo (2006), Coutinho (1999) e Del Roio (2005), (2006) e (2007).

Para a contextualização acerca da história da I, II e III Internacionais nos apoiamos no estudo de Sagra (2010), Galastri (2013), Broué (2007) e Gramsci (2011a). A partir dessa leitura, passamos a situar o movimento revisionista dentro do próprio marxismo e seus desdobramentos na obra e militância de Antonio Gramsci.

De forma geral contamos com filósofos ou historiadores que tratam da história da filosofia como Danilo Marcondes (2008) em seu *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*; Maria Lúcia de Arruda Aranha e Maria Helena Pires Martins (2003) em seu *Filosofando: introdução à filosofia*; Giovanni Reale e Dario Antiseri (2005), em três volumes de sua coleção *História da filosofia*, são eles o volume 4 – de Spinoza a Kant, volume 5 - do romantismo ao empiriocriticismo e o volume 6 - de Nietzsche à Escola de Frankfurt; Sofia Vanni Rovighi (2006 e 2011) em seus dois volumes de *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel* (2006) e *História da filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica* (2011).

2 AS BASES HISTÓRICO-FILOSÓFICAS DO PENSAMENTO DE GRAMSCI: DO IDEALISMO AO MARXISMO

Gramsci e sua obra encontram-se numa arena de disputas políticas e ideológicas. A compreensão deste cenário deve ser buscada também no fato de que sua obra é considerada peculiar, isso pelas condições em que foi escrita, no cárcere fascista de Mussolini, conseqüentemente submetida à censura. Tentando superar tal dificuldade, a princípio pensamos em estudar algumas das tantas correntes que apresentam Gramsci com diferentes nuances, buscando compreender as deturpações de sua teoria. Assim nos propomos a investigar de que forma Gramsci era tomado como um reformista descrito por Norberto Bobbio ou ainda um limitado politicista apresentado por Palmiro Togliati.

Entretanto, ao nos aproximarmos do objeto, entendemos que o melhor caminho para apreensão do pensamento gramsciano seria voltar à gênese de seu pensamento, examinando que pensadores [e em que medida] lhe influenciaram no processo de elaboração de suas categorias e, de que modo percebemos a superação dialética realizada pelo filósofo italiano do neo-idealismo italiano rumo ao marxismo, para enfim, compreendermos a proposta educacional do marxista.

Nessa empreitada, embora alguns pesquisadores iniciem a trajetória intelectual do marxista italiano a partir das influências liberais de Benedetto Croce, tomamos por base um estudo anterior, ou seja, uma introdução ao pensamento hegeliano, examinando as bases daquilo que ficou conhecido como Idealismo alemão, iniciando pela influência (sejam nos aspectos de convergência, ruptura ou superação) da filosofia de Kant em pensadores como Fichte, Schelling e Hegel; os importantes aspectos da filosofia hegeliana no desenvolvimento do pensamento de Marx e Engels, com destaque para a dialética, de que maneira o Idealismo chegou à Itália e como foi apropriado por pensadores como Francesco de Sanctis, Bertrando Spaventa e Antonio Labriola, a partir de 1848, cujo pensamento posteriormente influenciou Benedetto Croce e Giovanni Gentile, com os quais Gramsci dialoga mais intensamente em sua obra.

Não se trata, é importante assinalar, de uma exposição pormenorizada do pensamento hegeliano, que devido à sua extensão e profundidade poderia ser objeto de um outro estudo de tese. O que nos interessa é identificar de que forma o idealismo hegeliano chega à Itália e em que medida o mesmo é absorvido pelos intelectuais do século XIX e como tal processo reverbera na obra de Gramsci.

Com base na análise citada acima, passaremos ao exame da influência de pensadores como Antonio Labriola, filósofo marxista, profundo conhecedor da obra hegeliana, que influenciou Benedetto Croce e Giovane Gentile, considerados expoentes do neo-hegelianismo italiano e finalmente a chegada a Marx. É preciso esclarecer que não trataremos desses autores em profundidade filosófica, o que nos interessa aferir é em que ponto e de que maneira Gramsci foi influenciado por eles.

Ainda seguindo o fio condutor de reconstrução da gênese e processualidade do pensamento gramsciano, apresentaremos no terceiro capítulo, o cenário político da época, de que maneira a II Internacional e as deturpações surgidas no marxismo a partir dali corroboraram para as formulações anti-revisionistas do comunista italiano.

Esse estudo nos permitiu entender como as teses revisionistas de Bernstein (já influenciado por Croce) e posteriormente as propostas reformistas de Kausty encontraram tamanha ressonância no seio do movimento operário minado pelas ilusões confortáveis do capitalismo, materializadas em forma de aumento de salários e formação de representantes parlamentares por meio do voto.

2.1 Do Idealismo de Hegel ao neo-hegelianismo italiano de Croce e Gentile

Deve-se ver se o movimento de Hegel a Croce-Gentile não foi um passo atrás, uma reforma “reacionária”. Eles não terão tornado Hegel mais abstrato? Não terão abandonado a sua parte mais realista, mais historicista? E, ao contrário, não será precisamente desta parte que somente a filosofia da práxis, dentro de certos limites, é uma reforma e uma superação? (GRAMSCI, 2004a, p. 383).

A filosofia apresentada pelo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) deixou marcas na obra de Gramsci, principalmente quando pensamos em seus primeiros escritos jornalísticos. Mas Gramsci traz em suas análises a clareza da percepção do idealismo proposto por Hegel e não pelo neo-idealismo advogado pela vertente de intelectuais italianos.

Embora no início tenha se entusiasmado pela filosofia de Croce, que faz uma “releitura” da filosofia de Hegel, pois não aceita a dialética hegeliana por completo (considerando válido apenas os aspectos que consideram a realidade como devir histórico, processo no qual é necessário o momento da negação, mas repudiando a tese de síntese dos opostos, e considerando também os aspectos ontológicos em Hegel como pseudoproblemas) o que levou Gramsci a essa leitura foi a posição contrária que Croce tinha em relação às tentativas de explicar a questão meridional à luz do positivismo. A princípio, seu historicismo

diante daquela situação aparentava uma posição revolucionária para Gramsci, mas depois a filosofia de Croce apresentou-se como um projeto de negação da Filosofia da Práxis, como veremos ao nos debruçarmos especificamente sobre o filósofo liberal, o que conduziu Gramsci a conclamar um Anti-Croce, como já tivemos oportunidade de mencionar na introdução desta tese.

Lembremos que o que Croce não aceitava era uma assertiva amparada no pensamento positivista que explicava a profunda desigualdade entre as regiões Norte e Sul como resultado da inferioridade biológica dos sulistas, escamoteando um processo histórico de exploração advindo do *Risorgimento* (unificação italiana) encabeçado pelo estado do Piemonte (Norte) e que legitimou todo um sistema de exploração para o Sul e vantagens ao Norte. A base da crítica crociana coincide com aquela proposta por Hegel quando ele faz a crítica ao positivismo, pois a dialética hegeliana traz em seu cerne a oposição rigorosa ao prestígio “definitivo do fato” defendido pelos positivistas:

De Hume aos positivistas lógicos da atualidade o princípio de tal filosofia tem sido o prestígio definitivo do fato, e seu método de verificação, a observação do dado imediato. O positivismo, assumiu em meados do século XIX, e principalmente em resposta às tendências destrutivas do racionalismo, a forma de uma ‘filosofia positiva’ que englobaria todo o saber, e que iria substituir a metafísica tradicional. As figuras mais eminentes deste positivismo acentuaram com muito vigor a atitude conservadora e acrítica de sua filosofia: o pensamento era por ela induzido a contentar-se a fatos, a renunciar a transgredi-los e a submeter-se à situação vigente. Para Hegel, os fatos, enquanto fatos, não tem autoridade. (MARCURSE, 2008, p. 34)

No artigo produzido em 1916, publicado no jornal *Il Grido del Popolo*, intitulado *O sillabo* e Hegel, podemos compreender o papel que Hegel representava na Itália da época, principalmente por que era encarado como revolucionário devido à querela que sua teoria do Estado possibilitava frente à posição da Igreja.

No artigo, ao comentar o livro de Mário Missiroli, Gramsci critica a abordagem hegeliana feita por Missiroli, quando esse reduz os problemas enfrentados na Itália, a mero problema religioso, trazendo, assim, uma “concepção simplista, exposição demasiadamente sumária, e que precisava ser detalhada e documentada para ter alguma eficácia persuasiva” (GRAMSCI, 2004a, p. 52). Para Gramsci, “Missiroli reduz a história que está se desenrolando aos nossos olhos, a um só problema, o problema religioso”. Gramsci entende que a correta compreensão da realidade passa pelo exame da totalidade e suas interrelações.

Nesse sentido, nos propomos aqui, a um exame da obra hegeliana, fazendo-se assim necessário que conheçamos quem foi Hegel, em que contexto histórico viveu, quais os pressupostos da corrente teórica na qual se insere, o Idealismo alemão, e o que caracteriza o

idealismo empreendido por ele. Isso nos auxiliará para entendermos em que medida o idealista alemão influenciou a obra de Gramsci.

No prefácio de 1820, de sua obra *Princípios da filosofia do direito*, Hegel afirma que “todo indivíduo é filho de seu tempo” (1997, p. 36), de fato, tal afirmação poderá ser plenamente confirmada com o exame da vida do próprio filósofo.

Nascido em Stuttgart, filho de um funcionário público e apaixonado pelos clássicos gregos (veremos que o ideal ético político grego reverbera em vários momentos da obra de Hegel). A partir de 1788, estudou no seminário protestante de Tubingen, no primeiro biênio, Filosofia, e, no triênio seguinte, Teologia. Contudo, logo abandonou a pretensão de tornar-se pastor. Esse tempo imprimiu nos seus textos juvenis uma matriz teológica, como podemos perceber em seu “Vida de Jesus” (1795) e “O espírito do cristianismo” (entre 1798 e 1789).

Este seminário, que à primeira vista era destinado a formar jovens pastores que disseminassem ideias religiosas no território de Württemberg, guardava como objetivo ideológico e político também a consolidação do poder do grão-ducado na região. Não por acaso era do grão-ducado que vinha o patrocínio para as bolsas de estudo dos jovens de poucas posses com aspiração à pastor. Lá, obras como as de Kant e Rousseau eram proibidas, mas Schelling, Hölderlin e Hegel liam escondido fragmentos de tais pensadores.

Outra vertente filosófica que desperta o interesse de Hegel nessa época foi a da cultura grega clássica. A dinâmica da pólis grega, onde arte, ética, filosofia, religião são cultivados em harmonia com as instituições políticas causa a admiração de Hegel. Nesse cenário a realização plena do cidadão se dá em sua convivência com estas instâncias. Tal dinâmica parece influenciar Hegel em sua análise do espírito objetivo, que para ele é a dimensão na qual os homens realizam em sua história conjuntamente

Em 1789, foi tão impactado pela Revolução Francesa e posteriormente pela figura de Napoleão, que juntamente com Hölderlin e Schelling celebrou os ideais revolucionários plantando uma árvore. Marcuse (2008, p. 38) analisando a obra de Hegel, assevera que esse ideal revolucionário abrandará com o tempo.

Encerrados os estudos no seminário, tornou-se preceptor em Berna. Com a morte do pai, em 1799, e tendo recebido uma herança, passou a se dedicar exclusivamente aos estudos. Em 1801, foi para a Universidade de Jena, na qual se tornou docente. Lá publicou a obra “Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e de Schelling”. Assistindo o assédio das tropas de Napoleão à cidade, escreveu sua famosa “Fenomenologia do Espírito” (1807).

Enquanto diretor do Liceu de Nuremberg escreveu a “Ciência da Lógica” entre 1812/1816. Em seguida tornou-se catedrático da Universidade de Heidelberg, ocasião na qual escreveu a “Enciclopédia das ciências filosóficas” (1817). Sucedeu Fichte como professor na Universidade de Berlim, tornando-se depois reitor da mesma, em 1829. Morreu de cólera em 1831.

As obras de Hegel são marcadas pela profundidade, escritor fecundo, que tinha facilidade de assimilação e memorização de conteúdos, o que se expressava na densidade cultural e amplitude excepcionais de sua obra.

O próprio Hegel reconhecia o valor de seu esforço. Ao descrever Platão, nota-se a comparação que faz a si próprio:

Platão estudou muitos filósofos, esforçou-se longa e duramente, viajou e não foi na verdade, gênio produtivo nem poético, mas sim, mente que produzia lentamente [...] Hegel estudou muitos filósofos, meditou, viajou; diferentemente de Fichte, de Schelling e de outros românticos, que assinaram suas obras-primas muito jovens, ele chegou lentamente à sua meta. (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 97).

Seguindo o método dialético, marca da filosofia hegeliana, posteriormente apreendido e desmistificado de sua base idealista por Marx e Engels, num processo de negação – conservação - superação, entendemos que a melhor compreensão do pensamento hegeliano passa, ainda que de forma introdutória, pelo entendimento do Idealismo alemão.

De fato, a filosofia de Hegel está profundamente imbricada nas questões de seu tempo, dentre elas, a problemática de um mundo em transformação política e social, fruto dos impactos das revoluções francesa e industrial; a necessidade de superação da lacuna deixada pela filosofia de Kant, que com seu acento no sujeito cognoscente, indicava a impossibilidade do conhecimento da coisa-em-si, gerando assim a ruptura entre pensar e conhecer e consequentemente ficando a filosofia refém de sua epistemologia de cunho gnosiológico.

Os ideais da Revolução Francesa encontraram suporte nos processos do capitalismo industrial. O império de Napoleão liquidara com as tendências radicais da Revolução consolidando, ao mesmo tempo, suas consequências econômicas. Os filósofos franceses daquele período associaram a realização da razão à expansão da indústria. A crescente produção industrial parecia capaz de fornecer todos os meios necessários para satisfazer as necessidades do homem. Assim, ao tempo em que Hegel elaborava seu sistema, Saint-Simon, na França, exaltava a indústria como o único poder capaz de conduzir os homens a uma sociedade livre e racional. O processo econômico aparecia como fundamento d razão (MARCUSE, 2008, p. 16).

Assim como Kant com seu criticismo, precursor do Idealismo alemão, as formulações de Hegel também precisam ser pensadas na relação com as filosofias de Fichte e Schelling. Alguns podem dizer que tais filósofos foram eclipsados por Hegel, mas é preciso

lembrar com Manfredo de Oliveira (2007) que Hegel também só consegue ir além pelo diálogo estabelecido com as filosofias dos dois idealistas alemães.

Fichte, embora de início tente difundir a filosofia kantiana, na verdade o que faz é uma espécie de crítica ao projeto do professor de Königsberg, pois propõe encontrar uma mesma base de fundamental para a autonomia da razão do sujeito epistemológico e para a liberdade humana, fundamento único e último para o conhecer e o agir.

Schelling ao tratar das questões de fundamentação especulativa da autonomia da razão também encontra dificuldades. Avança ao entender que mesmo a natureza (não-Eu) seja criada a partir do espírito – concordando com Fichte – não concorda com a tese de que ela seja exclusivamente dependente do espírito, pois embora tenha sido criada por ele, ela tem existência autônoma.

2.1.1 O Idealismo alemão: do criticismo de Kant ao idealismo de Fichte e Schelling

Hegel está situado como o ponto culminante da perspectiva filosófica conhecida como Idealismo alemão, que tem como precursor o criticismo de Kant, seguido pelos filósofos idealistas Fichte e Schelling.

Trotta (2015) nos informa que os termos idealismo e idealista surgem pela primeira vez com o filósofo alemão Gottfried W. Leibniz (1646-1716), mas é com George Berkeley (1685-1753), filósofo inglês, que adquirem o sentido que nós conhecemos, ou seja, como corrente filosófica que reduz toda a existência ao plano do pensamento, isso quando consideramos o pensamento segundo René Descartes (1596-1650).

Já o idealismo alemão é uma corrente filosófica que surge no final do século XVIII, sob forte influência da filosofia kantiana. Sua premissa básica consiste na não existência de coisas reais independentes da consciência (eu). O que pensamos representa-se expressamente no plano do real.

Romantismo e Idealismo foram as duas correntes filosóficas que tiveram grande influência no século XIX. Na primeira metade deste período o Romantismo, movimento cultural que se manifestou no plano da arte, da literatura e da própria filosofia, questionou o racionalismo “extremado” que havia se desenvolvido a partir do século XVIII e colocou novamente as questões relativas às emoções e sentimentos como algo necessário para que o homem conhecesse sua condição e desenvolvimento humano. Na tentativa de compreensão do mundo, o Romantismo acaba por privilegiar o sujeito e desemboca numa forte tendência ao

Idealismo, pois privilegia a subjetividade no processo de entendimento do mundo e a natureza.

Dito de outra forma, uma corrente pode ser entendida como idealista quando na relação entre sujeito e objeto, ou seja, na relação de conhecimento da realidade, prioriza o papel do sujeito, seja por que não se tem certeza da existência do objeto, seja por que entende que a compreensão do objeto é determinada pelas estruturas do pensamento do sujeito.

Lembremos que na antiguidade já percebíamos traços de idealismo, mesmo em pensadores como Platão, para quem o mundo era dividido em duas dimensões, uma imperfeita que se referia ao mundo que percebemos pelos sentidos e revela-se como uma sombra, uma cópia defeituosa, um simulacro de um mundo verdadeiro, perfeito, que seria encontrado no mundo das ideias, o qual só poderíamos alcançar por meio da razão, portanto uma concepção idealista.

Mas é Immanuel Kant (1724-1804) o grande precursor do idealismo chamado alemão, isso principalmente pela revolução copernicana⁶ da razão realizada por ele.

O que se convencionou chamar de Idealismo alemão só se pode pensar a partir da reviravolta provocada pela postura de Kant na filosofia ocidental. Sua tese fundamental é que a metafísica moderna não opõe em questão o pressuposto básico sobre que se construiu toda a filosofia metafísica da tradição, isto é, o realismo conceitual, a tese da identidade entre ser e pensar como condição da possibilidade de um discurso racional sobre a realidade, o mundo, o ser. [...] Kant assume a crítica de Hume e sua proposta para a Filosofia: de uma teoria do ser, ela se deve transformar numa teoria do conhecimento que tem a tarefa de investigar criticamente as faculdades de nosso aparato cognitivo, com a finalidade de determinar o alcance e a capacidade de nosso conhecimento (OLIVEIRA, 2007, p. 9).

Kant mudou o centro do processo de conhecimento do objeto para o sujeito:

Até Kant tentou-se explicar o conhecimento supondo que fosse o sujeito que devia girar ao redor do objeto; mas desse modo muitas coisas permaneciam não aplicadas, e Kant supôs que fosse o objeto que devia girar ao redor do sujeito, assim como Copérnico tinha suposto que fosse a terra que girava em torno do sol, e não vice-versa; em outras palavras, das coisas não conhecemos a priori a não ser o que nós mesmos nelas colocamos, e portanto o fundamento dos juízos sintéticos a priori é o próprio sujeito. Nesse sentido, devemos entender o termo o ‘transcendental’, que se refere às estruturas à priori da sensibilidade e do intelecto humanos, estruturas que representam as condições sem as quais não é possível nenhuma experiência de nenhum objeto: o transcendental é portanto a condição da cognoscibilidade (da intuíbilidade e da pensabilidade) dos objetos, é aquilo que o sujeito põe nas coisas no próprio ato de conhecê-las (REALE; ANTISERI, 2005a, p. 352)

⁶A revolução científica moderna tem seu ponto de partida na obra de Nicolau Copérnico, Sobre a revolução dos orbes celestes (1543), em que este defende matematicamente (através de cálculos dos movimentos dos corpos celestes) um modelo de cosmo em que o sol é o centro (sistema heliocêntrico) e a Terra apenas mais um astro girando em torno do sol, rompendo desde modo com o sistema geocêntrico formulado no séc. II por Cláudio Ptolomeu em que a Terra se encontra imóvel no lugar central do universo (cuja origem era o Tratado do céu de Aristóteles, embora com importantes diferenças). (MARCONDES, 2008, p. 154)

Considerado como um pensador metódico, a vida de Kant transcorreu quase que inteiramente em sua cidade natal, Königsberg. “Não registra qualquer incidente espetacular. Foi a vida serena e laboriosa de tantos outros filósofos”. (PASCAL, 2011). De origem humilde, era o quarto de uma família de onze filhos, que tinha como pais o sequeiro Johann Georg Kant e a mãe, profundamente religiosa Anna Regina Reuter, responsável pela sólida educação moral dada a Immanuel. A mãe de Kant faleceu quando ele tinha treze anos, mas antes disso o havia internado no *Collegium Fridericianum*, dirigido por Francisco Alberto Schutz, um adepto fervoroso do pietismo⁷. Ao deixar o *Fridericianum* foi encaminhado a Universidade de Königsberg, lá foi influenciado por Martin Knutzen, pietista como Schutz e Wolff.

Em 1747, com a morte do pai, Kant foi obrigado a deixar a universidade antes de concluí-la. Para manter-se passa a dar aulas particulares, “Dá lições em diversas casas de família nobres da Prússia Oriental, notadamente na dos Keyserling, onde toma gosto da sociedade polida e da arte da conversação. Exerceu a função de preceptor por espaço de nove anos”. (PASCAL, 2011, p. 14).

Continua estudando e com algumas publicações, em 1755, a universidade lhe concede a promoção, espécie de diploma de conclusão de curso, após apresentar um “Esboço sumário de algumas meditações sobre o fogo”; com sua “Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico”, obtém a habilitação, que dá direito a abrir um curso livre.

Entre 1770 e 1781 dá-se o momento decisivo de seu sistema: em 1781 saiu a primeira edição da Crítica da razão pura (a segunda em 1787), seguida pela Crítica da razão prática (1788) e pela Crítica do juízo (1790). Em 1794 foi intimado a não insistir sobre ideias por ele expressas em matéria de religião na obra *A religião nos limites da simples razão*; Kant não retratou suas ideias, mas calou-se. No entanto, enquanto vinham à luz outras obras importantes como *Para a paz perpétua* (1795) e *A metafísica dos costumes* (1797), seu criticismo transcendental era transformado radicalmente em sentido idealista-espiritualista por Fichte; depois de certa oposição. Kant se fechou em hermético silêncio. Nos últimos anos tornou-se quase cego, perdeu a memória e lucidez, morreu em 1804 (REALE; ANTISERI, 2005a, p. 347).

Influenciado pela ciência newtoniana, já constituída plenamente no seu tempo, investigava as teorias conceituais acerca da natureza do conhecimento humano. Assim questiona em sua obra “Crítica da razão pura (1781) se era possível uma razão pura, independente da experiência, submetendo a razão à um tribunal que julgaria o que poderia ser conhecido legitimamente.

⁷ O pietismo foi um movimento oriundo do luteranismo, que valorizava as experiências individuais do crente. Surgiu no final do século XVII, como oposição à negligência da ortodoxia luterana para com a dimensão pessoal da religião.

Marcondes (2008) adverte que o pensamento kantiano, marco da filosofia moderna, pode ser dividido em duas fases, a pré-crítica, que vai até a Dissertação de 1770, e a crítica, a partir da Crítica da razão pura (1781). Na fase pré-crítica pode ser considerado um representante típico do chamado racionalismo dogmático, caracterizado pela forte influência do sistema Leibniz-Wolff, já a segunda fase inicia com que o próprio Kant recorda em seus “Prolegômenos a toda metafísica futura”, ou seja, o enfrentamento do ceticismo de Hume:

Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa. Eu estava muito longe de admitir suas conclusões que resultavam simplesmente de ele não ter representado o problema em toda a sua amplitude, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar. (KANT, 2008, p. 17)

O programa de Kant constituía uma dupla tentativa interrelacionada “num primeiro movimento ele almeja uma conciliação entre as duas grandes tendências metodológicas originárias da razão moderna, o racionalismo de Descartes e o empirismo inglês de Bacon (1561-1626); e num movimento complementar ele almeja a superação do ceticismo de Hume (1711-1776)” (MAIA FILHO, 2016, p. 7).

Kant e os próximos idealistas (Fichte, Schelling e Hegel) tem diante de si um desafio que se relaciona diretamente a problemática lançada pelo empirismo e posteriormente pela Revolução Francesa, justificar a autonomia da Razão e a liberdade do indivíduo.

O filósofo de Königsberg tentava superar a dicotomia racionalismo-empirismo e responder as críticas do ceticismo, pois os empiristas defendiam que tudo que conhecemos vem dos sentidos e os racionalistas defendiam que tudo quanto conhecemos, pensamos, vem tão e somente da razão.

Pensando acerca da posição empirista, Maia Filho detalha alguns problemas relacionados a esta corrente filosófica:

Primeiro o fato de que as sensações só revelam coisas singulares e contingentes, mas não os casos universais (como fazer uma ciência sem leis gerais?) [...] como ter certeza de que a experiência de um indivíduo é igual a de outro sujeito? O empirismo procura várias saídas para esse paradoxo: Bacon apela para o bom senso (um número razoável de casos repetidos é um bom critério de verdade), Locke nega as possibilidades de uma verdade universal (a verdade da ciência é sempre parcial e relativa), enquanto Hume coloca sob suspeita a possibilidade mesma do conhecimento (ceticismo). Para este último, as relações de causa e efeito que tendemos a atribuir aos fenômenos que observamos na natureza decorrem, na maior parte das vezes, muito mais do hábito do que de uma causalidade necessária. (MAIA FILHO, 2016, p. 7).

Kant concordava com Hume, quando este criticava a noção de causalidade na antiga metafísica:

[...] com efeito, o empirismo cético de Hume, e em particular, a sua crítica da noção de causalidade, tornava incerta as posições do racionalismo dogmático. Hume provava de maneira irrefutável, que a razão é incapaz de pensar a-priori, e por meio de conceitos, uma relação necessária, tal como o é a conexão entre causa e efeito [...] segundo o filósofo inglês, somente a experiência poderia ter engendrado a noção de causa: é por estarmos habituados a ver um fenómeno y seguir a um fenómeno x que esperamos y quando x é dado, e traduzimos esta expectativa subjetiva dizendo que x é a causa de y. Donde Hume concluía que a razão não possui a faculdade de pensar as relações causais (PASCAL, 2011, p. 30).

Embora Kant parta da crítica de Hume, não alimentava simpatias pelo ceticismo, pois discorda do desprezo que tal corrente promove pela metafísica:

Sem dúvida os dogmáticos constroem seus edifícios metafísicos em terreno movediço, onde tudo desmorona antes mesmo de ser levado a termo; mas o ceticismo, ao qual se renderam tantos espíritos brilhantes do século XVIII, comete o erro de professar pela metafísica, um desprezo que não pode ser sincero. (PASCAL, 2011, p. 31).

A metafísica era responsável por questões, que para Kant, eram impensáveis de serem esquecidas, como a existência de Deus, da imortabilidade da alma, da liberdade do homem no mundo, assim defendia que a razão não podia limitar-se à experiência.

Para Kant o erro de toda a filosofia que o antecedeu foi colocar a verdade no centro do conhecimento, na realidade externa ao homem. Ele inaugura uma perspectiva epistemológica, deixando de lado a ontologia até então trabalhada nas outras correntes filosóficas. Se a filosofia desde àquela pensada nas ilhas jônicas tinha como preocupação central entender o mundo que nos cerca, para Kant era preciso questionar-se acerca da possibilidade da verdade para o homem, trazendo para o centro de sua filosofia o sujeito e não mais o objeto.

Foi na Crítica da razão pura que Kant formulou sua concepção de uma filosofia transcendental “uma filosofia que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento dos objetos” (MARCONDES, 2008, p. 213).

Crítica a razão, o modo como o raciocínio opera, suas possibilidades e limites para conhecer. Não nega que conhecemos por meio dos sentidos, entretanto traz um novo elemento a teoria do conhecimento, afirmando que é através dos nossos sentidos que captamos a realidade, mas esse conhecimento que é captado é submetido às estruturas da nossa mente, que lhe dão forma. Para superar a contradição estabelecida entre racionalistas e empiristas Kant afirma que o conhecimento é constituído de matéria e forma.

Importa precisar, agora, a própria noção de a-priori; e para tanto, há que se distinguir, em nosso conhecimento dos objetos, duas classes de elementos: os que dependem do próprio objeto e constituem a matéria do conhecimento; e os que dependem do sujeito, e constituem a forma do conhecimento. Conhecer é dar forma a matéria dada (PASCAL, 2011, p. 37).

Kant passa a expor sua filosofia indicando os limites de conhecimento humano. Afirma que não podemos conhecer as coisas como realmente são, a coisa-em-si, o *noumenon*, mas apenas o fenômeno (*phainómenon*) aquilo que aparece dos objetos, sua aparência. Em seguida expõem como se dá esse processo.

A razão humana, embora fosse, para Kant, vazia de conteúdos, não era desprovida de certos dispositivos que lhe permitissem conhecer a realidade. Ele apresenta uma estrutura cognitiva comum a todos os homens, universal, portanto já superando uma das críticas do ceticismo de Hume. Os dispositivos que fazem parte dessa estrutura, que capacitam o homem a conhecer o mundo que o cerca eram denominados por Kant de categorias⁸, as quais ele dividiu como categorias do Entendimento e as da Sensibilidade.

A experiência (sensações) fornece a matéria do conhecimento (conteúdo) a ser trabalhada pela sensibilidade (inatas, a-priori nos termos de Kant), as noções de tempo e espaço. Estas categorias não compõem as propriedades das coisas em si (somos capazes de perceber que uma árvore ocupa um espaço, uma posição, tem uma vida no tempo, mas somos incapazes de perceber o espaço e o tempo em si. (MAIA FILHO, 2016, p. 8)

Um conhecimento empírico seria *a-posteriori*, ou seja, aquele que vem depois da experiência e outro tipo de conhecimento, puro, que é *a-priori*, formas de pensar que já estão presentes em nossa em nosso intelecto antes da experiência. A razão não é adquirida ou obtida pela experiência, ela é um dispositivo indispensável para o homem conhecer e interpretar a realidade da experiência.

Kant retoma, de outra forma, a dialética de Platão: o conhecimento é agora, síntese entre estrutura universal (mundo das essências, ordem do pensar) e mundo das contingências (conteúdos da experiência, ordem do ser, mas com uma importante diferença. Pois, em última instância, a ordem do ser perde sua centralidade, é subsumida pela ordem do pensar, pois somente ao sujeito do conhecimento é dado conhecer a verdade". (MAIA FILHO, 2016, p. 8)

As categorias do entendimento organizam os dados enviados pela sensibilidade (faculdade que temos de receber as sensações) permitindo ao sujeito configurar a propriedade das coisas (qualidades), sua quantidade, o modo de se relacionar com as outras coisas (relações de causalidade, de finalidade, de contiguidade, etc.).

Kant divide a razão, antes unitária, em três tipos: razão teórica, razão prática e razão pura ou transcendental. Faz essa distinção para ir além do conhecimento contingente que a experiência oferece, pois mesmo que a razão imprima sobre ele suas categorias universais, estas encontrarão nos limites da experiência seus próprios limites. A razão pura é

⁸ Para Aristóteles, as categorias eram *leges entis*, modos de ser, enquanto em Kant elas se tornam *leges mentis*, modos de funcionar do pensamento (estruturas transcendentais do intelecto).

aquela que se coloca acima do mundo de fatos corriqueiros do dia-a-dia. A razão teórica responderia pelas possibilidades de conhecimento (como saber), já à razão prática responderia pelas possibilidades da ação (como agir).

A doutrina do sentido e da sensibilidade é chamada por Kant de Estética (do grego *aísthesis* ‘sensação’): a estética transcendental é a doutrina que estuda as estruturas da sensibilidade, o modo pelo qual o homem forma seu conhecimento sensível (REALE; ANTISERI, 2005a).

O elemento peculiar do conhecimento sensível é a intuição (conhecimento imediato dos objetos), que verte sobre o fenômeno, isto é, a coisa não é em si mesma, mas como nos aparece. O conhecimento sensível no qual estão concretamente presentes as sensações é a intuição empírica, a forma da sensibilidade considera prescindindo a matéria (das sensações concretas) é, ao contrário, a intuição pura.

Ora, as ‘intuições puras’ ou ‘formas’ da sensibilidade são apenas duas: espaço, forma do sentido externo; e o tempo, forma do sentido interno. Espaço e tempo têm portanto, realidade empírica, porque nenhum objeto pode ser dado aos sentidos sem subjazer a eles e têm idealidade transcendental, porque não inerem às coisas como sua propriedade, mas são apenas formas da nossa intuição sensível. (REALE; ANTISERI, 2005a, p. 352).

Embora as categorias, para Kant, sejam universais e necessárias, possibilitando a própria ciência, ele acaba caindo num paradoxo, pois:

[...] como a realidade em si não é espacial ou temporal, as categorias da razão não permitem conhecer a realidade em si mesma, as coisas em si não são passíveis de conhecimento, visto que já as percebemos e a pensamos para nós. A razão conhece apenas o objeto do conhecimento revestido pelas categorias apriorísticas do sujeito, categorias do sujeito e não do objeto” (MAIA FILHO, 2016, p. 9)

É justamente a esse paradoxo que as filosofias posteriores a Kant (Fichte, Schelling e Hegel) tentaram superar.

É inegável que pensadores como Reinhold, Mainon, Jacobi, Fichte, Schelling e Hegel articularam sua filosofia a partir de uma discussão situada no horizonte aberto pela filosofia transcendental de Kant e em contraposição a ela. O que se caracteriza de modo especial o que se chamou de Idealismo alemão é o esforço para articular a Filosofia como metafísica, ou seja, saber sistemático da totalidade do ser, portanto, como um saber que supera toda forma de dualismo e tematiza a unidade última do real. (OLIVEIRA, 2007, p. 12).

Outro aspecto que gostaríamos de destacar da filosofia kantiana é aquele que se refere a seus conceitos de ética e moral, pois nos servirá de base para quando tratarmos de uma das acusações impostas pelo movimento revisionista marxista, especialmente àquele articulado por Eduard Bernstein, ou seja, de que o marxismo necessitaria de uma complementação filosófica de base kantiana para resolver o problema da ética, como se fosse

apenas um problema moral, desvinculado das determinações da realidade da produção econômica e social do homem.

Kant trata sobre as questões da ética em três de suas obras: Fundamentação da metafísica dos costumes (1785), Crítica da razão prática (1788) e a Metafísica dos costumes (1797). Nessas obras ele não centraliza seus estudos no sujeito cognoscente, mas no sujeito moral.

Os conceitos de ética e moral em Kant estão ligados à seu conceito de razão prática, na qual aplica as conclusões em que chega nas reflexões acerca da Crítica da razão pura à dimensão ética.

Não concorda com os sofistas relativistas que alegam não haver valores universais, absolutos, um bem absoluto, para estes tudo seria uma questão de argumentação, persuasão. Kant parte em sentido oposto, afirmando que se os homens são todos dotados da mesma razão, seria possível encontrar um princípio ético que seja válido para todos.

Segundo Kant, a noção de busca da felicidade, que fundamenta por exemplo as éticas do período helenístico, como a estoica e a epicurista, é insuficiente como fundamento da moral, por que o conceito de felicidade é variável, dependendo de fatores subjetivos, psicológicos, ao passo que a lei moral é invariante, universal; por isso seu fundamento é o dever (MARCONDES, 2008, p. 218)

A moral de uma época para Kant também é de alguma maneira, racionalmente determinada, tendo a razão humana um caráter legislador, capaz e predisposta a formular princípios e leis que explicam além do funcionamento da natureza, como o próprio homem e sua relações com outros homens.

Sua concepção ética é de uma ética do dever, baseada em dois princípios fundamentais: razão e liberdade. Um ato só pode ser considerado moral se for praticado de maneira autônoma e consciente. Já sua noção de dever se confunde com a noção de liberdade, o indivíduo que obedece a uma lei obedece a um princípio racional.

Na ética kantiana, a racionalidade é a única fonte legítima da moral, agir de acordo com a razão é algo que Kant chama de Imperativo categórico, que significa dizer que há uma categoria que se impõe, ou seja, a razão em última instância é o critério para decidir entre o que é certo ou errado. Imperativo por que é uma determinação maior, está acima de tudo sempre, contanto que determinado racionalmente. Uma ação só é moralmente correta se puder ser universalizada.

A crítica que se faz a ética kantiana é que ela situa-se num plano abstrato, de que ela seria uma ética formalista, pois não considera as condições reais e concretas em que os indivíduos precisam fazer certas escolhas, pois embora todos sejam portadores dos mesmos

dispositivos da razão, as circunstâncias que se colocam para cada homem podem ser totalmente diferentes.

As formulações elaboradas por Kant criam um abismo dentro da filosofia, trata-se da impossibilidade de conhecer o objeto tal como ele é. Tentando superar esse pressuposto encontramos as filosofias de Fichte e Schelling, de quem trataremos a seguir.

Segundo os filósofos idealistas existe um princípio, que é a condição fundamental para que possa ocorrer o processo de conhecimento, trata-se da existência do “EU”, princípio da consciência. Só existe conhecimento se existir uma consciência, mas uma consciência é sempre consciência de um sujeito, de um EU que pensa, e pensa do seu jeito próprio, com sua singularidade.

A existência de um eu pensante é o que torna possível e ao mesmo tempo dá forma ao processo de conhecimento. Estrutura o conhecimento e não somente indica a possibilidade de conhecer, mas nos informa de que maneira podemos conhecer algo. Esse princípio é também marca das filosofias formuladas por Fichte e Schelling que estão situados entre as filosofias propostas por Kant e Hegel e que se propunham a superar a oposição entre sujeito e objeto estabelecida por Kant.

O alemão Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), jovem de origem popular, estudou a partir dos nove anos graças ao auxílio fornecido pelo barão Von Miltz, vendo tais recursos cessarem na ocasião em que estava na Universidade de Jena, cursando teologia, viu-se obrigado a dar aulas particulares. Como não conseguiu uma bolsa de estudos passou a ser preceptor. Em 1790 um estudante pediu-lhe aulas sobre Kant, esse fato foi determinante nas formulações filosóficas de Fichte:

Até então, diz Medicus, Fichte só sabia que Kant havia escrito alguns livros que ninguém conseguia entender. Além dos clássicos gregos e latinos, lera Lessing, talvez Spinoza e Leibniz, Rousseau, Montesquieu, e tinha uma concepção determinista da realidade: tudo procede necessariamente de um Ente necessário, até as noções do homem, como atestam os Aforismos sobre a religião e o deísmo, de 1790. Obrigado a estudar Kant para dar aulas a seu aluno, Fichte jogou-se de cabeça na leitura nas obras do filósofo e impressionou-se principalmente pela afirmação da liberdade. (VANNI ROVIGHI, 2006, p. 634-635).

O que mais impressionou Fichte foi a filosofia moral de Kant, levando-o a convicção de crer plenamente na liberdade do homem. Isso o impulsionou a procurar Kant em Königsberg. A princípio decepcionou-se, pois esperava encontrar um grande orador e na realidade o que encontrou foi um “professor que dava aulas”, ou como o próprio Fichte afirmava: considerou-o “soporífero”.

Para superar a frieza kantiana propôs-se a apresentar um escrito “O Ensaio de uma crítica de toda a revelação”. Ao ler, Kant teve uma boa impressão e indicou a Borowski que ajudasse Fichte, que publicou o ensaio sem o nome do autor, que acabou sendo atribuído a Kant. Em seguida, Kant revelou a autoria de Fichte.

Em 1793, Fichte voltou a Zurique e casou-se. Em 1794 foi chamado à Universidade de Jena, para ocupar a cátedra que havia sido de Reinhold. “Fichte foi bem recebido e logo alcançou grande sucesso: dava aulas no curso “particular”, ou seja, para os especialistas, sobre a Doutrina da ciência; no curso público, sobre A missão do sábio. A Doutrina da ciência foi a obra de toda sua vida”. (VANNI ROVIGHI, 2006, p. 636).

Em 1799, explodiu a polêmica sobre o ateísmo que o obrigou a pedir demissão. O Deus de Fichte não era transcendente, pessoa, criador, como o Deus do teísmo ou cristianismo. Sua concepção de Deus não é substância realidade em si mesma, e sim uma “ordem moral do mundo”. Para ele a verdadeira religião seria a ação moral.

Transferiu-se para Berlim, onde conheceu Schegel, Schleiermacher e Tieck e compôs o Estado comercial fechado (1800), A missão do homem (1800) e a Introdução à vida beata (1806), os Discursos à nação alemã de 1808, “em que afirmava o primado espiritual do povo alemão, o levaram ao auge, em 1810 foi chamado à Universidade de Berlin, local em que foi eleito reitor. Morreu de cólera em 1814. (REALE; ANTISERI, 2005b).

Em primeiro lugar, a filosofia de Fichte, dada ao fascínio que o pensamento de Kant lhe provocou, se preocupava com a difusão do criticismo kantiano e “investigar a fundo as três críticas, com o objetivo de descobrir o princípio de base que as unificava e que Kant não revelara”. (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 49).

Embora a noção de liberdade na obra de Kant tenha impressionado Fichte e sua filosofia, ele entendeu que o discurso kantiano não era conclusivo, Kant forneceu todos os dados para construir um sistema, mas não o fez. Isso levou Fichte a buscar desenvolver sua “Doutrina da ciência”, ou seja, transformando a filosofia da ciência rigorosa, que brotasse de um princípio primeiro supremo.

Fichte resolve o mundo kantiano da sensibilidade, onde o espírito seria passivo, no mundo da natureza, criado pelo espírito para se realizar a si mesmo como eticidade e liberdade, por isso sua filosofia ficou conhecida como Idealismo ético.

Tentando construir uma Doutrina da ciência, um sistema que unificasse as três críticas de Kant, Fichte apoiou-se em pensadores como Reinhold, Schulze e Mainon. De Reinhold reconheceu o mérito de ter chamado a atenção para a necessidade de reconduzir a

filosofia a um princípio único; de Schulze infere que apenas o pensamento de Reinhold era insuficiente pois era preciso procurar o princípio único num plano mais elevado; Com Mainon reflete sobre a impossibilidade da coisa-em-si, aplainando o caminho, como afirmam Reale e Antiseri (2006) no percurso que lhe propiciasse chegar às últimas conclusões que lhe permitissem unificar o sensível e o inteligível.

Mas a grande novidade de Fichte, que o levou a criação de uma nova filosofia foi: “[...] transformação do Eu penso kantiano em Eu puro, entendido como intuição pura, que se autopõe (autocria) e autopondo-se, cria toda a realidade, e na relativa identificação da essência desse Eu com a liberdade”. (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 50).

Lembremos que Fichte viveu entre meados do século XVIII e início do século XIX, período que começa a despontar o Romantismo e o Idealismo, pois em um primeiro momento o Idealismo foi profundamente influenciado por esse movimento conhecido como Romantismo, que apareceu na arte, na literatura e na própria filosofia. Os românticos traziam uma forte desconfiança com relação ao Racionalismo extremado, que de certo modo tem uma relação direta com os progressos científicos e tecnológicos que essa época estava vivendo. O Romantismo começa a desconfiar de tal maneira desse Racionalismo extremado por que percebe que ele nega certas características que eram próprias ao ser humano. O homem não era apenas razão, pensamento, mas é também emoção, sentimento.

Foi Rousseau (1712-1778) – um dos pensadores do iluminismo – quem deu um passo para questionar essa excessiva confiança dos racionalistas que viam a razão como chave para solucionar todos os males do mundo. Ele indicava que a razão, além de trazer benefícios, trazia também uma série de infortúnios e de problemas para a humanidade. O homem nasce bom, em seu estado de natureza, mas ao ter contato com a sociedade, com a razão, num estado de sociedade, é corrompido por ela, como expressa em sua teoria do contrato social.

Essa hipótese de Rousseau ganhou força com os pensadores românticos, que dão um passo adiante, desconfiando dessa super valorização e da ameaça que ela significa para a subjetividade humana, para a questão da emotividade e dos sentimentos, falando de um processo de embrutecimento dos homens que acompanhariam o nascimento do mundo urbano industrial, o mundo da máquina e do relógio.

Ora, inicialmente influenciado por essa preocupação advinda do romantismo acerca da negação da subjetividade frente a um mundo em constantes transformações científicas e tecnológicas, para os idealistas o Eu, o sujeito, é que é determinante em qualquer processo de conhecimento, é a única certeza que esses filósofos têm a existência do Eu que

pensa, até por que alguns deles chegam a questionar ou até mesmo negar o mundo material e objetivo, levando a idealização a um ponto extremo.

Fichte foi um pioneiro no uso do conceito de Eu no campo filosófico, que havia aparecido na modernidade com Montaigne, mas que agora o conceito de Eu aparecia como base para o pensamento filosófico. O Eu é o princípio da consciência (existência de um sujeito é o princípio da consciência, se não existir sujeito não existirá consciência) e portanto é também o princípio criador da realidade (a realidade é aquilo que o homem cria em sua consciência como representação do mundo).

Na filosofia de Fichte o Eu, enquanto livre atividade e infinita, é autocriação absoluta por meio de sua própria imaginação produtiva, que corresponde ao momento da liberdade e da **tese**.

Um segundo momento vem à tona, trata-se do segundo princípio que indica que ao autopor-se, o eu comporta necessariamente a posição inconsciente de alguma outra coisa, diversa do Eu, e portanto oposição de um não-Eu. O Eu opõe absolutamente a si mesmo, dentro de si, um não-Eu, eis o momento da **antítese**. Se o mundo reflete as estruturas lógicas do pensamento, então tudo que é exterior ao sujeito, tudo que é Não-Eu pensante, toda a realidade a minha volta é somente um não-Eu criado pelo sujeito.

O não-Eu é a natureza em geral, compreendida como “reino dos limites”. O não-Eu é posto (produzido, criado) inconscientemente pelo Eu absoluto por meio da imaginação produtiva, a qual, enquanto em Kant era apenas determinadora a priori da intuição pura do tempo, em Fichte torna-se justamente criadora “inconsciente” dos objetos. A imaginação produtiva é assim a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do conhecimento humano (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 53).

Chegamos ao momento da **síntese** no idealismo fichteano, momento em que a produção determinada do não-Eu surge como um limite, como determinação do Eu, motivo pelo qual o não-Eu determinado comporta necessariamente um Eu determinado, ele próprio oposto ao Eu absoluto.

O terceiro princípio explica tanto a atividade cognoscitiva que se funda sobre o aspecto pelo qual o eu é determinado pelo não-eu, uma vez que o não-eu constitui a matéria de conhecer e é, portanto, o limite necessário da consciência, como atividade prática, que se funda ao contrário sobre o aspecto pelo qual o eu determina o não-eu, uma vez que o eu, para realizar como liberdade, devem sempre superar os limites que o não-eu pouco a pouco lhes opõe. Isso atesta a superioridade da razão prática sobre a razão puro. (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 51).

Se na metafísica anterior a Fichte a atividade era consequência do ser, no idealismo de Fichte ocorre uma inversão, o ser é produto do agir, ele concebe idealisticamente a produção de toda a realidade, seja ela espiritual ou material. O eu a que Fichte se refere aqui

é um eu universal, absoluto, transcendental, um eu puro que é razão da concretização dos vários eus particulares.

A concepção de estado em Fichte é a concepção de um estado ético. Para ele, as nações, os povos deveriam ser “guiados” por uma nação, um estado ideal, que seria a Alemanha. Trata-se de um mito romântico da Alemanha, como podemos perceber em sua obra “Discursos à nação alemã”.

Fichte resolve o problema da relação entre mundo fenomênico e mundo numênico, sustentando que:

- a) A lei moral é o nosso ser-no-mundo inteligível;
- b) A ação real constitui o nosso ser-no-mundo-sensível;
- c) A liberdade, enquanto poder absoluto de determinar o sensível segundo o inteligível, é a junção dos dois mundos: o verdadeiro princípio de tudo e, portanto, a liberdade do Eu.

O homem realiza sua tarefa moral de modo pleno quando entra em relação com outros homens; a multiplicidade de homens implica o surgimento de muitos ideais e, portanto, de um conflito entre ideais diferentes; nesse conflito, uma vez que a ordem moral do mundo é o próprio Deus, não pode deixar de prevalecer aquele que é moralmente melhor (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 55).

O pensamento de Fichte chega a uma segunda fase, após a já citada polêmica sobre o ateísmo, ele revela “[...] evidentes mudanças, de notável relevo e porte, que se desenvolvem segundo um aprofundamento progressivo do Idealismo em sentido metafísico e acentuadamente místico-religioso”. (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 57).

Pensando com Manfredo de Oliveira entendemos que a proposta de Fichte em sua filosofia é sintetizada em sua obra Doutrina da Ciência (1794), ou seja, seu objetivo era:

[...] estabelecer o princípio primeiro, absoluto e incondicionado, de todo saber humano, uma preocupação que ele, desde a discussão sobre a filosofia de Kant, partilhava com Reinhold (só a partir do estabelecimento de um tal princípio a Filosofia poderia levantar a pretensão de ser ciência rigorosa) e Jacobi (subjaz a todo saber condicionado a certeza de um incondicionado). Fichte parte do axioma lógico da identidade como fato incondicional da consciência para, por via do método da ‘reflexão por abstrações chegar ao estado de ação (*Tathandlung*) que a ela subjaz, ou seja, ao ‘Eu sou’ que se opõe a si mesmo como algo que existe necessariamente (OLIVEIRA, 2007, p. 13).

A intenção de Fichte é demonstrar que o Eu é sujeito absoluto, superando as aporias da filosofia de Kant. A marca de seu idealismo é a eticidade e liberdade, principalmente por que a lei moral e a liberdade são a chave que explica a escolha que todo homem particular faz das coisas e da própria filosofia.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) inscreveu-se no seminário teológico de Tübingen, em 1790, quando conheceu Hölderlin e Hegel. De 1796 a 1798 estudou ciências naturais, em Leipzig e em Dresden. De acordo com Vanni Rossighi (2006) esses estudos levaram-no a aprofundar a reflexão rumo a compreensão filosófica da natureza.

Em 1798 foi nomeado professor da Universidade de Jena, lá se tornou amigo de Goethe e também dos Schegel. Esta amizade o influenciou no interesse pela arte e pelas ciências da natureza. Entretanto tais diálogos foram perdendo força: “[...] mas com o passar do tempo as relações com os círculos românticos ficaram difíceis, do mesmo modo que as com Fichte (contra cujo sistema, e em favor do de Schelling, se posicionara Hegel, em 1801)” (VANNI ROSSIGHI, 2006, p. 659).

Após casar-se, em 1803, mudou-se para Würzburg, para lecionar na Universidade local, ali continuou a se ocupar de filosofia da natureza e ao mesmo tempo começou a aprofundar o problema religioso. Iniciou amplas investigações sobre a relação entre mitologia, o cristianismo e a filosofia idealista-realista por ele elaborada anteriormente. Em 1809, com o falecimento de sua esposa o leva a meditar sobre o destino pessoal da alma após a morte. Em 1847 interrompeu seus cursos. Morreu em 1854, na Suíça.

Inicia seu idealismo partindo da análise da filosofia de seu mestre Fichte, como podemos confirmar em suas obras: “Do Eu como princípio da filosofia”, sintetizando o pensamento idealista; e “Sistema do Idealismo transcendental”, que transcende, vai além, que ultrapassa o mundo material, dos sentidos, e revela uma capacidade do sujeito de perceber no mundo a verdade, que é aquela que ele percebe, constrói de acordo com suas estruturas de pensamento.

Continua na trilha de Fichte afirmando que há um princípio único que percebe a realidade. A dúvida que se colocava a filosofia de Fichte era de que como ele afirmava que só exista um Eu puro, como os outros tantos eus perceberiam o mundo? Schelling resolve esse impasse explicando que existe um Eu acima de todos os eus (as subjetividades que aparecem em cada ser humano), de todos os sujeitos, que determina inclusive a capacidade de todos os sujeitos de pensarem e perceberem o mundo, esse Eu, Schelling denomina de Deus (não no sentido místico, mas como um princípio, inteligência superior, suprema e exterior ao Eu que rege todas as coisas do universo).

Essa inteligência, espírito que se eleva acima das subjetividades individuais dos homens, se manifestaria em todas as coisas do mundo, mas no homem se manifesta em um nível mais elevado, naquilo que chamamos de razão.

Esse conceito se desdobrará na filosofia de Hegel, ele entende que a própria história dos homens é a manifestação, é a realização dessa razão, desse espírito supremo e dividirá esse espírito supremo em três fases: [1] Espírito subjetivo –aquele que todo ser humano carrega; [2] Espírito objetivo – aquele que os homens realizam em sua história

conjuntamente; [3] Espírito absoluto – aquele que vai se realizando, concretizando, efetivando na história dos homens. Logo se esse processo é gradual e de aperfeiçoamento isso pressupõe que na história da humanidade existiria um processo gradual de desenvolvimento, de progresso, de avanço, de “mudança”. São duas as fases da filosofia de Schelling: uma da filosofia da identidade e a outra da filosofia da liberdade.

Embora discípulo de Fichte concordando com a tese de que a natureza é uma produção necessária do espírito, discorda do conceito de Fichte de que a natureza tenha uma existência puramente relativa ao espírito. Para ele, embora a natureza seja concebida idealisticamente, tem uma realidade autônoma com respeito ao sujeito, à consciência. A natureza é o espírito na fase da consciência obscura, como o espírito é a natureza a fase da consciência clara.

Superando Fichte, afirma que o princípio da realidade não é mais o Eu puro de Fichte, mas um princípio mais profundo, anterior ao não-Eu, será a identidade absoluta do eu, sujeito e objeto, espírito e natureza. A realidade absoluta é identidade na multiplicidade. Essa identidade entre natureza e espírito deveria ser apreendida pela intuição estética.

A mais elevada tarefa da filosofia transcendental consiste em mostrar a identidade, inerente no próprio princípio, da atividade consciente e da inconsciente, e a atividade consciente-inconsciente presente tanto no espírito quanto na natureza é a atividade estética: o mundo objetivo é, portanto, a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito, e o órgão universal da filosofia é a filosofia da arte. É este o “idealismo estético” que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 82)

2.1.2 Hegel e o ápice do idealismo alemão

Profundamente influenciado pela Revolução Francesa (1789) e pela Revolução Industrial, Hegel fundamenta seu sistema filosófico no “modelo de exposição” aristotélico, ou seja, faz um apanhado geral da história da filosofia anterior a si, para, a partir daí, expor sua filosofia em forma de sistema.

Em cada particular Hegel buscava o Universal. Abordando Estética, Religião, História, Direito, Política, Ciências naturais, seu pensamento não é dispersivo. Quis ser enciclopédico, não por justaposição de saberes parciais, como ocorre em obras do gênero. Quis unificar, num sistema seu, o saber todo de seu tempo, a partir das razões mais remotas. Assim fez surgir uma visão do Todo a partir de um denominador comum, a Ideia, anterioridade lógica sobre o Universo que a mente pretendia explicar (NÓBREGA, 2009, p. 9).

Marcuse descreve o cenário filosófico que o idealismo de Hegel encontrava:

O idealismo alemão foi considerado a teoria da Revolução Francesa. Isto não significa que Kant, Fichte, Schelling e Hegel tenham elaborado uma interpretação

teórica da Revolução Francesa, mas que, em grande parte, escreveram suas filosofias em resposta ao desafio vindo da França à reorganização do estado e da sociedade em bases racionais, de modo que as instituições sociais e políticas se ajustassem à liberdade e aos interesses do indivíduo. As ideias da Revolução Francesa surgem, pois, no cerne dos sistemas idealistas, determinando, sob muitos aspectos, sua estrutura conceitual. A Revolução Francesa, aos olhos dos idealistas alemães, não só abolira o absolutismo feudal, substituindo-o pelo sistema econômico e político da classe média, mas ao emancipar o indivíduo como senhor auto-confiante de sua vida, completara o que a Reforma Alemã havia começado. A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. (2008, p. 15).

Nesse panorama, encontra nos processos do capitalismo industrial o suporte perfeito para os ideais da Revolução Francesa, “Os filósofos franceses daquele período associaram a realização da Razão à expansão da indústria. A crescente produção industrial parecia capaz de fornecer todos os meios necessários para satisfazer as necessidades do homem”. (MARCUSE, 2008, p. 16).

Assim, enquanto França e Inglaterra asseguravam a efetivação da liberdade, Alemanha, tendo seu processo histórico muito atrasado em relação a elas, não conseguia ainda efetivar seu processo e sim “pensar” sobre ele.

O idealismo hegeliano terá como pressupostos históricos, que

[...] a reviravolta decisiva dada pela História, com a Revolução Francesa, foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. O homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes (MARCUSE, 2008, p. 17).

É frente a todo esse cenário histórico de transformações que Hegel elabora sua filosofia, sua concepção de mundo, ou seja, diante dessa realidade, ele desenvolve seu sistema filosófico, que, como nos alerta Lukács, precisa ser examinado em seus avanços e limites: “É preciso olhar para Hegel do mesmo modo como Marx olhou para Ricardo: “No mestre, o que é novo e significativo se desenvolve em meio ao ‘esterco’ das contradições, brotando vigorosamente dos fenômenos contraditórios” (LUKÁCS, 2012, p. 183).

Os núcleos conceituais do sistema hegeliano podem ser entendidos como três, isto é, a realidade enquanto tal é Espírito infinito, a estrutura e a própria vida do Espírito e, portanto, também o procedimento com o qual se desenvolve o saber filosófico é a dialética, e por fim, a peculiaridade dessa dialética, distinta de todas as formas anteriores, é o elemento especulativo.

Retomando o primeiro núcleo do sistema hegeliano é preciso entender que a substância para Hegel, não era mais tida como fixa e imutável, mas sim como sujeito, próprio Espírito. “A substância vivente é também o ser que na verdade é sujeito ou, o que dá no

mesmo, é verdadeiramente efetivo somente na medida em que é movimento do pôr-se a si mesma, ou é a mediação consigo mesma do tornar-se outra” (HEGEL, 1985, p. 11).

O filósofo alemão afirma que essa aquisição só foi possível após o “eu penso” kantiano e os diversos repensamentos do criticismo, particularmente as contribuições do idealismo de Fichte e Schelling. “Dizer que a realidade não é substância, mas sujeito e espírito, significa dizer que é atividade, que é processo, que é movimento, ou melhor ainda, que é automovimento”. (REALE; ANTISERI, 2005, p. 101). “O Espírito nunca está em repouso, mas é concebido sempre num movimento progressivo” (HEGEL, 1985, p. 10). Hegel admite em Kant o avanço de considerar o sujeito como ativo no processo de conhecimento, mas não deixa de criticá-lo por sua teoria do conhecimento trazer o acento na impossibilidade de conhecer a coisa-em-si, como apontaremos mais a frente.

Embora Fichte já houvesse chegado à conclusão da autocolocação do EU, ainda havia um aspecto não realizado em sua proposição, que somente alcança solução no sistema hegeliano: Para Fichte, o Eu põe-se a si mesmo enquanto é precisamente pura atividade autoponente e (inconscientemente) opõe a si o não-eu, ou seja, um limite, que depois procura superar dinamicamente. Todavia, nesse processo, o Eu de Fichte não alcança seu termo, visto que o limite removido é afastado ao infinito, mas nunca inteiramente superado.

Já para Schelling o Espírito, o Eu, é o princípio de tudo, mas discorda de Fichte quando este condiciona o objeto ao sujeito, ou seja, como se a natureza fosse apenas um mero produto da Razão, gerando, assim, uma concepção determinista da natureza. Para ele, embora a natureza seja concebida idealisticamente, tem uma autonomia em relação ao sujeito, à consciência.

O avanço de Hegel em relação a Schelling é que, para ele, o Absoluto não era um todo estático, mas um auto-movimento da realidade.

Nesse sentido, cabe lembrar que no Conceito preliminar de sua Ciência da Lógica, ele explica uma síntese que vai de Tales de Mileto até Kant sobre a relação entre sujeito e objeto. Nesse estudo, Hegel encontra dois traços comuns: um gnosiológico (separação, ruptura, diferença entre sujeito e objeto) e outro ontológico (uma concepção de ser estático).

Hegel tenta em sua filosofia superar a dualidade entre pensamento e ser, tanto em Heráclito, para quem o pensamento era diferente do movimento e em Parmênides, para quem o pensamento era idêntico ao ser, visto que este era estático.

Para o professor de Nurembergue, o pensamento é identidade e o ser é movimento. Desse modo, ele recupera o movimento de Heráclito, resguardando a identidade

de Parmênides. É possível conhecer o mundo porque há uma identidade entre eu e o mundo, por isso.

Como já podemos perceber, Hegel pode ser considerado um idealista por excelência, pois o ser, a coisa-em-si, não é incognoscível como pensa Kant, mas é em definitivo, Ideia.

A intenção de Hegel era transformar a filosofia de amor do saber (*philo-sophia*) em saber real (*sophia*). Ele queria elevar a filosofia ao estatuto de ciência. A época pós-kantiana exige que a ciência seja Ciência do Absoluto, na qual o próprio Absoluto chega a ter ciência de si e a Ciência tem como objeto o Absoluto.

Hegel inicia sua filosofia em contraposição à filosofia crítica de Kant.

Kant critica o sujeito cartesiano, o caráter psicológico da experiência desse sujeito e os pressupostos metafísicos de uma consciência entendida como uma substância pensante. Hegel, por sua vez, critica a concepção kantiana de um sujeito transcendental como excessivamente formal, a consciência considerada como dada, como originária, sem que Kant jamais se pergunte pela sua origem, pelo processo de formação da subjetividade. Questiona também a dicotomia kantiana entre razão teórica e razão prática (MARCONDES, 2008, p. 222).

Para Hegel, o Absoluto é essencialmente sujeito, automovimento, é Espírito, que se autogera, realizando-se como Infinito que põe e ao mesmo tempo retoma dentro de si o finito: Ideia, que se reflete circularmente em si mesma, dando lugar a três momentos dialéticos, a saber, [1] o ser em si, [2] o ser-outro ou ser-fora-de-si; [3] o voltar a si ou ser-em-si-e-por-si. Nesse sentido, a ideia fora de si se reporta ao Logos divino como racionalidade pura, a Ideia fora de si, alienada, é a natureza e a Ideia que volta a si mesma e se torna em si e por si é o Espírito.

Outra importante contribuição da filosofia hegeliana é a recuperação que promove da dialética. A ciência tem como características essenciais a sistematicidade e a dialeticidade. Embora na acepção moderna, como afirma Konder (2008), a dialética “é o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação.” (p. 8), precisamos entender que Hegel recupera da dialética um caráter transformador.

É importante destacar que, em filosofia, a dialética [...] não tem significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido de uma vez por todas; (ABBAGNANO, p. 269). Alguns pesquisadores como Konder (2008), Maia Filho (2016) e o próprio Abagnano (2007) nos indicam as divisões conceituais aplicadas à dialética na história da filosofia.

Konder problematiza essa divisão conceitual da dialética, apresentando-a em certo sentido como refém da história, ou seja, em constante disputa com a metafísica, seu espaço

era imposto de acordo com os interesses de manutenção ou revolução do *status quo* vigente em cada momento histórico.

De maneira geral, independentemente das intenções dos filósofos, a concepção metafísica prevaleceu ao longo da história, porque correspondia, nas sociedades divididas em classe, aos interesses das classes dominantes, sempre preocupadas em organizar duradouramente o que já está funcionando, sempre interessadas em ‘amarrar’ bem tanto os valores e conceitos como as instituições existentes, para impedir que os homens cedam à tentação de querer mudar o regime social vigente. (KONDER, 2008, p. 9).

Cirne-Lima (2005) investiga a dialética buscando realizar uma conciliação entre a lógica formal nos moldes aristotélicos e a lógica hegeliana, abordando o problema da contradição. Maia Filho (2016) avança realizando um panorama histórico, passando ainda pela dialética marxista, pontuando a distinção entre essa e a dialética hegeliana, expondo os aspectos desenvolvidos por Engels e a perspectiva lukacsiana de dialética.

Abbagnano resume assim as divisões conceituais em quatro: [1] como método de divisão; [2] como lógica do provável; [3] como lógica e [4] como síntese dos opostos; Os termos fariam referência as doutrinas que mais fizeram referência a dialética, ou seja, a doutrina platônica, a aristotélica, a estóica e a hegeliana.

Ao adentrarmos nas polêmicas acerca dos debates revisionistas dentro do marxismo, especialmente aos ataques à dialética, dedicaremos mais espaço a essa temática, por enquanto, o que nos interessa apontar é que a dialética hegeliana representa um avanço, dentro do contexto da história da dialética na filosofia.

Em 1929, já preso pelo fascismo, Gramsci lembra como a dialética foi deixada de lado e alerta para as mudanças realizadas por Croce na obra de Hegel:

[...] a dialética, isto é, a forma do pensamento historicamente concreto, ainda não tem uma versão de manual. [...] Para estar a par da dialética, deveria ler, ainda que sejam muito cansativos, alguns grandes volumes de Hegel. A Enciclopédia, traduzida admiravelmente por Croce, hoje, no entanto, custa muito: cerca de 100 liras. Um bom livro sobre Hegel é também o de Croce, desde que lembremos que, nele, Hegel e a filosofia hegeliana dão um passo adiante e dois atrás: a metafísica é superada, mas se recua na questão das relações entre o pensamento e a realidade natural e histórica (GRAMSCI, 2005b, p. 330-331).

A dialética hegeliana é considerada em três momentos. No primeiro, a tese, estamos diante do momento abstrato ou intelectual, em que o intelecto está fechado às determinações do finito; No segundo, a antítese, é o momento dialético, no sentido estrito ou negativamente racional, em que a razão evidencia as contradições do finito. O terceiro é a síntese, momento especulativo ou positivamente racional, em que a razão recompõe as contradições e opera a síntese dos opostos, mostrando a si mesma como totalidade concreta.

Como afirma Maia Filho (2016), a Revolução Francesa foi o quadro no qual Hegel viu pela primeira vez na história o povo simples e trabalhador se rebelar e derrubar o regime político e econômico vigente, isto é, dentro de um processo dialético e histórico, a tese posta pelo antigo regime foi confrontada pela antítese encarnada por uma nova classe que reivindicava um novo modelo de organização da sociedade e, desse embate, a síntese que surgiu foi uma nova configuração histórica, na qual, em termos hegelianos, o *Volkgeist* atravessou os umbrais do feudalismo rumo a um novo modo de produção e reprodução social, mas nos termos marxianos, a base material impulsionou o ritmo da história.

Cabe aqui, apoiados em Maia Filho (2016), tentarmos expor o ponto de conexão e o de distinção entre a dialética hegeliana e a dialética marxista. Para Marx embora Hegel tenha inaugurado a dialética como um processo, o fez ainda de uma forma idealista e abstrata. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel de modo nenhum impede que tenha sido ele a expor, pela primeira vez, de modo abrangente e consciente, as suas formas de movimento universais. Nele, está de cabeça para baixo. Há que virá-la para descobrir o núcleo racional do invólucro místico.

Um ponto de distinção é que, para Marx

Hegel dá excessiva atenção ao trabalho intelectual, criativo, enquanto abstração do Espírito, enquanto expressão do Espírito do povo (a contradição, em Hegel, que move o espírito do em si ao para si é uma passagem conceitual e não uma função da realidade produtiva do trabalho), pois é este espírito quem move a história do sistema hegeliano. Marx, ao contrário, ressalta, igualmente, o lado negativo do trabalho (praticamente ignorado por Hegel), capaz de deformar fisicamente e intelectualmente o homem, de se configurar em sua realidade material e social como um verdadeiro processo de alienação da natureza humana, como expressão mesma de relações de exploração e opressão social típica de uma sociedade dividida em classes sociais em conflito. (MAIA FILHO, 2016b, p. 15).

O que se infere é que, enquanto para Hegel, o motor da história é a contradição, tendo como sujeito o *Geist* (Espírito), para Marx o sujeito da história se efetiva a partir da realidade material da produção, no capitalismo é a expressão da luta de classes entre os que detêm o capital e os que têm sua força de trabalho explorada.

Assim, as diferenças se apresentam entre os dois pensadores na leitura que ambos fazem do termo dialética.

As clássicas fases do método dialético poderiam ser traduzidas em Marx do seguinte modo, onde os termos totalidade, contradição e mediação adquirem a verdadeira configuração metodológica do materialismo dialético: i) o primeiro momento do método em Marx (tese em Hegel) já se configura numa primeira totalidade (por isso Marx se refere a uma inversão do modelo hegeliano – a totalidade já está no início e não só no fim do processo), mas numa totalidade complexa e confusa, numa primeira representação caótica da totalidade da realidade; ii) o segundo momento do método consiste na análise mais simples, as contradições e mediações entre seus

elementos (partes do todo original) seriam então consideradas num processo de reconstrução dessa realidade no terceiro momento de iii) negação da negação ou superação (em Hegel): nesse processo de síntese, a totalidade inicial complexa e caótica seria reordenada numa nova e complexa totalidade, agora não mais caótica e ideal (pura representação), mas reordenada num novo encadeamento destas categorias simples, formando uma nova complexidade. Esta realidade, por sua vez, não seria simplesmente uma mera subjetividade ideal e desconectada da realidade, porque agora reconstruída objetivamente no patamar do pensamento. (MAIA FILHO, 2016b, p. 17).

A referida objetividade do pensamento não cai no idealismo pois essa nova objetividade é construída a partir de dados da realidade e não a partir do puro pensamento, assim como essa síntese tem que ser confrontada novamente com a realidade para confirmar seu poder de explicação. “Esse é o famoso caminho de volta em Marx” (idem, *ibidem*, p. 18)

Considerado revolucionário no seu tempo, Hegel, portanto, inverte a proposta kantiana que imprime à dialética o caráter de método que lhe havia sido negada por quase toda a história da filosofia. Seu mérito, como aponta Maia Filho (2016), está em demonstrar o desenvolvimento do saber humano como um movimento necessário de um ser real, o *Geist*, histórico, movimento de constituição ao mesmo tempo lógico e ontológico.

Como veremos no terceiro capítulo desta tese, a dialética, como método de conhecimento da realidade, que se apresenta no movimento de suas contradições será junto com a teoria do valor-trabalho e a perspectiva da revolução um dos elementos mais questionado no movimento revisionista dentro do marxismo.

Vimos até aqui o desenvolvimento do idealismo alemão e seu ápice com Hegel. Tal estudo foi realizado com o intuito de aclarar a distinção entre o idealismo de Hegel e aquele que chega a Itália com Spaventa e De Sanctis, influentes no pensamento de Benedetto Croce e Giovanni Gentile, interlocutores de Gramsci.

Sabemos que logo após a morte de Hegel, em 1831, seu legado foi dividido entre seus seguidores, que formaram duas correntes distintas: os jovens hegelianos de esquerda e os velhos hegelianos de direita, como denominou David Strauss em 1837. Marx e Engels expõem essa decomposição do sistema hegeliano numa comparação brilhante escrita numa sutileza peculiar:

Como ideólogos alemães informaram, a Alemanha teria sido, nos últimos anos, cenário de uma revolução sem precedentes. O processo de decomposição do sistema hegeliano, que começara com Strauss, conduziu a uma fermentação universal em que se envolviam todas as “potências do passado”. [...] Trata-se, certamente, de acontecimento pleno de interesse: o processo de decomposição do espírito absoluto. Desde que se extinguiu a última chama de vida, os vários elementos desse *caput mortuum* entraram em decomposição, formando novas combinações e constituindo-se em novas substâncias. Os industriais da filosofia, que até então haviam vivido da exploração do espírito absoluto, lançaram-se então a novas combinações. Cada um

se dedicava a explorar, com zelo inaudito, o negócio da parte que lhe coubera por sorte. Mas isto não poderia se dar em concorrência. Inicialmente, tal concorrência foi conduzida de maneira burguesa e sólida. Depois, quando o mercado alemão encontrou-se abarrotado e, apesar dos esforços, a mercadoria não encontrava saída no mercado mundial, os negócios começaram a se deteriorar, como é comum na Alemanha, por força da produção fabril adulterada, da alteração da qualidade, da sofisticação da matéria-prima, da falsificação dos rótulos, das compras simuladas, dos cheques girando a descoberta e de um sistema de créditos carente de toda base real. Essa concorrência culminou numa luta encarniçada, que hoje nos é apresentada e exaltada como uma revolução histórico-mundial e como a produtora de conquistas e resultados prodigiosos. Mas, para apreciar em seu justo valor essa gritaria de filósofos-comerciantes que, mesmo no íntimo do honesto burguês alemão, desperta um agradável sentimento nacional; para dar uma ideia clara da pequenez, da limitação local, de todo este movimento neo-hegeliano e, especialmente, do contraste trágico entre as proezas reais de tais heróis e as ilusões suscitadas em torno delas – é necessário examinar, ao menos uma vez, todo esse espetáculo de um ponto de vista situado fora da Alemanha. (MARX; ENGELS, 1999, p. 21).

A direita hegeliana contava com representantes como Karl Friedrich Göschel, Kasimir Conradi e Georg Andreas Gabler e tinham como principais bandeiras a defesa do Estado e da fé cristã, portanto, uma perspectiva conservadora do *status quo*. O Estado prussiano e suas instituições e realizações econômicas era visto como ponto de chegada da dialética, ou seja, a realização máxima da racionalidade do espírito, e a filosofia de Hegel.

Já a esquerda hegeliana contava com nomes como David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge e Ludwing Feuerbach e caminhava em sentido oposto, pois entendia, à luz da dialética, que não era possível deter-se na configuração política que se apresentava com o Estado prussiano e criticava a questão religiosa, isto é, tratava-se de uma perspectiva crítica, começando por uma interpretação histórica da religião.

Como podemos perceber a herança da filosofia hegeliana foi utilizada em defesa de diferentes perspectivas políticas, sejam estas conservadoras ou críticas.

Em meados do século XIX, a influência do hegelianismo estava quase morta. Ela renasceu nas últimas décadas daquele século, com o hegelianismo inglês (Green, Bradley, Bosonquet) e, ainda mais tarde, ganhou novo ímpeto político na Itália, onde a interpretação de Hegel foi usada como uma preparação ao Fascismo. [...] Ao contrário, as tendências críticas da filosofia hegeliana foram adotadas e conservadas pela teoria social marxista, enquanto que, com respeito a outros aspectos, a história do hegelianismo se tornou uma luta contra Hegel (MARCUSE, 2008, p. 220)

Marx e Engels foram também influenciados pelo pensamento hegeliano e ao longo de seus escritos, podemos apreender o rigor com o qual os dois trataram o sistema hegeliano, ou seja, dialeticamente se apropriaram dos avanços do autor da Fenomenologia do Espírito, conservando, negando e superando o sistema hegeliano, como podemos verificar por exemplo na A ideologia alemã, na qual ambos realizam um acerto de contas com o idealismo alemão de Hegel, como detalharemos no texto de defesa da presente tese.

Da mesma forma que é inegável a contribuição de Hegel no cenário filosófico é também inegável a polêmica que envolve seu legado. Muitas vezes sua filosofia é instrumentalizada para legitimar as mais diversas posturas, seja o totalitarismo fascista, que se apoia principalmente em sua teoria do Estado nos Princípios da filosofia do direito, ou o projeto revisionista do marxismo, que acusa sua recuperação da dialética como uma falácia que teria iludido Marx e Engels e conseqüentemente condenam sua a leitura de sua obra ao esquecimento.

Postura diferente apresentam pensadores como Lênin, Lukács e Gramsci que buscaram uma leitura imanente da obra de Hegel para escapar às leituras instrumentalizadas do filósofo alemão, buscando entender em que medidas encontram-se avanços e limites nesse pensador. É de Lênin a conhecida exortação em seus Cadernos sobre a dialética de Hegel, escrito após a leitura da Ciência da Lógica, entre setembro e dezembro de 1914, durante sua estada em Berna, por conta do colapso da Internacional: “Não se pode compreender plenamente O Capital de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a lógica de Hegel [...]” (LENIN, 2011, p. 157).

Lênin lê Hegel no momento em que a unidade do mundo industrial moderno se dilacera, nos estilhaços da unidade que se acreditara realizado colidindo violentamente – no momento em que explodem todas as contradições. A teoria hegeliana da contradição lhe demonstra que o momento no qual a solução, a unidade superior, parece mais se afastar, é às vezes, o momento no qual ela está mais próxima (LEFEBVRE e GUTERMAN, 2011, p. 8).

Já Lukács, além das obras escritas sobre Hegel antes de sua virada intelectual da década de 1930, dedica em sua Ontologia do ser social um capítulo intitulado “A falsa e a autêntica ontologia de Hegel”.

Na Itália, a chegada do pensamento de Hegel também encontra dificuldades que se traduzem numa reinterpretação de sua filosofia como poderemos detectar no ponto a seguir, o neo-idealismo italiano.

2.1.3 O neo-idealismo italiano: de Spaventa e De Sanctis à Croce e Gentile

Deve-se ver se o movimento de Hegel-Croce-Gentile não foi um passo atrás, uma reforma “reacionária”. Eles não terão tornado Hegel mais abstrato? Não terão abandonado a parte mais realista, mais historicista? E ao contrário, não será precisamente desta parte que somente a filosofia da práxis, dentro de certos limites, é uma reforma e uma superação? (GRAMSCI, 2011a, p. 385)

Embora o marxista italiano Antônio Labriola, responsável por um grande esforço de luta contra o revisionismo e reformismo promovido contra o marxismo na Itália, tenha sido

um grande leitor e divulgador da obra de Hegel, especialmente daqueles aspectos que Marx e Engels conservaram no desenvolvimento de suas elaborações, o que se constata é que nas três primeiras décadas do século XX, a filosofia dominante na Itália era o neo-hegelianismo, apresentado em duas formas distintas, a crociana e a gentiliana, ou seja, pensados a partir das influências de Benedetto Croce e Giovanni Gentile, ambos, antigos alunos dissidentes de Labriola.

O pensamento de Hegel chegou à Itália com força já antes de 1848 e foi particularmente muito influente na cidade de Nápoles.

A herança hegeliana alimentou o maior intercâmbio das ideias entre as revoluções de 1848 e a crise do final do século, entre as guerras de Independência e as primeiras grandes lutas sob as bandeiras do socialismo: Hegel e Marx. O Hegel dos patriotas napolitanos e o Marx de Labriola, tão distante do positivismo científico e tão consciente da herança da filosofia clássica alemã (VANNI ROSIGHI, 2011, p. 319-320).

Após 1848, quase todos os hegelianos que eram patriotas foram ou para a prisão ou para o exílio, como, por exemplo, Francesco De Sanctis e Bertrando Spaventa, respectivamente considerados mestres ideais de Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Após 1860, De Sanctis e Spaventa retornaram do exílio para Nápoles, alimentando uma intensa vida cultural. “Nápoles foi, em certo sentido, o berço do idealismo italiano. Com efeito, foi na Universidade de Nápoles que ensinaram Augusto Veras (1813-1885) e Bertrando Spaventa (1817-1883), os protagonistas da difusão do verbo hegeliano na Itália” (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 109).

Spaventa foi formado em seminário, mas uma crise religiosa o afastou da fé na transcendência. Mesmo assim, manteve um certo tom teologizante em sua problemática. Seus escritos de destaque são “Preâmbulo e introdução às lições de filosofia na Universidade de Nápoles”, de 1862, “Sobre o problema da cognição em geral do espírito”, de 1858 e os “Princípios de filosofia”, de 1867. Esses e outros escritos de Spaventa foram posteriormente publicados por Giovanni Gentile, que se tornou seu discípulo.

Examinemos a obra de Bertrando Spaventa. Em 1867, no prefácio de sua obra *Principi di filosofia*, o mesmo afirma que durante seu exílio via tudo escuro na Itália e, em meio a essa escuridão, enxergava apenas duas luzes, a filosofia do *Risorgimento* e a filosofia clássica alemã.

Spaventa acreditava que a filosofia moderna nascera na Itália, com os pensadores da Renascença, mas que os frutos desse pensamento amadureceram fora da Itália, com Spinoza, Kant e Hegel. Entretanto depois mudou de opinião:

[...] pareceu-lhe que nada de bom havia acontecido na Itália depois da Renascença, mudou de opinião e convenceu-se de que, ainda que de modo imperfeito e parcial, Vico podia ser considerado como o precursor da filosofia da mente, Gallupi foi um pensador do qual se pode reconhecer o mérito de haver tratado de modo novo “o problema do conhecer”, Rosmini chegou a debater a questão do conhecer em sentido kantiano e Gioberti em sentido hegeliano (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 110).

Nesse sentido, para Spaventa já circulava na Itália o pensamento europeu, mas era preciso levá-lo adequadamente a seu termo. Foi assim que promoveu um repensamento de Hegel, o que para Spaventa seria uma a realização de uma “simplificação e a rigorização” do mesmo.

Para Spaventa, Hegel distinguia ideia-natureza-espírito e mostrava que ainda não havia conquistado completamente a perfeita identidade e mediação entre Eu e não-Eu e que portanto, ainda não havia “mentalizado” perfeitamente o real, que ainda não o havia perfeitamente reduzido à consciência. Spaventa resume sua concepção do Absoluto como autocriação *ex nihilo*: “Pode-se dizer verdadeiramente que a criação seja *ex-nihilo*; ela é tal enquanto o último, o ato de pensar, o espírito, o criador é o verdadeiro primeiro, ao passo que o primeiro é o último. E o primeiro na produção é o ser = nada [alusão aos dois momentos da primeira tríade da dialética da Lógica de Hegel. E a criação é livre, por que é pressuposto de que o pensar, o espírito, faz-se a si próprio; é o amor, amor a si mesmo, bem etc. (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 110).

Nessa afirmação de Spaventa o que se infere é que no espírito, a criação é sua própria criação. Esse “ato de pensar” que ao mesmo tempo se autocria, cria também o ser. Esse constitui o ponto de partida da filosofia de Giovanni Gentile no futuro.

Gentile caracteriza o hegelianismo de Bertrando Spaventa contrapondo-o ao hegelianismo ortodoxo de Augusto Vera como nos informa Vanni Rovighi (2006):

Vera concebe a Ideia como algo objetivo, transcendente, Spaventa concebe-a como subjetiva e imanente; o interesse de Vera está voltado predominantemente para a filosofia da natureza e a filosofia da religião, o de Spaventa volta-se para a gnosiologia, a lógica, a história. De fato, Torica della conoscenza era o título da primeira parte de seus Principi di filosofia e constituía um comentário da seção ‘Consciência’ da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Ao valorizar a gnosiologia, ao concebê-la como uma introdução à metafísica, B. Spaventa era talvez mais kantiano do que hegeliano, e talvez esta posição deva ser relacionada ao positivismo que começava a se afirmar (VANNI ROVIGHI, 2006, p. 330)

Os fortes traços de kantismo na filosofia de Spaventa são identificados em sua afirmação abaixo:

Aqueles que agora descem de novo a campo contra a metafísica [os positivistas] (...) não percebem duas coisas: 1) que a metafísica que estava condenada a perecer morreu há quase um século antes deles (...) e por isso as armas que eles brandem (...) estão completamente ultrapassadas (...); 2) que o que eles chamavam de nova filosofia, com as exigências postas diante deles e com outras maiores que eles não

compreendem (...), já existe, senão há um século, pelo menos há meio século (SPAVENTA *apud* VANNI ROVIGHI, 2006, p. 331).

Embora faça a crítica ao positivismo com relação a seu combate contra a metafísica, concorda com ele quando trata das ciências que dizem respeito ao homem. Continua sua crítica afirmando que a identidade do sujeito com o objeto não foi plenamente provada em Hegel.

Francesco De Sanctis (1817-1883) se inspirou no conceito hegeliano de espírito para traçar o esboço geral de sua grandiosa reconstrução da história literária da Itália. Para ele a poesia seria o espírito universal que se realiza no particular, adquirindo desse modo consciência de si.

De Sanctis não se dedicou estritamente à Filosofia, mas aplicou em sentido lato, as concepções hegelianas à história e à crítica literária. Aqui percebemos a influência de De Sanctis na filosofia croceana, pois Croce também iniciou suas atividades de estudioso com investigações históricas e literárias, e considerou a filosofia uma necessária metodologia histórica.

Se o atualismo de Gentile derivou do hegelianismo de Spaventa, o pensamento de Benedetto Croce se desenvolveu de forma diferente. Embora Bertrando fosse tio de Croce, não mantinha proximidade com a família do sobrinho, como poderemos entender mais adiante, só passa a conviver com Croce, quando em 1883, os pais do Benedetto morrem em um terremoto e este passa a viver sob a tutela de Silvio Spaventa, seu tio e irmão de Bertrando. A primeira influência intelectual de Croce veio por meio do pensamento de Francesco De Sanctis e só chegou a Hegel muito mais tarde quando estudando Marx e o marxismo sentiu necessidade de conhecer suas fontes.

Passaremos agora ao exame do pensamento de Benedetto Croce e Giovanni Gentile, interlocutores com os quais Gramsci buscou dialogar com sua obra.

Benedetto Croce (1866-1952) nasceu em Pescasseroli (L'aquila), de uma rica família de proprietários de terras. Frequentou as escolas secundárias de Nápoles em um colégio mantido por religiosos. Em 1883, perdeu pai, mãe e irmã, no terremoto ocorrido na ilha de Isquia. Foi acolhido em Roma por seu tio Silvio Spaventa, irmão de Bertrando Spaventa e aí conheceu o marxismo de Labriola.

O tio Silvio Spaventa, irmão de Bertrando, tornou-se seu tutor e o acolheu em sua casa em Roma, superando com nobre gesto os dissabores que tivera com os Croce (que se haviam afastado dele, censurando-o por ter abraçado o liberalismo que detestavam, assim como se haviam afastado de Bertrando por ser apostada). Na casa de Silvio Spaventa, Croce conheceu políticos destacados, encontrou Labriola (então herbartiano) e começou a frequentar suas aulas com bastante proveito. Os livros de

Bertrando Spaventa que haviam na casa, como sabemos, não só não o interessavam, mas o aterrorizavam por sua dificuldade, criando-lhe a ideia de que Hegel devia ser algo quase incompreensível (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 113).

Em 1886 voltou a Nápoles e ocupou-se dos negócios da família. Viajou e leu muito, mas não quis obter títulos acadêmicos. De 1895 a 1899 ocupou-se da obra de Marx, empreendendo um movimento de crítica contra o marxismo, depois de ter fundado com Giovanni Gentile a revista “A crítica”.

A partir de 1905 começou um estudo repensando o sistema hegeliano. Foi senador em 1910, e Ministro da educação (1920-1921). Adotando uma postura antifascista, rompeu com Gentile e após a queda do fascismo foi presidente do Partido Liberal e membro da Assembleia Constituinte. Faleceu em 1952.

Croce havia sido aluno de Labriola, com quem aprendera a ler Hegel e conhecer Marx.

Segundo Croce, Hegel descobriu a autêntica dimensão do pensamento filosófico, o qual é conceito universal concreto, ou seja, conceito universal como síntese de opostos; Hegel, porém, depois usou desatinadamente sua dialética, cometendo toda uma série de erros que dependem de um só: de não ter entendido que a realidade não é feita apenas de opostos (que se sintetizam) mas também de distintos. A nova dialética deve ser então relação de distintos, além de síntese de opostos. (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 111).

A crítica que Croce levanta contra Hegel ataca diretamente sua perspectiva ontológica. Para Croce a filosofia seria metodologia da história e os princípios dessa metodologia em sua filosofia do espírito seriam Estética, Lógica, Filosofia da prática (subdividida nas duas formas de economia e ética) A filosofia se resolveria inteiramente na filosofia do espírito.

Vanni Rovighi (2006) nos alerta que quando comparamos a filosofia de Croce ao sistema hegeliano, o que constataremos é que a filosofia da natureza desaparece e que a lógica, que constitui a primeira parte da Enciclopédia das ciências filosóficas, anterior à filosofia da natureza e do espírito, se tornou uma seção da filosofia do espírito.

A ruptura entre a filosofia de Hegel e Croce é que a lógica para Hegel era entendida como ontologia e se identificava com a metafísica, já para Croce, o que são os “grandes problemas” para Hegel, ou seja, os problemas do ser em geral, para ele são apenas pseudoproblemas, portanto não merecem atenção.

O que realmente interessava à filosofia crociana eram as questões que se referiam à realidade concreta, ou melhor, uma determinada esfera da realidade, o mundo da cultura, não o da natureza. Por isso a filosofia da natureza desaparece e a Lógica se torna uma parte da filosofia do espírito.

Outro ponto da filosofia hegeliana que é criticado por Croce e modificado é a síntese dos opostos. Croce entende que o mundo da cultura não pode ser reduzido a um único tipo de realidade, mas é constituído de formas especificamente diferentes: arte não é ciência, e ciência não é política nem economia. A tentativa de identificação destas atividades equivaleria para Croce a uma espécie de misticismo.

Quanto à dialética, Croce aceita a concepção de Hegel de que a realidade é um processo, um devir, no qual é necessário o momento da negação, mas rejeita a tentativa de sintetizar os distintos. Para Croce, no devir do espírito sintetizam-se os opostos, não os distintos.

Não é somente a obra de Hegel que Croce impõe sua crítica, mas é sobretudo o marxismo seu alvo predileto. Repudiava com veemência o título que lhe fora atribuído de revisionista do marxismo, pois afirmava nunca ter sido marxista. No início de suas análises considerava a existência de um núcleo sã e realista do marxismo, mas essa afirmação foi abandonada. Isso pode ser atestado, como nos informa Galastri (2011) em seus três prefácios elaborados para sua obra “Materialismo Histórico e Economia Marxista”, em 1899, 1906 e 1917.

Vale salientar que Croce influenciou diretamente revisionistas como Eduard Bernstein na Alemanha e George Sorel na França.

A passagem de Croce sobre nunca ter se considerado marxista levaria à conclusão lógica, que é de fato sua intenção, de não poder ser tomado, como parte do movimento revisionista. A premissa, nesse caso, não tem relação lógica necessária com a conclusão. Basta que se atente à simpatia manifestada pelo jovem Croce diante do marxismo, e ao mesmo tempo seus esforços para torná-lo apenas mais um instrumento, uma ferramenta a mais, ou – como ele mesmo prefere – ‘canône de auxílio na interpretação da história. Ademais ocorre com alguma frequência que, além dos homens e das épocas históricas, também não seja possível julgar um texto pelo que dele diz o próprio autor (GALASTRI, 2011, p. 80)

A tese que se levanta nesse estudo é que Croce ao tratar do marxismo, na verdade, estaria tratando do marxismo apresentado, por seu antigo professor de filosofia em Roma, Antonio Labriola.

Para Croce, o materialismo histórico não seria nem uma nova filosofia da história, nem novo método, mas apenas ‘uma soma de novos dados, que penetram na consciência do historiador’. Croce tenta demonstrar que Labriola faria tantas concessões ao imponderável no devir histórico que acabaria de admitir que o materialismo histórico não seria exatamente uma teoria, mas um conjunto de observações aproximativas, em que há sempre um ‘quase’ ou um ‘aproximadamente’, que ajudariam a compreender a vida e a história. Tudo isso estaria assim muito próximo do que ele próprio, Croce, admitiria, ou seja, o materialismo histórico como novo auxílio para compreensão das formações sociais (GALASTRI, 2011, p. 81).

Outra marca da crítica de Croce ao marxismo estaria na sua concepção de moral. Croce advoga que idealidade ou absolutismo da questão moral em seus sentidos filosóficos seria condição necessária para o socialismo.

O interesse que nos move a construir um conceito de mais-valia, não se diria melhor um interesse moral ou social? Em economia pura pode-se falar de mais-valia? O proletariado não vende sua força de trabalho pelo que ela vale, dada a sua situação econômica na sociedade presente? E, sem esse suposto moral, como se explicaria, não somente a ação política de Marx, mas também o tom de violenta indignação e de amarga sátira que se adverte em cada página do *Capital*? (CROCE *apud* GALASTRI, 2011, p. 82).

Croce defende que o que move a formação do conceito de mais-valia em Marx seria um conceito moral. O conceito de valor na obra de Marx também é analisado por Croce, que indica que Marx teria chegado a tal conceito pensando em uma sociedade hipotética.

Mas Croce não estava sozinho quando realizava suas críticas ao sistema hegeliano e ao marxismo na Itália. Outro pensador que se destaca é Giovanni Gentile.

Giovanni Gentile (1875-1944) nasceu em Castelvetrano, na Sicília. Foi discípulo de Donato Jaia em Pisa e apreciou o pensamento de Spaventa. Depois de ter ensinado nos liceus, tornou-se professor na universidade de Palermo; Em 1914 sucedeu Jaia em Pisa e a partir de 1917 se transferiu para a universidade de Roma. Aderiu ao fascismo, que motivou o distanciamento de Croce. Em 1922 foi eleito senador e como Ministro da educação realizou uma reforma escolar na Itália. Em 1925 tornou-se diretor do Instituto Treccani e publicou sua Enciclopédia. Ainda ligado ao fascismo foi morto em 1944, por um desconhecido, diante de sua casa em Florença. (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 126).

Bertrando Spaventa foi o mestre filosófico de Giovanni Gentile, que depende muito mais do hegelianismo do que seu contemporâneo Croce. O cerne do sistema de Gentile é o repensamento do conceito de dialética, definida como ciência das relações conceituais. Para ele há duas formas de dialéticas absolutamente inconciliáveis:

A dialética antiga, de tipo platônico, que é a dialética do pensado (dialética da morte), por que considera as ideias como objetos que são diferentes em relação ao pensamento; e a dialética moderna, nascida da reforma kantiana, que é dialética do pensar (dialética da vida), isto é, da própria atividade do pensamento que pensa (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 126).

Para Gentile a dialética de Hegel não havia ainda chegado à perfeição, pois nela permaneceriam aspectos da antiga dialética, portanto, Gentile tomou para si a tarefa de eliminar da dialética todo resíduo da dialética do pensado e em rigorizar a dialética, tornando-a uma dialética do puro pensar.

É justamente esse argumento que justifica a filosofia de Gentile do “atualismo”. Para ele há só um e único conceito, e este é o ato puro, autoconceito e nele tudo se resolve.

O atualismo era a forma de idealismo segundo o qual o espírito, enquanto ato, põe seu objeto como multiplicidade de objetos, e em si os reabsorve como o próprio momento de fazer-se. As posições fundamentais do idealismo são:

- a) O verdadeiro conceito da realidade múltipla, o conceito do sujeito centro de todas as coisas, é autoconceito (*conceptus sui*);
- b) No ato espiritual, toda a matéria é absorvida inteiramente na forma como atividade (formalismo absoluto) (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 126).

Para Gentile a verdadeira realidade é a do pensamento, ou seja, do espírito, síntese vivente que se desenvolve em três momentos.

Mas além de Croce e Gentile, outro pensador é importante quando pensamos o neo-hegelianismo italiano, trata-se do professor Antonio Labriola, do qual trataremos no próximo item.

2.2 De Labriola à Marx

Embora Gramsci não demonstre em seus escritos muita aproximação com Labriola, pelo contrário, o que se observa é que na maioria das vezes que trata do italiano revela certas reservas, nosso objetivo ao expor sinteticamente a filosofia de Labriola em sua perspectiva de combate ao revisionismo italiano e recompor o cenário que Gramsci encontrou nesse embate, também situando o desenvolvimento do marxismo na Itália.

Nesse quadro, os importantes escritos filosóficos do marxista Antonio Labriola (1843-1904) tiveram um destino singular: influenciaram fortemente as formulações dos jovens Croce e Gentile, mas foram pouco discutidos entre os socialistas. Afastado da ação prática do PSI (cujo elitismo doutrinário lhe provocara aversão) e, por isso, acusado de diletantismo, Labriola não pode quebrar a preponderância maciça do PSI evolucionista vulgar de tipo kaustkyano, embora seus escritos revelassem uma concepção original do marxismo, fortemente atenta à herança hegeliana e dialética de Marx e Engels. Por outro lado, se sua posição teórica ia de encontro à ideologia dominante do PSI, suas colocações políticas – basta pensar, por exemplo, na defesa da ação colonial italiana na Líbia – punham Labriola no âmbito da Segunda Internacional; e isso dificultava a aceitação de suas ideias pelos socialistas mais radicais, que buscavam um novo caminho durante o período da Primeira Guerra. (COUTINHO, 1999, p. 12).

Apoiados nas pesquisas de Galastri realizaremos uma breve exposição do pensamento de Labriola para em seguida realizarmos a exposição acerca dos fundamentos ontológicos fundamentais em Marx, para a partir daí passarmos a análise do momento político

materializado pelas três primeiras Internacionais dos trabalhadores, para entendermos o cenário em que surgem e se sedimentam as teses revisionistas e reformistas dentro do movimento operário.

Antônio Labriola (1843-1904) foi o primeiro marxista italiano a lutar contra os processos revisionistas latinos. Nasceu em Cassinos (na época parte dos estados papais), filho de um professor, em 1861 ingressou na Universidade de Nápoles e tornou-se professor.

O primeiro a combater o revisionismo na Itália foi Antonio Labriola. Sua eficácia, contudo, ficou limitada por não ter conseguido ter voz ativa nos debates no interior do partido. Sua ação de clarificação do pensamento socialista foi mais eficaz no plano internacional. Manteve relações epistolares com Engels e com os maiores pensadores socialistas da época. Todo o pensamento revisionista passa por ele: Sorel se torna editor de suas obras na França. E Bernstein mantém com ele amigável troca de ideias, enquanto na Itália Benedetto Croce é introduzido por ele ao estudo do marxismo. Assim aquele que primeiro se mobiliza contra o revisionismo é o vértice de uma articulação de grandes revisionistas. Na prática ele só consegue, e com apoio muito diversificado, sufocar o revisionismo de Francesco Savério Merlino. Mas diante de Croce, e de seu ataque ao marxismo, Labriola cede. (DIAS, 2000, p. 25)

Influenciado por Hegel e Herbart, seu processo de adesão ao marxismo foi lento e reflexivo. “De Herbart, Labriola aceita a negação da liberdade como poder originário de escolha e a afirmação de um determinismo psicológico” (VANNI ROVIGHI, 2011 p. 320).

No início de seu caderno 11, escrito entre 1932 e 1933, Gramsci anota a necessidade de escrever um ensaio completo sobre Labriola e adverte que para isso seria preciso, além do exame de seus escritos, levar em conta os elementos escassos e sintéticos de suas conversações com amigos e alunos.

Considerado o vértice de interlocução com revisionistas como Croce e Sorel, mantinha ainda proximidade com Engels, com quem cultivou algumas correspondências. O revolucionário alemão considerava Labriola um marxista estrito. Teve também suas obras analisadas por marxistas como Lênin, que considerava sua obra uma defesa bem sucedida do marxismo e Trotsky, que em sua autobiografia informou ser um admirador do professor italiano.

Seguiremos aqui a exposição feita por Galastri (2011) acerca do pensamento de Labriola, uma apresentação geral e sucinta dos principais traços do pensamento do marxista italiano contidos em seus três principais ensaios.

O processo revisionista dentro do marxismo não pode ser pensado em contexto isolado, como “apenas uma luta de ideias e concepções”, é preciso lembrar que sua existência é possibilitada graças a expansão imperialista:

Tal expansão permitiria criar formas mais democráticas no interior dos países capitalistas avançados, o que propiciaria uma visão mais otimista, que se caracterizaria pela

crença na inevitabilidade do processo de crescimento da democracia e do bem-estás nos países europeus, crença que tenderia à superação do momento da luta de classes e à afirmação da política pluriclassista. (GALASTRI, 2011, p. 209).

Antecipando-se ao movimento revisionista de Bernstein, Labriola já trabalhava num movimento de recomposição da ortodoxia marxista que seria posteriormente seguido por Gramsci, “cuja característica principal seria de suplantat assimilações deterministas e economicistas oriundas das diversas leituras, sobretudo do prefácio de 1859. Afinal, à época de Labriola, o que haveria de mais substancial na reação às teses de Bernstein seriam os postulados deterministas de Kausty” (GALASTRI, 2011, p. 209).

Veremos que a princípio a militância de Labriola se dá principalmente contra positivistas e socialistas que tendiam a ressuscitar o kantismo, pois considerou as primeiras críticas realizadas por Bernstein, no seio da socialdemocracia, apenas uma autocrítica saudável do marxismo, chegando a saudar os escritos de Bernstein, fato que mudou na edição francesa de seu “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, em 1899, na qual mudou suas opiniões acerca do pensamento de Bernstein, que agora considerava um exemplo máximo de reformista. Diferente ocorre com Croce, cujas premissas, Labriola criticou desde o início, quando ele propôs substituir a teoria do valor trabalho de Marx pela teoria da utilidade marginal.

Diante desse cenário da herança de um neo-hegelianismo fragmentado e constantes ataques à validade do marxismo enquanto filosofia, concepção de mundo, Labriola move-se em defesa da ortodoxia do marxismo. A parte principal de sua obra é constituída por três ensaios: *In memoria del Manifesto dei Comunisti* (1895); *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* (1896) e *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1897); todos reunidos no volume *Saggi intorno concezione materialista dela storia*, cuja primeira edição data de 1897.

As principais contribuições do pensamento de Labriola estavam em sintonia àquelas já defendidas por pensadores como Lênin ou Rosa Luxemburgo:

[...] a veemente defesa da autonomia, da independência e autossuficiência do materialismo histórico enquanto filosofia e concepção de mundo, a ideia de permanência do princípio da luta de classes e das teorias do valor e da mais-valia como pilares da explicação materialista da formação social capitalista e a indissociabilidade orgânica entre prática e teoria na ciência e na política, consolidando assim a categoria de filosofia da práxis (GALASTRI, 2011, p. 212)

Labriola considerava o Manifesto comunista de Marx e Engels, como “comunismo crítico”, como pode ser lido em seu trabalho *En memoire Du Manifeste du Parti*

Communiste. Galastri pensa que o uso desse termo, “crítico” e não “científico”, pode ser justificado pelo enfrentamento que Labriola travava contra as tendências positivistas de interpretação do marxismo, que o transformavam numa teoria fatalista e evolutiva da resolução. Ainda tentando defender o Manifesto de eventuais interpretações deterministas, Labriola afirma que a previsão revolucionária contida no escrito não seria cronológica, uma profecia ou promessa, mas sim uma previsão morfológica. “Ou seja, Marx e Engels teriam escrito sobre a sociedade do futuro não no aspecto intuitivo de como ela se apresentaria para quem a visse, mas no aspecto do princípio diretivo da forma, ou seja, da estrutura econômica, e particularmente em antítese com a sociedade atual” (LABRIOLA *apud* GALASTRI, 2011, p. 213).

Nesse caminho Labriola analisa o nascimento da disciplina da economia, a partir da ascensão da sociedade burguesa como uma espécie de luz consciente sobre si mesma, cujo complemento ideológico seria o direito natural. A economia burguesa partiria de duas hipóteses que não se daria o trabalho de explicar: “que a ordem social que ela ilustrava era a ordem natural, e que a propriedade privada dos meios de produção junto com a liberdade humana, eram um conjunto único”. (GALASTRI, 2011, p. 213) Labriola entendia que a economia burguesa não reconheceria o caráter histórico das formas que ela estudava. Para Labriola quem teria descoberto a relatividade das leis econômicas teria sido o comunismo crítico.

O segundo ensaio de Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* de 1896, seria uma demonstração de interpretação da história na perspectiva do materialismo dialético. Sua proposta era de utilizar o materialismo histórico para uma nova interpretação dos fatos históricos, agora sobre uma nova base desposada dos reflexos ingênuos e do mito da religião e da metafísica, com todo o cuidado para não cair nem em um determinismo econômico nem em um idealismo a-histórico:

Procurando encontrar a medida exata para expor sua concepção do materialismo histórico, ou seja, equilibrando-se para não cair nem em determinismo econômico, nem em um idealismo a-histórico, Labriola condena aqueles que interpretam o marxismo como uma doutrina que colocaria em evidência apenas o “momento econômico” e em seguida desprezaria todas as mediações e superestruturas da histórias. Sugere que as mediações entre as causas e os efeitos, entre “as condições e as coisas condicionadas”, as determinações e os elementos determinados não seriam nunca evidentes à primeira vista. (GALASTRI, 2011, p. 215).

Numa perspectiva dialética, não haveria para Labriola fato histórico que não estivesse relacionado com as condições de estrutura econômica subjacente, em sua origem.

Da mesma forma não haveria fato histórico que não seja precedido, acompanhado ou seguido por formas de consciência.

Outro problema enfrentado pelo marxista italiano foi a impregnação do darwinismo social nos espíritos materialistas da época. Tratava-se da tentativa de transpor os princípios da luta pela vida na natureza para a explicação da história dos homens, em virtude de Darwin ter conseguido estabelecer o princípio da transformação das espécies.

Para Labriola, tal expediente analítico, ou seja, o emprego de categorias darwinianas para a explicação da luta pela vida em sociedade seria ilegítimo, já que segundo ele, certa vida social com costumes e instituições seria característica mesmo das formas mais elementares da vida humana. A existência de toda a complexa trama de mediações superestruturais atuando entre as ações humanas e o seu condicionamento material distanciaria muito as sociedades humanas da vida animal, o que tornaria inválidas as tentativas de identificar as leis atuantes numa e noutra. Finalmente, a luta pela existência nos reinos animais desenvolver-se-ia em meios topográficos não modificados pela ação do trabalho. (GALASTRI, 2011, p. 216)

Aqui a análise de Labriola vai de encontro àquela feita por Marx em seus manuscritos econômicos filosóficos de 1848 e não conhecida pelo filósofo italiano. O trabalho é a categoria fundante do mundo dos homens e ao momento que o homem transforma a natureza, transforma também a si mesmo.

Após a defesa do marxismo frente às correntes deterministas e cientificistas, Labriola passa a atuar contra os modos de pensar dos metafísicos (teológicos ou racionalistas) que atribuíam os resultados do movimento histórico como desígnios pré-concebidos por Deus ou pela razão humana. Para o professor italiano, o marxismo seria a superação de toda ideologia que subjaz tais premissas, sua argumentação segue apoiando-se na desmistificação da noção de progresso, retirando do termo todo peso determinista:

O progresso não implica senão a noção de coisa empírica e circunstanciada, que se precisa atualmente em nosso espírito porque, graças ao desenvolvimento realizado até aqui, estamos em condições de avaliar o passado e de prever, ou entrever, em certo sentido, e em certa medida o futuro (LABRIOLA *apud* GALASTRI, 2011, p. 217)

Continua sua defesa da Filosofia da práxis argumentando que o progresso seria uma noção não somente empírica, mas também circunstanciada. O progresso seria sempre parcial e unilateral.

Labriola assevera que o marxismo não seria, como os outros sistemas filosóficos, uma crítica subjetiva aplicada às coisas, mas sim o encontro da autocrítica que estaria nas próprias coisas.

Em seu ensaio, *Del materialismo storico*, Labriola trata da ciência enquanto objeto da análise marxista, providencial desdobramento didático do prefácio de 1859 da

Contribuição à crítica da economia política de Marx – embrião dos conceitos futuramente desenvolvidos por Gramsci.

Diferente de Croce, Labriola não pensava o marxismo apenas como um cânone, mas como uma nova concepção de mundo, autônoma, que bastava a si mesmo.

2.2.1 Os fundamentos ontológicos de Marx

Quem procura resumir teoricamente a ontologia marxiana encontra-se diante de uma situação um tanto paradoxal. Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à teoria do conhecimento, à lógica etc. de modo sistemático ou sistematizante. (LUKÁCS, 2012, p. 281).

Na afirmação acima mencionada Lukács nos coloca frente a uma questão essencial para compreendermos a ontologia marxiana e que ao mesmo tempo nos dá suporte para, a partir dela, pensarmos suas contribuições e as de Gramsci no debate contra os pressupostos revisionistas e reformistas. Em todos seus enunciados concretos Marx está sempre tratando de um certo tipo de ser, o social, e que essa abordagem não é unilateral e sim relacional.

Como veremos adiante os fundamentos ontológicos de Marx giram em torno de da centralidade do trabalho, conceito rechaçado em tempos pós-modernos de avanços neopositivistas, como esclarece Lukács em seus Prolegômenos para uma ontologia do ser social, no qual busca determinar principalmente a essência e especificidade do ser social:

Certamente ninguém se surpreenderá – menos ainda o autor destas linhas – ao constatar que a tentativa de basear o pensamento filosófico do mundo sobre o ser se depara com resistências de muitos lados. Os últimos séculos do pensamento filosófico foram dominados pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, e esse domínio está longe de ser superado (LUKÁCS, 2010, p. 33).

Pensando com Lukács, no quarto capítulo de sua *Para uma ontologia do ser social*, ali denominado: *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx* poderemos entender que essa “duplicidade, intimamente interligada” em Marx está vinculada a seu ponto de partida, ou seja, a filosofia hegeliana, cujo movimento se dá “[...] dentro de certa unidade, determinada pela ideia de sistema, de ontologia, lógica e teoria do conhecimento (LUKÁCS, 2012, p. 381)”. Embora sempre adotando uma postura crítica frente a Hegel, Marx enfrenta nesse primeiro momento certa dificuldade em chegar a uma problematização ontológica direta

e consciente, isso por que, a influência hegeliana apontava para uma tendência de junção dos elementos. Para Lukács essa tendência negativa era reforçada pela “[...] ambivalência do idealismo objetivo hegeliano, que só muito mais tarde será revelada, em particular por Engels e por Lenin” (LUKÁCS, 2012, p. 282).

O Hegel que serve de ponto de partida para Marx não corresponde àquele interpretado pelas fragmentadas interpretações neo-idealistas sejam de esquerda ou de direita, “mesmo durante as mais duras polêmicas contra hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer e Stirner, Marx jamais identificou o idealismo deles com o de Hegel” (LUKÁCS, 2012, p. 282).

Após partir da retomada ontológica de Hegel, sempre lendo-o em chave crítica, Marx passa a um processo dialético de superação da filosofia hegeliana, portanto conserva e vê ascender alguns elementos da ontologia hegeliana. Nesse caminho encontrou-se com a filosofia de Feuerbach, que lhe leva a uma virada ontológica. Pela primeira vez na Alemanha foram confrontados abertamente, com efeitos extensos e profundos, o idealismo e o materialismo.

Até mesmo as debilidades de sua posição, reveladas mais tarde – caso de sua limitação à relação abstrata entre Deus e ser humano – contribuíram para fazer emergir nas consciências, de modo claro e enérgico, o problema ontológico. Esse efeito fica mais claro no jovem Engels, que em seus primórdios, filosoficamente pouco claros, no âmbito da Alemanha jovem, passa depois para o hegelianismo de esquerda (LUKÁCS, 2012, p. 282).

Analisando as primeiras cartas de 1841 de Marx e A ideologia alemã, Luckács infere que há em Marx uma aceitação simpática de Feuerbach, porém sempre como crítica e exige um desenvolvimento crítico. Nesse sentido, o juízo de Marx sobre Feuerbach apresenta para Lukács sempre dois lados, a saber: [1] o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período; [2] a constatação de seu limite, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano nem mesmo se deu conta do problema da ontologia do ser social. “Externa-se aí não só a lucidez e a universalidade filosófica de Marx; essa posição também lançou luz sobre seu desenvolvimento inicial, sobre o posto central que nele assumiram os problemas ontológicos do ser social” (LUKÁCS, 2012, p. 283).

Ao examinar a tese de doutoramento de Marx, Lukács observa que ele aborda a certa altura a crítica lógico-gnosiológica que Kant dirige às provas da existência de Deus e as encara com uma tautologia vazia:

As provas da existência de Deus nada mais são do que tautologias vazias – a prova ontológica, por exemplo, não vai além da seguinte afirmação: o que eu imagino realmente (*realiter*) é uma representação real para mim, ela atua sobre mim e, nesse sentido, todos os deuses, pagãos ou cristãos, possuíram uma existência real. O antigo

Moloque não exerceu uma dominação? O Apolo délfico não era uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant. Se alguém imagina possuir cem táleres, não sendo isso para ele apenas táleres imaginados tem para ele o mesmo valor de cem táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual provocará uma ação efetiva, do mesmo modo que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses. (MARX *apud* LUKÁCS, 2012, p. 283).

Nesse fragmento de sua tese, escrita na juventude, já se percebe em Marx que a realidade social enquanto critério último do ser ou do não ser-social de um fenômeno é o critério dominante. Lukács faz alusão semelhante em seus *Prolegômenos*: “Apesar disso, se eu for atropelado por um carro, não haverá uma colisão entre minha representação de um carro e minha representação de mim mesmo, mas meu ser como homem vivo é ameaçado em seu ser por um automóvel existente” (2010, p. 40).

Marx coloca já aqui, portanto, um problema que mais tarde, quando ele se tornar economista e materialista, terá grande importância em sua obra: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independente do fato de elas, no plano ontológico geral, serem falsas ou verdadeiras. Esses raciocínios, relevantes para o desenvolvimento posterior do pensamento de Marx são complementados de modo interessante por sua crítica a Kant. Este contestara a chamada prova ontológica de um ponto de vista lógico-gnosiológico, cortando qualquer vinculação necessária entre representação e realidade, negando de modo absoluto todo caráter ontologicamente relevante do conteúdo. (LUKÁCS, 2012, p. 284).

O jovem Marx protesta contra isso em nome da peculiaridade ontológica do ser social, ironicamente fazendo alusão ao exemplo dos táleres. Também ao tratar de Hegel, Marx exigirá a investigação ôntica concreta das formações sociais, por isso rechaça o método hegeliano de expor essas conexões sobre a base de esquemas lógicos. Portanto a trajetória intelectual de Marx o levará rumo a concretização cada vez maior das formações, das conexões do ser social, que como assevera Lukács, em sentido filosófico, encontrará seu ponto de inflexão nos seus estudos econômicos, tendência expressada já nos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1843, que traz a inovação de pela primeira vez na história da filosofia as categorias econômicas aparecerem como as categorias da produção e da reprodução humana, tornando possível a exposição do ser social sobre bases materialistas.

Aqui necessitamos fazer um esclarecimento para que não caiamos em armadilhas revisionistas, como bem destaca Lukács.

O fato da economia ser o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o ‘economicismo’. (Isso só passaria a se dar em seus epígonos, que perderam toda a noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico. (LUKÁCS, 2012, p. 285).

Esse caminho de evolução filosófica de Marx, que o leva ao materialismo culminará na economia e nota-se que o contraste com Hegel foi nele ganhando mais acentos

do que no próprio Feuerbach. Assim, Marx reconhece apenas uma ciência, a ciência da história que engloba tanto a natureza quanto o mundo humano.

Marx, ao analisar a religião, não se contentou com uma relação abstrato-contemplativa entre o homem e Deus, como posto na ontologia de Feuerbach. A essa ontologia Marx contrapôs a exigência de levar em conta, de modo concreto e materialista, todas as relações da vida humana e, antes de tudo as relações histórico-sociais. Isso o leva a ver os problemas da natureza sob uma nova luz.

No momento que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surgem, tanto no próprio ser humano como em todos os seus objetos, relações, vínculos etc. como dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*. (LUCKÁCS, 2012, p. 285).

A ontologia materialista em suas bases histórico-sociais de Marx nos dá a entender que o trabalho dá lugar a uma dupla transformação:

Por um lado, o próprio ser humano que trabalha é transformado por seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza, desenvolve as potências que nela se encontram latentes e sujeita as forças da natureza a seu próprio domínio. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza, em matérias-primas etc. O homem que trabalha usa as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas para submeter outras coisas a seu poder, atuando sobre elas de acordo com seu propósito. Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos etc. existem objetiva e independentemente da consciência do homem; e tão somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis. Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico. (LUCKÁCS, 2012, p. 286).

No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na imaginação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não quer dizer que ele opera apenas uma alteração de forma do elemento natural; ele efetiva no elemento natural, ao mesmo tempo, seu propósito, que fornece a lei de seu modo de agir e ao qual ele tem de subordinar a sua vontade.

Ao expor o trabalho como categoria fundante do mundo dos homens, Lukács fixa o ponto de partida da ontologia marxiana. O homem é um ser histórico, demiurgo de sua própria existência. Segue ainda sublinhando que o ser social, pressupõe em seu conjunto e em seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica, ou seja, não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados “domínios do espírito”.

Não precisamos de conhecimentos eruditos para ter clareza de que o ser humano pertence direta e – em última análise – irrevogavelmente também à esfera do ser biológico, que sua existência – sua gênese, transcurso e fim dessa existência – se funda ampla e decididamente nesse tipo de ser, e de que também tem de ser considerado como imediatamente evidente que não apenas os modos do ser determinados pela biologia, em todas as suas manifestações de vida, tanto interna como externamente, pressupõem em última análise, de forma incessante, uma coexistência com a natureza inorgânica, mas também que, sem uma interação ininterrupta com essa esfera, seria ontologicamente impossível, não poderia de modo algum desenvolver-se interna e externamente como ser social (LUKÁCS, 2010, p. 36).

De modo igualmente enérgico, a ontologia marxiana do ser social:

[...] exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do darwinismo social. [...] O processo histórico de seu desdobramento, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser-em-si num ser-para-si e, portanto, a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sócias cada vez mais puros, mais próprios (LUKÁCS, 2012, p. 287)

Nessa nova ontologia materialista de Marx o pôr teleológico, enquanto transformação material da realidade material é algo radicalmente novo. Surge também a certeza da necessidade de um conhecimento ao menos imediatamente correto das propriedades reais das coisas e dos processos é que o pôr teleológico do trabalho pode cumprir sua função transformadora.

O que observamos é que a descoberta da prioridade ontológica da economia levou Marx a uma virada ontológica materialista da natureza. Lukács ainda assevera que a fundação de uma ontologia materialista da natureza compreende em si a historicidade e a processualidade, a contraditoriedade dialética etc., e que isso já está implícito no fundamento metodológico da ontologia marxiana.

Marx nunca pretendeu criar um método filosófico próprio, tão pouco, um sistema filosófico, como muitas vezes criticou em outros filósofos, pois a ideia de completude e conclusividade eram, a-priori, inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser. Para Marx a contraditoriedade não é apenas como em Hegel, a forma de passagem repentina de um *stadium* a outro, mas também a força motriz desse processo normal. A intenção de Marx era superar a visão metodológica imperante no século XIX, que opunha energicamente filosofia e ciências singulares positivas.

A tese da existência de uma ontologia materialista na obra de Marx tem sido fortemente rebatida, mesmo entre os marxistas das mais diferentes formas. Essas teses tem muitas vezes se apoiado em concepções revisionistas, oportunistas e reformistas que

poderemos entender melhor no próximo subcapítulo, no qual trataremos do surgimento dessas correntes dentro do movimento das Internacionais dos trabalhadores.

3 O MOVIMENTO DAS INTERNACIONAIS: DA ORGANIZAÇÃO DOS TRABALHADORES ÀS DETURPAÇÕES DO MARXISMO

O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Sua luta contra a burguesia começa com sua existência. (MARX; ENGELS, 2005, p. 47).

As teses revisionistas e reformistas surgiram no interior do movimento operário e reivindicavam uma releitura da obra de Marx e Engels. Gramsci, assim como Lukács enfrentou o desafio histórico de combater essas deturpações e resgatar o autêntico marxismo.

O marxismo constitui o elemento consciente, científico, superior ao particularismo das várias tendências de caráter e origem nacional, contra as quais ele travou uma luta nos terrenos teórico e organizativo. Todo o processo de formação da I Internacional teve como eixo esta luta, que se concluiu com a expulsão do bakunismo da Internacional. Quando a I Internacional deixou de existir, o marxismo já havia triunfado no movimento operário. Com efeito, todos os partidos que formaram a II Internacional reivindicaram o marxismo e o tomavam como fundamento de suas táticas em todas as questões essenciais.

Depois da vitória do marxismo, as tendências de caráter nacional contra as quais ele havia triunfado buscaram manifestar-se por outros caminhos, ressurgindo no próprio seio do marxismo como formas de revisionismo (GRAMSCI, 2004b, p. 318).

Entender a história das Internacionais é importante para aqueles que estudam o pensamento gramsciano, isso porque suas conquistas, embates e degenerações (II Internacional) nos esclarecem em muito acerca de suas formulações teóricas e de algumas atitudes do militante comunista. Também por que mediante tal exame conseguimos aclarar o surgimento das teses revisionistas, oportunistas e reformistas dentro do marxismo em seu trânsito histórico, portanto desmistificando-as.

Nesse capítulo nos apoiamos nos estudos realizados por Sagra (2010), Galastri (2011), Broué (2007) e aqueles realizados pelo próprio Gramsci. Embora nosso foco seja a II Internacional, tentamos compor uma breve exposição acerca da primeira e da terceira Internacional, por entender que esse caminho nos auxilia na apreensão do processo de ascensão e degeneração da II Internacional e das críticas elaboradas por Bernstein e Kaustky.

Ao expor seu estudo acerca da história das Internacionais dos Trabalhadores, Alicia Sagra (2010) indica que poderia classificar as três primeiras da seguinte forma: a I – antecipação; a II – organização e a III – ação.

3.1 A I Internacional (1864-1876)

No começo, empenham-se na luta operários isolados, mais tarde, operários de uma mesma fábrica, finalmente operários de um mesmo ramo de indústria, de uma

mesma localidade, contra o burguês que os explora diretamente. (MARX; ENGELS, 2005, p. 47)

Intrinsecamente ligada à organização do movimento operário, a Internacional dos trabalhadores, como o próprio nome sugere, era a organização que pretendia congrega todos os trabalhadores. Portanto não surgiu de um momento para o outro, mas deu-se como parte de um processo histórico, que contou com algumas organizações precursoras:

A Sociedade dos Democratas Fraternalis, primeira organização internacional da classe operária, organizada em 1845 por Julian Herney, em Londres, que reunia os refugiados políticos de toda a Europa; a Liga Comunista criada em 1848 com base no trabalho de Marx e Engels, O Manifesto Comunista, que deu ao movimento operário seu primeiro programa científico e as bases teóricas corretas; e o Comitê internacional, organizado por Ernest Jones em Londres, que, com encontros e manifestos, manteve viva a tradição do internacionalismo durante os reacionários anos 1850. (SAGRA, 2010, p. 12).

O cenário anterior a I Internacional conta também com a derrota das revoluções democrático-burguesas em vários países da Europa. Sendo que a causa dessa derrota foi

[...] a negativa da burguesia em ir até o fim em sua luta contra a nobreza totalitária por temer que o movimento operário, que jogou um papel muito importante nesses processos, escapasse do seu controle e continuasse a revolução por suas próprias reivindicações de classe. Os anos posteriores a essas derrotas são chamados os anos de reação. (SAGRA, 2010, p. 13).

Outros fatos ainda corroboraram com o advento da I Internacional, a crise financeira de 1857, a guerra da independência italiana em 1859 e o início da Guerra Civil nos Estados Unidos em 1861. Todos esses acontecimentos fragilizaram a burguesia.

Na França, debilitaram a ditadura de Napoleão III e o obrigaram a fazer concessões econômicas e políticas. Os trabalhadores conseguiram o direito ao voto e foram revogadas as leis que proibiam as organizações sindicais. Na Inglaterra, os operários haviam conquistado o direito a sindicalização em 1825, porém não tinham o direito de voto. O início da Guerra Civil norte-americana e o embargo às exportações de algodão produziram uma crise algodoeira que causou grande miséria aos operários têxteis ingleses. Essas condições tiveram impacto nos sindicatos e deram origem ao que ficou conhecido como o “novo sindicalismo”, encabeçado por dirigentes de nível cultural bastante alto; todos eles eram operários qualificados das associações de mecânicos, carpinteiros, construtores e sapateiros. (SAGRA, 2010, p. 13).

Esses fatos colaboraram com o maior intercâmbio entre os trabalhadores, que culminou na fundação de um Comitê Internacional dos Trabalhadores, em 28 de setembro de 1864, que ficou encarregado de escrever o estatuto para uma organização internacional operária. Marx fazia parte da comissão encarregada de escrever o estatuto.

As principais conquistas da I Internacional foram a reforma dos direitos políticos na Inglaterra; Legislação trabalhista mais progressista; Organização sindical; Apoio as greves; Solidariedade ativa em guerras civil e apoio a Comuna de Paris. Para além delas, aquilo que

notou-se de maior importância foi a prova viva de que a unidade internacional dos trabalhadores era possível e frutífera.

A trajetória da I Internacional também contou com a batalha contra o sectarismo e o oportunismo no seio da classe trabalhadora. O oportunismo era representado por meio de Ferdinand Lasalle (1825-1875), que se referia a escolha acerca de com quais forças aliar-se na luta, chegando a aliar-se a Bismarck “a favor dos latifundiários contra os burgueses, em vez de defender uma política independente do proletariado”. (SAGRA, 2010, p. 17).

Havia também as lutas contra os ideais anarquistas de Proudhon e Mikhail Bakunin, cujas divergências para com os marxistas se situava em relação à oposição sobre o Estado e sobre a propriedade.

Das diferenças apontadas acima deriva o debate em torno da necessidade ou não da centralização. Marx concebia a Internacional como um movimento que devia atuar sob uma direção central unificada, ainda que as seções nacionais tivessem a liberdade de formular sua própria política, enquanto Bakunin defendia que todos os movimentos deveriam gozar de absoluta liberdade de ação, sem receber nenhuma instrução de nenhum núcleo central. (SAGRA, 2010, p. 18)

Nesse caminho, Marx e Engels tiveram que enfrentar “poderosos inimigos” externos e internos, que defendiam ideologias pequeno-burguesas e atuações sectárias e oportunistas. Tudo isso, aliado à derrota da Comuna de Paris, levou a dissolução da I Internacional em 1878.

Se a I Internacional pode ser vista como o trabalho de antecipação da organização do movimento operário, a II Internacional é vista como o momento de organização, que pôs de pé imensas massas de trabalhadores, organizou-os em sindicatos e em partidos políticos operários, preparando o terreno para o movimento operário independente.

O panorama político por toda a Europa nas décadas de 1870 a 1880 era de reação política. O avanço da economia capitalista e o fortalecimento de governos burgueses influenciaram ideologicamente importantes setores de trabalhadores.

Em contrapartida ao desenvolvimento industrial, o movimento operário sofreu um impulso no seu nível mais elementar, ou seja, teve condições materiais para lutar por reivindicações mínimas, como por exemplo, férias, aumentos salariais, legislação social e do trabalho.

3.2 A II Internacional (1889-1914)

Mas o revisionismo não é, apenas, uma luta de ideias, de concepções ideológicas. Sua existência é possibilitada pela expansão imperialista, que permite criar formas mais democráticas no interior dos países capitalistas avançados, chegando a uma visão otimista, a belle époque, caracterizada pela crença na inevitabilidade do processo de crescimento da democracia e do bem-estar nos países europeus. Crença essa que tende a superar o momento da luta de classes e a afirmar a política pluriclassista (DIAS, 2000, p. 25).

Se a Inglaterra havia sido o centro da I Internacional, a Alemanha tornara-se o centro da II Internacional, isso por que após a guerra franco-prussiana, em 1871, a Alemanha, agora unificada, entrou em grande expansão industrial. Isso fortaleceu sindicatos e o crescimento do Partido social-democrata.

No final da década de 1880 o que se observava era o fortalecimento gradual de movimentos socialistas e sindicatos na Europa, a perda do monopólio industrial da Inglaterra, e a crise econômica que geravam muito desemprego e miséria, juntamente com um novo sindicalismo.

Em 1879, Jules Guesde e Paul Lafargue fundaram o Partido Operário francês e contaram com a ajuda de Marx, que redigiu o programa do partido. Houveram também fundações de partidos e sindicatos em outros países, como Dinamarca, Bélgica e Suécia. Isso tudo levou a exteriorização da confiança na eternidade do sistema salarial.

Na celebração do centenário da Revolução Francesa, em 1889, na França, sessenta e nove congressos internacionais ocorreram simultaneamente à Exposição Mundial organizada em Paris pelo governo francês.

No primeiro congresso da II Internacional foi decidido que um chamado deveria ser feito aos trabalhadores, no sentido de apoiar a luta por um programa a favor de uma legislação internacional do trabalho e por uma jornada de trabalho de oito horas, que a Federação Norte-Americana do Trabalho (AFL) realizava. A organização demonstrou seu apoio num ato no dia 1 de maio de 1890.

O balanço deste primeiro período da II Internacional indica que

A II Internacional, diferente da I, não foi uma frente única entre organizações operárias, mas uma federação de partidos social-democratas, alguns dos quais tinham peso de massas, e todos eles se reivindicavam marxistas. Marx já estava morto quando a II Internacional foi fundada. Quem cumpriu um papel muito importante nela foi Engels.

Nos dez anos seguintes, a II Internacional foi aumentando sua influência e seu prestígio. Os congressos debatiam e votavam resoluções sobre os principais problemas que o movimento operário enfrentava. Nos partidos nacionais, antes e depois dos congressos, se debatia e votava sobre essas questões. O caráter internacional dessas discussões foi um grande avanço para o movimento operário (em especial o europeu), que foi elevando permanentemente seu nível político e teórico. (SAGRA, 2010, p. 25).

Após esse período de conquistas e avanços no que se refere à organização e luta dos trabalhadores passou a ganhar força, dentro da II Internacional, a batalha interna contra tendências oportunistas e sectaristas dentro do movimento.

De um lado a ala oportunista, apoiando-se no fato de que as condições objetivas ainda não estavam maduras para a revolução, buscou fazer da luta por reformas a essência do movimento socialista, seu objetivo final. Do outro lado os sectários, iam em direção oposta, visto que negavam a luta por reformas, entendendo que a mesma significava reconciliação com o capitalismo, sendo vista como obstáculo a luta revolucionária pela emancipação.

A polêmica que tinha como expoentes da ala oportunista Eduard Bernstein era combatida por Rosa Luxemburgo, que a tese de Bernstein de que “o objetivo final, seja qual for, é nada; o movimento é tudo”, respondia em seu texto Reforma ou Revolução afirmando que “entre a reforma social existe, para a social-democracia, um vínculo indissolúvel. A luta por reformas é o meio; a revolução social, o fim”.

Num primeiro momento, os marxistas foram vitoriosos contra essas tendências dentro do movimento, mas a luta entre marxistas e oportunistas não se deu apenas no campo teórico, como nos recorda Sagra (2010) a luta enveredou nas políticas concretas e foi sentida de forma mais pungente quando em 1889, Alexander Millerand, membro do Partido Socialista Independente, aceitou o cargo de ministro da Indústria num governo burguês. “Era a primeira vez que um dirigente socialista entrava em um governo burguês”. (p. 26).

Esse fato provocou a divisão entre as alas direita e esquerda do Partido Socialista francês. No Partido Alemão existiam três alas, a esquerda, que contava com expoentes como Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht e Clara Zetkin; a direita, na qual se encontrava Eduard Bernstein e Vollmar; e o centro, representado por Bebel e Kaustky, que dirigiam o partido.

Esta polêmica foi vencida por centro e esquerda no congresso da social-democracia realizado em Dresden, em 1903, no qual foi votada uma resolução que dizia:

O congresso condena terminantemente os esforços dos revisionistas para mudar a linha tática que se provou com êxito no passado e que deriva da ideia da luta de classes, substituindo a política de conquistar o poder derrotando aos nossos inimigos por uma política de concessões à ordem atual [...]. Essas táticas revisionistas inevitavelmente mudariam o caráter de nosso partido [...] de um movimento que luta para substituir o mais rapidamente possível a atual sociedade burguesa por uma sociedade socialista, passaria a ser um grupo satisfeito em reformar a sociedade burguesa.

O congresso declara: [...] que o Partido Social-Democrata não pode lutar por uma cota de poder dentro do governo da sociedade burguesa. Além disso, o congresso condena todos os esforços para conciliar os atuais crescentes antagonismos entre as classes para facilitar a cooperação com os partidos burgueses. (SAGRA, 2010, p. 27)

Em 1904, no congresso de Amsterdã, da II Internacional, foi adotada a resolução de Dresden. Em 1905, com o estouro da Revolução Russa, a II Internacional se fortaleceu ainda mais, para em seguida iniciar seu período de decadência.

O fortalecimento pode ser exemplificado com o aceleração da formação do Partido Trabalhista Independente na Inglaterra, a obtenção do sufrágio universal na Áustria e o desenho que se formou na Alemanha: fortalecimento da esquerda do partido, aproximação do centro e isolamento da direita [revisionista].

Já a ofensiva reacionária contra a classe trabalhadora, após a derrota de 1905, foi materializada na destruição das reivindicações da classe operária na Áustria, bem como o esquecimento da legislação do seguro social, tudo isso acompanhado por conflitos nacionalistas que surgiram com força, dividindo novamente a social-democracia. Na França, os sindicalistas assumiram posições reformistas. Na Inglaterra, após o Partido Trabalhista haver se separado do Partido Liberal, voltou a ter colaboração com este. Nesse cenário, os marxistas se viram obrigados a trocar suas práticas ofensivas por outras defensivas.

Entre 1906 e 1914 a II Internacional passou a atuar com um ponto de vista diferente, a perspectiva reformista, que defendia um programa mínimo, apoiado na premissa de que, nos últimos cem anos o capitalismo continuava em expansão e desenvolvendo as forças produtivas, tornando possível elevar o nível de vida dos trabalhadores e alcançando maiores liberdades políticas, tudo isso seria alcançado fortalecendo o poder das organizações operárias, sindicatos, cooperativas e partidos políticos. Entretanto, o que a princípio se chamava de programa mínimo acabou tornando-se o programa máximo.

Chegamos assim, as bases materiais do revisionismo oportunista:

Esse processo estava ligado ao surgimento, expansão e fortalecimento do imperialismo, a etapa que, como afirmou Lenin, dividiu o mundo entre um grupo de privilegiados, exploradores e militaristas potências opressoras (Inglaterra, Alemanha, França, Rússia, Itália, Japão e Estados Unidos) e a maior parte da humanidade que suportava a opressão colonial. Os grandes lucros extraídos da exploração dos países coloniais e semicoloniais permitiram às grandes potências dar algumas migalhas a seus trabalhadores. (SAGRA, 2010, p. 29)

Esses trabalhadores “privilegiados” formaram a aristocracia operária, fundamento social de fortes burocracias políticas e sindicais. Essa aristocracia e os dirigentes de partidos parlamentaristas junto com a burocracia sindical passaram a ter cada vez mais uma vida acomodada. “Na medida que crescia seu bem-estar, mais se isolavam dos sofrimentos, misérias e aspirações das massas arruinadas e empobrecidas dos povos coloniais, e diminuía mais sua disposição de luta” (SAGRA, 2010, p. 30).

No congresso de Stuttgart de 1907, já notava-se o desenvolvimento das teses oportunistas, tendo à frente os dirigentes sindicais alemães, que mostravam-se resistentes a qualquer tipo de luta contra as políticas imperialistas. O argumento de Bernstein era de que existiam “necessariamente” duas classes de povos: os dominadores e os dominados. Para ele alguns povos eram como crianças incapazes de desenvolver-se sozinhos, isso justificava a “inevitável” política colonial, mesmo sob o socialismo.

Em Stuttgart os revolucionários mais uma vez acabaram impondo sua posição, mas a contagem dos votos nos leva a entender o avanço das teses revisionistas e oportunistas, pois foram 127 votos revolucionários contra 108 votos contra.

Galastri (2011) afirma que o argumento que foi utilizado pela direção do Partido Social-Democrata para conferir força às teses revisionistas foi a tradução “mutilada” da introdução de Engels, de 1895, ao Luta de Classes na França, de Marx.

Naquele momento de grande ascensão eleitoral do Partido, sua direção aproveitou-se de reflexões de Engels quando ele se referia a superação dos métodos de 1848 e da Comuna de 1871, aos êxitos parlamentares e ao uso do sufrágio universal pelo partido.

Wilhelm Liebknecht, antigo dirigente e fundador do Partido Social-Democrata, editou o texto, sem as partes que faziam clara referência a defesa dos meios violentos da ação operária. A social democracia estava empenhada em dar um sentido, apenas parlamentar, à sua luta.

No prefácio de seu livro, *As Premissas do socialismo e as tarefas da social democracia*, Eduard Bernstein, considerava a referida tese, atribuída à Engels, como mensagem de apoio às teses reformistas. O fato ganhava força ao lembrarmos que Bernstein, era o “testamenteiro” de Engels, seu amigo pessoal. A versão integral da introdução de Engels só foi publicada em 1930, em Moscou, pelo Instituto Marx e Engels, dirigido por Riazanov, como nos informa Galastri (2011). “O processo de degenerescência da II Internacional assumiu assim a forma de uma luta contra o marxismo, que se travava no interior do próprio marxismo, isso culminou na desagregação provocada pela guerra.” (GRAMSCI, 2004b, p. 319).

Devido Montenegro ter declarado guerra à Turquia, em 1912, e o eminente perigo de um conflito bélico mundial, a II Internacional organizou encontros contra a guerra e convocou um congresso extraordinário na Basileia para 24 e 25 de novembro de 1912. Os delegados aprovaram por unanimidade o Manifesto de Basileia, que declarava que a próxima guerra só poderia ter um caráter interimperialista. “O manifesto conclamava que, em caso de

ser declarada a guerra, se deveria utilizar com todas as forças a crise econômica causada pela guerra para sublevar as massas a precipitar assim a queda do domínio de classe capitalista” (SAGRA, 2010, p. 31).

Embora com o ultimato de guerra dado à Servia pelo império austro-húngaro em 1914, e a entrada das tropas austríacas em Belgrado em 29 de julho, os partidos da II Internacional tenham colocado em prática aquilo que fora decidido em Basileia, organizando manifestações contra a guerra na Alemanha, na Áustria, na Itália, na França e na Bélgica, crendo que seus governos fossem obrigados a retroceder, isso não aconteceu.

Como não foi possível impedir a guerra, a II Internacional deveria por em prática o segundo ponto decidido em Basileia:

Esse era a verdadeira prova de fogo. Aí iria provar-se o verdadeiro internacionalismo. Havia de enfrentar seu próprio imperialismo. Havia de praticar o derrotismo revolucionário e transformar a guerra imperialista em guerra revolucionária. A guerra era o divisor de águas entre os verdadeiros revolucionários e os capituladores. As guerras e as revoluções são a grande prova (SAGRA, 2010, p. 31).

Apesar de todas as expectativas, a II Internacional não conseguiu passar nesta prova. A maioria dos dirigentes dos partidos votou a favor dos créditos de guerra em seus países, tendo como exceção apenas os partidos russo e sérvio. Na Alemanha, Karl Liebknecht foi o único deputado da social democracia que votou contra os créditos de guerra e chamou os operários e soldados a lutar contra seu próprio governo. Rosa Luxemburgo afirmou que todo o resto da social-democracia era “um cadáver fêdido”.

O que era sinal de um avanço reacionário no congresso de Stuttgart expressou a hegemonia revisionista oportunista e reformista neste período. O centro, representado por Kaustky capitulou totalmente ao social-patriotismo. A direita oportunista aproveitou-se e acabou impondo suas posições e condenando a II Internacional à morte.

Para os socialistas, em particular, é uma data terrível. Quer chamemos de ‘traição’ ou de ‘falência’, o drama é o mesmo: a Internacional dos trabalhadores, a Internacional dos socialistas, que eles construíram para transformar o mundo, para impedir a guerra e preparar um futuro fraternal e pacífico, desapareceu enquanto força de mudança social e de paz. Seguiria como nada além do que uma casca vazia, um reles rótulo. (BROUÉ, 2007, p. 15)

Lenin, em abril de 1917, analisou e definiu que o cerne do assunto era que o centro não estava convencido da necessidade de uma revolução contra seu próprio governo, portanto não pregava mais a revolução, não impulsionava a luta revolucionária e para evadir a luta usava desculpas ultramarxistas.

O centro é integrado pelos adoradores da rotina, desgastados pela gangrena da legalidade, corrompidos pela atmosfera parlamentar; são burocratas acostumados a

posições cômodas e a trabalhos suaves. Histórica e economicamente falando não são um estrato diferente, senão que representam só uma forma de transição de uma fase anterior do movimento operário – a fase entre 1871 e 1914, que contribuiu com muitos elementos valiosos, particularmente a arte indispensável de sustentar um trabalho organizativo lento, sistemático, em grande escala – a nova fase que se fez objetivamente essencial com o estouro da Primeira Guerra Mundial, que inaugura a era da revolução social (LENIN *apud* SAGRA 2010, p. 32).

Embora se encontre no seio da II Internacional o germe e desenvolvimento das teses revisionistas e reformistas, é inegável sua contribuição no que diz respeito à organização, aglutinação e educação da massa dos trabalhadores.

Vale também lembrar que ante sua degeneração surgiu em seu interior um reduzido e importante grupo de revolucionários, dentre eles Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. Esse grupo, embora comungasse o mesmo objetivo revolucionário de luta, contava com algumas diferenças internas. Enquanto Lenin tinha pressa em construir a III Internacional e assim o rompimento imediato com oportunistas e chauvinistas, Rosa e Trotsky concordavam com a necessidade histórica da III Internacional, mas a viam como um problema secundário, por isso queriam ir mais devagar, tendo como urgente a questão da guerra mundial.

Em setembro de 1915, ocorreu em Zimmerwald, na Suíça, uma conferência internacional da qual participaram setores que não concordavam com a política assumida frente à guerra.

Os presentes se dividiram em três tendências: a maioria, que está pronta para reivindicar a paz geral, mas que recusa perspectiva de romper com a II Internacional; a minoria de oito delegados, a esquerda conduzida por Lenin, que se pronunciava pela criação da III Internacional. Entre as duas, um centro, com Rakovsky, Trotsky, Angelica Balabanova e o suíço Grimm. (BROUÉ, 2007, p. 30).

Nessa ocasião a supremacia do grupo reacionário mostrou-se forte, pois desse congresso participaram apenas 44 delegados, dentre eles Trotsky, que ironizava dizendo ser engraçado que todos os internacionalistas do mundo pudessem caber em quatro carros. O isolamento do grupo revolucionário só foi rompido com a Revolução de 1917.

Os dirigentes do mundo capitalista chamaram esse ano de ‘ano terrível’. Em todo caso, 1917 fez reviravolta completa nos dados históricos que nos esforçamos para analisar, ao modificar radicalmente a relação de forças entre revolucionários, que divergiam sobre o tempo de criação da nova Internacional. Todos esperavam, sem poder realmente intervir para acelerar os processos, dois fenômenos que imaginavam estarem ligados um ao outro. De um lado, uma crise política no seio das organizações social-democratas tradicionais, de início verossimilmente no SPD alemão. Em seguida, um despertar do movimento operário, greves e manifestações, um levante, talvez uma insurreição contra a guerra. A isso juntar-se-á uma crise no seio dos exército, deserções e motins. Eventos destas duas naturezas ocorreram, não houve uma revolução alemã que arrancasse definitivamente a máscara da social-democracia e facilitasse sua substituição com a criação de um novo partido e de uma nova Internacional. (BROUÉ, 2007, p. 32).

3.3 A III Internacional (1919-1943): a Internacional Comunista

Chegamos agora ao processo de análise da composição da III Internacional, lembrando que se a I Internacional foi caracterizada como o momento da antecipação e a II Internacional, apesar dos desvios e deturpações, foi considerada o momento da organização, a III foi considerada como o momento da ação.

A III Internacional não foi nem uma frente única como a I nem uma federação de partidos como a II. Com a III Internacional houve um salto qualitativo, foi o primeiro Partido Revolucionário Mundial. Um partido que respondia à nova época, à época imperialista, da luta pelo poder, a época da revolução socialista, e por isso não só tinha posições programáticas que respondiam a essa tarefa, como também o regime de funcionamento necessário para isso: o centralismo democrático. (SAGRA, 2010, p. 37).

A fundação da III Internacional não pode ser pensada sem a Revolução Russa de outubro de 1917.

A III Internacional, a Comintern, nasceu da II Internacional, a Internacional Socialista, é verdade. Mas ela nasceu no fundo do abismo, da Primeira Guerra Mundial e dos indizíveis sofrimentos que ela trouxe à humanidade, ceifando a vida de milhões de homens – alguns historiadores contemporâneos esquecem-no de bom grado. Sua luta pela paz, seu combate aguerrido contra a guerra – essa guerra monstruosa que se finge ignorar – legitimaram os bolcheviques de Lênin e deram à Revolução de Outubro uma explosão e uma atração incomparáveis. É este combate que constitui a pré-história da Internacional Comunista. Depois, a revolução russa construiu os alicerces sobre os quais ela despontou. (BROUÉ, 2007, p. 13).

Efetivamente a II Internacional morreu, como organização revolucionária, em 1914, mas o começo de seu processo degenerativo havia iniciado no começo do século, com a derrota da Revolução Russa de 1905, o surgimento da aristocracia operária e o crescimento de teses revisionistas, oportunistas e reformistas dentro do movimento.

Basta lembrarmos as posições de Rosa e Lenin diante desses fatos. Na Alemanha, Rosa Luxemburgo tinha posições contrárias em relação à grande maioria. Ela defendia a utilização da greve geral como arma das revoluções operárias, isso superaria o “interminável” jogo parlamentar que as democracias burguesas ofereciam nos países imperialistas. Rosa conseguia perceber antes de todos o perigoso jogo degenerativo da social-democracia e sobretudo o papel desempenhado por Kaustky, mas não teve êxito em convencer os principais quadros do partido alemão e da II Internacional sobre o papel negativo de Kautsky. Já na Rússia a situação exigia outra postura. A existência do czarismo e seu regime autoritário exigia a preparação imediata da Revolução e, na concepção de Lênin, uma determinada posição do partido:

A partir da concepção de que o partido russo tinha de se preparar para dirigir a tomada de poder, enfrentando não só a burguesia, mas também o economicismo e o

oportunismo, Lenin defendeu até as últimas consequências a necessidade de o partido ter uma estrutura diferente. Tinha de ser um partido altamente centralizado, com fronteiras delimitadas do resto da classe e conformado por quadros que se especializassem e que assumissem a revolução como profissão (SAGRA, 2010, p. 38)

Num congresso da social-democracia russa de 1903, Lenin levantou o debate acerca de quem deveria ser considerado militante. Essa discussão levou à divisão do partido entre mencheviques e bolcheviques⁹. Lenin defendia uma postura militante coerente:

Lenin, conseqüentemente com a concepção de partido que defendia, se opôs a considerar militantes todos aqueles que só concordassem com a política do partido. Pelo contrário, defendia que para ser considerado militante, além de concordar com a política do partido, o membro deveria manter uma atividade permanente defendendo essa política no movimento de massas, pertencer a um organismo do partido e estar sob a disciplina deste organismo. (SAGRA, 2010, p. 38)

Lenin também teve dificuldades em convencer os quadros do partido russo acerca de suas posições. Seu principal oponente na Rússia, nessa perspectiva, foi Matov. Nesse primeiro momento até mesmo Trotsky votou contra Lenin e a favor dos mencheviques. Em seguida manteve-se independente e somente em 1917, aderiu ao partido bolchevique.

Outra importante questão para pensarmos o cenário que antecedeu a criação da III Internacional foi a polêmica acerca da dinâmica de classe da revolução. Marx e Engels haviam estabelecido uma ordem de progressão no processo revolucionário, de acordo com o grau de desenvolvimento do proletariado. A Revolução Russa de 1905 questionou esse esquema.

Para eles, as primeiras revoluções operárias seriam nos países capitalistas mais avançados, já que neles haveria um maior desenvolvimento do proletariado. A revolução russa de 1905 questionou esse esquema, já que a Rússia era um país atrasado, e foi aí que se deu a primeira revolução operária depois da Comuna de Paris. (SAGRA, 2010, p. 38)

Desde 1905 abriu-se uma intensa polêmica na social democracia russa e internacional sobre a dinâmica de classes e a direção do processo revolucionário russo. Todos partiam do pressuposto que as tarefas a serem resolvidas pela revolução seriam burguesas (eleições livres, repúblicas, reforma agrária, libertação de nacionalidades oprimidas). Entretanto a partir daí as posições passavam a divergir.

⁹ Menchevique é um termo que tem origem do russo, *menche* que significa minoria e designava a facção que realizava uma interpretação ortodoxa dos conteúdos do pensamento marxista. Liderados por Geory Plekanov e Yuly Martov, os mencheviques acreditavam que a burguesia deveria liderar a nova república a ser constituída após a queda do Czar Nicoulau III. Dessa forma, as forças produtivas seriam devidamente ampliadas para que uma revolução socialista acontecesse décadas mais tarde. Os bolcheviques (do russo *bolshe*, que significa “maioria”), sob a liderança de Vladimir Lênin, acreditavam que o governo deveria ser diretamente controlado pelos trabalhadores. Com isso, a revolução proletária seria a responsável direta pelas transformações que modernizariam a economia russa e daria fim aos contratos sociais que marcavam o país. Segundo os mencheviques, a revolução na Rússia teria uma condução particular àquilo que fora proposto pelo marxismo.

Seguindo o esquema de Marx, os mencheviques argumentavam que a revolução na Rússia, por ser um país atrasado com um sistema feudal, seria realizada em duas etapas. Uma primeira em que o proletariado, o campesinato e a intelectualidade se uniriam com a burguesia liberal para derrotar a monarquia e instaurar um regime democrático-burguês, e o proletariado ganharia espaço para lutar pelo socialismo. Essa luta pelo socialismo abriria a segunda etapa da revolução. Os mencheviques partiam do esquema de Marx, porém o modificavam, já que Marx sustentava a independência do proletariado e os mencheviques defendiam o apoio à burguesia liberal. (SAGRA, 2010, p. 40)

Lenin percebia o caráter reacionário da burguesia e sua ligação com o regime czarista, por isso entendia que era preciso também combatê-la desde o início da revolução. Já Trotsky partia da análise do papel da burguesia desde as revoluções de 1848, como podemos constatar em seu livro “Balanços e Perspectivas” de 1905. Concordava com Lenin ao afirmar que a burguesia não desempenhava mais um papel revolucionário e ia além ao defender que embora o proletariado fosse pequeno numericamente, era ele que deveria dirigir o processo e implementar a ditadura de classe e transformar a revolução burguesa em revolução socialista. Sagra (2010) adverte que após a revolução de fevereiro de 1917, nas Teses de Abril, Lenin mudou sua posição e convocou os *soviets* a tomarem o poder e implantar a ditadura do proletariado.

Frente a todo esse cenário, a III Internacional surgiu como a tentativa de criar um movimento livre dos erros e da degenerescência da maioria dos Partidos Sociais-democratas que compunham a II Internacional, ou seja, livre das ideologias de direita e centristas. Nesse sentido, a III Internacional foi o primeiro Partido revolucionário mundial. “Um partido que respondia à nova época, a época imperialista, da luta pelo poder, a época da revolução socialista [...]” (SAGRA, 2010, p. 37).

A partir da fundação do Partido alemão criado da fração Espártaco, dirigida por Rosa Luxemburgo, Lenin concluiu que era chegado o momento de fundação de uma nova internacional dos trabalhadores. Assim em 24 de janeiro de 1919, Trotsky redigiu o seguinte chamado:

Os partidos e organizações abaixo-assinados consideram como uma necessidade imperiosa a reunião do primeiro congresso da nova Internacional revolucionária. Durante a guerra e a revolução, não somente se manifestou a completa bancarrota dos velhos partidos socialistas e social-democratas e, com estes, a da II Internacional, como também a incapacidade dos elementos centristas da velha social democracia na ação revolucionária. Ao mesmo tempo se distinguem os contornos de uma verdadeira Internacional revolucionária. (SAGRA, 2010, p. 42).

A III Internacional foi criada em março de 1919 e contava com a participação de partidos comunistas criados a partir de cisões da social-democracia em diversos países, Veja o exemplo do Partido Comunista da Itália – PC’I.

Enquanto Lenin viveu foram realizados quatro congressos da III Internacional. Nestes congressos foram debatidas as condições para a adesão à Internacional; o apoio do proletariado aos movimentos de libertação dos países coloniais; as táticas de frente única; o trabalho dos comunistas nos sindicatos e a participação dos comunistas nas eleições burguesas.

O primeiro congresso ocorreu na Rússia soviética, em plena guerra civil, entre 2 e 6 de março de 1919. Com um discurso de Lenin, o congresso foi aberto convocando todos os presentes a prestar homenagem a Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo, que haviam sido assassinados por ordem do governo alemão, que estava nas mãos da social democracia de Ebert. Nesse congresso a constituição da III Internacional com o nome de Internacional Comunista foi decidida com apenas cinco abstenções. No ano seguinte ao primeiro congresso aderiram à Internacional o Partido Socialista Italiano, o Partido Operário Norueguês e o Partido Socialista de Esquerda Húngaro.

O segundo congresso ocorreu em Petrogrado, em 17 de junho de 1920. Nesse momento novos problemas surgiram, principalmente a questão dos partidos que estavam aderindo a Internacional não estarem completamente formados e a falta de clareza acerca do que era um partido e sobre o papel dos comunistas nos sindicatos e frente ao parlamentarismo.

Com relação aos sindicatos, o congresso decidiu que os comunistas deveriam entrar neles para formar quadros de combate contra o capitalismo e transformá-los em escolas de comunistas. “O procedimento dos comunistas nos sindicatos deve ter como resultado libertar as massas dos dirigentes oportunistas vendidos à burguesia” (SAGRA, 2010, p. 44).

Já com relação à participação dos comunistas frente às questões eleitorais o que se constatou foi que os oportunistas atacaram as 21 condições¹⁰ para pertencer a Internacional.

¹⁰ 1) toda propaganda e agitação cotidiana devem ter caráter efetivamente comunista e dirigida por comunistas; 2) toda organização desejosa de aderir à IC deve afastar de suas posições os dirigentes comprometidos com o reformismo; 3) em quase todos os países da Europa e da América, a luta de classes se mantém no período de guerra civil. Os comunistas não podem, nessas condições, se fiar na legalidade burguesa. É de seu dever criar, em todo lugar, paralelamente à organização legal, um organismo clandestino; 4) o dever de propagar as idéias comunistas implica a necessidade absoluta de conduzir uma propaganda e uma agitação sistemática e perseverante entre as tropas; 5) uma agitação racional e sistemática no campo é necessária; 6) todo partido desejoso de pertencer à IC tem por dever não só o de denunciar o social-patriotismo como o seu social-pacifismo, hipócrita e falso; 7) todos os partidos desejosos de pertencer à IC devem romper completamente com o reformismo e a política do centro. A IC exige, imperativamente e sem discussão, essa ruptura, que deve ser feita no mais breve de tempo; 8) nas colônias, os partidos devem ter uma linha de conduta particularmente clara e nítida; 9) todo partido desejoso de pertencer à IC deve realizar uma propaganda perseverante e sistemática nos sindicatos, cooperativas e outras organizações das massas operárias; 10) todo partido pertencente à IC tem o dever de combater com energia e tenacidade a Internacional do sindicatos amarelos de Amsterdã; 11) todos os partidos desejosos de pertencer à IC devem rever a composição de suas frações parlamentares; 12) os partidos pertencentes à IC devem ser construídos com base no princípio do centralismo democrático; 13) os partidos comunistas, onde são legais, devem ser depurados periodicamente para afastar os elementos pequeno-burgueses;

Isso por que essas condições exigiam que toda a propaganda e agitação dos partidos tivessem um caráter comunista. A imprensa deveria ser submetida ao Comitê Central do partido e sobretudo os reformistas deveriam ser descartados de todos os postos importantes.

Isso levou diversos partidos a um racha. Muitos dirigentes que estavam consagrados de corpo e alma à II Internacional queriam entrar na Internacional Comunista para não perder sua influência sobre as massas, mas não queriam abrir mão das opções reformistas, principalmente as posições parlamentares ocupadas.

Encerrado o congresso em 07 de agosto, muitos partidos que saíram da II Internacional e que não quiseram entrar na III Internacional constituíram a União Internacional de Partidos Socialistas. Esse movimento ficou conhecido como “Internacional dois e meio”, pois em todas as questões ficavam entre a II e a III Internacional.

Se no segundo congresso, em Petrogrado, a marca foi o combate ao oportunismo, o terceiro e o quarto congresso da III Internacional tiveram como marca a luta contra o sectarismo. Novos problemas provocados pelo crescimento e o ultraesquerdismo foram combatidos por Lenin em seu livro *Esquerdismo, a doença infantil do comunismo*. Lenin e Trotsky empreenderam uma grande luta contra essas posições ultraesquerdistas.

Um obstáculo que precisou ser enfrentado foi o clima de aparente prosperidade após a guerra que permitia aos capitalistas empregar soldados dispensados e aplacava os ânimos dos operários desempregados, visto que os capitalistas os conquistavam com subvenções. As massas ainda enfrentavam a fadiga por terem saído dos padecimentos e privações dos quatro anos de guerra e a questão dos partidos comunistas ainda estarem em ritmo de formação e adotavam frequentemente falsos métodos de combate. “Todas essas circunstâncias permitiram à burguesia reorganizar lentamente suas forças. Quando a burguesia não precisou mais deles, expulsou os socialistas do governo de todos os países em que

14) os partidos desejosos de entrar na IC devem sustentar, sem reservas, todas as repúblicas soviéticas nas suas lutas com a contra-revolução; os partidos que ainda conservam os antigos programas socialdemocratas têm o dever de revê-los e, sem demora, elaborar um novo programa comunista adaptado às condições especiais de seu país e no espírito da IC; 16) todas as decisões do Congresso da IC e de seu Comitê Executivo são obrigatórias para todos os partidos filiados à IC; 17) todos os partidos aderentes à IC devem modificar o nome e se intitular “Partido Comunista”. A mudança não é simples formalidade e, sim, de uma importância política considerável, para distingui-los dos partidos socialdemocratas ou socialistas, que venderam a bandeira da classe operária; 18) todos os órgãos dirigentes e da imprensa do partido são importados do Comitê Executivo da IC; 19) todos os partidos pertencentes à IC são obrigados a se reunir, quatro meses após o II congresso da IC, para opinar sobre essas 21 condições; 20) os partidos que quiserem aderir, mas que não mudaram radicalmente a sua antiga tática, devem preliminarmente cuidar para que 2/3 dos membros de seu comitê central e das instituições centrais sejam compostos de camaradas que, antes do II Congresso, tenham se pronunciado pela adesão do partido à IC; 21) os aderentes partidários que rejeitam as condições e as teses da IC devem ser excluídos do partido. O mesmo deve se dar com os delegados ao Congresso Extraordinário.

participavam, e os capitalistas voltaram a tomar em suas mãos os negócios.” (SAGRA, 2010, p. 47).

A situação econômica tinha sofrido profundas transformações. As crises no Japão e na América em 1920 se estendeu as poucos a todas as nações industrializadas, provocando demissão de milhões de operários. A burguesia se consolidava, assim como seus servidores, os social-democratas. As vitórias fáceis obtidas pela Internacional Comunista durante os anos imediatamente à guerra haviam passado. Um exemplo claro foi a derrota das ocupações de fábricas na Itália após o biênio vermelho 1919-1920¹¹.

No terceiro congresso foram dados os primeiros passos rumo a tática da frente única¹². O congresso terminou em 12 de agosto, porém a batalha contra o ultraesquedismo continuou.

O quarto congresso da III Internacional ocorreu em novembro de 1922 e deixou como legado a necessidade de lutar pela hegemonia da classe operária. Para isso defendia a tática da frente única e do governo operário. Votou também resoluções sobre o trabalho da mulher, a questão dos negros nos países do Oriente e encarregou o Comitê Executivo da elaboração do programa internacional Comunista.

Após a morte de Lênin¹³, os congressos anuais da IC foram abandonados. A ascensão do stalinismo na União Soviética levou à degeneração da Internacional. A III Internacional tornou-se um aparato contra-revolucionário à serviço da burocracia stalinista e da coexistência pacífica com a burguesia e o imperialismo, até ser dissolvida por Stalin, em 1943, atendendo às imposições do imperialismo inglês e norte-americano, aliado da URSS na II Guerra Mundial (SAGRA, 2010).

3.4 O Revisionismo de Bernstein e o reformismo de Kaustky

Do levantamento histórico exposto acerca das Internacionais dos trabalhadores constatamos que a partir da II Internacional as teses revisionistas e reformistas ganharam

¹¹ *Bienio Rosso* (1919-1920), período de efervescência da luta operária italiana, no qual as fábricas da cidade automobilística de Turim foram ocupadas e gerenciadas pelos operários, por meio dos Conselhos de fábrica.

¹² Acerca do debate sobre a frente única é interessante consultar a Dissertação de mestrado de 2013, intitulada: *As contribuições de Antonio Gramsci para a educação e formação humana na frente única*, de autoria de Nágela da Silva de Sousa.

¹³ Lênin sofreu um primeiro ataque de hemorragia cerebral com paralisia do lado direito do corpo e dificuldade na fala em maio de 1922. Em 9 de março de 1923, teve um novo ataque e sobreviveu ainda por oito meses, vindo a falecer em 24 de janeiro de 1924.

força dentro do movimento operário, fragilizando assim a organização de sua luta. Deste fato queremos destacar alguns pontos que incidem diretamente nessa fragilização, quais sejam, o combate da teoria valor-trabalho, da dialética e da perspectiva da revolução.

Embora o movimento revisionista conte com vários nomes, queremos destacar as críticas formuladas pelo alemão Eduard Bernstein, influenciado diretamente pela filosofia de Benedetto Croce e àquelas formuladas por Karl Kaustky.

A Socialdemocracia alemã foi criada em 1875, no Congresso de Gotha, a partir da fusão de duas importantes organizações: a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães, fundada em 1863 por Ferdinand Lassale, e o Partido Operário socialdemocrata alemão, fundado em 1869 por August Babel e Wilhelm Liebknecht.

Bismark recebeu a nova organização dos trabalhadores com a aprovação pelo Parlamento alemão das leis antissocialistas em 1878, ou seja, o partido socialdemocrata mal nascia e já era lançado à clandestinidade. Foi justamente o fim da lei antissocialista em 1890 que mudou a face do partido:

O surgimento da nova fase partidária dos socialdemocratas alemães encontra-se no fim da lei antissocialista em 1890. Ali, o partido se reorganizou e mudou de nome para Partido Social Democrata Alemão. Já no II Congresso após o fim da lei antissocialista aprovou-se o novo programa: o programa de Erfurt de 1891. Em sua redação tiveram papéis preponderantes Karl Kautsky, responsável pela parte dos princípios teóricos, e Eduard Bernstein, que se encarregou por parte relativa à prática política. (GALASTRI, 2011, p. 7)

O alemão Eduard Bernstein (1850-1932) refutou publicamente as teses oficiais propugnadas pelos líderes do Partido Social Democrata Alemão (SPD) em fins do século XIX e propôs uma revisão crítica do pensamento de Marx. (ANDRADE, 2006).

Esse movimento ficou conhecido como revisionismo e combatia a dialética, considerando-a o elemento nefasto do marxismo. Rejeitava a filosofia da história, empreendia uma ruptura com a perspectiva revolucionária, automaticamente aderindo a um reformismo evolucionista. Defendia a adoção de uma postura política conciliatória e a mitigação da luta de classes.

Em seu livro “As premissas do socialismo e as tarefas da socialdemocracia”, de 1899, Bernstein critica o marxismo e traz uma série de propostas práticas para a socialdemocracia. Como já descrevemos anteriormente, suas teses foram condenadas pela ala esquerda da SPD, representadas por Rosa Luxemburgo e pela ala centrista, representada por Kaustky. “A obra de Bernstein seria a expressão política, no seio do SPD, do novo contexto socioeconômico alemão resultante do processo de desenvolvimento capitalista da Alemanha unificada sob Bismarck, desde 1870” (GALASTRI, 2011, p. 15).

Com base em estatísticas econômicas entre os anos de 1870 a 1885, Bernstein observava ao contrário do previsto por Marx e Engels, que não havia “extinção significativa de pequenas e médias empresas por conta de uma suposta intensificação no processo de centralização do capital” (GALASTRI, 2011, p. 15), bem como observava também o aumento do movimento sindical e do atendimento das exigências imediatas da situação social da classe trabalhadora, gerando uma nova camada social, a classe média, na qual encontraríamos novas categorias de trabalhadores, como empregados administrativos, técnicos, jornalistas e professores.

Todos esses pontos levaram a modificações conjunturais que tiveram desdobramento na teoria e na política.

[...] o que Bernstein e outros revisionistas estariam interpretando de maneira equivocada neste momento seriam as consequências daquele auge sobre as relações entre as rendas do trabalho e as rendas do capital. A expansão econômica, na conjuntura ali tratada, contaria com um forte aumento na produção de bens de capital. Haveria de fato, um rápido crescimento da renda, mas não um aumento equivalente na produção agrícola e na de bens de consumo. Em consequência disso ocorria o aumento nos preços que neutralizariam os aumentos salariais, até estancá-los completamente. Economistas já comprovaram, em 1903, que o lucro dos empresários aumentava de maneira mais intensa que os salários (GALASTRI, 2011, p. 16-17).

Bernstein advogava que o importante seria o movimento, a luta e a marcha das classes trabalhadoras, sendo irrelevantes os fins ou objetivos finais. Assim, como afirma Galastri, sutilmente Bernstein resgataria a dicotomia idealista entre o “ser” e o “dever ser”.

O “ser”, ou seja, a luta sindical “real” das massas trabalhadoras movidas por interesses imediatos de melhorias materiais seria a única condição válida a ser levada em consideração pela teoria. O ‘dever ser’ desta luta, ou seja, a meta da construção de uma sociedade capitalista, deveria permanecer apenas como uma utópica imagem no horizonte. O socialismo como fim último apareceria aqui no máximo como ‘imperativo categórico’ kantiano, a lei moral, segundo a qual se deveria agir por princípio, muito embora o socialismo devesse permanecer no horizonte como motivação teleológica da experiência possível dada pelo movimento socialista. A sociedade capitalista, na condição de ‘dever ser’, seria o ideal moral da sociedade, apartado da experiência possível, mas admitido como modelo a ser permanentemente buscado pela experiência social do proletariado. (GALASTRI, 2011, p. 17).

Nesse panorama queremos destacar duas críticas feitas por Bernstein, àquelas elaboradas contra a teoria do valor-trabalho e à dialética. Com relação à Teoria valor-trabalho, Bernstein argumentava que “[...] ela se mostraria como uma hipótese fundada numa série de abstrações e reduções em relação ao que de fato se passaria nas relações econômicas reais. Assim, a própria mais-valia tornar-se-ia uma fórmula pura ou que se apoia em uma hipótese” (BERNSTEIN *apud* GALASTRI, 2011, p. 22).

Com essa tese Bernstein encaminhava as conclusões de Marx em *O Capital* à relativização e justificava a negação da necessidade de superação do sistema capitalista.

No que se refere à dialética, seus argumentos contidos no segundo capítulo de sua obra “As premissas do socialismo e as tarefas da socialdemocracia” caminhavam na direção de argumentar que a dialética manteria a teoria marxista presa a um molde pré-estabelecido, “[...] todas as suas conclusões a respeito da realidade observável e observada deveriam encaixar-se rigorosamente em um esquema formal prévio na interpretação, no caso, a interpretação dialética” (GALASTRI, 2011, p. 28).

Para exemplificar sua crítica faz alusão ao exemplo de uma construção de um prédio, no qual a dialética seria um andaime já erigido que estabeleceria os limites para a construção do prédio. Uma simbologia na qual o prédio representa a teoria e o andaime representa seus limites impostos, ou seja, a dialética.

Onde o andaime pôs um limite ao progresso da construção, [Marx] mudou a planta do edifício, à custa das suas proporções corretas e ficando, assim, dependendo ainda mais do andaime [...] Seja o que for, a minha convicção é que, onde esse dualismo se revele a si próprio, o andaime tem de ser destruído se quisermos que o edifício seja erguido nas proporções corretas e adequadas. É aqui, e não no resto, que se encontro o que é digno de sobreviver na obra de Marx (BERNSTEIN *apud* GALASTRI, 2011, p. 28).

Para Bernstein o uso da dialética pelo marxismo desembocaria em um determinismo empiricamente injustificável. “O socialismo deveria ser entendido não como um resultado puramente material da história, mas como um objetivo ético, cujo esforço de realização deveria partir do sentimento do direito, da vontade de igualdade e justiça” (ABELLAN *apud* GALASTRI, 2011, p. 30). Tal pensamento era característico das teses revisionistas de Bernstein, e da maioria dos revisionistas do marxismo, era sua constante tentativa de um retorno às bases metafísicas das noções das questões sociais. “Tais noções são assim enfatizadas, sobretudo em sua dimensão moral, no sentido do que é justo (justiça abstrata) para o homem em geral (um homem abstrato)” (GALASTRI, 2011, p. 22). No plano filosófico sua tese se apoiava na necessidade de um retorno a filosofia kantiana. Para Bernstein as mais importantes forças motrizes ideais que sustentavam o socialismo seriam a consciência moral ou a concepção jurídica, em sintonia com o Imperativo categórico kantiano.

Daqui a elaboração das premissas segundo as quais o socialismo seria, sobretudo uma questão moral, a ser traduzida em concepções jurídica. Tal seria a ideia de socialismo assumida por outros pensadores revisionistas da época, como Goerges Sorel na França e Saverio Merlino na Itália, além do belga Henri De Man, que se aproximaria dessas conclusões. (GALASTRI, 2011, p. 32).

Em síntese, Bernstein passava a criticar a concepção materialista da história, a dialética, a crença na importância das revoluções, a teoria da mais-valia, a teoria da concentração e centralização do capital, a teoria da crise e os pressupostos sobre o Estado. Sua tática indicava que a realização gradual do socialismo se daria por meio das cooperativas de consumo, o movimento sindical e pela política local.

Já a perspectiva reformista contava como grande representante o alemão Karl Kautsky (1854-1938). Embora tenha o mérito de ter lutado pela autonomia do marxismo enquanto ideologia específica da classe operária, como pudemos perceber em seus embates contra os oportunistas, apresentou problemas no terreno da prática política ao render-se a perspectiva reformista.

Kaustky não admitia outra designação para o partido senão o de revolucionário, mas desdenhava dos modos extremados de conceber a revolução como simples efusão de sangue. Reivindicava o pressuposto da tomada do aparelho do Estado como meio para se empreender a dominação do proletariado.

A distinção que Kaustky fazia entre suas posições e aquela corrente revisionista concentrava-se também em tratar a utilização da legalidade institucional no âmbito da tática, e não no da estratégia, como julgava fazerem os adeptos de Bernstein. Reivindicava Kaustky já haver desenvolvido, em um artigo de 1893 publicado na *Neue Zeit* e recolhido em *O Caminho do Poder*, argumentos semelhantes aos que Engels apresenta na Introdução discutida [...] Comentando o referido artigo sugere Kaustky que proletariado não deixaria de ser revolucionário nas condições de uma democracia burguesa. O que ocorreria é que a democracia deixaria mais em evidência as forças relativas dos partidos e das classes, impedindo que as classes revolucionárias se precipitem em busca de soluções para as quais estariam ainda preparadas, da mesma forma que impedem as classes dirigentes de fazer concessões, deixando mais evidente quando não tiverem condições para tal. (GALASTRI, 2011, p. 11).

O reformismo de Kaustky concluía que era improvável a crise final do capitalismo; em vez de tomar o poder do Estado e a instauração da ditadura do proletariado, o caminho seria a edificação do socialismo via democracia parlamentar, conseqüentemente a extinção do Estado seria impensada e cairia numa concepção hegeliana, visto que a extinção de classes tiraria do Estado seu caráter opressor, mas a sociedade não poderia prescindir de seu caráter regulador.

Ao finalizarmos este capítulo temos então o cenário que Gramsci enfrentou em sua militância, o processo de revisionismo e reformismo que se encontrava incrustado no interior do marxismo, enquanto teoria revolucionária.

4 GRAMSCI POR GRAMSCI

Se se quer estudar o nascimento de uma concepção de mundo que não foi nunca exposta sistematicamente por seu fundador (e cuja coerência essencial se deva buscar não em cada escrito particular ou série de escritos, mas em todo o desenvolvimento do variado trabalho intelectual em que os elementos da concepção estão implícitos), é preciso fazer preliminarmente um trabalho filológico minucioso e conduzido com escrúpulos máximos de exatidão, de honestidade científica, de lealdade intelectual, de ausência de qualquer tipo de apriorismo ou posição preconcebida. É preciso, antes de mais nada, reconstruir o processo de desenvolvimento intelectual do pensador dado para identificar os elementos que se tornaram estáveis e “permanentes”, ou seja, que foram assumidos como pensamento próprio, diferente e superior ao “material” anteriormente estudado e que só serviu de estímulo; só estes elementos são momentos essenciais processo de desenvolvimento. (GRAMSCI, 2011d, p. 18-19).

Ao iniciar a escrita de sua Ontologia do ser social, Lúkacs aponta “a situação atual dos problemas” (2012, p. 23), contextualizando histórico e filosoficamente uma exposição acerca das ontologias anteriores a de Marx, para depois introduzir a ontologia materialista marxiana.

Nosso objetivo é que após termos situado até aqui os problemas que se colocaram para Antonio Gramsci, tanto os de caráter histórico, como aqueles de caráter filosófico, possamos avançar no estudo da obra do italiano. Isto nos possibilitará uma melhor apreensão acerca das formulações pensadas pelo marxista, seguindo o método indicado por ele próprio: reconstruindo o processo de desenvolvimento intelectual do pensador dado para identificar os elementos que se tornaram estáveis e “permanentes”, ou seja, que foram assumidos como pensamento próprio, diferente e superior ao “material” anteriormente estudado e que só serviu de estímulo.

Também é nossa intenção neste capítulo nos aprofundarmos na letra de Gramsci, ou seja, dar espaço para que possamos adentrar a obra do marxista italiano através de suas próprias lentes.

Em nossa pesquisa de mestrado “Gramsci e os intelectuais orgânicos da classe trabalhadora: contribuição à educação na perspectiva da emancipação humana” defendida em 2013, tivemos a oportunidade de passar “em extensão” pela produção teórica de Gramsci publicada na última edição da Civilização Brasileira, à cargo de Carlos Nelson Coutinho e Marcos Aurélio Nogueira: Escritos políticos (1910-1926), as Cartas (1926-1937) e os Cadernos do Cárcere (1929-1937).

Neste estudo de tese optamos pela leitura da obra de Gramsci “em profundidade”. Buscamos uma leitura que nos permitisse aprofundar a análise de seu pensamento em relação

à suas bases filosóficas, desde o meridionalismo juvenil, passando pelo neo-hegelianismo italiano de matriz liberal, tendo como expoentes Croce e Gentile até sua chegada ao marxismo crítico. Bem como a reflexão acerca de suas proposições frente às teses revisionistas e reformistas no seio do marxismo expressas a partir da II Internacional.

Por conta dessa escolha nossas análises focaram-se nos Escritos Políticos pré-carcerários de 1910 a 1926, e nos Cadernos 10 – A filosofia de Benedetto Croce (1932-1935), 11 – Introdução ao estudo da filosofia (1932-1933) e o 12 – Apontamentos e notas esparsas para um conjunto de ensaios sobre a história dos intelectuais (1932), isso porque são nesses textos que Gramsci trata respectivamente de suas experiências educativas em sua militância partidária, jornalística e pedagógica para formação e organização da classe trabalhadora nos anos que antecedem sua prisão em 1926, a Filosofia de Benedetto Croce, que era a expressão do projeto revisionista aplicado à Filosofia da práxis, sua crítica ao marxismo vulgar, a proposta mais sistematizada de Gramsci em relação à educação e sua crítica à reforma educacional de viés neo-idealista aplicada por Giovanni Gentile no governo fascista de Benito Mussolini.

Nosso objetivo não é realizar uma exposição sumariada dos três cadernos mencionados acima, mas resgatar nos referidos cadernos reflexões de Gramsci que nos permitam pensar filosofia, práxis e educação para o marxista italiano, em conexão com as questões de seu tempo.

Embora tenhamos realizado a escolha por esse caminho, não podemos deixar de lembrar que o entendimento da obra de Gramsci exige a compreensão de seu pensamento na relação com toda a sua produção, primeiro por seu caráter fragmentado (escrita) e segundo por uma abordagem dialética, visto que sua obra foi fruto de uma vida inteira, acompanhando assim o desenvolvimento do ser humano na história.

Seguindo esse raciocínio pensamos que cada etapa da produção escrita de Gramsci carrega traços de sua práxis militante e revolucionária. Assim quando procuramos uma síntese para cada momento de sua obra poderíamos destacar da seguinte forma: [1] Os Escritos políticos pré-carcerários – a ação revolucionária; [2] As Cartas do cárcere – o homem revolucionário; [3] Os Cadernos do cárcere – um projeto revolucionário.

4.1 Os Escritos políticos pré-carcerários – a ação revolucionária

Os Escritos políticos, assim intitulados na edição de 2004, da Civilização Brasileira, são aqueles referente ao período que vai de 1910 – com o primeiro artigo, “Oprimidos e opressores”, ainda em tempos escolares – até 1926, com seu ensaio inacabado sobre a Questão Meridional. Denominamos esse período de ação revolucionária, por marcar o período da juventude de Gramsci, sua chegada a Turim, o começo de sua militância até sua prisão pelo governo fascista em 1926.

Até 1910, podemos refletir acerca das experiências escolares vividas por Gramsci – o jovem menino que passou dificuldades físicas e financeiras – teve ainda que enfrentar uma escola autoritária e discriminadora. Suas tendências para as ciências, como afirmará ao seu filho Délio em futuras cartas, foram abafadas na infância pela falta de professores que o motivassem nesse sentido.

Em suas recordações Gramsci destaca que seu instinto de rebelião lhe salvou de ser um trapo engomado. Percebemos que no já citado primeiro escrito “Oprimidos e opressores”, não encontramos diretamente questões que se refiram à escola, mas sim toda uma preocupação com as causas sociais, como alerta Manacorda (1990). Podemos confirmar tal tese abaixo no trecho do referido artigo:

É realmente maravilhosa a luta que a humanidade trava há tempos imemoriais: luta incessante, com a qual busca desfazer e romper todos os vínculos que o desejo de domínio de um só, de uma classe ou mesmo de todo um povo tenta lhe impor. E vejam bem: os povos europeus tiveram seus opressores e travaram sangrentas lutas para libertar-se deles; e agora erguem estátuas e monumentos de mármore aos seus libertadores, aos seus heróis, e transformam em religião nacional o culto dos mortos pela pátria. Mas não digam aos italianos que os austríacos vieram para nos trazer a civilização: até as colunas de mármore protestariam. (GRAMSCI, 2004a, p. 43-44)

De 1914 a 1915, o pensamento de Gramsci transitou em sua formação crociana e antipositivista. Entretanto esse caminho não foi mais livre de um espírito de rebelião social.

Na temática pedagógica, não teremos mais um crocianismo puro, que não esteja encharcado de rebelião social; não existe nele um momento crociano que não seja, ao mesmo tempo, socialista. O crocianismo, ou o neo-idealismo representa a seu modo, moderno e livre de provincianismo, de compreender o socialismo, em contraste com o modo antiquado e provinciano dos socialistas positivistas [...]. Criticar a vulgarização positivista do marxismo através da filosofia de Croce e, ajustadas as contas com essa, chegar a um marxismo moderno, foi para ele, provinciano triplo, quádruplo, meridional, o único caminho concretamente possível para tornar-se um homem contemporâneo de sua época. (MANACORDA, 1990, p. 18).

Cursando a Universidade de Turim aproximou-se do movimento operário e posteriormente do Partido Socialista da Itália - PSI. Iniciou também uma colaboração com jornais locais. De início fez críticas literárias, mas com o tempo sua atividade como educador das massas falou mais forte.

Nos textos publicados de 1914 a 1916, conseguimos perceber todo o caminho de análise dos aspectos políticos e sociais que Gramsci fez, sempre na perspectiva da classe trabalhadora. Em 1914, encontramos o artigo “Neutralidade ativa e operante”, no qual discordava das posições do jovem Benito Mussolini quanto à participação da Itália na I Guerra Mundial.

Gramsci na sua primeira intervenção jornalística, como político lido pelos operários, no artigo famoso e maltido, tratando da intervenção italiana na guerra define claramente o papel do Partido Socialista Italiano e expõe sua concepção sobre a questão da revolução. O famoso artigo gramsciano *Neutralità attiva ed operante*, é, no fundamental, uma interpretação das teses defendidas por Mussolini no artigo *Dalla neutralità assoluta alla neutralità attiva ed operante*.

Do texto de Mussolini são retiradas questões e não soluções. Retiradas e repensadas como por exemplo, a questão da nação no contexto internacional. Essas questões são conectadas com uma outra extraordinariamente vital: a da criação de um Estado operário já no seio do Estado burguês (DIAS, 2000, p. 53)

Carlos Nelson Coutinho ao realizar um balanço da formação juvenil de Gramsci conclui que tal formação teve o mérito de:

[...] livrá-lo dos impasses positivistas e fatalistas que paralisavam o PSI de seu tempo; de prepará-lo para uma concepção mais rica e articulada do socialismo (concebido também como criação de uma nova cultura e de um homem novo); de evitar sua passagem pela ideologia mecanicista da Segunda Internacional; e de tornar mais fácil sua compreensão da dimensão universal de Lenin e da Revolução Soviética. (COUTINHO, 1999, p. 21)

Isso explica as posições de desaprovação adotadas por Gramsci frente à entrada da Itália na Primeira Guerra Mundial e quanto aos próprios objetivos imperialistas deste conflito.

Em seguida temos o artigo “O *sillabo* e Hegel”, publicado em 1916. Nele, Gramsci levantava uma crítica contra a interpretação histórica unilateral de Missiroli, que “[...] reduz toda a história que está se desenrolando sob nossos olhos a um só problema, o problema religioso.

Ainda em 1916, temos outros artigos que demonstram sua preocupação com a frágil formação das classes subalternas. No artigo “Socialismo e Cultura”, de 29 de janeiro de 1916, denuncia a pseudo-cultura ofertada à classe trabalhadora e assinala que o processo de organização dos trabalhadores exige tempo e dedicação:

É que só pouco a pouco, de estrato em estrato, a humanidade adquire consciência de seu próprio valor e conquista o direito de viver independentemente de esquemas e dos direitos de minorias que se afirmam historicamente num momento anterior. E essa consciência se forma não sob a pressão brutal das necessidades fisiológicas, mas através da reflexão inteligente (primeiro de alguns e depois de toda uma classe) (GRAMSCI, 2004a, p. 58).

No artigo “Homens e Máquinas”, de 24 de dezembro de 1916, critica a proposta de escola profissional oferecida aos filhos dos operários por se tratar apenas de mais um

mecanismo para afastar o jovem de uma escola desinteressada, pois seu objetivo era formar mão de obra barata para as fábricas:

O proletariado precisa de uma escola desinteressada. Uma escola na qual seja dada à criança a possibilidade de ter uma formação, de tornar-se homem, de adquirir aqueles critérios gerais que servem para o desenvolvimento do caráter. Em suma, uma escola humanista, tal como a entendiam os antigos e, mais recentemente, os homens do Renascimento. Uma escola que não hipoteque o futuro da criança e não constrinja sua vontade, sua inteligência, sua consciência em formação a mover-se por um caminho cuja meta seja prefixada. Uma escola de liberdade e de livre iniciativa, não uma escola de escravidão e de orientação mecânica. Também os filhos do proletariado devem ter diante de si todas as possibilidades, todos os terrenos livres para poder realizar sua própria individualidade do melhor modo possível e, por isso, do modo mais produtivo para eles mesmos e para a coletividade. A escola profissional não deve se tornar uma incubadora de pequenos monstros aridamente instruídos para um ofício, sem ideias gerais, sem cultura geral, sem alma, mas só com o olho certo e a mão firme (GRAMSCI, 2004a, p. 75).

Persiste também sua análise das questões sociais italianas no artigos “A consolação e os católicos” e no artigo “Luta de classe e guerra” analisa o saque que Corradini faz na teoria de Marx, transformando o conceito marxiano de classe em um conceito oportunista de nação:

A doutrina de Karl Marx demonstrou, até mesmo ultimamente, sua fecundidade e sua eterna juventude ao oferecer um conteúdo lógico ao programa dos mais extremados adversários do Partido Socialista, os nacionalistas. Corradini saqueou Marx, depois de tê-lo vituperado. Transporta da classe para a nação os princípios, as constatações, as críticas feitas pelo estudioso de Trier; fala de nações proletárias em luta contra nações capitalistas, de nações jovens que, pelo desenvolvimento da história mundial, devem substituir nações decrépitas. E diz que essa luta se explicita na guerra, afirma-se na conquista dos mercados, na subordinação econômica e militar de todas as nações a uma só, àquela que, através do sacrifício do seu sangue e do seu bem-estar imediato, demonstrou ser a escolhida, a digna.

Por isso, no plano verbal, Corradini não se opõe à luta de classe. ‘Suprimir a luta de classe, diz ele, seria o mesmo que suprimir a guerra. Não é possível. Ambas são vitais, uma no interior das nações, outra fora delas. Servem para movimentar o mundo e fornecer-lhe material humano fresco, classes, nações.

Mas esse roubo das ideias marxistas para fins nacionalistas tem o defeito de todas as adaptações arbitrárias: carece de base histórica, não se apoia em nenhuma experiência consolidada. Por isso, do ponto de vista lógico formal, os raciocínios de Corradini parecem exatos, mas perdem todo valor quando pretendem se tornar norma da vida, consciência de um dever. A história não tem exemplos de que um é igual a um; essa igualdade é uma fórmula matemática, não a constatação da relação entre duas realidades passadas ou atuais. Fulano só é igual a si mesmo e, ainda assim, em cada ocasião concreta: Fulano menino não é igual a Fulano adulto. Por conseguinte, a classe não é igual a nação e, portanto, não pode ter as mesmas leis (GRAMSCI, 2004a, p. 67-68).

Do início de 1917, temos importantes textos como “A cidade futura” e “Os indiferentes”.

Odeio os indiferentes. Creio como Friedrich Hebbel, que viver é tomar partido. Não podem existir os que são apenas homens, os estranhos à cidade. Quem vive verdadeiramente não pode deixar de ser cidadão, e de tomar partido. Indiferença é abulia, parasitismo, é covardia, não é vida. Por isso odeio os indiferentes (GRAMSCI, 2004a, p. 84)

Temos também nesse período seus primeiros escritos sobre a Revolução Russa. Ele é um dos poucos militantes italianos que consegue entender o caráter proletário da revolução. Bom exemplo disso é seu artigo “Notas sobre a Revolução Russa”.

Embora em 1917, Gramsci ainda revele aspectos da filosofia crociana, a práxis política o impele cada vez mais a superar o neo-idealismo. “Se desde o princípio, o idealismo fornece-lhe as razões teóricas para seu instintivo ser socialista, todavia é a práxis política que o levará gradualmente a deixar essas razões ao fundo (sem nunca renegá-las totalmente) e a dar vigor às razões autênticas do marxismo”. (MANACORDA, 1990, p. 19).

O inconformismo com a inércia do PSI frente às questões formativas e educativas da classe trabalhadora são tratadas de forma contundente em artigos desse período. Em seguida passará de crítico a propositor. Temos então suas tentativas de formação da classe trabalhadora concretizada por exemplo em uma Associação proletária de cultura, de dezembro de 1917 e seu Clube de vida moral, de março de 1918.

Em resumo, de 1916 até a primeira metade de 1918, os textos jornalísticos de Gramsci traduzem seu contato com a classe operária, sua crítica à escola burguesa e do reformismo socialista (MANACORDA, 1990).

Há ainda vestígios do neo-idealismo de tipo crociano e gentiliano, como podemos perceber em seu artigo de 1918, “O socialismo e a filosofia do ato”:

Saita é um dos melhores discípulos de Giovanni Gentile, o filósofo italiano que, nestes últimos anos, mais produziu no campo do pensamento. Seu sistema de filosofia é o mais recente desenvolvimento do idealismo alemão, que teve seu apogeu em Georg Hegel, mestre de Karl Marx, e é a negação de todo transcendentalismo, a identificação da filosofia com a história, com o ato do pensamento, no qual se unem o verdadeiro e o fático, numa progressão dialética jamais definitiva e perfeita. (GRAMSCI, 2004a, p. 144).

Esses resquícios vão sendo superados aos poucos pela maior aproximação com o marxismo, como apreendemos em seus artigos de 1918, “Um ano de história”, no qual faz um balanço de um ano após a Revolução Russa e “O nosso Marx”, por ocasião do centenário da morte de Marx, no qual reflete: “Único imperativo categórico, única norma: Proletários de todos os países, unam-se! O dever da organização, a propaganda da obrigação de se organizar e se associar deveria assim ser um critério de discriminação entre marxistas e não marxistas”. (GRAMSCI, 2004a, p. 160-161). Segue ainda no mesmo artigo afirmando:

Karl Marx não é para nós nem o bebê que chora em seu berço nem o homem barbudo que apavora sacristãos. Não é nenhum dos episódios anedóticos de sua biografia, nenhum gesto brilhante ou grosseiro de sua aparente animalidade humana. É um vasto e sereno cérebro humano, é um momento individual da trabalhosa busca secular que a humanidade empreende para adquirir consciência do seu ser e do seu dever, para apreender o ritmo misterioso da história e dissipar o mistério, para ser mais forte em seu pensamento e em sua ação. É uma parte necessária e integrante de

nosso espírito, que não seria o que é se Marx não tivesse vivido, se não tivesse pensado, se não tivesse feito eclodir, de suas misérias e de seus ideais.

Ao glorificar Karl Marx no centenário de seu nascimento, o proletariado internacional glorifica a si mesmo, sua força consciente, o dinamismo de sua agressividade conquistadora que vai desmontando a dominação do privilégio, preparando-se assim para a luta final que irá coroar todos os esforços e todos os sacrifícios (GRAMSCI, 2004a, p. 164-165).

Em meados de 1918, notamos uma mudança nos escritos jornalísticos de Gramsci. Antes desse período era latente sua preocupação com a formação da classe da trabalhadora, e agora, sem deixar de lado essa questão, amplia sua atenção para a temática da necessidade de organização da massa. Isso é constatado, por exemplo, em seu minucioso artigo “Para conhecer a revolução russa”, no qual busca desfazer as afirmações apregoadas pelos jornais da Entende, que acusam o bolchevismo como um niilismo integral, de tolstoísmo e de rousseanismo sem abandonar a coerência em suas análises.

Lemos essas afirmações diariamente nos jornais da Entende; e, certamente, são as mesmas afirmações que os alemães leem nos jornais da Alemanha. E tais afirmações não são apenas injustas, mas são o índice de uma baixa cultura, de uma escassa educação política, daquela mesma baixa cultura e escassa educação política que se costuma condenar nos revolucionários russos em bloco.

Não cairemos no mesmo erro dos adversários da Rússia revolucionária. A este clichê de uma Rússia jaula de loucos cruéis, furiosos, utópicos, sonhadores, sentimentais, toscos, ignorantes, não oporemos um outro clichê: o de uma Rússia paraíso social, onde somente a sabedoria, o amor, a cultura, a razão imperam e dirigem a vida. Seria estúpido e inútil, como é estúpido e inútil o exagero contrário. Os russos são homens como todos os outros [...]. (GRAMSCI, 2004a, p. 186)

Segue nos próximos escritos criticando o messianismo e jacobinismo, que atrapalham a organização das classes subalternas:

Esta incapacidade de compreender a história – e, portanto, de efetivamente fazê-lo através da luta política – resulta de uma orientação cultural e de uma tradição política que nasceram na França no século XVIII e tiveram sua primeira e mais significativa expressão no jacobinismo da revolução burguesa de 1789.

O jacobinismo é uma visão messiânica da história; fala sempre por abstrações, o mal, o bem, a opressão, a liberdade, a luz, as trevas, que existem de modo absoluto, genérico, e não sob formas concretas e históricas, como o são as instituições econômicas e políticas nas quais a sociedade se disciplina e contra as quais se desenvolve. Ou seja: o Estado, organizado de diferentes modos segundo as relações de submissão ou de dependência que têm lugar entre os poderes responsáveis (o soberano e o governo, o parlamento e a magistratura); o Estado, que é constituído de modo a facilitar um ulterior desenvolvimento da sociedade no sentido de formas superiores de liberdade e responsabilidade social, ou que não passa de um agregado parasitário de indivíduos e grupos que utilizam as forças do Estado, as livres organizações surgidas como afirmação de interesses legítimos das classes e dos segmentos econômicos e políticos (GRAMSCI, 2004a, p. 194-195).

No artigo “Antes de tudo, precisamos ser livres”, de agosto de 1918, Gramsci trata do desenvolvimento da individualidade como partícipe do gênero humano e volta a insistir na temática educativa como colaboradora do processo organizativo dos trabalhadores.

A educação, a cultura, a ampla organização do saber e da experiência significam a independência das massas em face dos intelectuais. A fase mais inteligente da luta contra o despotismo dos intelectuais de profissão e contra as competências por direito divino está constituída precisamente pelo empenho no sentido de intensificar a cultura, de aprofundar a consciência. E esse empenho não pode ser adiado para amanhã, para quando formos politicamente livres. Esse empenho é ele mesmo liberdade, estímulo para ação e a condição da ação. A consciência do próprio despreparo, o temor de fracassar diante do desafio da reconstrução, não será o mais férreo dos entraves à ação? E não poderia ser de outro modo: socialismo é organização, e organização não só política e econômica, mas também e sobretudo de saber e de vontade, obtida através da atividade cultural (GRAMSCI, 2004a, p. 212-213).

De 1919 a 1920 inicia seu trabalho no *L'Ordine Nuovo*¹⁴. Neste período já observamos Gramsci como o grande pedagogo das massas. Após a derrota do biênio vermelho Gramsci volta suas análises para a tentativa de compreensão do porquê desta ruína. Em 1921, em seu artigo “O Estado operário” critica veementemente a postura do PSI frente ao operariado:

O Partido Socialista italiano sempre teve a pretensão de ser ‘o partido político’ do proletariado italiano. Esta pretensão ideológica impunha tarefas práticas e deveres imediatos a este Partido. O PSI deveria ter sido consciente de sua máxima e mais imediata tarefa histórica, ou seja, a de fundar um novo Estado, o Estado operário, de criar e organizar as condições políticas para a criação do novo Estado. E deveria ter tido uma exata consciência dos limites e das formas desta tarefa, nos campos nacional e internacional. (Gramsci, 2004b, p. 25)

Retomando o título de uma novela contida no Livro da selva de R. Kipling, no artigo “O povo dos macacos” analisa a relação entre a pequena burguesia e o fascismo. “A pequena burguesia, mesmo nesta última encarnação política, que é o fascismo, revelou definitivamente sua verdadeira natureza de serva do capitalismo e da propriedade agrária, de agente de contra- revolução (GRAMSCI, 2004b, p. 33).

A partir de 1921 vai surgindo um novo Gramsci, seus escritos desse período estão imbricados com as propostas e preocupações da III Internacional, sempre ligados à particularidade italiana. “A classe operária italiana sabe que não pode se emancipar e emancipar todas as demais classes oprimidas e exploradas pelo capitalismo nacional e internacional se não existir um sistema de forças revolucionárias mundiais orientado para o mesmo objetivo” (GRAMSCI, 2004b, p. 37).

¹⁴ Em 1919, fundou juntamente com outros companheiros de partido, o *L'Ordine Nuovo*, semanário socialista que buscava preencher a lacuna deixada pelo PSI. Entretanto, após uma virada editorial na publicação de número 7, o semanário tomou como objetivo a transformação das comissões internas em conselhos de fábrica, com base no modelo dos *soviets* russos. A virada a qual Gramsci se refere, trata-se da mudança ideológica-política do semanário que iniciou como uma resenha de cultura socialista e passou a ter como objetivo a composição e organização dos Conselhos de Fábrica.

No artigo de 1921, “O congresso de Livorno” Gramsci acentua a necessidade de organização e ação dos trabalhadores no plano nacional e internacional e do papel do proletariado na emancipação humana.

A classe operária é classe nacional e internacional. Deve se situar à frente do povo trabalhador que luta para emancipar-se nacional e internacionalmente, do jugo do capitalismo industrial e financeiro. A tarefa nacional da classe operária é estabelecida pelo processo de desenvolvimento do capitalismo italiano e do Estado burguês, que é sua expressão oficial [...]

O capitalismo exerce sua exploração e domínio do seguinte modo: na fábrica, diretamente sobre a classe operária; no Estado, sobre os mais amplos estratos do povo trabalhador italiano, formado por camponeses pobres e por semiproletários. Decerto, somente a classe operária arrancando das mãos dos capitalistas e banqueiros o poder político e econômico é capaz de resolver o problema central da vida nacional italiana, ou seja, a questão meridional; decerto, somente a classe operária pode levar a cabo o laborioso esforço de unificação iniciado com o Risorgimento.

Na Itália, dada a configuração parlamentar de sua estrutura econômica e política, não só é verdade que a classe operária, ao se emancipar, emancipará todas as outras classes oprimidas e exploradas, mas também é verdade que estas outras classes não conseguirão jamais se emancipar se não se aliarem estreitamente à classe operária e conservarem esta aliança como algo permanente, até mesmo em meio aos mais duros sofrimentos e às mais cruéis privações. (GRAMSCI, 2004b, p. 34-36)

A discussão de Gramsci era motivada pelos desdobramentos da exigência imposta pelas das 21 condições para afiliar-se a Internacional Comunista. Isso por que o PSI era um partido dividido em três tendências, os maximalistas, os reformistas e os esquerdistas, que viviam naquele momento a iminente ameaça fascista. “Publicadas na Itália em fins de setembro de 1920, quando já fora derrotada a maré revolucionária, as exigências destinavam-se sobretudo a depurar o PSI dos reformistas”. (MAESTRI; CANDREVA, 2007, p. 99).

Filippo Turati tornara-se o líder da corrente reformista e afirmava que “muito depende das coisas, do ambiente, das circunstâncias; pouco, malgrado a ilusão, deriva do propósito e do querer. Os fatos determinam as ideias e subvertem as previsões. A complexa dialética da causalidade e teleologia (ou de determinismo e liberdade), que está no coração da ontologia do ser social de Marx, era inteiramente abandonada. Não era por acaso que Turati, de pleno acordo com Kaustky, defendia uma síntese entre marxismo e darwinismo, base para afirmação de um evolucionismo vulgar e fatalista. (COUTINHO, 1999, p. 13)

Os maximalistas, liderados por Amadeu Bordiga, por sua vez, defendiam um programa máximo, verbalmente oposta ao reformismo. “Os maximalistas limitavam-se a esperar passivamente a Hora-H, o ‘grande dia’, que chegaria trazidos ‘naturalmente’ pela evolução do capitalismo” (COUTINHO, 1999, p. 14). A terceira e menor fração era o grupo de esquerda, da qual Gramsci fazia parte.

Adentra a temática do perigo do burocratismo, dos sindicatos e dos conselhos de fábrica:

As teses do II Congresso da III Internacional representam o corpo de doutrinas específicas de nosso Partido. As teses afirmam que, no atual período histórico, um novo problema se impõe ao proletariado, ou seja, o problema do controle; e afirmam que os órgãos naturais e específicos da luta pelo controle são os conselhos de fábrica. Os conselhos representam a única forma possível de organização do proletariado industrial de vanguarda: em relação aos sindicatos, eles estão na mesma posição em que se encontra a grande indústria em face da economia capitalista em geral. Por isso os conselhos são os mais interessantes no controle e na nacionalização da indústria; eles organizam a massa dos trabalhadores empregados nas grandes empresas, nas formações capitalistas que representam a fase de transição entre a propriedade privada e o comunismo, experimentando assim, de modo mais intenso o impulso histórico no sentido das radicais transformações econômicas. Do ponto de vista marxista, os conselhos são a nova organização econômica que lubrifica a velha organização e tende a romper os seus limites para afirmar-se e desenvolver-se. (GRAMSCI, 2004b, p. 44-45).

Gramsci segue analisando os perigos do fascismo em seu artigo “Itália e Espanha”

O que é o fascismo, visto em escala internacional? É a tentativa de resolver problemas da produção e da troca através de rajadas de metralhadoras e de tiros de pistola. As forças produtivas arruinadas e dilapidadas na guerra imperialista. Vinte milhões de homens mortos na flor da idade e da energia; outros vinte milhões tornaram-se inválidos. Os milhares e milhares de laços que uniam os diversos mercados mundiais foram violentamente rompidos. As relações entre cidade e campo, entre metrópoles e colônias, foram subvertidas. As correntes de emigração, que restabeleciam periodicamente os desequilíbrios entre o excesso de população e as potencialidades dos meios produtivos em cada nação, foram profundamente abaladas e já não funcionam normalmente. Criou-se uma unidade e simultaneidade de crises nacionais que fazem com que a crise geral seja extremamente aguda e incontornável. Mas existe, em todos os países, um estrato da população – a pequena e média burguesia – que considera ser possível resolver estes gigantesco problemas com metralhadoras e pistolas. E é este estrato que alimenta o fascismo, que fornece seus efetivos (GRAMSCI, 2004b, p. 46-47).

Os temas de seus artigos subsequentes trazem a marca dos debates mais intensos no seio da Internacional Comunista: “Socialistas e comunistas”, “Inglaterra e Rússia”, “Os comunistas e as eleições”, “Socialista ou comunista”, “Socialistas e fascistas”, “Subversismo reacionário”.

De 1919 a 1922 os escritos jornalísticos de Gramsci são caracterizados pela adesão à experiência soviética e a busca de uma política educativa para o proletariado (MANACORDA, 1990, p. 32).

A partir de 1923 teremos uma novidade, a construção do Partido Comunista da Itália. Desse período temos as correspondências entre Gramsci, que havia ido para Moscou e depois para Viena, com os companheiros do PC'I. Seu último escrito em 1926, foi “Algumas notas sobre a Questão Meridional”, ensaio inacabado devido sua prisão.

Por meio desses textos podemos conhecer a práxis militante incansável de Gramsci, da juventude até a prisão em 1926, sua ação revolucionária imprimiu marcas na história do operariado italiano.

4.2 As Cartas do cárcere – o homem revolucionário

Não quero ser mártir nem herói. Acredito ser simplesmente um homem médio que tem suas convicções profundas e não as troca por nada nesse mundo (GRAMSCI, 2005a, p. 190).

A segunda parte da produção escrita de Gramsci – As Cartas do Cárcere – desenha a figura do homem revolucionário. Isso por que é por meio delas que conseguimos nos aproximar de uma imagem algumas vezes esquecida, daquilo que há por trás do marxista italiano, o filho preocupado, o saudoso irmão, o pai angustiado e o marido acuado, todos se conjugam na totalidade do homem que se negou a trocar a liberdade das convicções pela liberdade física.

Nas cartas escritas para mãe nota-se a tentativa de minimizar seu sofrimento, especialmente por ela já ter, no passado, vivido inúmeras dificuldades por conta da prisão do pai de Gramsci – Francesco, por questões de ordem política. Isso custou a Peppina Marcias momentos de privações financeiras que tiveram como consequências a necessidade de que ela e os filhos, ainda crianças, precisassem trabalhar para garantir sua sobrevivência. Foi assim que viu seu Nino, nome como Antonio Gramsci era carinhosamente chamado na intimidade familiar, ser obrigado a abandonar os estudos na infância para trabalhar em um cartório.

Em 20 de novembro de 1926 escreveu a primeira carta à sua mãe:

Pensei muito em você nesses últimos dias. Pensei nas novas dores que acabei por lhe trazer, em sua idade e depois de todos os sofrimentos pelos quais passou. É preciso que você seja forte, apesar de tudo, assim como eu sou forte, e que me perdoe com toda a ternura de seu imenso amor e de sua bondade. Sabê-la forte e paciente no sofrimento será um motivo de força também para mim: pense nisto e quando me escrever para o endereço que lhe mandar, me tranquilize. (GRAMSCI, 2005a, p. 76).

A preocupação de Gramsci se estende a toda família:

Minha querida mãe: não tenho mais força para continuar. Escrevi outra carta, pensei em muitas coisas e o fato de não dormir me cansou muito. Tranquilize a todos: diga a todos que não devem se envergonhar de mim e devem ser superiores à moralidade tacanha e mesquinha das cidadezinhas. Diga a Carlo, que ele, especialmente, agora tem o dever de pensar em vocês, de ser sério e trabalhador. Grazietta e Teresina devem ser fortes e serenas, especialmente Teresina, se vai ter um outro filho, como você escreveu. Papai também deve ser forte. Meus queridos, neste momento, especialmente, o coração fica apertado ao pensar que nem sempre fui carinhoso com vocês e bom como deveria ter sido e como mereciam. Amem-me sempre, apesar disso, e lembrem de mim (GRAMSCI, 2005a, p. 76-77).

Uma das grandes apreensões de Gramsci era a de que a família, especialmente a mãe, entendesse que sua prisão era motivada por razões políticas. Em diversas cartas fez menção a essa preocupação. “Compreenda que nada disso tem a menor relação com minha honestidade, minha consciência, minha inocência ou culpa. É um fato que se chama política,

com a qual todas estas belíssimas coisas não tem a menor relação”. (GRAMSCI, 2005a, p. 148)

Em carta à companheira Giulia, em 15 de janeiro de 1927, ele descrevia sua rotina na prisão de Ustica:

De manhã, habitualmente sou o primeiro a me levantar; o engenheiro Bordiga afirma que, neste momento, meu andar tem características especiais, é o andar do homem que ainda não tomou o café e o espera com certa impaciência. Eu mesmo faço o café, quando não consigo convencer Bordiga a fazer, dadas as suas admiráveis aptidões para a cozinha. Em seguida começa nossa vida: vamos a escola, como professores ou estudantes. Se é dia de correio, vamos à praia para esperar com ansiedade a chegada do vapor: se, por causa do mal tempo, o correio não chega, o dia fica arruinado, porque uma certa melancolia se difunde em todos os rostos. Ao meio-dia almoçamos: eu participo de uma refeição comum e hoje, justamente, me cabe ser o garçom e o ajudante da cozinha: ainda não sei se devo descascar as batatas, preparar as lentilhas ou a salada, antes de servir à mesa. Minha estreia é esperado com muita curiosidade: vários amigos queriam me substituir na função, mas fui inflexível em querer cumprir minha parte. De noite, devemos nos recolher a nossas casas às 8. Às vezes aparecem visitas de inspeção para verificar se estamos mesmo em casa. À diferença dos presos comuns, não somos trancados do lado de fora. Outra diferença consiste no fato de que temos liberdade para sair até às 8 e não somente até às 5; e podemos conseguir autorizações noturnas, se forem necessárias para qualquer coisa. Em casa, de noite jogamos cartas. Até agora não tinha jogado nunca; Bordiga assegura que tenho condições de me tornar um bom jogador de escopa. Já refiz uma pequena biblioteca e posso ler e estudar. Os livros e jornais que me chegam já me provocaram uma certa luta entre mim e Bordiga, o qual afirma, sem razão, que sou muito desorganizado; traiçoeiramente ele desorganiza minhas coisas, sob o pretexto de simetria e de arquitetura: mas na realidade, não consigo achar mais nada na bagunça simétrica que ele apronta para mim (GRAMSCI, 2005a, p. 110-111).

Nas cartas podemos vislumbrar a imagem do homem revolucionário por trás do mito. Um exemplo é quando escreve a cunhada Tatiana em 19 de fevereiro de 1917 e conta a pitoresca passagem de quando se espantam ao conhecê-lo pessoalmente:

Em Palermo, durante a espera para o controle das bagagens, encontrei num depósito um grupo de operários turinenses mandados ao confinamento; no meio deles estava um formidável tipo de anarquista ultra-individualista, conhecido com a designação de ‘Único’, que se recusa a declinar seus dados pessoais a quem quer que seja, mas especialmente à polícia e às autoridades em geral: ‘sou o Único, e basta’, eis sua resposta. Na multidão que esperava, o Único reconheceu entre os criminosos comuns (mafiosos), um outro tipo siciliano (o Único deve ser siciliano ou dali de perto), preso por motivos vários, políticos e comuns e passou às apresentações. E me apresentou: o outro me olhou por longo tempo, depois perguntou: _ Gramsci, Antonio? _ Sim, Antonio, respondi. _ Não pode ser, replicou, porque Antonio deve ser um gigante e não um homem tão pequeno. (GRAMSCI, 2005a, p. 117-118).

As diversas faces de Gramsci, o filho preocupado, o irmão saudoso, o marido acuado e o pai angustiado se conjugavam no homem revolucionário. Quanto mais o tempo passava, mais Gramsci entendia que sua prisão se estenderia e mesmo padecendo de todas as dores do Cárcere, nunca negou suas convicções políticas.

Em setembro de 1927, em carta ao irmão Carlo, Gramsci revela à família uma imagem pouco conhecida de si mesmo:

E, antes de tudo, quero dizer que você e também os outros em casa conhecem muito pouco de mim e, por isso, têm uma opinião completamente errada sobre minha capacidade de resistência. Parece-me que são quase vinte e dois anos desde que deixei a família; e, em quatorze anos, só fui em casa duas vezes, em 1920 e 1924. Ora em todos este tempo jamais levei uma vida de rico, muito pelo contrário; muitas vezes atravessei períodos terríveis e até passei fome no sentido mais literal da palavra. Num certo ponto, é preciso dizer esse tipo de coisa, porque [...] se consegue tranquilizar. Provavelmente, você, algumas vezes, me invejou um pouco porque pude estudar. Mas certamente não sabe como pude estudar. Só quero lhe lembrar o que me aconteceu nos anos entre 1910 e 1912. Em 1910, como Nannaro estava empregado em Cagliari, fui morar com ele. Recebi a primeira mesada, depois não recebi mais nada: ficava tudo por conta de Nannaro, que não ganhava mais de 100 liras por mês. Mudamos de pensão. Passei a morar num quartinho que tinha perdido toda a cal devido à umidade e só tinha uma pequena janela que dava para uma espécie de poço, mais latrina do que área. Logo me dei conta de que não dava para continuar daquele jeito devido ao mau humor de Nannaro, que sempre se irritava comigo. Comecei por não mais tomar o mísero café da manhã, depois passei a almoçar cada vez mais tarde e assim economizava o jantar. Desse modo, durante cerca de oito meses comi uma vez por dia e cheguei ao fim terceiro ano do Liceu em condições de desnutrição grave. [...] Por que lhe escrevo tudo isto? Para que saiba que algumas vezes me vi em condições terríveis, sem por isso me desesperar. Toda esta vida me fortaleceu o caráter. (GRAMSCI, 2005a, p. 189).

Em 1928, ao escrever para a irmã Teresina, confessa as consequências de dois anos de prisão:

A pior dificuldade de minha vida atual é o tédio. Estes dias sempre iguais, estas horas e estes minutos que se sucedem com a monotonia de uma goteira terminaram por me corroer os nervos. Pelo menos os três primeiros meses depois da prisão foram muito movimentados: empurrados de um extremo a outro da península, apesar de muitos sofrimentos físicos, não tinha tempo de me entediar. Sempre novos espetáculos para observar, novos tipos excepcionais para catalogar: na verdade, parecia viver uma novela fantástica. Mas, agora, há mais de um ano estou parado em Milão, em ócio forçado. Posso ler, ,as não posso estudar, porque não me permitiram ter papel e caneta à disposição, nem com toda a vigilância exigida pelo capo, dado que me tomam por um indivíduo terrível, capaz de atear fogo aos quatro cantos do país, ou qualquer coisa do tipo. (GRAMSCI, 2005a, p. 236)

Em 9 de fevereiro de 1929, Gramsci informou a Tatiana que havia recebido permissão e estava escrevendo na cela, iniciando com traduções. “Você sabe que já estou escrevendo na cela? No momento, faço apenas traduções, para destravar as mãos: e, enquanto isso vou pondo meus pensamentos em ordem” (GRAMSCI, 2005a, p. 316). Fato que também compartilhou com a companheira Giulia em 11 de março de 1929: “[...] mergulhei em traduções do alemão e esse trabalho me acalma os nervos e me deixa mais tranquilo” (GRAMSCI, 2005a, p. 325).

Nas Cartas do Cárcere temos a oportunidade de conhecer a face paterna de Gramsci, constantemente angustiado por saber notícias dos filhos Délio e Giuliano. Em 20 de maio de 1929, escreve para Délio:

Soube que você vai à escola, tem um metro e oito centímetros de altura e pesa dezoito quilos. Assim, acho que já é muito grande e em pouco tempo irá me escrever cartas. Enquanto espero por isto, hoje mesmo você já pode fazer a mamãe escrever cartas, ditadas por você, tal como me fazia escrever, em Roma, os pimpós para a vovó. Assim, você vai me dizer se gosta dos outros meninos na escola, o que é que aprende e como gosta de brincar. Sei que constrói aeroplanos e trens e participa ativamente da industrialização do país, mas será que estes aeroplanos voam de verdade e estes trens correm? Se estivesse aí, pelo menos colocaria um cigarro na chaminé, para que se visse um pouco de fumaça!

E depois me escreva alguma coisa sobre Giuliano. O que você acha dele? Ele o ajuda em seus deveres? Ele também é um construtor ou é ainda muito pequeno e não merece este nome? Enfim, eu quero saber um monte de coisas e, já que você é grande e até bem tagarela, pelo que me disseram, tenho certeza de que vai me escrever, com a mão da mamãe, por enquanto, uma carta bem comprida, com todas estas notícias e mais outras. (GRAMSCI, 2005a, p. 342).

Embora Gramsci tenha vivido tanto tempo longe dos filhos, não deixava de cobrar sua atenção nas questões educativas:

Caro Délio,

Seus bilhetinhos estão se tornando cada vez mais curtos e convencionais. Eu acredito que você tem bastante tempo para escrever de modo mais extenso e mais interessante; não há necessidade nenhuma de escrever no último momento, às pressas, correndo, antes de ir brincar. Você não acha? E, também acredito, você não gostaria que seu pai o julgasse por bilhetinhos, como um bobinho que só se interessa pelo destino de seu pequeno papagaio e diz que está lendo um livro qualquer. Acredito que uma das coisas mais difíceis, em sua idade, é ficar sentado diante de uma escrivãzinha para botar ordem nos próprios pensamentos (ou até para pensar) e escrevê-los com uma certa elegância; talvez seja uma aprendizagem mais difícil do que a de um operário que queira adquirir uma qualificação profissional e deva começar exatamente em sua idade. (GRAMSCI, 2005a, p. 398-399).

Também se correspondia com Giuliano, o filho que sequer chegou a conhecer, pois ao ser preso, sua companheira Giulia estava ainda grávida.

Caro Julik,

Vejo com prazer, por sua carta, que está escrevendo melhor; já tem uma letra de rapaz. Por que é que gostou do filme Os filhos do Capitão Grant? Escreva-me um pouco mais extensamente e descreva sua vida, as coisas em que pensa, os livros de que gosta, etc. Fiquei contente por ter gostado do relógio; mas não tenha medo de usá-lo, mesmo quando sair; se estiver bem preso no pulso, não pode ser perdido, a não ser que, quando estiver fora, você se dedique a exercícios violentos de boxe ou coisa semelhante. Quais são os jogos que você prefere? (GRAMSCI, 2005b, p. 408).

Por mais que tentasse fugir ao embrutecimento, o cárcere levava Gramsci a momentos extremamente difíceis, como quando ele mesmo relata em carta a cunhada Tatiana em 19 de maio de 1930:

Estou submetido a vários regimes carcerários: existe o regime construído pelos quatro muros, pelas grades, pelo postigo, etc., etc., o que já tinha sido calculado por mim, mas como probabilidade secundária, porque a probabilidade primária, de 1921 a novembro de 1926 não era o cárcere, mas perder a vida. O que não tinha calculado era o outro cárcere, que se acrescentou ao primeiro e é constituído pelo fato de estar excluído não só da vida social, mas também da vida familiar, etc., etc.,

Podia avaliar os golpes dos adversários que combatia, não podia avaliar que me seriam desferidos golpes vindos também de outros lados, de onde menos podia suspeitar (golpes metafóricos, naturalmente, mas o código também divide os delitos

em ações e omissões; isto é, as omissões também são culpas ou golpes. (GRAMSCI, 2005a, p. 419).

A relação com a companheira Giulia era notadamente complexa:

Mas, infelizmente, só posso escrever em dias e horas que não determino e que, às vezes, coincidem com momentos de depressão nervosa. [...] Em nossa correspondência, falta precisamente uma ‘correspondência’ efetiva e concreta: nunca conseguimos estabelecer um ‘diálogo’: nossas cartas são uma espécie de monólogo que nem sempre conseguem se ajustar sequer em linhas gerais (GRAMSCI, 2005a, p. 446).

Ao se corresponder com a cunhada Tatiana, em 20 de outubro de 1929, confessou entender os motivos pelos quais Giulia não lhe escrevia com frequência: “É evidente que Giulia sofre de esgotamento nervoso e de anemia cerebral que tendem a se tornar crônicos porque ela não quer ou não sabe se tratar” (GRAMSCI, 2005a, p. 447).

A partir de 1931, Gramsci intensificou em suas cartas os comentários e os questionamentos acerca da educação dos sobrinhos e dos filhos. Lembremos que nesse período ele estava escrevendo os Cadernos do Cárcere e aprofundando as pesquisas acerca do espontaneísmo e voluntarismo na educação das crianças. Edmea, a filha de seu irmão Gennaro, é uma de suas insistentes preocupações nesse sentido.

Em carta a cunhada Tânia, argumentou em 7 de dezembro de 1931:

Vou ficar contente se me escrever sobre os novos métodos de educação que mencionou no cartão, porque, acredito, sempre houve crianças que brincam com passarinhos vivos, com bolas de gude, ou levam os objetos prediletos para a cama. O que se deve ver é se mudou a relação entre as crianças e as coisas, isto é, se se consegue despertar nas crianças um novo modo de conhecer a natureza e a vida. Parece-me muito interessante que, até nos níveis mais elementares da escola, tenham introduzido a instituição das brigadas de assalto. (GRAMSCI, 2005b, p. 127-128).

Gramsci aproveita sua epistolas familiares para tentar conhecer mais sobre os novos métodos empregados nas escolas, tanto as do Estado soviético, por meio de Giulia, quanto do Estado capitalista, por meio das cartas com a mãe e irmãs. “Tenho muito interesse em saber como foi inserido na escola primária o princípio das brigadas de assalto e os nichos especializados e qual objetivo pedagógico se propõe alcançar” (GRAMSCI, 2005b, p. 134).

Ao se comunicar diretamente com o filho Délio, Gramsci transmite em suas palavras os sentimentos do pai e sobretudo do homem revolucionário:

Penso que você gosta de história, tal como eu gostava quando tinha sua idade, porque se refere aos homens vivos, e tudo o que se refere aos homens, ao maior número possível de homens, a todos os homens do mundo enquanto se unem entre si em sociedade, trabalham, lutam e melhoram a si mesmos – tudo isto só pode lhe dar prazer, mais do que qualquer outra coisa. (GRAMSCI, 2005b, p. 429)

As Cartas também foram utilizadas como ferramenta de comunicação “cifrada” com os companheiros de Partido. Nelas temos reflexões sobre a educação dos filhos e

sobrinhos, sempre ligados à reflexão maior acerca dos modelos de educação formal em vigor e principalmente a tentativa de compreensão daqueles “métodos” que surgiam durante o período que estava na prisão. As Cartas do Cárcere são sobretudo a oportunidade de desvelarmos o homem revolucionário que Gramsci foi.

4.3 Os Cadernos do cárcere – um projeto revolucionário

Nos Cadernos do Cárcere encontramos o resultado de um longo processo realizado pelo marxista italiano, de estudo e análise do momento histórico no qual vivia, o processo de correlação de forças em ação, as formas de ideologia que eram utilizadas na manutenção da hegemonia dominante.

Todo esse esforço fazia nascer um “projeto revolucionário”, que em todas as suas conexões (filosofia, sociologia, história, literatura, educação) eram pensados em sua particularidades a fim de chegar à totalidade de um processo de superação da sociedade capitalista.

Como jornalista, Gramsci negou-se várias vezes a publicar seus escritos em forma de livro. Por vezes justificava sua opção alegando que temia que seus textos não fossem corretamente compreendidos fora do contexto diário. Revelou que ainda um outro motivo lhe incomodava, ver seus escritos publicados numa editora fascista. “[...] publicar um livro numa editora fascista era algo muito atraente, mas recusei”. (GRAMSCI, 2005b, p. 83)

Ao ser preso em 1926, pensa sob nova perspectiva. Primeiro motivado pelo combate ao embrutecimento que o encarceramento podia provocar-lhe e em segundo lugar, o calor da luta diária dava lugar a uma necessidade histórica, entender as razões da derrota operária e encontrar o melhor caminho para a superação do capitalismo.

Os Cadernos passaram então a ser um projeto universal. Eram assim chamados por terem sido escritos em cadernos escolares, todos de capa dura, que iam sendo fornecidos à medida que os requisitava ao diretor do presídio.

Alguns desses cadernos, sobretudo os primeiros foram inteiramente preenchidos, enquanto outros (os mais tardios) contém – em maior ou menor medida – várias partes em branco. Todos eles tem o timbre da diretoria do cárcere, condição para que Gramsci pudesse utilizá-los. Também por determinação dos carcereiros, Gramsci podia dispor apenas, em sua cela, de no máximo três cadernos de cada vez. (COUTINHO, 2011, p. 9)

Ao total Gramsci escreveu 33 cadernos, 4 dedicados à traduções, sobretudo do alemão e do inglês, nos quais verteu autores como Marx, Goethe e os irmãos Grimm e 29

dedicados a temas diversos. “Esses exercícios de tradução se iniciaram já em 1929 (Gramsci os pratica antes mesmo de começar a redação de suas notas) e são interrompidos em 1932, a partir de quando ele se dedica apenas à redação ou revisão de seus próprios apontamentos” (COUTINHO, 2011, p. 9).

Os demais 29 cadernos, com exceção, das partes do 7 e do 9, dedicadas a traduções, de alguns rascunhos de cartas ou elencos dos livros que tinha no cárcere, são totalmente dedicados à apontamentos da autoria do próprio Gramsci.

A numeração com que esses cadernos são hoje internacionalmente conhecidos, de 1 a 29, em função da ordem cronológica, são de responsabilidade de Valentino Gerratana, que usando de critérios filológicos empenhou-se em encontrar para eles uma datação o mais exata possível.

Logo após a morte de Gramsci, sua cunhada Tatiana Schucht, sem nenhuma preocupação cronológica, numerara os cadernos com algarismos romanos, de I a XXXIII, incluindo nessa série os cadernos de traduções. Essa numeração é utilizada nos índices da velha edição temática, sobre a qual falaremos mais adiante.) Gerratana observa que a sua própria datação dos cadernos é, em alguns casos, problemática: Gramsci escrevia em diferentes cadernos ao mesmo tempo, o que torna praticamente impossível estabelecer a ordem cronológica de suas várias notas, já que essa ordem nem sempre coincide com a ordem material com que as notas se sucedem nos cadernos. Tais notas, separadas entre si por um espaço maior, são quase sempre introduzidas por Gramsci com um sinal de f. Em sua edição, Gerratana numerou tais parágrafos, caderno a caderno, seguindo quase sempre a ordem material na qual estão dispostos nos vários cadernos. Além disso, a edição Gerratana usa a data provável da primeira nota de cada caderno para estabelecer a numeração progressiva dos mesmos. Ambos os critérios foram adotados na presente edição brasileira. (COUTINHO, 2011, p. 11)

Os Cadernos foram divididos em miscelâneos (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15 e 17) e especiais (10, 11, 12, 13, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 e 29). Nos miscelâneos Gramsci escrevia notas sobre temas variados, muitos dos quais iniciados por títulos idênticos como Passado e presente, Noções enciclopédicas, Introdução ao estudo da filosofia, Intelectuais italianos, Jornalismo, Lorianismo, etc., são títulos que se repetem tanto no interior de cada caderno quanto ao longo dos mesmos. São como rascunhos, apontamentos, que ele pensava em retomar no futuro.

Já os cadernos Especiais são aqueles que contêm apontamentos sobre assuntos específicos,

[...] razão pela qual, com duas únicas exceções (as do 11 e do 19), eles têm títulos dados pelo próprio Gramsci. (Também recebem títulos dados por Gramsci os seguintes cadernos miscelâneos: 1, ‘Primeiro caderno’; 2, ‘Miscelânea I’; e 17, ‘Miscelânea’. Os demais cadernos têm títulos dados por Gerratana, nesse caso sempre entre colchetes (COUTINHO, 2011, p. 12)

A última edição dos cadernos do Cárcere publicada no Brasil foi realizada pela Editora Civilização Brasileira, nos quais os Cadernos foram agrupados em seis volumes:

Volume 1 – Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce;

Volume 2 – Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo;

Volume 3 – Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política;

Volume 4 – Temas de Cultura. Ação católica. Americanismo e Fordismo.

Volume 5 – O *Risorgimento*. Notas sobre a Itália;

Volume 6 – Literatura. Gramática. Folclore.

Outra divisão proposta por Guerratana, foi que no interior dos miscelâneos e dos especiais há outra distinção, que divide as notas gramscianas em A, B e C.

Os textos A são os que Gramsci redigiu nos “cadernos miscelâneos” e depois retomou ou reagrupou (literalmente ou com modificações, maiores ou menores) em textos C, todos eles – com exceção de três notas presentes no caderno 14 – contidos nos ‘cadernos especiais’; os textos B, por sua vez, são aqueles de redação única, que aparecem sobretudo nos ‘cadernos miscelâneos’, mas também, em um número menor de casos, em alguns ‘cadernos especiais’. Essa distinção nos permite perceber que os ‘cadernos especiais’, todos mais tardios, são em sua esmagadora maioria elaborados a partir da retomada de materiais já presentes nos ‘cadernos miscelâneos’, ou seja, de uma conversão de textos A em textos C. (COUTINHO, 2011, p. 12).

No próximo item desse capítulo – Filosofia, práxis e educação em Gramsci – faremos uma análise com base em três cadernos especiais. O primeiro deles é o 10 que recebeu do próprio Gramsci o título de “A filosofia de Benedetto Croce”, iniciado em 1932, só foi concluído em 1935. Sendo provavelmente, segundo Gerratana, o depositário das últimas notas carcerárias redigidas por Gramsci.

Embora se trate de um ‘caderno especial’ – já que recebeu titulação própria e tem ao mesmo tempo, várias características de um ‘caderno miscelâneo’. Com efeito, além de notas sistemáticas sobre a ‘filosofia de Benedetto Croce’, designação que lhe serve de título geral, Gramsci também introduz nele um bom número de apontamentos esparsos não só sobre teoria econômica (com títulos como ‘Breves notas de economia’, ‘Pontos de meditação para o estudo da economia’, etc), mas também vários parágrafos intitulados ‘Introdução ao estudo da filosofia’, contendo temas análogos àqueles também abordados no ‘caderno especial’ 11 (redigido entre 1931 e 1932). Como comprovação do caráter relativamente misto desse caderno 10, pode-se registrar o fato – incomum nos ‘cadernos especiais’ – de que Gramsci alterna nele 22 textos C (pelos quais é constituída a esmagadora maioria dos demais ‘cadernos especiais’) com 57 textos B (que juntamente com textos A, formam a totalidade dos ‘cadernos miscelâneos’) (COUTINHO, 2011, p. 15).

O segundo caderno que servirá de base para nossa análise será o de número 11, escrito entre 1932 e 1933. Ele é considerado o mais longo dentre os cadernos especiais e também aquele que apresenta uma estruturação interna mais sistemática.

Com efeito, além de ser quase inteiramente constituído por notas de tipo C (apenas 7 textos em 74 são de tipo B), Gramsci o subdivide em várias partes e subpartes,

sempre com titulação própria (o que não ocorre em nenhum outro caderno especial, salvo o 10). O eixo central desse caderno é dado pela discussão de temas ‘filosóficos’, e em particular, da ‘filosofia da práxis’ (que, quando da redação dos textos A, antes de sua conversão em textos C, Gramsci designava explicitamente com a expressão ‘materialismo histórico’); uma de suas subdivisões é constituída por notas críticas ao Tratado de materialismo histórico de Nikolai Bukharin, nas quais nosso autor contrapõe sua criativa leitura de Marx à interpretação vulgar que já então começava a predominar no chamado ‘marxismo soviético’. (COUTINHO, 2011, p. 16).

O último caderno que servirá de base para nossas análises será o de número 12 – Apontamentos e notas esparsas para um conjunto de ensaios sobre a história dos intelectuais – escrito em 1932. Este caderno é aquele no qual encontramos suas notas mais sistematizados acerca de uma proposta educativa, contendo reflexões acerca da escola unitária e da função dos intelectuais na sociedade. “[...] de dimensões bem mais modestas, sendo formado apenas por duas longas notas de tipo C, uma sobre a questão dos intelectuais e outra sobre o princípio educativo, e por um pequeno apontamento (também de tipo C) que complementa o texto sobre os intelectuais”. (COUTINHO, 2011, p. 16).

4.4 Filosofia, práxis e educação em Gramsci

Filosofia, práxis e educação são temas que se encontram profundamente imbricados no pensamento de Antonio Gramsci. Isso por que ao examinarmos sua vida encontramos duas perguntas que rondam sua existência: o que é o mundo? E como transformá-lo?

Seja na infância sofrida, na juventude militante ou na maturidade vivida, em grande parte, obrigatoriamente no cárcere, Gramsci esteve sempre às voltas com esses dois questionamentos. Para respondê-los veremos que tomou diferentes caminhos durante toda sua vida, mas sempre, numa perspectiva dialética, rumo a um mesmo objetivo, a emancipação humana.

Nesse item seguiremos os caminhos percorridos por Gramsci a fim de entendermos suas escolhas, nos aproximarmos das concepções filosóficas que norteavam sua práxis e do desdobramento das mesmas em suas propostas educativas. Pretendemos ampliar a discussão em relação à educação. Após examinar as bases histórico-filosóficas do pensamento de Gramsci juntamente às suas iniciativas no campo de formação e organização da classe trabalhadora, intencionamos pensar com Gramsci a educação em seu sentido amplo, para além dos muros da escola, tendo como horizonte o projeto de emancipação humana.

Essa reflexão se dá também à luz dos pressupostos da ontologia marxiana, qual sejam, a centralidade do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, sua relação de dependência ontológica, determinação recíproca e com os complexos fundados a partir do trabalho, nesse caso, o complexo da educação.

É amplamente conhecido o fato de que Gramsci foi um dos marxistas que mais se debruçou acerca da temática educativa da classe trabalhadora, chegando até mesmo a dedicar um de seus Cadernos do Cárcere, o 12, a temática dos intelectuais e da Escola Unitária.

Gramsci pensa Educação e Pedagogia em diversos momentos de sua vida sempre tendo como objetivo claro a formação da classe trabalhadora com vistas a um processo de organização da ação rumo a emancipação humana. Síntese desse objetivo é o chamado que ele faz em seu artigo inaugural do *L'Ordine Nuovo* em 1919: “Instruí-vos, porque precisamos da vossa inteligência. Agitai-vos, porque precisamos do vosso entusiasmo. Organizai-vos, porque carecemos de toda vossa força”. (Gramsci, 2004a)

A organização era, aos olhos de Gramsci, uma necessidade crucial na formação dos trabalhadores, isso por que enquanto os trabalhadores permaneciam abandonados à sua própria sorte, a burguesia formava seus intelectuais orgânicos, que organizavam e defendiam seus interesses, propagando de forma sistemática sua ideologia. Enquanto isso Gramsci percebia que a massa operária ficava refém do senso comum.

Poderemos perceber como a filosofia – concepção de mundo – interfere diretamente na práxis de Gramsci. A formação de uma concepção de mundo autônoma dos interesses da burguesia é tão cara a Gramsci que ele afirma que:

É preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. É preciso, portanto, demonstrar preliminarmente que todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta “filosofia espontânea”, peculiar a “todo o mundo”, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que geralmente se conhece por folclore (GRAMSCI, 2011a, p. 93).

Em nossa dissertação de mestrado tivemos oportunidade de elencar os elementos geográficos e históricos que influenciavam a trajetória de Gramsci e o desenvolvimento de seu pensamento, com atenção especial para a chamada Questão Meridional, a grande fenda

econômica, social e cultural que havia entre o Norte industrializado e o Sul predominantemente agrário e atrasado.

Ao analisarmos a gênese da Questão Meridional à luz do processo histórico, conforme nos aconselha Gramsci, entendemos que esta foi resultado de um processo de unificação italiana, mais conhecida como *Risorgimento*, que se deu encabeçado pela elite italiana, tendo à frente o Estado do Piemonte, localizado na região Norte da Itália.

Nesse processo encontramos as raízes do conceito de hegemonia em Gramsci, pois ao analisar a supremacia do Partido dos Moderados, formado pela união da grande burguesia e dos grandes agricultores, liderado pelo Conde Camilo de Cavour, primeiro ministro do Estado do Piemonte, sobre o Partido da Ação, formado pela pequena burguesia, artesãos, pequenos comerciantes liderado por Giuseppe Mazzini e Giuseppe Garibaldi, o Partido dos Moderados foi líder antes mesmo de chegar ao poder. Isso por que Cavour soube utilizar das figuras emblemáticas de Mazzini e Garibaldi a seu favor e ainda congregar forças exteriores à Itália.

A revolução realizada pela Itália, portanto foi denominada por Gramsci como Revolução passiva, ou seja, um processo que foi efetivado de “cima para baixo”, sem o atendimento dos interesses das forças populares. Ao unificar o território italiano Cavour estabeleceu condições econômicas extremamente favoráveis à região Norte, como por exemplo a questão das tarifas alfandegárias.

Em fins do século XIX, a Sardenha era uma região de economia rural e agrária atrasada, mesmo em relação à atrasada Itália. Apenas em 1835, superou-se o regime latifundiário de natureza semifeudal, consolidado durante a ocupação espanhola. A nova estrutura da posse de terra não desenvolveu a produção agrícola, artesanal, manufatureira e industrial. A produção sarda era dominada por agricultura rústica, vergada pelos impostos, realizada em minúsculas propriedades. A Sardenha exportava sobretudo seus produtos agrícolas para a França. Após a unificação, em 1889, o aumento das barreiras alfandegárias nacionais, imposto pelos interesses industriais do Norte italiano, levou ao rompimento dos tratados comerciais com aquele país, aprofundando a depressão da agricultura sarda. Desde 1896, os principais bancos sardos fecharam as portas, aumentando a crise da economia regional (MAESTRI e CANDREVA, 2007, p. 14).

Sendo habitante do Sul da Itália, portanto vítima direta da Questão Meridional, inicialmente, tornou-se adepto da corrente chamada Meridionalismo, representada por

intelectuais liberal-conservadores que tentavam explicitar e resolver o problema do Sul a partir de premissas éticas, procurando combinar a ação do Estado na realização de algumas reformas que melhorassem as condições sociais do campesinato.

O Meridionalismo era dividido em várias correntes: o dos intelectuais liberal-conservadores (Croce e Fortunato) defendia reformas promovidas pelo Estado para a melhora da vida do campesinato como solução da questão; o democrático (Nitti) defendia as reformas políticas e econômicas, ou seja, a ampliação parlamentar dos representantes do Sul; o católico popular (Surzo) de base essencialmente rural, defendia a descentralização regional, a reforma agrária parcial e o sufrágio universal; o meridionalismo científico (Salvemini), embora vislumbrasse o caráter de classe, não articulava uma aliança política entre operários e camponeses; enfim o meridionalismo revolucionário (Guido Dorso e Piero Gobetti) propunham a criação de um grupo de intelectuais que dirigissem a massa, propondo medidas radicais como a reforma agrária das terras transformadas em grandes fazendas e o sistema de cooperativismo.

O liberalismo de Benedetto Croce chama a atenção de Gramsci, especialmente por que naquele momento a filosofia de Croce era o que havia de mais revolucionário, como afirma Losurdo (2006), visto que indo contra as teses positivistas de naturalização biológica da exploração dos habitantes do Sul pela região Norte, Croce se alinhava aos interesses de Gramsci.

Foi nesse mesmo viés que ainda morando na ilha da Sardenha, Gramsci tornou-se um defensor do livre comércio, pois “a política protecionista é o instrumento de formação do bloco conservador, que une os industriais do Norte e os grandes latifundiários do Sul, em detrimento sobretudo das populações camponesas meridionais” (COUTINHO, 1999, p. 9).

O sardismo de Gramsci foi um dos principais pressupostos de seu anti-capitalismo juvenil e também uma das fontes para sua aversão às concepções políticas e ideológicas reformistas do PSI.

Foi somente com a chegada à cidade de Turim para frequentar a Universidade, em 1911, que Gramsci passou aos poucos, a se aproximar dos movimentos sociais e partidários da classe operária local. Embora tivesse lido, quando jovem, algo sobre Marx, isso só ocorrera por “curiosidade intelectual” como nos lembra Fiori (1979). Seu socialismo meridional expressava, como nos esclarece Manacorda (1990), uma relação que conjugava as teses de Croce e Marx entre incertezas e contradições.

Ingressando na Universidade, ele entra em contato com o movimento cultural idealista, dirigidos sobretudo por Benedetto Croce e Giovanni Gentile, dois filósofos neo-hegelianos radicalmente contrários à tradição positivista que dominara, em fins do século XIX, nos meios culturais do norte da Itália. (Essa hegemonia cultural positivista era resultado de uma mentalidade cientificista, ligada ao rápido desenvolvimento industrial daquela região italiana).

Contra o evolucionismo vulgar, contra o cientificismo empirista e positivista, Croce e Gentile pregavam o valor de uma cultura filosófica, humanista; contra o apego aos fatos, defendiam o valor do espírito, da vontade e da ação (COUTINHO, 1999, p. 10)

Com base nessa recomposição histórica conseguimos entender o porquê da aproximação inicial de Gramsci com as teorias de Croce e Gentile, que irá se distanciando cada vez mais à medida que sua concepção de mundo se amplia, chegando a “acertar contas” com Croce em seu Caderno 10, bem como realizar diversas críticas à filosofia de Gentile em várias passagens de seus cadernos, especialmente no Caderno 12.

Não é difícil hoje, à distância de tantos anos, avaliar claramente o caráter problemático e até mesmo antiprogressista e restaurador do neo-hegelianismo italiano, que – como seu congênere alemão – era muito mais um retorno ao moralismo abstrato de Kant e Fichte, com forte matiz irracionalista, do que uma verdadeira retomada do historicismo dialético e concreto de Hegel. É assim com plena razão que Francesco Valentini chama o renascimento do idealismo na Itália de contra-reforma da dialética, observando que ele se enquadra num movimento de restauração cultural que continua ideologicamente a reação romântica. (COUTINHO, 1999, p. 10-11).

Como pudemos perceber no segundo capítulo desta tese, ao chegar à Itália o idealismo, ou neo-idealismo de Hegel foi alterado por expoentes da filosofia italiana como Francesco De Sanctis e Bertrando Spavaneza. Em seguida, Croce por exemplo rejeitava os aspectos ontológicos da filosofia hegeliana e a questão da síntese entre opostos. Já Gentile se propôs a reivindicar a dialética:

A polêmica antipositivista, em nome da dignidade do espírito, fazia parte de preocupações políticas provenientes do grande medo provocado pela Comuna de Paris e pelo crescimento do movimento socialista [...] isso levava ao abandono de certas conquistas da filosofia hegeliana. Essencialmente ao abandono dos resultados da polêmica anti-subjetivista e, portanto, a graves lesões no próprio historicismo. Desse modo, não é por acaso que Croce, depois de um primeiro período no qual se apresenta (sem nunca ter sido marxista) como o porta-voz do revisionismo de Bernstein e Sorel na Itália, se converte mais tarde num liberal antidemocrático e profundamente anticomunista; nem é por acaso que Gentile, após uma interessante tentativa juvenil de apresentar o marxismo como filosofia da práxis, adere de armas e bagagens ao fascismo, tornando-se um dos principais ideólogos do regime mussoliniano (do qual foi por vários anos Ministro da Educação) (COUTINHO 1999, p. 11).

Sabemos que os aspectos problemáticos da corrente neo-idealista já estavam presentes na época em que Gramsci foi por ela influenciado, “[...] contudo, o que então se destaca, pelo menos na leitura de Gramsci, é o elemento liberador, o elemento que acentua o

papel da vontade e da ação na transformação do real, recusa do fetichismo dos fatos e dos mitos cientificistas, que levavam a um determinismo vulgar e fatalista” (COUTINHO, 1999, p. 11).

Somente com a aproximação da classe trabalhadora de Turim, Gramsci supera dois limites. O primeiro, de pensar que a opressão operava-se apenas em âmbito local – do Norte para o Sul – percebendo que na região Norte também havia uma massa de trabalhadores explorados; o segundo limite ultrapassado, pelo menos inicialmente nesse período, foi o dos caminhos de compreensão intelectual desse processo, do meridionalismo liberal para o marxismo.

Sua concepção de mundo se amplia, explorados não são apenas os habitantes do Sul, mas reconhece que os trabalhadores do Norte também sofrem com as desigualdades sociais. O Partido Socialista Italiano, que deveria ser o órgão de formação da classe trabalhadora, era na verdade eivado de positivismo e dividido em três tendências, uma revolucionária, de pequenas proporções, outra imobilista e a fração reformista que era predominante no partido.

Essa inércia incomodava Gramsci, que passou a tomar iniciativas de formação cultural dos trabalhadores. Desde esse período a décima terceira tese sobre Feuerbach torna-se sinônimo perfeito da postura de Gramsci: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diversas maneiras; porém o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539).

Dentre essas iniciativas podemos citar uma Associação de Cultura Proletária e um Clube de Vida Moral, ambas tiveram curta duração, justamente pela falta de apoio do PSI.

Como jornalista dedicou-se diariamente a escrever artigos direcionados a formação dos trabalhadores. Mesmo quando foi preso, uma de suas primeiras ações foi criar uma escola para os prisioneiros.

As primeiras tentativas de formação humana empreendidas por Gramsci podem ser pensadas no contexto de uma educação não-escolar.

Escola significa para Gramsci, todo o tipo de instituição ou organização cultural, cujo objetivo seja trabalhar para criar e desenvolver cultura e formar as consciências das massas. Assim, ‘escola’ são as associações de cultura, os clubes de vida moral, as escolas de fábrica, do partido, da igreja, etc. (JESUS, 2005, p. 87).

De 1916 a 1926 Gramsci esteve envolvido em diversas atividades políticas e pedagógicas. Embora desde o início da Primeira Guerra Mundial ele tivesse se afastado de Croce, pois este havia apoiado a entrada da Itália no conflito, indo contra às expectativas de

Gramsci que entendia que [...] as guerras foram feitas para o comércio não para a civilização” (GRAMSCI, 2004a, p. 44), ainda podemos perceber nessas atividades resquícios da filosofia de Croce, ao pensar a necessidade de uma reforma intelectual e moral como condição a superação das desigualdades sociais.

Em dezembro de 1917, Gramsci iniciou as atividades de uma Associação Proletária da Cultura. Tratava-se de uma Associação de Cultura para os operários residentes em Turim e inscritos no PSI. Frente à inércia do Partido, defendia que esta associação deveria ter um caráter de classe:

A Associação de Cultura, tal como deve ser promovida pelos socialistas, tem de ter finalidades de classe e limites de classe. Deve ser uma instituição proletária, com características voltadas para uma finalidade. O proletariado, num certo momento de seu desenvolvimento e de sua história, percebe que a complexidade de sua vida requer um organismo necessário às suas finalidades e cria tal organismo, com suas forças, com sua boa vontade. (GRAMSCI, 2004a, p. 123)

Ainda tratando da proposta de Associação da Cultura de Pelegrino, Gramsci reflete sobre a necessidade de preparação da massa operária:

Uma das maiores lacunas de nossa atividade é precisamente esta: sempre discutimos os problemas e estabelecemos as diretrizes de nossa ação somente diante de casos concretos. Coagidos assim pela urgência, damos aos problemas soluções apressadas, no sentido de que nem todos os que participam do movimento assimilaram questões em seus termos exatos e, portanto, mesmo que venham a seguir a diretriz estabelecida, o farão mais por espírito de disciplina e pela confiança que depositaram nos dirigentes do que por convicção íntima, por espontaneidade racional. Ocorre assim que, em todos os momentos históricos decisivos, têm lugar deserções, vacilações, rixas internas, questões pessoais. É desse modo que se explicam os fenômenos de idolatria, que são um contra-senso em nosso movimento e que fazem com que volte pela janela o autoritarismo expulso pela porta. A Associação de Cultura deveria cuidar dessa preparação. Deveria criar tais convicções. Desinteressadamente. Ou seja: deveria ser discutido em tal Associação, sem que se espere o estímulo da atualidade, tudo o que interessa ou poderá interessar um dia ao movimento proletário (GRAMSCI, 2004a, p. 123-124).

Outra importante tentativa de formação das massas trabalhadoras foi o Clube de Vida Moral. Gramsci escreveu uma carta ao pedagogo Giuseppe Lombardo Radice em março de 1918, na qual expôs a dinâmica do Clube e solicitou a opinião do mestre:

Em Turim, cremos que não seja suficiente a pregação verbal dos princípios e das máximas morais que deverão necessariamente se instaurar com o advento da civilização socialista. Buscamos organizar essa pregação: dar exemplos novos para a Itália, de associativismo. Surgiu assim, há pouco tempo, um Clube de Vida Moral. Com ele, propomo-nos habituar os jovens que aderem ao movimento político e econômico socialista à discussão desinteressada dos problemas éticos e sócias. Queremos fazer com que se habituem à pesquisa, à leitura feita com disciplina e método, à exposição simples e serena de suas convicções. Os trabalhos ocorrem do seguinte modo: eu, que tive de aceitar a tarefa de excibitor, na condição de fundador da associação, atribuo a um jovem o dever, como o de expor o opúsculo de sua autoria sobre educação, um capítulo de Cultura e vita morale de B. Croce, dos *Problemi educativi e sociali* de Salvemini, da *Rivoluzione francese* e de Cultura e

laicitá também de Salvemini, do Manifesto comunista, um comentário de Croce na Crítica ou outro, mas sempre que seja marcado elo movimento idealista atual. O jovem lê, faz um esquema, e depois numa sessão coletiva, expõe aos presentes, caso se tenha preparado, ou eu mesmo, apresento objeções, sugerimos soluções diversas, ampliamos a abrangência de um conceito ou de um raciocínio. Abre-se assim uma discussão, que buscamos não encerrar até que todos os presentes tenham sido postos em condições de compreender e de assimilar o resultados do trabalho comum. (GRAMSCI, 2004, p. 145-146).

Note-se a grande diferença entre essas duas iniciativas e a proposta da Universidade Popular criticada por Gramsci, pois esta traz “[...] uma proposta de instrução popular amesquinhada pelo assistencialismo cultural” (NOSELLA, 2010, p. 51).

O problema de textos fáceis e textos difíceis é uma questão didático-cultural que toca fundo na sensibilidade de Gramsci. Tratar o operariado como uma criança que deve ser doutrinada, é para ele a mesma coisa que mumificá-lo eternamente no estado infantil. Falar-lhe uma linguagem pobre, é empobrecer o raciocínio e deformar a problemática. A educação de massa deve sim enraizar-se no senso comum, dele partir, mas se não ultrapassar aqueles limites, se não puxar para cima, torna-se educação conservadora, católica e jesuítica, isto é, conquista a adesão do povo mantendo-o porém no mesmo nível em que efetivamente está. (NOSELLA, 2010, p. 60-61).

Outra iniciativa que marcou a práxis pedagógica de Gramsci foi o jornal fundado em 1919, com os companheiros do PSI, Tasca, Terracini e Togliatti, o *L’Ordine Nuovo*. O grupo de Gramsci polemizava contra os maximalistas e reformistas do PSI.

O *L’Ordine Nuovo* que havia sido criado em abril de 1919, sofreu uma virada teórica a partir da publicação de seu número 7, “Tramamos eu e Togliatti, um golpe de estado redacional. O problema das comissões internas foi posto explicitamente no número 7 do semanário” (GRAMSCI, 2004a, p. 403-404), pois sua preocupação direta passou a ser a necessidade de transformar as Comissões internas de fábrica em conselhos de fábrica, à exemplo dos soviets russos. Assim, com rigor metodológico expuseram detalhadamente no semanário a situação que exigia tal transformação, e aqui já conseguimos enxergar Gramsci como militante que combatia as teses reformistas e reformistas do marxismo:

Depois do fim da guerra imperialista, o movimento proletário fez rápidos progressos. A massa operária de Turim compreendeu que o período histórico aberto pela guerra era profundamente diverso daquele que o antecederia. A classe operária intuiu que de imediato que a III Internacional é uma organização do proletariado mundial para a direção da guerra civil, para a conquista do poder político, para a instituição da ditadura proletária, para a criação de uma nova ordem das relações econômicas e sociais.

Os problemas econômicos e políticos da revolução tornaram-se tema de discussão em todas as assembleias operárias. As melhores forças da vanguarda operária se reuniram para difundir o semanário de orientação comunista *L’Ordine Nuovo*. Nas colunas deste semanário foram tratados os vários problemas da revolução: a organização revolucionária das massas, que devem conquistar os sindicatos para a causa do comunismo; a transferência da luta sindical do terreno estreitamente corporativista e reformista para o terreno da luta revolucionária, do controle sobre a

produção e da ditadura do proletariado. Também a questão dos conselhos de fábrica foi posta na ordem do dia. (GRAMSCI, 2004a, p. 391).

Nessa nova linha editorial, Nosella aponta que o *L'Ordine Nuovo*, para Gramsci tornou-se uma escola de cultura:

Dentro dessa concepção de partido como escola enraizada na prática industrial e pautada na concepção metodológica-didática do historicismo vivo, Gramsci e seu grupo criam uma escola de cultura em torno da revista *O'rdine Nuovo*. Objetivava, essa escola, formar os intelectuais do futuro novo Estado Socialista, que fossem técnicos e políticos da produção moderna, a única base objetiva da liberdade universal (NOSELLA, 2010, p. 70).

A escola de partido pensada por Gramsci guarda profundas diferenças com a escola burguesa da época. Nosella destaca essas diferenças ao perguntar quais eram as lições e como se ensinava na escola de Gramsci:

Obviamente a primeira lição consiste em mostrar como os problemas econômicos e morais desencadeados pela guerra só podem encontrar solução definitiva na solidariedade internacional dos trabalhadores [...] Mas é preciso (2ª lição) definir o conceito exato de 'ditadura do proletariado', que nada mais é que o próprio sistema nacional dos Conselhos operários e camponeses [...] Concretamente (3ª lição) é preciso formar os proletários para a competência de administrar a fábrica [...] Essa função não pode ser cumprida ao mesmo tempo por todos nós, é preciso criar (4ª lição) uma organização hierárquico-cultural para que se forme uma grande escola nacional, através da qual os trabalhadores de todos os níveis e regiões possam ser alcançados. (NOSELLA, 2010, p. 74).

Após a derrota do movimento operário, a Itália sofreu a repressão dos movimentos socialistas operários. O fascismo tomou o poder e com ele foi implementada a Reforma educacional de viés idealista, encabeçada por Giovanni Gentile, então Ministro da Educação.

Em 26 de maio de 1922, portanto após a derrota do movimento operário italiano, adoentado Gramsci foi enviado a Moscou, compondo a delegação comunista italiana no executivo da Internacional. Apesar de Gramsci fazer parte da fração minoritária no PSI, suas posições eram muito respeitadas no conjunto do Partido.

Em Moscou conheceu a companheira Giulia, com quem teve dois filhos: Délio e Giuliano. “Lá também conheceu diretamente pessoas interessantíssimas: Lênin, Martov, Zinoiev, Bukharin, Trotsky, etc.. Durante essa estadia na Rússia se interessou muito pelos debates sobre a questão da Escola do Trabalho, sobre o Fordismo e o Americanismo [...]” (NOSELLA, 2010, p. 90).

O efetivo encontro com Lenin e com o bolchevismo, a partir de 1923, foi decisivo para que Gramsci se endereçasse a uma superior síntese teórico-política de seu pensamento, necessária para que pudesse sair da situação subalterna dentro do próprio PCI, diante da direção de Amadeu Bordiga e, ao mesmo tempo, refletir uma estratégia de luta revolucionária para a particularidade italiana atuante

internacionalmente. Nesse movimento do pensamento é que Gramsci envereda para o caudal da refundação comunista, vindo exatamente a ser o elemento mais destacado do seu aprofundamento e desenvolvimento teórico-prático. (DEL ROIO, 2005, p. 21)

Nesse período na Itália ocorria a Marcha sobre Roma, em 28 de outubro de 1922. Enquanto Bordiga insistia contra a proposta de frente única, Gramsci – diante do fascismo – acreditava que era preciso primeiro restabelecer a democracia burguesa liberal para depois ter condições para sistematicamente as questões revolucionárias. Observe que a conjuntura leva Gramsci a essa decisão, mas seu objetivo continua sendo a superação do modo de produção capitalista. Assim, Gramsci situava-se consoante a Lenin e Internacional Comunista quanto à tática da frente única.

Prensado entre a necessidade de defender a unidade partidária para enfrentar o fascismo e a de preservar o vínculo internacional, sem que houvesse um deslocamento à direita do partido e um refluxo da cisão, Gramsci percebe na fórmula da política da frente única não só a saída para um problema de difícil solução, mas a possibilidade de um grande salto teórico para a consolidação da cisão e o enfrentamento do fascismo, a um só tempo. (DEL ROIO, 2005, p. 22)

Em novembro de 1923 se instalou em Viena, visto que não podia voltar para a Itália, já que havia um mandato de prisão contra ele. Nesse período outra iniciativa de Gramsci para a educação dos trabalhadores surge, reedita a revista quinzenal *L'Ordine Nuovo*. Em Viena foi eleito deputado pela região de Veneza e com a imunidade parlamentar voltou a Itália.

O clima que encontra é de supressão da liberdade política, por isso para formar os trabalhadores cria uma escola por correspondência, única alternativa possível diante daquela situação de obrigatoria clandestinidade.

O novo curso por correspondência deve se constituir na primeira fase de um movimento que visa criar pequenas escolas de partido, cuja função é formar organizadores e difusores bolchevitas, não maximalistas, que tenham cabeça e não só pulmões e garganta. Por isso nos manteremos sempre em contato por correspondência epistolar com os melhores companheiros [...] Onde quer que exista um grupo de companheiros, deve surgir uma escola de partido; os elementos mais velhos e mais experientes devem ser os instrutores dessas escolas, participar sua experiência aos mais jovens, contribuir e elevar o nível político das massas. Claro, não é através desses meios pedagógicos que o grande problema histórico da emancipação espiritual da classe operária poderá ser resolvido; mas é a solução utopista desse problema que estamos propondo (GRAMSCI *apud* NOSELLA, 2010, p. 93-94).

Se durante os anos em que esteve atuante no PSI ou PCI Gramsci sempre demonstrou claramente sua preocupação com a formação e organização das classes subalternas. Após ser preso em 1926, passou a aprofundar essa preocupação. A partir dali seu projeto passou a ser tentar compreender como se configurava a hegemonia dominante e quais

seriam os caminhos para romper essa hegemonia, tendo como horizonte um processo de superação do capitalismo.

A tática da escola por correspondência era uma proposta necessária para aquela situação. Nesse sentido acabava sendo uma forma de escola “interessada” e acabou evidenciando seus limites e fragilidades, como atestou o próprio Gramsci, que afirmou que a escola à distância não era o melhor modelo de escola. Um dos materiais destinado para estudo durante esse período foi o Ensaio de Sociologia Popular de Bukharin, que depois foi duramente criticado pelo próprio Gramsci, em seu Caderno do Cárcere de nº 11, como expressão clara do marxismo vulgar.

Assim passamos a partir de agora a amparar nossas análises em reflexões de Gramsci contidas nos Cadernos do Cárcere 10, 11 e 12. Estes cadernos trazem discussões, que de certa forma se complementam. Todos são cadernos especiais, portanto temas que já haviam sido pensados anteriormente em cadernos miscelâneos e foram retomados para uma revisão e escrita final.

É no Caderno 10, escrito entre os anos de 1932 a 1935, que Gramsci realiza seu ajuste de contas com a filosofia de Benedetto Croce. Em seus 12 pontos de análise da filosofia de Croce, surgem questões que podem ser aprofundadas ao lermos os cadernos 11 e 12, tais como a questão dos intelectuais e do revisionismo.

No Caderno 10 – escrito entre os anos de 1932 e 1935, Gramsci propõe um ajuste de contas com a filosofia de Croce, elencando na primeira parte 12 pontos de análise. Na segunda parte do referido caderno Gramsci cita “Alguns critérios metodológicos para a crítica da filosofia de Benedetto Croce” (p. 309). Nossa análise se deterá na primeira parte deste caderno.

Os 12 pontos de análise propostos por Gramsci na primeira parte do caderno 10 são: [1] A atitude de Croce durante guerra mundial como ponto de orientação para compreender os motivos de sua atividade posterior como filósofo e como líder da Itália; [2] Croce como líder intelectual das tendências revisionistas dos anos 1890: Bernstein na Alemanha, Sorel na França, a escola econômico-jurídica na Itália; [3] Croce de 1912 a 1932 (elaboração da história ético-política) tende a permanecer o líder das tendências revisionistas para levá-las até uma crítica radical e liquidação (política ideológica) também do marxismo histórico atenuado e da teoria econômica jurídica; [4] Elementos da relativa popularidade de Croce: a) elemento estilístico-literário (falta de pedantismo e de obscuridade); b) elemento

filosófico-metodológico (unidade de filosofia e senso comum); c) elemento ético (serenidade olímpica; [5] Croce e a religião; [6] Croce e a tradição italiana; [7] Significado real da fórmula “história ética e política”; [8] Transcendência-teologia-especulação; [9] A história da Europa vista como revolução-passiva; [10] A liberdade como identidade de história e do espírito e a liberdade como ideologia imediatamente circunstanciada, como superstição, como instrumento prático do governo; [11] Pode-se dizer, todavia, que na concepção de Croce, mesmo após a elaboração sofrida nestes últimos anos, não mais existam traços de filosofia da práxis?; [12] Concepção historiográfica de Croce;

Com a reflexão acerca destes pontos percebemos que o ajuste de contas que Gramsci faz com a filosofia de Benedetto Croce vai além das superações juvenis, ele analisa esta filosofia como base para o projeto revisionista de Bernstein e Sorel e também sua contribuição na desagregação da classe trabalhadora.

O primeiro ponto que Gramsci analisa é a atitude de Croce durante a guerra mundial, concluindo que tal exame pode colaborar com o entendimento da filosofia crociana mesmo no pós-guerra:

A atitude de Croce durante a neutralidade e a guerra indica quais são os interesses intelectuais e morais (e, portanto, sociais) que predominam ainda hoje na sua atividade literária e filosófica. Croce reage contra a colocação popular (com a conseqüente propaganda) da guerra como guerra de civilização e portanto, de caráter religioso, o que teoricamente deveria levar ao aniquilamento do inimigo. Croce vê no momento da paz o momento da guerra, e vice-versa, e luta para que jamais sejam destruídas as possibilidades de mediação entre os dois momentos. (GRAMSCI, 2011a, p. 284).

Nesse mesmo ponto Gramsci adentra a concepção elitista dos intelectuais para Croce:

Não se pode dizer, de fato, que ele seja contra a formulação ‘religiosa’ da guerra, na medida em que isto é politicamente necessário para que as grandes massas populares mobilizadas se disponham a sacrificar-se e a morrer nas trincheiras: este é um problema de técnica política, que cabe aos técnicos da política resolver. O que importa a Croce é que os intelectuais não se rebaixem ao nível das massas, mas compreendam que uma coisa é a ideologia, instrumento prático para governar, e outra é a filosofia e a religião, que não deve ser prostituída na consciência dos próprios sacerdotes. Os intelectuais dever ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros e não os charlatões que se deixem picar e envenenar pelas próprias serpentes. Croce, portanto representa a grande política contra a pequena política, o maquiavelismo de Maquiavel contra o maquiavelismo de Stenterello (GRAMSCI, 2011a, p. 284).

A concepção de intelectuais em Gramsci é radicalmente contrária à proposta de Croce. Se Croce defende a separação entre intelectuais e massa, Gramsci, no seu Caderno 12, advoga uma relação na qual, os intelectuais promovam a elevação intelectual das massas, de

tal modo que com o tempo os intelectuais sejam absorvidos pela massa, já que todos estariam no mesmo patamar.

Ao iniciar o Caderno 12, escrito em 1932, portanto no mesmo período em que iniciou a escrita do Caderno 10, Gramsci faz um detalhado estudo acerca dos intelectuais e de sua função na sociedade geral, e na especificidade do modo de produção capitalista.

Todo grupo social, nascendo no terreno originário de sua função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político: o empresário capitalista cria consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc. (GRAMSCI, 2011b, p. 15).

Gramsci continua desmistificando a imagem inatingível do intelectual construída por Croce e aproveita para tratar da polêmica entre a divisão do trabalho entre intelectual e manual:

Na verdade, o operário ou proletário, por exemplo, não se caracteriza especificamente pelo trabalho manual ou instrumental, mas por que este trabalho em determinadas condições e em determinadas relações sociais (sem falar no fato de que não existe trabalho puramente físico, e de mesmo a expressão de Taylor, do ‘gorila amestrado’, é uma metáfora para indicar um limite numa certa direção: em qualquer trabalho físico, mesmo no mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criadora. Por isso, seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais [...] (GRAMSCI, 2011b, p. 18).

O segundo ponto que Gramsci analisa no Caderno 10, é o papel de Croce, como líder intelectual das tendências revisionistas do final do século XIX. Cita uma carta na qual Georges Sorel, o sindicalista francês diz a Croce que o alemão Eduard Bernstein, responsável pelo movimento revisionista na II Internacional, lhe confessou numa carta, ter se inspirado, em certa medida, nos trabalhos de Croce. “A redução do materialismo histórico a cânone de interpretação da história, efetuada por Croce, fortalece criticamente a orientação ‘econômico-jurídica’ na escola italiana” (GRAMSCI, 2011a, p. 286).

Além do revisionismo de Croce aplicado à filosofia da práxis, Gramsci também combateu o economicismo de Loria e o marxismo vulgar. Um exemplo foi sua crítica ao Manual de Sociologia de Bukharin de 1921, contida na segunda parte de seu Caderno 11.

Em seu Caderno 11, na parte II, intitulada Observações e notas críticas sobre uma tentativa de “Ensaio popular de Sociologia”, Gramsci dedicava espaço ao combate das teses deformadoras do marxismo, seu alvo nesse momento foi o Manual de Sociologia de Bukharin, de 1921. Esse texto era um material muito utilizado na formação dos trabalhadores,

o próprio Gramsci chegou a recomendá-lo por ocasião da experiência forçada de seu exílio em sua “Escola por correspondência”, mas ao refletir sobre o material, durante o período no qual estava encarcerado passou a criticá-lo como clara expressão do marxismo vulgar.

Antes de seguirmos sua crítica ao marxismo vulgar expresso no Manual de Sociologia de Bukharin, é interessante resgatar as exposições de Gramsci no início do Caderno 11 com relação à Labriola e Gentile.

Gramsci inicia o Caderno 11 fazendo menção à alguns pensadores italianos, dentre eles Antonio Labriola e Giovanni Gentile. Em seguida passa ao ponto intitulado “Apontamentos para uma introdução e um encaminhamento ao estudo da filosofia e da história da cultura.

Embora Labriola tenha escrito muito no sentido de resgate do autêntico marxismo, havia uma contradição entre suas posições teóricas e práticas.

[...] os importantes escritos filosóficos do marxista italiano Antonio Labriola (1843-1904) tiveram um destino singular: influenciaram fortemente as formulações dos jovens Croce e Gentile, mas foram pouco discutidos entre os socialistas. Afastado da ação prática do PSI (cujo ecletismo doutrinário lhe provocara aversão) e, por isso, acusado de diletantismo, Labriola não pôde quebrar a preponderância maciça no PSI do evolucionismo vulgar de tipo kaustkyano, embora seus escritos revelassem uma concepção original do marxismo, fortemente atenta à herança hegeliana e dialética de Marx e Engels. Por outro lado, se sua posição teórica ia de encontro à ideologia dominante no PSI, suas colocações políticas – basta pensar, por exemplo, na defesa da ação colonial italiana na Líbia – punham Labriola no âmbito da Segunda Internacional; e isso dificultava a aceitação de suas ideias pelos socialistas mais radicais, que buscavam um novo caminho durante o período da Primeira Guerra. (COUTINHO, 1999, p. 12).

No primeiro parágrafo do Caderno 11, Gramsci alerta que “Para construir um ensaio completo sobre Antonio Labriola, é preciso levar em conta, além de seus escritos, que são escassos e com frequência apenas alusivos ou extremamente sintéticos, também os elementos e os fragmentos de conversação referidos pelos seus amigos e alunos”. (GRAMSCI, 2011a, p. 85). Continua citando uma conversa mencionada por Croce entre os alunos e Labriola, na qual o professor havia sido indagado, em uma de suas lições sobre Pedagogia, acerca de que forma ele educaria um papuano? “Provisoriamente (respondeu com aspereza à moda de Vico e de Hegel, o professor herbartiano) eu faria dele um escravo; e essa seria a pedagogia adequada à circunstância, deixando para depois saber se, com seus netos e bisnetos, seria possível começar a usar algo da pedagogia moderna”. (GRAMSCI, 2011, p. 85-86).

Gramsci indica que essa resposta de Labriola deveria ser aproximada da entrevista que ele concedeu sobre a questão colonial (Líbia), por volta de 1903, bem como do modo de pensar de Gentile, no que se refere ao ensino religioso nas escolas.

Trata-se, ao que parece, de um pseudo-historicismo, de um mecanicismo bastante empírico e muito próximo do evolucionismo vulgar. Poder-se-ia recordar o que disse Bertrando Spaventa sobre aqueles que gostariam de ver os homens sempre no berço (ou seja, no momento da autoridade, que, não obstante, educa para a liberdade os povos imaturos) e pensam que toda a vida (dos outros) se passa num berço. Ao que me parece, o problema deve ser colocado historicamente de outro modo: ou seja, se uma nação ou um grupo social que atingiu um grau superior de civilização pode (e, portanto, deve) ‘acelerar’ o processo de educação dos povos e dos grupos sociais mais atrasados, universalizando e traduzindo de modo mais adequado a sua nova experiência (GRAMSCI, 2011a, p. 86).

Justificando seu argumento, Gramsci segue exemplificando o modo como os ingleses instruíam os soldados dos povos primitivos a manusear um fuzil:

Assim, quando os ingleses recrutam soldados entre os povos primitivos, que jamais viram um fuzil moderno, não instruem esses recrutados no emprego do arco, do *boomerang* e da zarabatana, mas os instruem precisamente no manejo do fuzil, ainda que as normas de instrução sejam necessariamente adaptadas à mentalidade daquele determinado povo primitivo (GRAMSCI, 2011a, p. 86).

Gramsci arremata que:

O modo de pensar implícito na resposta de Labriola, portanto, não parece dialético e progressista, mas antes mecânico e reacionário, tal como o ‘pedagógico-religioso’ de Gentile, que não é mais do que uma derivação do conceito de que ‘a religião é boa para o povo’ (povo = criança = fase primitiva do pensamento ao qual corresponde a religião, etc.) ou seja, a renúncia (tendenciosa) a educar o povo. (GRAMSCI, 2011a, p. 86).

Além da crítica ao aspecto contraditório das posições de Labriola, destaca-se nesse momento suas críticas às posições do filósofo Giovanni Gentile. Quando faz menção ao papel da religião na educação do povo, Gramsci está se reportando a um dos pressupostos utilizados por Gentile, quando este foi Ministro da Educação, no governo fascista de Mussolini e realizou uma contraditória reforma educacional.

Horta (2008) assevera que a reforma educacional encabeçada por Giovanni Gentile na Itália, nos anos de 1922 e 1923, foi marcada pelo oportunismo de idealistas e fascistas. Isso por que ao chegar ao poder, em outubro de 1922, o fascismo não trazia um projeto educacional bem definido. Mussolini de um lado desejava garantir o apoio dos intelectuais bem conhecidos, abrindo um espaço no mundo da cultura e do outro lado, os idealistas, numa concepção equivocada, viam nesta aproximação a possibilidade de colocar em prática o seu projeto pedagógico.

Entretanto, haviam razões mais profundas. Mussolini via no princípio do Estado ético de Gentile um caminho para o Estado totalitário; os idealistas que

‘identificavam os valores universais com a Nação e o Estado’, consideravam a ‘restauração da autoridade estatal realizada pelo fascismo como um meio de libertação humana. (BORGHI *apud* HORTA, 2008, p. 1-2).

A contradição da reforma educacional de Gentile era percebida sobretudo em sua afirmação de liberdade didática do professor acompanhada de um aumento acentuado da centralização e do controle autoritário por parte da administração escolar.

E será no seio das escolas que se manifestará, com toda a sua evidência, a contradição da reforma idealista. Ao mesmo tempo em que defende a liberdade didática do professor e procura suprimir toda interferência exterior em sua ação dentro da sala de aula, Gentile reforça a estrutura da escola, ampliando o poder do preside e do diretor didático. (HORTA, 2008, p. 4).

Na sexta seção do Caderno 11, Gramsci faz ainda menção à apropriação neo-idealista da filosofia de Hegel feita por Gentile, que fez uma releitura da dialética afirmando que Hegel errara por se apegar às formas antigas de dialética:

[...] é interessante para ver como a lógica formal escolástica pode ser adequada na crítica dos banais sofismas do idealismo atual, que pretende ser a perfeição da dialética. E, de fato, por que a dialética ‘formal’ deveria ser superior à lógica formal? Trata-se apenas de instrumentos lógicos; e um bom utensílio velho pode ser melhor do que um utensílio defeituoso mais moderno; um bom veleiro é superior a uma lancha quebrada. (GRAMSCI, 2011a, p. 89).

Retornando a crítica ao Manual de Sociologia de Bukharin, Gramsci inicia a segunda parte do Caderno 11 realizando uma rigorosa demonstração das posições mecanicistas e dogmáticas contidas no Manual,

Em primeiro lugar, ele critica o ponto de partida de Bukharin:

Um trabalho como o Ensaio Popular, destinado essencialmente a uma comunidade de leitores que não são intelectuais de profissão, deveria partir da análise crítica da filosofia do senso comum, que é a filosofia dos não-filósofos, isto é, a concepção do mundo absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio (GRAMSCI, 2011a, p. 114).

O Ensaio Popular começa criticando as filosofias sistemáticas ao invés de começar com a crítica ao senso comum. Eis o grande perigo, “[...] ele confirma frequentemente elementos acrílicos, graças aos quais o senso comum é ainda ptolomaico, antropomórfico, antropocêntrico, ao invés de criticá-lo” (GRAMSCI, 2011a, p. 115). Para Gramsci “o ponto de partida deveria ser sempre o senso comum, que é espontaneamente a filosofia das multidões, às quais se trata de tornar ideologicamente homogêneas.” (GRAMSCI, 2011a, p. 116).

A afirmação de Gramsci não é uma negação do senso comum, mas um entendimento que é preciso partir dele para superá-lo. “Nossas afirmações não significam a

inexistência de verdades no senso comum. Significam que o senso comum é um conceito equívoco, contraditório, multiforme, e que referir-se ao senso comum como prova de verdade é um contra-senso.” (GRAMSCI, 2011a, p, 118).

Enquanto Bukharin toma como pressuposto a oposição entre filosofia das massas populares e os grandes sistemas das filosofias tradicionais, Gramsci considera a necessidade de se partir da crítica do senso comum (considerando que este, além de fragmentário, se compõe de elementos supersticiosos, acríticos; e é contaminado pela diretriz política dos grupos dominantes), visando sua reestruturação, ou seja, a edificação de um novo senso comum marcado pela exigência de elevação política e cultural das massas – tarefa histórica da filosofia da práxis. (SAMPAIO, 2007, p. 60)

Gramsci segue a crítica ao marxismo vulgar expresso no Manual de Sociologia indicando que o caminho para a superação do senso comum é diferente daquele proposto por Bukharin:

No ensino de filosofia dedicado não a informar historicamente o aluno sobre o desenvolvimento da filosofia passada, mas a formá-lo culturalmente, para ajudá-lo a elaborar criticamente o próprio pensamento e assim participar de uma comunidade ideológica e cultural, é necessário partir do que o aluno já conhece, da sua experiência filosófica (após lhe ter demonstrado que ele tem uma tal experiência, que é um ‘filósofo’ sem o saber) (GRAMSCI, 2011a, p. 119).

Partir do senso comum, conservando os aspectos que nele são interessantes e que Gramsci denomina “bom senso”, um núcleo sadio dentro do senso comum, esse é início de um caminho rumo à construção de uma concepção de mundo própria e mais consistente, que reúna elementos para quebrar o bloco dominante imposto pela hegemonia de classe. Para isso Gramsci indica que é preciso utilizar a filosofia da práxis.

[...] necessidade de se partir da crítica do senso comum (considerando que este, além de se partir da crítica do senso comum (considerando que este, além do fragmentário, se compõe de elementos supersticiosos, acríticos; e é contaminado pela diretriz política dos grupos dominantes). Visando sua reestruturação, ou seja, a edificação de um novo senso comum marcado pela exigência de elevação política e cultural das massas – tarefa histórica da filosofia da práxis. (SAMPAIO, 2007, p. 60)

Para Gramsci o Ensaio Popular de Bukharin incide no erro de conceber o marxismo simplesmente como uma Sociologia e não como realmente é, uma filosofia da práxis. Na 14ª secção, da segunda parte do caderno 11, indaga se se pode extrair do Ensaio popular uma crítica da metafísica e da filosofia especulativa e responde que essas questões escapam ao entendimento de Bukharin na medida em que ele esquece os conceitos de movimento histórico, de devir e, conseqüentemente de dialética.

Ao invés de aprofundar esses conceitos, Bukharin:

[...] incide plenamente no dogmatismo e, por isso, numa forma, ainda que ingênua, de metafísica; isto é evidente desde o início, desde a colocação do problema, desde a

vontade de construir uma sociologia sistemática a partir da filosofia da práxis: sociologia, neste caso, significa precisamente metafísica ingênua. [...] ele não consegue elaborar o conceito de filosofia da práxis como metodologia histórica e esta como filosofia, como a única filosofia concreta; isto é, não consegue colocar e, resolver, do ponto de vista da dialética real, o problema que Croce colocou e procurou resolver do ponto de vista especulativo. [...] no Ensaio popular, a filosofia da práxis não é uma filosofia autônoma e original, mas a sociologia do materialismo metafísico. (GRAMSCI, 2011a, p. 120).

A filosofia da práxis não se reduz a uma sociologia, tal fato implica numa redução de “uma concepção de mundo a um formulário mecânico, que dá a impressão de poder colocara história no bolso” (GRAMSCI, 2011a, p. 146).

Ao contrário, a filosofia da práxis, para Gramsci não se confunde e não se reduz à nenhuma outra filosofia:

[...] ela não é original apenas enquanto abre um caminho inteiramente novo, isto é, renova de cima a baixo o modo de conceber a própria filosofia. No plano da investigação histórico-biográfica, devem-se estudar os interesses que motivaram a elaboração filosófica do fundador da filosofia da práxis, levando em conta a psicologia do jovem estudioso que, em cada ocasião deve-se extrair intelectualmente por toda nova corrente que estuda e examina, e que forma a sua individualidade através deste ir e vir que cria o espírito crítico e a potência do pensamento original, após ter experimentado e confrontado tantos pensamentos, contrastantes; e também quais os elementos ele incorporou, homogeneizando-os, ao seu pensamento, mas notadamente aquilo que é criação nova (GRAMSCI, 2011a, p. 154-155).

Assim, após esse *detour* acerca da crítica gramsciana ao marxismo vulgar, voltamos ao Caderno 10 e ao ajuste de contas de Gramsci com a filosofia de Croce em seu terceiro ponto, qual seja: a elaboração da teoria da história ético-política. Neste ponto, Gramsci detecta que:

[...] o mais significativo da biografia científica de Croce é que ele continua a se considerar líder intelectual dos revisionistas e sua elaboração ulterior da teoria historiográfica é conduzida com esta preocupação: ele quer chegar à liquidação do materialismo histórico, mas pretende que este desenvolvimento ocorra de modo a identificar-se com um movimento cultural europeu (GRAMSCI, 2011a, p. 286).

O quarto ponto que Gramsci analisa diz respeito aos elementos de relativa popularidade do pensamento de Croce. Três são os elementos que justificam essa popularidade. O primeiro é o elemento estilístico-literário: “Benjamin Crémieux escreveu que Croce é o maior prosador italiano após Manzoni, mas talvez esta referência possa suscitar preconceitos errôneos; parece-me mais exato colocar os escritos de Croce na linha da prosa científica italiana, que teve escritores como Galileu”. (GRAMSCI, 2011a, p. 287).

O segundo elemento é o ético, [...] reside na firmeza de caráter do qual Croce deu provas em vários momentos da vida nacional e europeia, tal como a atitude mantida durante a guerra e posteriormente, atitude que se pode chamar de goethiana; enquanto vários intelectuais perdiam a cabeça, não sabendo orientar-se no caos geral, renegando o próprio passado, oscilando lamentavelmente na dúvida de quem viria a ser mais forte, Croce permaneceu imperturbável em sua serenidade e na

afirmação de sua fé em que ‘o mal não pode prevalecer metafisicamente e que a história é racionalidade. (GRAMSCI, 2011a, p. 287).

E por fim, o elemento que Gramsci considera o mais importante da popularidade de Croce é intrínseco ao seu próprio pensamento e ao método de seu pensar, “[...] devendo ser buscado na maior adesão à sua vida da filosofia de Croce, quando comparada a qualquer outra filosofia especulativa” (GRAMSCI, 2011a, p. 287-288).

O quinto ponto diz respeito à relação entre Croce e a religião. Gramsci afirma que este é um dos pontos mais importantes que devem ser analisados para se compreender o significado histórico do crocianismo na história da cultura italiana.

Para Croce, a religião é uma concepção da realidade com uma moral conforme a esta concepção, apresentada em forma mitológica. Portanto, é religião toda filosofia, ou seja, toda concepção do mundo, na medida em que se tornou ‘fé’, isto é, em que é considerada não como atividade teórica (de criação de um novo pensamento), mas sim como estímulo à ação (atividade ético-política concreta de criação da nova história) [...] ainda que Croce não pareça querer fazer nenhuma concessão à religião (nem mesmo as de gênero muito equívoco feitas por Gentile) ou a qualquer forma de misticismo, sua atitude não é de modo algum combativa ou militante. (GRAMSCI, 2011a, p. 289).

Quanto ao sexto ponto, diz respeito a relação entre Croce e a historiografia italiana. Para Gramsci é possível dizer que a historiografia de Croce é um renascimento da historiografia da Restauração adaptada às necessidades e aos interesses do período atual. “Essa historiografia é um hegelianismo degenerado e mutilado, já que sua preocupação fundamental é um temor pânico dos movimentos jacobinos, de qualquer intervenção ativa das grandes massas populares como fator histórico”. (GRAMSCI, 2011a, p. 291).

No sétimo ponto Gramsci aborda a definição do conceito de história ético-política.

Observa-se que a história ética-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. Esta colocação que Croce faz do problema historiográfico reproduz a sua colocação do problema estético [...] mas as coisas não são tão simples na história da arte (GRAMSCI, 2011a, p. 293).

Já o oitavo ponto trata da transcendência – teologia – especulação. Gramsci assevera que Croce aproveita todas as oportunidades para sublinhar como ele, em sua atividade de pensador, procurou detalhadamente afastar da sua filosofia qualquer traço de transcendência e de teologia e conseqüentemente de metafísica, entendida no sentido tradicional.

Croce chegou a afirmar que sua ulterior crítica à filosofia da práxis está ligada, precisamente, a esta sua preocupação antimetafísica e antiteológica, na medida em que a filosofia da práxis seria teologizante e o conceito de estrutura não seria mais do que a representação ingênua do conceito de um ‘deus oculto’ (GRAMSCI, 2011a, p. 296).

Gramsci rebate o argumento de Croce afirmando que:

A filosofia da práxis, certamente, deriva da concepção imanentista da realidade, mas desta enquanto depurada de qualquer aroma especulativo e reduzida a pura histórica ou historicidade, ou a puro humanismo. Se o conceito de estrutura é concebido ‘especulativamente’, torna-se certamente um ‘deus oculto’; mas ele não deve ser concebido especulativamente, e sim historicamente, como o conjunto das relações sociais nas quais os homens reais se movem e atuam, como um conjunto de condições objetivos que podem e devem ser estudadas com os métodos da ‘filologia’ e não da ‘especulação’ [...] a filosofia da práxis é a concepção historicista da realidade que se libertou de todo resíduo de transcendência e de teologia até mesmo em sua última encarnação especulativa, o historicismo idealista crociano permanece ainda na fase teológica-especulativa. (GRAMSCI, 2011a, p. 297-298).

O nono ponto trata dos paradigmas de história ético-política na filosofia de Croce, com base em alguns ensaios:

A *Storia dell'Europa nel secolo XIX*, ao que parece, é o ensaio de história ético-político que deve se tornar o paradigma da historiografia crociana oferecida à cultura europeia. Mas deve-se levar em conta os outros ensaios: *Storia del regno di Napoli*, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, bem como *La rivoluzione napoletana de 1799 e Storia dell'età barocca in Italia*. Os mais tendenciosos demonstrativos, porém são a *Storia d'Europa e a Storia d'Italia*. (GRAMSCI, 2011a, p. 298).

Gramsci inicia sua análise questionando se “[...] é possível escrever (conceber) uma história da Europa no século XIX sem tratar organicamente da Revolução Francesa e das guerra napoleônicas? E é possível fazer uma história da Itália na época moderna sem tratar das lutas do *Risorgimento*?” (GRAMSCI, 2011a, p. 298), visto que é justamente o que Croce realiza nestes ensaios:

É por acaso por uma razão tendenciosa que Croce inicia as suas narrações a partir de 1815 e 1871, ou seja, prescindindo do momento da luta, do momento no qual se elaboram, se unificam e se alinham as forças em contraste, do momento no qual um sistema surge e se afirma, e ao contrário, assumindo placidamente como história o momento da expansão cultural ou ético-política? (GRAMSCI, 2011a, p. 298).

Ao tratar destes ensaios Gramsci conclui que a história contada por Croce é apenas um “fragmento da história”:

[...] o aspecto passivo da grande revolução que se iniciou na França em 1789 e se espalhou pelo resto da Europa com os exércitos republicanos e napoleônicos, sacudindo poderosamente os velhos regimes e determinando não a sua derrocada imediata, como na França, mas a corrosão reformista que durou até 1870. (GRAMSCI, 2011a, p. 298).

A partir desta constatação Gramsci indaga se esse tendencionismo de Croce não tinha, naquele momento em que Gramsci analisava-o, ou seja, de governo fascista, criando um movimento ideológico correspondente àquele da época tratada por Croce, da restauração-revolução,

[...] na qual, as exigências que encontraram na França uma exigência jacobino-napoleônica foram satisfeitas em pequenas doses, legalmente, de modo reformista, conseguindo assim evitar a posição política e econômica das velhas classes feudais,

evitar a reforma agrária e, notadamente evitar políticas similares às da França nos anos do jacobinismo, em 1831, em 1848. (GRAMSCI, 2011, p. 298-299).

Gramsci continua asseverando que àquela época o fascismo corresponderia ao liberalismo moderado e conservador do momento da restauração-revolução:

Mas, nas atuais condições, o movimento correspondente do liberalismo moderado conservador não seria precisamente o movimento fascista? Talvez não careça de significação o fato de que, nos primeiros anos de seu desenvolvimento, o fascismo afirmou-se ligado à tanta tradição da velha direita ou direita histórica. Poderia ser uma das tantas manifestações paradoxais da história (uma astúcia da natureza, para dizê-lo como Vico) o fato de Croce, movido por determinadas preocupações, tenha contribuído para o fortalecimento do fascismo, fornecendo-lhe indiretamente uma justificação mental, após ter contribuído para depurá-lo de algumas características secundárias, de natureza especificamente romântica, mas nem por isso menos irritantes para a compostura clássica de Goethe. (GRAMSCI, 2011a, p. 299).

No décimo ponto Gramsci trata da liberdade como identidade de história [e de espírito] e a liberdade como religião-superstição, como ideologia imediatamente circunstanciada, como instrumento prático do governo.

No décimo primeiro ponto Gramsci indaga se na concepção de Croce, mesmo após a elaboração sofrida nos últimos anos, não mais existiam traços de filosofia da práxis. Gramsci discorda da afirmação de Croce que asseverava que sua posição frente à filosofia da práxis não era de um ulterior desenvolvimento, ou seja, de que o valor da experiência de aproximação com a filosofia da práxis teria sido para o filósofo napolitano apenas negativa, como ironicamente ilustra Gramsci, para Croce, usando linguagem metafórica, emprestada da física: “[...] a filosofia da práxis teria operado na mentalidade de Croce como corpo catalítico, necessário para obter o novo produto, mas do qual não permanecem traços no produto mesmo”. (GRAMSCI, 2011a, p. 303).

Mesmo sob forma e linguagem especulativa, Gramsci indica que é possível descobrir mais de um elemento de filosofia da práxis na concepção de Croce, “[...] assim como a filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo pra a linguagem historicista, a filosofia de Croce é igualmente, em considerável medida, uma retradução para linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da práxis”. (GRAMSCI, 2011a, p. 304).

Nesse exame acerca da influência da filosofia da práxis na filosofia de Croce, Gramsci ajusta contas com suas análises da juventude:

Em fevereiro de 1917, numa breve nota que precedia a reprodução do escrito de Croce *Religione e serinitá*:

[...] então recentemente aparecido na Critica, eu escrevi que, assim como o hegelianismo fora a premissa da filosofia da práxis no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, da mesma forma a filosofia crociana podia ser a

premissa de uma retomada da filosofia da práxis em nossos dias, para as novas gerações. A questão era apenas aludida, de maneira certamente primitiva e evidentemente inadequada, já que naquela época, o conceito de unidade entre teoria e prática, entre filosofia e política, não me era claro, e eu era sobretudo, tendencialmente crociano (GRAMSCI, 2011, p. 304).

Ao expor esse movimento ele alerta a necessidade de realizar um Anti-Croce:

Mas agora, mesmo sem a maturidade e a capacidade que o assunto requer, parece-me que a posição deve ser retomada e apresentada de uma maneira mais criticamente elaborada. Em suma, deve-se realizar, com relação à concepção filosófica de Croce, a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis realizaram com relação à concepção hegeliana. Esta é a única historicamente fecunda de determinar uma retomada adequada da filosofia da práxis, de elevar esta concepção (que, pelas necessidades da vida prática imediata, tem se vulgarizado) à altura que ela deva atingir para poder solucionar as tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta opõe, isto é, a criação de uma nova cultura geral integral, que tenha as características da massa da Reforma Protestante e do iluminismo francês e que tenha as características de classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que, retomando as palavras de Carducci, sintetize Maximilien Robespierre e Emanuel Kant, a política e a filosofia numa mão, mas europeu mundial. É preciso que a herança da filosofia clássica alemã seja não apenas inventariada, mas reconvertida em vida ativa; e, para isto, é preciso acertar contas com a filosofia de Croce, isto é, para nós, italianos, ser herdeiros da filosofia clássica alemã significa ser herdeiros da filosofia crociana, que representa o momento mundial hodierno da filosofia clássica lema.

Um trabalho, deste gênero, um Anti-Croce que pudesse ter na atmosfera cultural moderna o significado e a importância que teve o Anti-During para a geração anterior à guerra mundial, mereceria que um inteiro grupo de homens lhe dedicassem dez anos de atividade. (GRAMSCI, 2011a, p. 304-305)

O décimo segundo e último ponto analisado por Gramsci com relação à filosofia de Benedetto Croce diz respeito à Concepção historiográfica de Croce. Embora em desacordo com a perspectiva liberal e especulativa de Croce, Gramsci reconhece os aspectos positivos de a filosofia do napolitano:

De tudo o que foi anteriormente dito, resulta que a concepção historiográfica de Croce, da história como história ético-política, não deve ser julgada como futilidade a ser pura e simplesmente rechaçada. Deve-se ao contrário, afirmar energicamente que o pensamento historiográfico de Croce, mesmo em fase mais recente, precisa ser estudado e meditado com a máxima atenção. Ele representa, essencialmente, uma reação ao economicismo e ao mecanicismo fatalista, embora se apresente como superação destrutiva da filosofia da práxis.[...] o pensamento de Croce, portanto, deve pelo menos ser considerado como valor instrumental [...] (GRAMSCI, 2011a, p. 305-306).

Entendemos que a preocupação de Gramsci ao acertar contas com a filosofia de Benedetto Croce, em seu Caderno 10, é resgatar o marxismo dos processos revisionistas, afirmando-a como uma concepção de mundo original e ligada aos processos do real, portanto como uma filosofia da práxis, que basta a si mesma.

Nesse mesmo sentido, critica, em seu Caderno 11, o Manual de Sociologia de Bukharin por este representar o marxismo vulgar que reduzia a filosofia da práxis a uma sociologia.

Da mesma maneira suas reflexões no Caderno 12 corroboram com a necessidade da classe trabalhadora construir sua própria concepção de mundo, afastando-se das ideologias burguesas. Nesse caminho aprofunda um debate acerca da função dos intelectuais na sociedade, dividindo-os em orgânicos ou tradicionais. Trata também da escola, enquanto “instrumento de elaboração dos intelectuais de diversos níveis” (GRAMSCI, 2011b, p. 19).

Ainda no Caderno 12 identifica a crise escolar como um desdobramento e uma complexificação da crise orgânica mais ampla e geral. “A divisão fundamental da escola em clássica e profissional era um esquema racional: a escola profissional destinava-se às classes instrumentais, enquanto a clássica destinava-se às classes dominantes ou intelectuais” (GRAMSCI, 2011b, p. 33).

A crise escolar destinava à classe trabalhadora um modelo de escola que foi combatido por Gramsci durante toda sua vida:

A tendência atual é a de abolir qualquer tipo de escola ‘desinteressada’ (não imediatamente interessada) e ‘formativa’, ou de conservar apenas um seu reduzido exemplar, destinado a uma pequena elite de senhores e de mulheres que não devem pensar em preparar-se para um futuro profissional, bem como a de difundir cada vez mais as escolas profissionais especializadas, nas quais o destino do aluno e sua futura atividade são predeterminados. (GRAMSCI, 2011, p. 33).

Em contrapartida a esta escola imediatamente interessada, Gramsci defendia que a solução que deveria ser seguida seria a de um outro modelo de escola:

A crise terá como solução que, racionalmente deveria esta linha: escola única inicial de cultura geral, humanística, formativa, que equilibre de modo justo o desenvolvimento da capacidade de trabalhar manualmente (tecnicamente, industrialmente) e o desenvolvimento das capacidades de trabalho intelectual (GRAMSCI, 2011a, p. 33).

No caderno 12, na qual Gramsci chega a estruturar uma proposta concreta de currículo. Sabemos que uma de suas grandes preocupações ao pensar a educação dos trabalhadores era a necessidade que estes elaborassem a sua própria concepção de mundo e para isso seria preciso romper com a concepção de mundo dominante, que na maioria das vezes era utilizada como ferramenta para garantir a hegemonia de uma classe, como foi o caso da reforma educacional de base idealista de Giovanni Gentile, aplicada pelo governo fascista de Benito Mussolini.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode conhecer a realidade? Esta é uma questão que tem como precedente: o que é a realidade? A epígrafe desta tese deixa claro o que hoje vivemos: o recuo da teoria, o reino das aparências, da fragmentação do conhecimento, do imediatismo, do empiricismo, da negação da totalidade e assim a apreensão do real se dá de modo velado.

É preciso perder o hábito e deixar de conceber a cultura como saber enciclopédico, no qual o homem é visto apenas sob a forma de um recipiente a encher e entupir de dados empíricos, de fatos brutos e desconexos, que ele depois deverá classificar em seu cérebro como nas colunas de um dicionário, para poder em seguida, em cada ocasião concreta, responder a vários estímulos do exterior.

A cultura é algo bem diverso. É organização, disciplina do próprio eu interior, apropriação da própria personalidade, conquista de consciência superior: e é graças a isso que consegue compreender seu próprio valor histórico, sua própria função na vida. (GRAMSCI, 2004a, p. 57-58).

A teoria gramsciana nos remete às elaborações de Ivo Tonet sobre o que caracteriza uma teoria social crítica e o que caracteriza uma teoria social crítica nos dias de hoje. Isso justifica a certeza de que o pensamento de Gramsci é absolutamente necessário nos dias atuais. Seguindo a assertiva de Lukács de que o homem é um ser que dá respostas diante das necessidades e possibilidades postas pelo conjunto da humanidade, esta tese destaca as elaborações gramscianas reconhecendo que é preciso conhecimento para pensar e transformar.

É o socrático “conhece-te a ti mesmo” como condição de transformação. Elevando esta frase socrática ao patamar universal, Gramsci afirma que “conhecer a si mesmo é ser senhor de si mesmo, diferenciar-se, elevar-se acima do caos, ser um elemento de ordem, mas da própria ordem e da própria disciplina diante de um ideal”. E isso não pode ser obtido se também não se conhecem os outros, a história deles, a sucessão dos esforços que fizeram para ser o que são, para criar a civilização que criaram e que nós queremos substituir pela nossa. Significa ter noções sobre a natureza e suas leis a fim de conhecer as leis que governam o espírito. E aprender tudo sem perder de vista a finalidade última, ou seja, a de conhecer melhor a si mesmo, através dos outros e conhecer melhor os outros através de si mesmo.

Reconhecemos com Gramsci a importância de conhecer a história universal para transformar a realidade, visto que só conhecendo a história universal teremos elementos para compreender a realidade posta hoje. Nessa perspectiva, esta tese pretende contribuir para que

o legado de Antonio Gramsci auxilie a humanidade naquilo que foi seu projeto mais caro: a emancipação humana.

Se for verdade que a história universal é uma cadeia de esforços que o homem fez para libertar-se dos privilégios, dos preconceitos e das idolatrias, não se compreende por que o proletariado – que quer acrescentar um outro elo a essa cadeia – não deva saber como, por que e por quem foi precedido, bem como o benefício que poderá extrair desse saber (GRAMSCI, 2004a, p. 60).

Tonet reconhece que pela própria lógica do capital, quanto mais este avança, mais intensa se torna a mistificação que ele produz, pois mais o sistema social parece tornar-se impermeável à compreensão e à ação humana. Como consequência, mais intenso e profundo, também, se torna o conservadorismo, quando não o reacionarismo da teoria social burguesa. O abandono pelas ciências sociais atuais, de categorias fundamentais, como classes, luta de classes, exploração, socialismo, imperialismo, etc. Bem como a negação da possibilidade de compreender a realidade social como totalidade e, portanto, de intervir para transformá-la integralmente, é uma clara demonstração desse caráter cada vez mais conservador assumido pela teoria social burguesa.

Prosseguindo Tonet identifica que o objetivo fundamental da classe trabalhadora, tenha ela consciência ou não dele, é a eliminação radical da propriedade privada e, portanto, de toda exploração do homem pelo homem. Trata-se de erradicá-la, isto, é, de mudá-la na sua totalidade, desde suas raízes mais profundas. Seria, porém, esta uma impossibilidade real ou apenas um desejo, uma aspiração, um horizonte ético, digno de ser perseguido, mas nunca efetivamente alcançável?

Responder de modo positivo e fundamentar solidamente esta possibilidade é da máxima importância. Como se trata de luta de classes e não apenas de uma questão teórica e, como esta mudança revolucionária implicará a participação de setores de outras classes, a classe trabalhadora precisa de uma teoria que possa convencer a multidão dos explorados de que a superação da exploração é possível e de que permitirá construir uma forma de sociabilidade que beneficie a toda a humanidade e não apenas uma pequena parcela dela. Por isso, o papel das ideias na luta social é de enorme importância. (TONET, 2013)

Nessa linha de pensamento, essa preocupação – o que é o mundo e como transformá-lo? – foi uma questão fundamental nos estudos do marxista italiano. Situamos Antonio Gramsci entre os grandes marxistas do campo revolucionário que assumiram tarefas

específicas. Vigotsky assumiu a tarefa de lutar por uma nova psicologia, de base marxista. Lukács assumiu a tarefa de resgatar a Ontologia materialista do ser social de base marxiana. Gramsci tomou como tarefa a luta por uma verdadeira filosofia da práxis vinculada ao projeto de revolução de base ontológica, materialista, dialética e anti-positivista, isso por que ele entendia que a correta compreensão da realidade passava pelo exame da totalidade e suas interrelações.

Interessante pontuar, que tanto Marx na Alemanha e Gramsci da Itália, enterpelaram sobre suas sociedades, seus países que não chegaram à ordem burguesa por meio do percurso revolucionário francês. Marx mergulha imanentemente na história da luta de classes na França para compreender e analisar criticamente a Alemanha (sua filosofia e sua ideologia).

Gramsci, por ter tido menos tempo de vida, tirada pelo próprio solo de sua pátria, iniciou estudando a Itália e tentou apurar os processos de reunificação italiana, sempre tendo à frente o que ocorria no mundo, à exemplo de seu texto *Americanismo e Fordismo* (1924) que em linhas gerais trata da dificuldade de introduzir o fordismo na Europa.

Assim analisou criticamente a Questão Meridional e à luz da história conseguiu superar sua primeira visão de mundo, herança de seu meridionalismo regional. Ao conhecer a classe operária de Turim e posteriormente a classe trabalhadora como um todo por meio de sua experiência com a III Internacional foi abandonando os resíduos do neo-idealismo de base crociana, que lhe serviram tão bem na juventude para lutar contra o positivismo.

Assim, à exemplo de Marx e Lenin, buscou recuperar o caráter revolucionário da dialética hegeliana, despindo-a de todas as deformações aplicadas por Croce e Gentile e superando com a Marx os traços mistificadores da mesma.

Entendendo o marxismo como uma Filosofia da práxis, empreendeu um duro combate contra as teses revisionistas e reformistas dentro do movimento operário e principalmente na Itália, que contava com a presença daquele que influenciou Eduard Bernstein, o filósofo napolitano Benedetto Croce.

A práxis educativa de Gramsci foi fecunda em toda sua vida. Desde seus primeiros escritos jornalísticos, sempre demonstrou grande preocupação com a formação e organização dos trabalhadores. Diversas foram as iniciativas de promoção de projetos que pudessem colaborar nesse sentido. Associação de Cultura, Clube de Vida de Moral, Escola do

Partido, Escola por correspondência, todas eram expressões de um homem entendeu que a relevância da formação humana no processo de organização da classe trabalhadora objetivando a construção de uma concepção de mundo autônoma que pudesse romper com a ideologia dominante que sedimentava a hegemonia de classe.

Esteve com os trabalhadores não somente por meio de seus artigos, mas também no chão da fábrica. Viu a vitória dos operários na tomada das fábricas no Biênio Rosso, sua autogestão e também sua derrota ao serem traídos pela aliança realizada entre patrões e sindicatos.

Na III Internacional participou ativamente dos debates acerca da necessidade tática da frente única para os Trabalhadores no mundo e em sua particularidade italiana. Viu as teses revisionistas de Bernstein e as reformistas de Kaustky ganharem espaço no movimento operário, combatendo-as diariamente por meio de seus artigos publicados em jornais.

Ao ser preso pelo regime fascista de Benito Mussolini sua crítica foi aprofundada em seus Cadernos do Cárcere. Ajustou contas com a filosofia de Benedetto Croce, realizando um minucioso exame da mesma à luz da filosofia da práxis, tão combatida pelo filósofo liberal.

Sua preocupação com a educação e formação da classe trabalhadora podem ser encontradas em toda a sua obra, mas especialmente nos Cadernos 10 e 12, dedicou grande espaço para enfrentar os problemas do marxismo vulgar, que acabava aprisionando as classes subalternas ao senso comum, demonstrar um possível caminho de superação, tendo como estrada a percorrer construir uma nova concepção de mundo liberta das amarras burguesas e trouxe uma profunda reflexão acerca do papel dos intelectuais e da escola na sociedade. Manteve sua coerência de toda a vida, não negou suas mais profundas convicções, sempre defendendo a bandeira da causa trabalhadora.

Diante do exposto essa tese revisa os pressupostos gramscianos necessários à formação humana profunda, fundamental para o projeto de emancipação da classe trabalhadora, expondo a síntese filosófica-política realizadas por Gramsci acerca da função da escola e seu desdobramento na formação das classes subalternas, tentando por esse caminho, desvelar as mediações que influenciaram suas formulações teórico-práticas em busca de compreender sua visão acerca da essência humana, ou dito de outro modo, da gênese e

reprodução do ser social em consonância com o pensamento produzido no campo do marxismo.

Aprofundamos a reflexão sobre os princípios sócio-pedagógicos do pensamento gramsciano, apanhando as complexas mediações entre trabalho e educação inscritas no projeto de formação humana omnilateral à luz da ontologia marxiana.

Consideramos ao final deste trabalho que Gramsci foi um ser por inteiro que viveu circunstâncias e tempos históricos de conturbadas lutas sociais, que engajou-se, a seu tempo, nas lutas revolucionárias com a certeza que a transição socialista estava próxima, trazida pelos ventos da União Soviética.

Gramsci foi um anti-reformista e marxista revolucionário que se via animado com a internacionalização da luta ao lado de muitos revolucionários. Um pensador para além de seu tempo, encarcerado pelos acontecimentos do seu tempo, os horrores do fascismo que o atingiram até sua morte.

Nesse sentido, Gramsci é injustamente retirado de sua base marxista e traduzido pelos traços dos reformistas e publicizado pela esquerda progressista democrata. Ele foi um influente pensador marxista, estudioso que tinha domínio de um vasto conhecimento sobre a história da humanidade sempre de forma “interessada”, viva e combatente. Foi uma mente analítica que não encontrava limites para sua crítica e apesar de sua breve existência, sua vida e seus desejos pela emancipação humana transcenderam seu tempo histórico.

Gramsci foi um lutador que sempre precedeu o pensador. Foi aquilo que sempre preconizou para todos os trabalhadores: um filósofo da práxis.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes: 2007.
- AMORA, Kleber Carneiro. **A dialética do Eu e não-Eu em Fichte e Sheling**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.
- ANDRADE, Joana El-Jaick. **O revisionismo de Eduard Bernstein e a negação da dialética**. 2006. Dissertação (mestrado em sociologia). 263f. Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Paulo, 2006.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: introdução à filosofia**. São Paulo: Moderna, 2003.
- CIRNE-LIMA, Carlos R.V. **Dialética para principiantes**. 3. Ed. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.
- COUTINHO, Carlos Nelson. **Um estudo sobre seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1999.
- _____. Introdução. *In*: GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere, v.1**: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BROUÉ, Pierre. **História da Internacional Comunista: 1919-1943**. São Paulo: Sundermann, 2007.
- DEL ROIO, Marcos. **Os Prismas de Gramsci: a fórmula política da frente única (1919-1926)**. São Paulo: Xamã, 2005.
- _____. **Gramsci e a Educação do Educador**. Cadernos Cedes. Vol. 26. N. 70, p.311-328 Campinas, set/dez 2006.
- _____. **Gramsci e a Emancipação do Subalterno**. Curitiba: Revista Sociologia Política, 29, p.63-78, 2007.
- DIAS, Edmundo Fernandes et al. **O Outro Gramsci**. São Paulo: Xamã, 1996.
- _____. **Gramsci em Turim: a construção do conceito de hegemonia**. São Paulo: Xamã, 2000.
- FIORI, Giuseppe. **A Vida de Antonio Gramsci**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GALASTRI, Leandro de Oliveira. **Revisionismo “latino” e marxismo: de Georges Sorel a Antonio Gramsci**. Campinas, SP: 2011. Tese de doutorado, 301f

GERMINO, Dante. Interpretando Gramsci. In: COUTINHO, Carlos Nelson. TEIXEIRA, Ana Paula (Orgs.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **A concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

_____. **Escritos Políticos, v.1: 1910-1920**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.

_____. **Escritos Políticos, v.2: 1921-1926**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b.

_____. **Cartas do Cárcere, v.1: 1926-1930**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.

_____. **Cartas do Cárcere, v.2: 1931-1937**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005b.

_____. **Cadernos do Cárcere, v.1: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.

_____. **Cadernos do Cárcere, v.2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

_____. **Cadernos do Cárcere, v.3: Maquiavel. Notas sobre o estado e a política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011c.

_____. **Cadernos do Cárcere, v.4: Temas de Cultura. Ação Católica. Americanismo e Fordismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011d.

_____. **Cadernos do Cárcere, v.5: O Risorgimento. Notas sobre a Itália**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011e.

_____. **Cadernos do Cárcere, v.6: Literatura. Gramática. Folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GRUPPI, Luciano. **O conceito de Hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Edições Graal LTDA, 1978.

_____. **Tudo Começou com Maquiavel**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.

HEGEL, G. H. F. **Fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Volume 1: A ciência da lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1997.

HENRIQUES, Luiz Sérgio (Org). Introdução. In: GRAMSCI, Antonio. **Cartas do Cárcere**. 1926-1930. V. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HORTA, José Silvério Baia. **Educação na Itália fascista: a reforma Gentile (1922-1923)**. 2008. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4891605>

JESUS, Antônio Tavares. **O pensamento e a prática escolar de Gramsci**. Campinas, SP: Autores associados, 2005.

KANT, Immanuel. **Prolegomenos a toda metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência**. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KONDER, Leandro. **Introdução ao Fascismo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

_____. **Lukács**. (Coleção Fontes do Pensamento Político 1). Porto Alegre: L&PM, 1980.

_____. **O que é Dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. 2012.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

LAJOLO, Laurana. **Antonio Gramsci: uma vida**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LEFEBVRE, Henri. GUTERMAN, Norbert. Introdução. In: LENIN, Vladimir I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LENIN, Vladimir I. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

LESSA, Sérgio. **Lukács: ontologia e historicidade, a relação entre essência e fenômeno**. Revista Tras/Form/Ação. São Paulo, n.19, 1996.

_____. **Para Compreender a Ontologia de Lukács**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

LEPRE, Aurélio. **O Prisioneiro: a vida de Antonio Gramsci**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LIMA, Marteano Ferreira de. **A alienação em Lukács: fundamentos para o entendimento do complexo da educação**. 2014. Tese (doutorado). Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza-CE, 2014.

LOSURDO, Domenico. **Gramsci, do liberalismo ao “comunismo crítico”**. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

LUKÁCS, György. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem**. In: Temas. São Paulo: Ciências Humanas LTDA, 1978.

_____. **Pensamento vivo:** autobiografia em diálogo: entrevista a István Eorsi e Erzsébet Vezér. São Paulo: Estudos e edições Ad Hominem; Viçosa, MG: Editora da UFV, 1999.

_____. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social:** questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Para uma ontologia do ser social I.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Introdução aos Escritos Estéticos de Marx e Engels. In: Marx, Karl e ENGELS, Friedrich. **Cultura, arte e literatura:** textos escolhidos/ Karl Marx e Friedrich Engels. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, György. NETTO, José Paulo. **Lukács:** sociologia. São Paulo: Ática, 1992.

MAESTRI, Mário. CANDREVA, Luigi. **Antonio Gramsci: vida e obra de um comunista revolucionário.** São Paulo: Expressão Popular, 2007.

MAIA FILHO. Osterne Nonato. **Dialéticas a-históricas:** da antiguidade à transição kantiana. In: Santos, Deribaldo (Org.). **Marxismo, ciência e sertão:** coletânea de ensaios críticos. Fortaleza: EdUECE, 2016a. No prelo.

_____. **Dialéticas históricas:** de Hegel a Engels e Marx. In: Santos, Deribaldo (Org.). **Marxismo, ciência e sertão:** coletânea de ensaios críticos. Fortaleza: EdUECE, 2016b. No prelo.

MANACORDA, Mario Alighiero. **O princípio educativo em Gramsci.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia:** dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MARX, Karl. ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **Manifesto Comunista.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MÉSZÁROS, István. **O Conceito de dialética em Lukács.** São Paulo: Boitempo, 2013.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

NOSELLA, Paolo. **A escola de Gramsci.** São Paulo: Cortez, 2010.

OLDRINI, Guido. **Gramsci e Lukács,** adversários do marxismo da segunda internacional. *Crítica Marxista.* São Paulo, N. 8: jun. 1999.

- OLIVEIRA, Daniele Kelly Lima. **Gramsci e os intelectuais orgânicos da classe trabalhadora**: contribuição à educação na perspectiva da emancipação humana. 2013. 95 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2013.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Prefácio. In: AMORA, Kleber Carneiro. **A dialética do Eu e não-Eu em Fichte e Sheling**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.
- PASCAL, Georges. **Para compreender Kant**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- PASOLINI, Pier Paolo. **Poemas**: Pier Paolo Pasolini. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia 4**: de Spinoza a Kant. São Paulo: Paulus, 2005a.
- _____. **História da filosofia 5**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005b.
- _____. **História da filosofia 6**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2005c.
- SAMPAIO, Wilson Correia. **Gramsci: política e educação**. Maceió: EdUFAL, 2007.
- SAGRA, Alicia. **A Internacional**: um permanente combate contra o oportunismo e o sectarismo. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2010.
- SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- SOUSA, Nágela da Silva. **As contribuições de Antonio Gramsci para a educação e formação humana na frente única**. 2013, 57f. Dissertação (Mestrado).) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2013.
- TERTULIAM, Nicolas. **O Anti-croce e a filosofia de Lukács**. Revista Novos Rumos, Marília, v.50, n. 1, 2013.
- TONET, I. **Educação contra o capital**. Maceió: Edufal, 2007.
- _____. **Educação, Cidadania e Emancipação Humana**. Ijuí: Unijuí, 2005.
- TROTTA, Wellington. Marx e a crítica ao idealismo hegeliano. Revista transdisciplinar logos e veritas. V.02, n. 6, 2015.
- VANNI ROVIGHI, Sofia. **História da filosofia moderna**: da revolução científica a Hegel. 4. Ed. São Paulo, SP: Loyola, 2006.
- _____. **História da filosofia contemporânea**: do século XIX à neoescolástica. 4. Ed. São Paulo, SP: Loyola, 2011.