

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA**

ARTHUR DAMASCENO RIBEIRO DE OLIVEIRA LEITE

***VIDA-OBRA* DE ANTONIO GRAMSCI: A POLÍTICA DE UM FILÓSOFO
IMORTALIZADA NA SUA LITERATURA-FILOSOFIA**

**UBERLÂNDIA
2016**

ARTHUR DAMASCENO RIBEIRO DE OLIVEIRA LEITE

***VIDA-OBRA* DE ANTONIO GRAMSCI: A POLÍTICA DE UM FILÓSOFO
IMORTALIZADA NA SUA LITERATURA-FILOSOFIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia (MG), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria Said

**UBERLÂNDIA
2016**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

L533v
2016 Leite, Arthur Damasceno Ribeiro de Oliveira, 1984-
 Vida-obra de Antonio Gramsci : a política de um filósofo
 imortalizada na sua literatura-filosofia / Arthur Damasceno Ribeiro de
 Oliveira Leite. - 2016.
 122 f.

 Orientadora: Ana Maria Said.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia - Teses. 2. Gramsci, Antonio, 1891-1937 - Crítica e
 interpretação - Teses. 3. Ciência política - Filosofia - Teses. 4. Cartas na
 literatura - Teses. I. Said, Ana Maria. II. Universidade Federal de
 Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Arthur Damasceno Ribeiro de Oliveira Leite

***VIDA-OBRA* DE ANTONIO GRAMSCI: A POLÍTICA DE UM FILÓSOFO
IMORTALIZADA NA SUA LITERATURA-FILOSOFIA**

Dissertação aprovada para obtenção do
título de Mestre no Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Uberlândia
(MG), pela banca examinadora formada
por:

Uberlândia, 30 de Junho de 2016

Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria Said
(Orientadora – UFU)

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido
(Examinador – UFU)

Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira
(Examinador – UNICAMP)

*Dedico este trabalho a todos aqueles
que lutam contra o próprio
recrudescimento.*

Agradecimentos

Minha terna gratidão à Prof^{ra}. Dr^a. Ana Maria Said, pela oportunidade, pela solicitude, pela confiança que em mim depositou e pela disponibilidade em me ensinar, não importando quantas vezes eu ainda perseverasse no erro. Obrigado, professora, pois me ensinaste o valor do trabalho árduo e da paciência que devemos desenvolver, se aspiramos viver filosofia.

Outrossim, meus sinceros agradecimentos ao Prof. Dr. Humberto Guido, de quem também fui aluno e com quem aprendi muito sobre as travessias filosóficas. Obrigado, professor, por ter se disponibilizado a ler meu trabalho e a me ajudar a esmerá-lo, ao participar da minha banca de qualificação e defesa.

Minha sincera e afetuosa gratidão ao Prof. Dr. Renê José Trentin Silveira, pela disponibilidade e boa vontade em ler o meu trabalho e participar da minha banca de defesa. Obrigado, professor Renê, por ter se deslocado até Uberlândia, honrando-me com a sua presença e com as suas valiosas contribuições ao meu trabalho de mestrado.

Sinceros agradecimentos ao Prof. Dr. Márcio Chaves-Tannus, que me ensinou sobre a gravidade e a relevância das pesquisas filosóficas, sobre os riscos das traduções e sobre a necessidade de desenvolvermos estudos filológicos, se almejamos trilhar uma estrada de erudição.

Agradeço também ao Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto, pela amizade, pelo incentivo e pelos ensinamentos que compartilhamos durante as suas aulas, como também nos momentos em que estivemos juntos para além dos espaços de aula. Obrigado, professor, por ter me encorajado em momentos cruciais a sonhar com os exercícios de filosofia.

Sou muito grato ao Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada pelos momentos de contestação e distopia que sempre estiveram presentes em suas aulas.

Obrigado, Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho, que me recebeu em suas aulas e me mostrou que o caminho da filosofia só pode ser trilhado por sujeitos resolutos e apaixonados pelo saber.

Agradeço à Prof^a. M. Nikoleta pelos diálogos que alimentaram minhas pretensões em cursar o mestrado e por ter me colocado em contato com a Prof^a. Dr^a. Ana Maria Said.

Não poderia deixar de agradecer fraternalmente a Andreia A. C. Rodrigues, secretária da pós-graduação, e também ao Prof. Dr. Dennys Garcia Xavier, coordenador do programa de pós-graduação, pessoas que sempre atenciosamente me receberam e me auxiliaram em minhas demandas administrativas durante o curso.

Meus fraternos agradecimentos à colega Walquíria Gonçalves, que, participando de um curso da Prof. Dr^a. Ana Maria Said, desempenhou literalmente o papel de elo entre nós quando do nosso primeiro contato *vis-à-vis*.

Meus colegas de curso, recebam meu carinho e meu agradecimento por terem contribuído, cada qual a sua maneira, para que esta travessia filosófico-literária acontecesse ao lado de tanta gente boa. Meu muito obrigado e desejo-lhes sucesso em suas jornadas.

Minhas mais sinceras considerações e gratidão aos meus colegas da Prefeitura Municipal de Uberlândia e da Escola Estadual Bueno Brandão, que me assistiram em meus esforços, sempre me encorajando e me amparando.

Minha fraterna gratidão à amiga Rita de Cássia, pela disposição em realizar a revisão e a correção deste trabalho. Como também ao Ismael, seu companheiro, pois vocês sempre estarão em nossas vidas.

Meu muito obrigado à minha prima Marília Soares Leite e à colega Jéssica Teixeira, pela disponibilidade em realizar a tradução para o inglês do meu resumo e pelos tantos momentos em que conversamos acerca do desafio de cursar o mestrado.

Sou eternamente grato à minha família, que sempre esteve presente, cuidadosa e amorosa. Agradeço do fundo do meu coração ao meu pai Edivaldo, à minha mãe Cleia, às minhas irmãs Mayra e Isadora e aos meus cunhados Claudio Jr. e Manuel Neto. Familiares que sempre estiveram ao meu lado me encorajando e me sustentando.

Em especial, tenho fraterna gratidão à minha irmã Isadora, pelo trabalho dedicado quando das nossas reuniões de correção e formatação do texto. Obrigado, querida irmã, pelo seu zelo e carinho para com os meus esforços literários.

Meu devotado e apaixonado “muito obrigado” à minha esposa Fabíola, que com todo amor, paciência e carinho, esteve ao meu lado durante esta árdua travessia filosófico-literária. Como não poderia deixar de ser, ela acabou viajando comigo pelo universo da filosofia política, encontrando solidariedade e amor em seu coração, mesmo quando, atarefada, se preparava para regressar ao seu curso de doutorado na USP. Mulher da minha vida, companheira amada que tanto me ajuda a crescer e com sua poesia ilumina os meus dias. Amo-a, e só você sabe o quanto.

“Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita”.

(MARX, 2011, p.25)

Resumo

O presente texto encerra apontamentos oriundos da pesquisa de mestrado sobre a *vida* e a *obra* de Antonio Gramsci. Intenta-se demonstrar como se chegou à metáfora *vida-obra* e como ela serviu para delimitar esta incógnita: explorar a intersecção entre filosofia, política e literatura nos *Cadernos* e nas *Cartas do Cárcere*. Utilizou-se como balizas o estudo das categorias *tradutibilidade* e *nacional-popular*, que ajudaram a entender pensamento e ação, filosofia e política como aspectos tradutíveis de um mesmo fenômeno no pensamento de Gramsci, e a filosofia traduzida em política pela filosofia da práxis como instrumento de produção revolucionário para os subalternos que através dela tomam consciência do mundo e da sua condição no mundo. Busca-se demonstrar como a *vida-obra* de Gramsci encerra a metafórica fronteira entre filosofia, política e literatura: a própria filosofia da práxis. Identificou-se, na obra de Gramsci, a projeção de uma figura histórica que conseguiu em sua *obra* e em sua *vida*, encarnar uma filosofia, elevá-la ao seu momento mais crítico – catártico. Tenta-se demonstrar como a literatura de Gramsci constituiu instrumento de produção que expressa em seus interstícios a delimitação simbólica de um sujeito político capaz de forjar na realidade objetiva o fenômeno político-cultural do sujeito histórico revolucionário que se opôs frontalmente ao regime fascista de Mussolini. Constata-se que a tradução recíproca das linguagens científicas e filosóficas compõe a trama principal da sua *vida-obra* que, tecida a partir da concepção de mundo comunista, não poderia deixar de ser questionadora e revolucionária da realidade objetiva que pretende elevar ao patamar de uma *Nuova civiltà comunista*.

Palavras-chave: Gramsci. *Tradutibilidade*. *Nacional-popular*. *Cadernos* e *Cartas do Cárcere*. *Vida-obra*.

Abstract

This text contains notes coming from the master's research on the life and work of Antonio Gramsci. It intends to demonstrate how the metaphor *life-work* came to life and how it served to demarcate this variable: exploring the intersection between philosophy, politics and literature in books and in the Prison Letters. The study of *translatability* and *national-popular* categories were used as beacons, which helped to understand thought and action, philosophy and politics as translatable aspects of the same phenomenon at the thought of Gramsci, and philosophy translated into policy by the philosophy of praxis as a revolutionary production tool for the underlings, which take the world of consciousness and their condition in the world through it. It is sought to show how the *life-work* of Gramsci closes the metaphoric border between philosophy, politics and literature: the very philosophy of praxis. It was identified in the work of Gramsci the projection of a historical figure who succeeded in his work and in his life to embody a philosophy, raising it to its most critical moment - cathartic. The text tries to demonstrate how Gramsci's literature constituted production instrument expressed in its interstices the symbolic demarcation of a political subject able to forge in the objective reality the political and cultural phenomenon of the revolutionary historic subject that was opposed frontally to the fascist regime of Mussolini. It is noted that the reciprocal translation of scientific and philosophical languages composes the main plot of his *life-work* that, woven from the communist world view, it could not stop being questioning and revolutionary of the objective reality that it is intended to be raised to the level of a *Nuova civiltà comunista*.

Keywords: Gramsci. *Translatability*. *National popular*. *Notebooks* and *Letters from Prison*. *Life-work*.

Sumário

Introdução.....	12
1 Capítulo I - <i>Vida-obra</i> de Antonio Gramsci: encontro da filosofia com a literatura no campo da política.....	17
2 Capítulo II - O conceito de <i>tradutibilidade</i>: <i>vida-obra</i> como dimensões tradutíveis de um mesmo fenômeno.....	52
2.1 A tradução e o tema da <i>tradutibilidade</i>	55
2.2 A <i>tradutibilidade</i> e a elaboração da vontade coletiva.....	64
2.3 A <i>tradutibilidade</i> e a consecução de uma <i>Nuova civiltà comunista</i>	70
3 Capítulo III - O conceito de <i>nacional-popular</i>: literatura e política.....	77
3.1 Caráter não <i>nacional-popular</i> da cultura italiana.....	80
3.2 Formação das camadas intelectuais tradicionais italianas, a função cosmopolita dos seus intelectuais tradicionais e o problema da elaboração das camadas intelectuais orgânicas	88
3.3 Americanismo e fordismo.....	99
3.4 <i>Risorgimento</i>	103
3.5 O conceito de <i>nacional-popular</i> , o Moderno Príncipe e a construção de uma cultura.....	108
4 Considerações finais.....	115
Referências.....	120

Introdução

Investigar o limite metafórico entre literatura, filosofia e política em Antonio Gramsci representa, em certa medida, a nossa tentativa de pensar como as ideias nascem e como os pensadores convertem essas ideias em sistemas de pensamento e, em alguns casos específicos, em estratégias de ação política. O que implica, por outro lado, estudar como as filosofias são vivenciadas na prática, traduzidas, portanto, em instrumentos de ação e intervenção no mundo.

Tendo em vista nossos interesses, nossa preocupação corre paralela ao nosso compromisso em nos ocupar com um expediente epistemológico que poderá nos conduzir na direção da práxis política que exorta Antonio Gramsci, já que aspiramos compreender como Gramsci foi capaz de produzir um legado filosófico, político e literário que amalgamou vida e obra em uma *vida-obra* que para nós constitui instrumento de produção revolucionário em seus múltiplos aspectos: estéticos, filosóficos, políticos, literários, históricos etc. Práxis que pressupõe um movimento gnosiológico em que a teoria deve embasar a prática, ao passo que a ação engendra a teoria na elaboração de uma *ética conforme* e “coerente” entre pensar e agir, no sentido da “criação” de novas possibilidades de conceber a vida material e transformá-la, como demonstra Gramsci no *Caderno 10* (C10,13,306)¹.

Para nós a *vida-obra* de Gramsci traduz de modo tácito a tênue fronteira entre política, prática literária e filosofia, uma vez que esse pensador conseguiu, a exemplo de Marx (1978), levar a cabo a *Décima primeira tese sobre Feuerbach*, elevando a filosofia, como de resto os filósofos, ao *patamar de sujeitos históricos*, preocupados em transformar o mundo, ao invés de apenas contemplá-lo, o que o próprio Gramsci formulou em outras palavras: “[...] a saber, que os filósofos interpretam o mundo, mas trata-se de transformá-lo, isto é, que a filosofia deve se tornar política para tornar-se verdadeira, para continuar a ser filosofia, que a tranquila teoria deve ser realizada praticamente, deve fazer-se realidade efetiva” (C11,49,189).

¹ Para a indicação dos *Cadernos do Cárcere* utilizaremos duas notações: *C* (*Cadernos*) seguido do número do parágrafo e do número da página para a tradução em português dos *Cadernos do Cárcere* (GRAMSCI, 2014) e *Q* (*Quaderni*), seguido do número do parágrafo e do número da página para as referências à edição crítica (GRAMSCI, 1975). Para o caso das *Cartas do Cárcere*, utilizaremos a indicação *LC* para a edição das *Lettere dal carcere* (GRAMSCI, 1996). As demais referências às *Cartas*, no corpo do texto, correspondem à edição brasileira das *Cartas do Cárcere* (GRAMSCI, 1991).

Nosso esforço acadêmico, portanto, se concentra na tarefa de pesquisar como a faculdade humana do pensamento, entendendo-a como atividade humana sensível², modifica a realidade através da atividade filosófica – e por isso literária –, própria de alguns homens, ditos “intelectuais”, filósofos, que, em alguns casos, pensaram e agiram em um movimento dialético que modificou a história. O estudo da obra de Gramsci veio exatamente ao encontro da nossa busca: *vida-obra* que se constituiu literatura, que a serviço da filosofia sempre esteve imbuída da vontade de ação política e, por isso, de transformação do mundo. Em outras palavras, Gramsci expressou em sua filosofia a peremptória preocupação acerca da identificação entre teoria e prática, o que ele chamou de “ato crítico” no *Caderno 15* (22, 260):

Se se coloca o problema de identificar teoria e prática coloca-se nesse sentido: no de construir, com base numa determinada prática, uma teoria que, coincidindo e identificando-se com os elementos decisivos da própria prática; acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, isto é, elevando-a à máxima potência; ou então, dada uma certa posição teórica, no de organizar o elemento prático indispensável para que esta teoria seja colocada em ação. A identificação de teoria e prática é um ato crítico, pela qual se demonstra que a prática é racional e necessária ou que a teoria é realista e racional.

Nesse ínterim, a empreitada escolhida avoluma-se como uma grande tempestade que, ao ser manobrada pelo vento da criação, tem que evolucionar para chuva branda, para que então o campo do pensamento possa tornar-se seara fértil para o cultivo dessa investigação sobre a práxis de Antonio Gramsci, abordando para tanto sua vida, sua atividade política, literária e filosófica – sua obra. Uma vez que acreditamos que a busca pelo método se torna enigma que deslindamos somente durante o processo criativo, aceitamos o desafio de “aprender” a apropriar-nos do método, exercício de paciência; e

² Acreditamos ser de grande importância fazer um recorte das *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, para que fique claro o que entendemos por atividade humana sensível:

“1ª Tese: A falha capital de todo materialismo até agora (incluso o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, práxis*; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado *ativo* ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis – efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade *objetiva*.”

2ª Tese: Por isso considera, na *Essência do Cristianismo*, apenas como autenticamente humano o comportamento teórico, enquanto a *práxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, judia e suja. Não compreende por isso o significado da atividade ‘revolucionária’, ‘prático crítica’” (MARX, 1978, s.p.).

buscamos, dia após dia, o nosso “próprio” enigma diário, que se põe a descoberto na virtualidade contraditória das superestruturas em que tomamos consciência da nossa condição no mundo, como propõe o materialismo histórico, abordagem escolhida para secundar esta investigação.

Deve-se deixar estabelecido que toda investigação tem seu método determinado e constrói uma ciência determinada, que o método desenvolveu-se e foi elaborado conjuntamente ao desenvolvimento e à elaboração daquela determinada investigação e ciência, formando com ela um todo único. Acreditar que se pode fazer progredir uma investigação científica aplicando-lhe um método tipo, escolhido porque deu bons resultados em outra investigação ao qual estava relacionado, é um equívoco estranho que nada tem em comum com a ciência. (C11, 15, 122)

Portanto, com intuito de apreender como Gramsci se fez *vida-obra*, percorreremos com esmero as *Cartas* e os *Cadernos do Cárcere*, tentando captar nos textos as minúcias da práxis de um sujeito político sagaz, capaz de sobreviver aos cárceres fascistas por 11 anos e desenvolver, como é do feitio dos grandes pensadores, uma atividade filosófica invejável pela sua tenacidade e perseverança crítica. Nossa estratégia metodológica, portanto, foi orientada para o objetivo de demonstrar a ligação necessária entre o filósofo e a sua obra, e faremos isso relembando seus feitos políticos e explorando a sua genialidade artístico-literária através da sua filosofia. Em consonância com o materialismo histórico, procuramos em nosso trabalho historicizar a *vida-obra* de Antonio Gramsci, mesclando a narrativa de fatos históricos do período pré-carcerário com registros literários do seu pensamento, que remontam tanto aos *Cadernos*, como às *Cartas*, além de alguns trechos dos seus escritos jornalísticos. Mas para experimentar as delícias, assim como as agruras tão próprias das travessias monográficas, sem, entretanto, nos perder pelo caminho, escolhemos como balizas os conceitos de *tradutibilidade* e *nacional-popular*, que nos auxiliarão na tarefa de corroborar a hipótese de que a *vida-obra* de Gramsci pode ser entendida como uma espécie de “filosofia encarnada” que realizou aquilo a que se propunha: elevar a filosofia, como os filósofos, ao patamar de agentes da transformação, perpetuadores da prática crítica de Marx.

Para tanto, tentaremos reconstruir, no primeiro capítulo da nossa dissertação, alguns aspectos do panorama histórico em que floresceu a *vida-obra* de Gramsci, com escopo de corroborar a hipótese de que sua trajetória de vida fora catarticamente

traduzida em sua obra, na qual o encontro do exercício filosófico com a prática literária no campo da política permitiu a tradução da filosofia em política, movimento catártico fundante da sua prática crítica.

Já em um segundo momento, no capítulo dois, procuraremos explorar o método gnosiológico utilizado por Gramsci para viver-experimentar-elaborar sua *vida-obra*, método que o próprio Gramsci em seus escritos desvela, num horizonte epistemológico marcado pela construção de momentos catárticos em que a *tradutibilidade* recíproca entre as linguagens da história, da economia, da filosofia e da política traçam no âmbito de uma mesma concepção de mundo os contornos metafóricos da sua filosofia da práxis, a única a realizar de modo orgânico os expedientes da tradução, uma vez que reduz todas as filosofias especulativas em seu bojo. E desenvolve-as como “momento político” da sua práxis revolucionária, essencialmente contraditória e transformadora.

No nosso terceiro capítulo, aspiramos mostrar como a filosofia da práxis, através dos expedientes da sua prática crítica, oferece os instrumentos de produção necessários à preparação de um ambiente cultural propício à elaboração do momento histórico no qual os subalternos – como grupo politicamente organizado segundo uma consciência de classe – protagonizam a transformação da quantidade em qualidade, passagem do momento econômico corporativo ao momento ético-político. E tornam-se capazes, como grupo essencial no mundo da produção, de elaborar a consciência orgânica³ acerca da sua função no mundo da produção e das responsabilidades históricas que lhes são próprias: a emancipação dos subalternos do jugo da propriedade privada dos meios de produção. Por isso, no terceiro capítulo trabalharemos com o conceito de nacional-popular para mostrar como Gramsci, fiel ao método do materialismo histórico dialético, considerava, antes de tudo, imprescindível a preparação do ambiente cultural – educar o educador – para que a sua reforma intelectual e moral pudesse ser levada a termo e

³ A metáfora consciência orgânica está ligada ao processo histórico-dialético desenvolvido pelos subalternos e a suas camadas intelectuais orgânicas, em que a filosofia da práxis serve como instrumento de produção para a tradução das filosofias especulativas em momentos políticos da própria filosofia da práxis, o que poderá resultar na elaboração da prática crítica das massas de subalternos. No *Caderno 10* (Q10, I, 1208) Gramsci escreve que esse tipo de tradução interparadigmática aparece efetuada pela filosofia da práxis, por exemplo, no caso da tradução do hegelianismo em linguagem historicista, e é nesse mesmo *Caderno 10* que ele apresenta um exercício de tradução que majoritariamente pretende dar conta do pensamento especulativo de Benedetto Croce através da filosofia da práxis. Nesse referido *Caderno 10* (Q10, II, 31, 1271), Gramsci escreve, por exemplo, que a filosofia croceana é a “retradução em linguagem especulativa do historicismo realístico da filosofia da práxis”. Nesse sentido, nunca é demais retomarmos a posição segundo a qual, enquanto para outras filosofias a tradução constitui um “jogo de esquematismos genéricos”, para a filosofia da práxis a tradução é orgânica e profunda, como proposto por Gramsci.

resultasse em uma *Nuova civiltà comunista*⁴, oposta àquela capitalista. Desse modo, estaria consolidada a vitória hegemônica da concepção de mundo comunista, etapa de revolução na qual o Estado burguês deverá ser abolido e, com ele, a propriedade privada dos meios de produção.

⁴ Gramsci, ao elaborar sua estratégia revolucionária para o Ocidente – os países onde o capitalismo encontrava-se em sua forma mais desenvolvida –, tinha em mente organizar as bases históricas através da política para que uma nova forma de civilização fosse possível, uma nova civilização comunista (*Nuova civiltà comunista*) em contraposição à civilização capitalista (*Civiltà capitalistica*).

1 Capítulo I: *vida-obra* de Antonio Gramsci: encontro da filosofia com a literatura no campo da política

Acreditamos que, para pensar a robusta obra filosófica e literária de Antonio Gramsci, faz-se necessário realizar uma cuidadosa aproximação da trajetória de vida desse pensador. Em vista disso, importa antes de tudo, investigar as condições materiais que ensejaram a feitura de tal constructo filosófico, literário e político que constitui a sua *vida-obra*. No caso de Gramsci, vida e obra tornaram-se dois fenômenos traduzíveis um no outro, em que pese sua intensa atividade literária, filosófica e política. De outra forma, falamos de uma filosofia “encarnada”, tendo em vista o seu incontestado caráter teórico-prático, por isso político, no qual a vida material foi praticamente revelada na criação estética através de um movimento catártico próprio de um pensador que, com seus exercícios filosóficos e literários, conseguiu apreender a estrutura em categorias da superestrutura.

Dessa forma, concorreu para a produção estético-filosófica de um legado que culminou nos *Cadernos* e nas *Cartas do cárcere*, além da vasta produção jornalística anterior ao período carcerário que lhe servira, outrossim ao PCI, como ferramenta de organização política das massas “subalternas” na Itália do seu tempo. Por conseguinte, apenas encetamos o que Marx já havia enunciado sobre a importância de considerar o modo de produção da vida material como *conditio sine qua non* para o desenvolvimento da vida social, política e intelectual. Nesse sentido, escreve Marx (1978, p.129-130):

O resultado geral a que cheguei, e que, uma vez alcançado, serviu de guia a meus estudos, pode ser assim sintetizado: na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, que são necessárias e independentes de suas vontades, relações de produção que correspondem a uma etapa do desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona, de maneira geral, o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência do homem que determina a sua existência, mas, ao contrário, é a sua existência social que determina a sua consciência.

Analisando a *vida-obra* de Antonio Gramsci, Baratta (2004) escreve que o cárcere obrigou o filósofo sardo a um involuntário solipsismo. Não obstante o apoio de

Tania e das afeições que cultivou na prisão, ele esteve praticamente só no âmbito dos seus trabalhos filosóficos e, direcionando sua energia volitiva e seu pensamento num esforço de elaboração crítica admirável, compôs durante esse processo os *Cadernos do cárcere* e as *Cartas do cárcere*. Com relação aos *Cadernos*, Baratta (2004, p.16) se pergunta se “podemos falar de uma solidão dialética dos cadernos”, uma vez que esse comentador da *vida-obra* de Gramsci hipotetiza em suas pesquisas a existência de um movimento de criação literário-filosófica que promoveu uma espécie de “reversão” da práxis, pois, ao pensar e escrever, o filósofo sardo, pensador dialético por excelência, esteve sozinho na maioria do tempo, obrigado a uma escrita monológica. Todavia, o próprio Baratta reconhece o caráter absolutamente convidativo ao debate por parte dos escritos carcerários de Gramsci, já que eles criam um espaço incomum ao diálogo com o interlocutor que, inicialmente, na feitura dos *Cadernos*, existiu praticamente em sua virtualidade. Indo além, num parágrafo intitulado “A sagrada sobriedade”, Baratta destaca a capacidade de Gramsci de se libertar do terror do encarceramento por meio da sua filosofia e da sua literatura, que, potencializadas por sua coragem e coerência política, serviram de catalisadores para sua lavratura:

É admirável como a “caneta-tinteiro que raspa”, tão impregnada de mofo carcerário, faz brotar linha após linha espaços inimagináveis. Restrições e isolamento abrem asas ao pensamento, em voos sem delírios. O horizonte temático é o universomundo retratado em momentos particulares, são fatos e pequenas histórias, situações e territórios, problemas que afloram, embriões de ideias, categorias audaciosas e penetrantes que se interligam organicamente sem formar um sistema, todos disponíveis, sem subterfúgios, ao teste da experiência. O contexto é essencialmente interdisciplinar, melhor, adisciplinar; não conhece barreiras e termos prefixados nem axiomas ou definições de base. A materialidade dos *Cadernos* torna-se expressão de uma forma original de pensamento que pode ser designada de maneiras diferentes: uma estrutura em espiral, um retículo, um labirinto. É de certa forma, uma filosofia criança que aprende a andar e precisa, portanto, de ajuda para existir e se desenvolver, de ser aceita pelo que é, frágil na sua grandeza, inacabada na sua originalidade e fertilidade. (BARATTA, 2004, p. 14)

Prática literária que lhe rendeu, em 1948⁵, com a publicação dos textos das *Cartas do Cárcere* por iniciativa de Togliatti, o prêmio literário mais famoso da sua

⁵ Todavia, observa Said (2009, p.46) que as críticas se abateram sobre a edição de 1947. Em virtude da pressão exercida pela política autoritária do stalinismo, Togliatti acabou por censurar alguns trechos das cartas, sobretudo no que diz respeito às considerações de Gramsci sobre Bordiga, Trotsky, Rosa

época, o prêmio *Viareggio*. Said (2009) escreve que apresentar Gramsci sob o viés literário, sob a alcunha do intelectual, fora uma estratégia de Togliatti para evitar possíveis problemas acerca do conteúdo da sua obra política, sobretudo com a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), uma vez que à figura de Stalin era concedido o posto de líder político e referência máxima da esquerda. Escreve Said:

O regime fascista havia terminado três anos antes e, assim, fazia-se necessária, para Togliatti, uma apresentação de Gramsci como mártir e mito e, somente depois, mostrá-lo pensador político. A preocupação era revelar, por meio das cartas, o homem Gramsci. Sendo ideólogo, não havia chance de se tornar conhecido naquele momento, por causa da censura do Cominform: Gramsci propunha estratégia diferente da elaborada pelo regime stalinista, criticava o governo bolchevique, discutindo as suas raízes e, também, o momento do pós-fascismo italiano, delicado na participação do PCI no governo de coalizão. (SAID, 2009, p.45)

A beleza dos textos das *Cartas* oferece os apontamentos de um pensador que encontrou em sua atividade epistolar um mecanismo de comunicação com o mundo exterior à prisão. Através das *Cartas* Gramsci renovava seu compromisso com a vontade de superar as dificuldades do encarceramento e permanecer vivo. Outrossim, com seus questionamentos organicamente ligados ao contexto histórico do seu tempo, estreitava laços com a humanidade, além de ter conseguido manter, via Tania e Sraffa, um diálogo com o Partido, que, segundo Vacca (2012, p.299), se intensificou entre abril e junho de 1932, atingindo sua intensidade máxima com a correspondência sobre Croce, uma vez que, depois dos desentendimentos com os companheiros do *Coletivo* de Turim⁶, Tania havia proposto a Sraffa reativar a comunicação política entre o Partido e Gramsci.

Contudo, como não é difícil imaginar, as condições de que dispunha Gramsci para escrever⁷ no cárcere eram as piores possíveis. Disso decorre que no período

Luxemburgo, sobre a “oposição de esquerda”, além dos apontamentos amadurecidos no cárcere junto dos companheiros de prisão.

⁶ O Coletivo de Turim foi o nome dado ao coletivo criado por Gramsci e outros prisioneiros políticos com escopo de discutir o contexto político da época, mas acabou se desfazendo em virtude dos embates ideológicos cada vez mais difíceis (COUTINHO, 2014, p.69).

⁷ Gramsci pôde escrever durante o período do cárcere nas seguintes condições: a) em Ústica, Gramsci pôde escrever livremente; b) depois do mandado de prisão de 1927 expedido pelo Tribunal Militar de Milão, escrevia 2 cartas por semana; c) para os trâmites finais do processo, 1928, Gramsci foi transferido para o cárcere de Regina Coeli, em Roma e, uma vez condenado a 20 anos, 4 meses e 5 dias, foi enviado à Penitenciária especial de Turim, onde apenas lhe foi dado escrever aos familiares, inicialmente (de julho de 1928 a julho de 1931) apenas de 15 em 15 dias, depois todas as semanas; d) transferido para Fórmia,

carcerário seu desenvolvimento literário-filosófico-epistolar tenha sido baseado em condições materiais terríveis, como nos relata o próprio Gramsci (1991, p. 58) no seguinte trecho das cartas:

O escrever transformou-se para mim também num tormento físico, porque me dão canetas horríveis, que arranham a carta e requerem uma atenção obsessiva quanto à parte mecânica do escrever. Pensei que pudesse fazer uso permanente da caneta e tinha proposto a mim mesmo escrever os trabalhos que lhe mencionei; porém não conseguirei a permissão e não me agrada insistir. Por isso escrevo somente nas duas horas ou duas horas e meia que expede a correspondência semanal (duas cartas); naturalmente não posso tomar apontamentos, ou seja, na realidade não posso estudar ordenadamente e com proveito⁸.

Ainda em outro trecho das *Cartas*, escrito na Penitenciária de Turim em 11 de abril de 1932, Gramsci esboça a Giulia uma crítica em torno do seu epistolário. Consideramos profícuo elucidar a importância dessa carta para aproximarmos-nos das vicissitudes de Gramsci no cárcere e para saber um pouco do seu pensamento acerca da sua correspondência, o que aparece em inúmeras das suas epístolas. A respeito disso, Gramsci (1991, p. 280-281) escreve:

[...] quero agora acrescentar algumas observações à minha carta precedente, que talvez tenha lhe parecido um pouco desconexa e não muito conclusiva. Imagino que isto possa acontecer porque esta é a impressão que minhas cartas causam a mim mesmo apenas acabo de escrevê-las. Devo escrever num horário fixo, num dia determinado: a obsessão de não ter tempo para escrever tudo o que queria produz o resultado que termino por escrever elipticamente, através de menções, enxertando os pensamentos que germinam no momento de escrever, obtendo assim como resultado um *pout-pourri*, pelo menos tenho a impressão.

Aproximarmos-nos das condições materiais que inexoravelmente permearam a trajetória política, filosófica e literária de Gramsci, cujas fontes são os seus próprios escritos que nos colocam na trilha da sua literatura, da sua filosofia e das suas

em novembro de 1933, à clínica do Dr. Cusumano, esperou a transferência na enfermaria da Penitenciária Civitavecchia durante algum tempo e em Roma, na clínica Quisisana, pôde escrever livremente (COUTINHO, 2014).

⁸ Em março de 1927 Gramsci expedira uma petição ao juiz Macis, requisitando sua autorização para ter consigo papel e caneta. Ainda que o juiz tenha aprovado no processo o pedido de Gramsci, no cárcere essa concessão somente seria atendida dois anos depois, em 1929, época em que começou a desenvolver seus estudos e a compor os *Cadernos do cárcere*.

realizações políticas, representa, para além de tudo, uma chance única de conhecer um autor, pensador e revolucionário a partir da sua própria lavratura. Saber a história da vida de Gramsci permite abordá-lo mais detidamente no brilhantismo da sua filosofia, da sua literatura, desvendando suas ações políticas, seus florescimentos estético-filosóficos. Em vista disso, resgatamos o que Gramsci escreveu na carta de 12 de setembro de 1927, quando se encontrava preso no cárcere de Milão, ocasião na qual repreendera seu irmão Carlo acerca do conteúdo de uma carta lamuriosa que este lhe enviara, abordando as dificuldades da vida, sobretudo, queixando-se da sua condição existencial. Procuramos evidenciar, com o trecho da referida missiva que destacamos a seguir, a sinceridade e a riqueza da literatura de Gramsci, capaz de traduzir a vida em *vida-obra*, mas não em fenômeno estético apenas – em seu âmago, há ação política pela clareza das suas construções literárias. A propósito, Gramsci (1991, p. 80-81) escreve a Carlo:

Ora, em todo este tempo nunca estive em situações excelentes; muito ao contrário; com frequência, atravessei péssimos períodos a até passei fome no sentido mais literal da palavra [...]. Mas você por certo não sabe como foi que pude estudar [...] eu fiquei num quartinho que tinha perdido toda a cal devido à umidade e possuía apenas uma janelinha que dava para uma espécie de poço, mais latrina que corredor. [...] Passei por não tomar mais o magro café da manhã, depois passei a almoçar sempre mais tarde e deste modo economizava o jantar. Durante uns oito meses comi assim uma única vez por dia, e cheguei ao fim do terceiro ano de ginásio em condições de desnutrição muito graves. [...]. Em torno de março de 1912 estava reduzido a tais condições que deixei de falar por alguns meses: ao falar embaralhava as palavras. Além do mais, morava justamente às margens do Dora, e a névoa gelada me destruía⁹. [...] Por que lhe escrevi tudo isso? Para que esteja certo de que em outras ocasiões encontrei-me em condições terríveis, sem entretanto desesperar. Toda esta vida fortaleceu-me o caráter.

O trecho das *Cartas* que referenciamos acima é mais do que uma comovente amostra do que podemos prospectar em seus textos. Escritos que revelam, a cada construção estético-filosófica, muitas facetas da conturbada, porém profícua, existência

⁹ “[...] o primeiro inverno de Gramsci em Turim foi um dos momentos mais críticos da sua agitada existência. Havia alugado um pequeno quarto na Barriera di Milano, número 57 do Corso Firenze, nas margens do rio Dora. Sem amigos e distante de casa, sentia agora e mais do que no passado, o peso da solidão. Estava esgotado, consequência do esforço feito para ganhar uma bolsa de estudos e das privações que a exiguidade de recursos obrigava a passar” (FIORI, 1979, p.90).

de um grande pensador do século XX que hodiernamente é considerado um clássico da filosofia política. A esse respeito, Vacca (2012, p. 37-38) propõe a seguinte construção:

Por fim o pensamento de Gramsci é tão evidentemente condicionado pela sua biografia política e sentimental que só pode ser entendido em sua historicidade. É um pensamento móvel e complexo, que desestimula qualquer forma de “ensaísmo” voltado para reduzi-lo às necessidades das lutas políticas e culturais imediatas. [...]. Clássico é um autor que vive além do próprio tempo e também fala aos pósteros, mas a contemporaneidade das interrogações e das motivações pelas quais nos voltamos para seu pensamento nos permite leituras tão mais fecundas quanto mais sua vida e seus escritos sejam situados em seu tempo. Portanto, reviver sua temporalidade é a premissa necessária para verificar sua capacidade de falar também a nós. Historicizar não é relativizar nem muito menos neutralizar. Quanto mais se historiciza, tanto mais se multiplicam e se enriquecem as perspectivas de leitura dos textos.

Em vista disso, aspirando construir um “panorama” da trajetória de vida de Antonio Gramsci a partir da sua *vida-obra*, corroborando Vacca (2012 apud COGNIOT, 1978, s.p.), nos propomos a uma investigação da relação histórica de Gramsci com o seu tempo, recuperando, para tanto, trabalhos de estudiosos da *vida-obra* do filósofo sardo, com o escopo de aproximarmo-nos do fundador e dirigente do Partido Comunista Italiano, considerado por Togliatti como “o primeiro marxista italiano verdadeiro, completo, consequente”. Para tanto, elaboramos uma sucinta versão da polêmica trajetória política, literária e filosófica de Gramsci, através da qual esperamos honrar a memória do filósofo que considerava a atividade literária, política e filosófica como condição precípua da sua existência, da sua práxis, o que formulou nas *Cartas*: “[...] conhece o meu modo de pensar: o que é escrito adquire um valor moral e prático que transcende e muito o fato de apenas ser escrito, que, entretanto é uma coisa puramente material” (GRAMSCI, 1991, p. 335).

Nascido¹⁰ em Ales, na Sardenha em 22 de janeiro de 1891, filho de família numerosa e pouco afortunada da pequena burguesia local, faleceu em 27 de abril de

¹⁰ A respeito do nascimento de Gramsci, da sua saúde delicada e da sua “deformidade física”, Fiori (1979, p.21-22) resgata em uma memória de Nennetta Cuba, amiga de Grazietta (irmã de Gramsci) e vizinha da família Gramsci quando moravam em Ghilarza, o seguinte relato: “Nino – recorda-se – não foi sempre... digamos... corcunda. Ao contrário, quando pequeno, era uma criança bonita. Delicado, talvez. Porém, bonito, uma flor... tinha quatro anos menos que eu, brincávamos juntos, e me lembro bem como ele era antes de ficar doente, um menino bonito, normal, os cabelos encaracolados e claros, os olhos azuis. Depois, não sei porque, começou a desenvolver-se em suas costas uma espécie de caroço e ele não crescia, continuava baixinho, pequenino. Tia Peppina tentava de tudo, pobrezinha, para combater o mal. Vivia confusa e sempre com um ar espantado. Deitava-o para fazer-lhe longas massagens com tintura de

1937. Conheceu desde cedo a endêmica miséria dos camponeses e dos pastores da sua ilha, o que marcou indelevelmente sua formação intelectual e política. Sobre o contexto histórico da Sardenha (FIORI, 1979, p. 37-40), não podemos dizer que no século XIX sua economia fosse florescente, pois isso seria um exagero; no entanto, mesmo que de modo geral a situação econômica da ilha fosse atrasada, havia comércio entre os seus produtores, criadores (gado bovino) e agricultores produtores de óleos e vinhos e o continente – principalmente, com a França –, o que havia contribuído até aquele momento para evitar a miséria total do seu povo. Todavia, com a crescente catástrofe bancária que assolou a Europa naquele período, o comprometimento dos acordos de comércio da Sardenha com países vizinhos, como a França e mesmo a Itália continental, provocou graves consequências econômicas e sociais para seu povo. Decorrente desse episódio de crise, o cancelamento dos tratados comerciais com a França desencadeou um progressivo aumento nas taxas de juros e a consequente falência dos pequenos produtores da ilha, o que provocou fome, delinquência e, com isso, um aumento exponencial na violência¹¹.

Contudo, em que pesem todas as dificuldades materiais que encontrou desde a sua juventude, Gramsci procurou driblá-las e trabalhou desde menino como copista e repetidor em um cartório de Ghilarza, para aliviar a família em suas despesas. Em um trecho de uma carta de 3 de outubro de 1932, ele escreveu a Tania, contando detalhes sobre seu trabalho no cartório durante sua infância: enfatizou que não obstante todas as dificuldades que teve na vida, nunca pensou em esmorecer. Acompanhemos esse trecho das cartas no qual Gramsci (1991, p. 309) escreve:

De resto, não pense que eu tenha razões para me suicidar ou abandonar, como um cão morto, ao fluxo da corrente. Eu me governo há muito tempo e já me governava quando menino. Comecei a

iodo, mas nada. O caroço crescia cada dia mais. Então disseram para levar o menino para ser examinado em Oristano. Levaram-no também a Caserta, onde *tiu* [sic] Gramsci fez com que especialista o examinasse. Na volta, o tratamento indicado foi o de mantê-lo suspenso em uma trave que pendia do teto. Arranjaram-lhe também um colete com anéis. Nino vestia o colete e *tiu* [sic] Gramsci ou Gennaro punham-no amarrado ao teto, deixando suspenso no ar. [...]. Mas a protuberância nas costas e depois também na frente aumentou e nunca houve remédio. Nino continuou sempre pequenino. Mesmo quando grande, não superou um metro e meio”.

¹¹ A criminalidade tornou-se um dos maiores flagelos da ilha. Togliatti afirma que, nos seus primeiros anos em Turim, Gramsci incitava os companheiros a refletirem sobre a estrutura dos tratados comerciais da Sardenha com o continente italiano, com a França, com outros países, e sobre a relação que se podia estabelecer entre a modificação desses tratados e fatos aparentemente distantes, tais como o aumento da delinquência, por exemplo, a frequência dos episódios de banditismo, a difusão da miséria e assim por diante (FIORI, 1979, p.37-40).

trabalhar quando tinha 11 anos, ganhando 9 liras por mês (o que, de resto, significava um quilo de pão por dia) por 10 horas de trabalho diárias compreendida a manhã de domingo, e passava esse tempo carregando volumes que pesavam mais do que eu, de tal modo que quando chegava a noite chorava escondido porque o corpo estava todo doendo. Nem sequer minha mãe conhece toda a minha vida e as agruras pelas quais passei [...].

Ademais, seu pai, pequeno funcionário público, fora preso e condenado em 1897-98, acusado de irregularidades administrativas¹², o que agravou sobremaneira a situação da sua família, tornando mais difíceis as condições materiais para que Gramsci estudasse. O que tinha acontecido a muitos outros meninos pobres, não só da sua terra, aconteceu também com Nino (apelido de infância de Gramsci): teve que renunciar aos estudos (FIORI, 1979, p.34-36). A pobreza da sua família e o dever de se empenhar em um trabalho provisório e mal remunerado no cadastro o impediam de cursar o ginásio. Nas pausas do trabalho no cadastro, Gramsci estudava latim. Para não se atrasar, nos dois anos transcorridos em Ghilarza longe das salas de aula, estudava sozinho, pois ainda alimentava esperanças de regressar aos círculos escolares. Nesse contexto, não sem grandes dificuldades, depois de dois anos estudando em casa e trabalhando no cartório, Gramsci retomou, no período de 1905-08, com a ajuda da mãe e das irmãs, seus estudos ginasiais em Santu Lussurgiu. Assim começou mais uma fase de dificuldades para o jovem Gramsci, que, entretanto, não se deixou abater e perseguiu astutamente as oportunidades que tinha para continuar estudando.

¹² Fiori argumenta, acerca da prisão e da condenação do pai de Gramsci, que Francesco Gramsci fora vítima de perseguição política: “Alguns meses depois das eleições de março de 1897, um fato constrangedor obrigou Francesco (Ciccillo) Gramsci a se ausentar de Sòrgono [...] mal havia partido, enviam um telegrama de Sòrgono com destino a Cagliari. Quem expedia era a facção contrária que, aproveitando aqueles dias de ausência do gerente, sugeria uma inspeção no cartório. Ao retornar de Ozieri, Ciccillo tomou conhecimento de que havia sido instaurado um inquérito contra ele. Poder-se-ia lhe reprovar alguma pequena irregularidade, porém não havia nenhuma desordem maior no ofício. Ciccillo foi afastado do emprego e sem mais uma lira de salário, voltou com a família para Ghilarza. [...] no dia 9 de agosto os carabinieri vieram prendê-lo. A acusação era de peculato, concussão e adulteração de declarações. Enviado ao presídio de Oristano, Ciccillo Gramsci lá permaneceu até o reenvio da sentença a juízo. A 28 de setembro de 1899, a sessão de acusação da Corte de Apelo de Cagliari ordenava a sua transferência para a capital sarda. O processo se desenrolou em Cagliari no ano seguinte. Na época, o crime de peculato era de competência do Tribunal Criminal e foi exatamente este Tribunal que emitiu, a 27 de outubro de 1900, a sentença de condenação. A circunstância de ‘leve dano e valor’, em virtude da exiguidade da cifra que o inspetor havia verificado estar faltando, acabou resultando em sentença. [...] Ciccillo Gramsci foi condenado a cinco anos, oito meses e 22 dias de prisão. Peppina Marcias foi atingida em cheio pelo infortúnio, tendo sobre os ombros o peso de sete filhos, o último dos quais, Carlo, ainda usando fraldas, e o maior, Gennaro, com apenas 14 anos - Antonio estava com sete anos” (FIORI, 1979, p.19-20).

Em uma carta escrita a 25 de janeiro de 1936, enquanto Gramsci se encontrava preso em Roma e destinada a seu filho Julik (Juliano), ele retomou em memória a precariedade das condições de que dispunha para estudar quando criança, aspirando a estabelecer um paralelo entre sua história de vida e a do seu filho que não chegou a conhecer pessoalmente. O trecho da carta a que nos referimos será de grande relevância para sabermos do próprio Antonio um pouco mais da sua formação escolar básica e, de outro modo, da sua infância em uma pequena cidade do interior da Sardenha. Gramsci (1991, p. 372) assim recorda:

Na sua idade eu era muito desordenado, levava muito tempo perambulando pelo campo, porém estudava muito bem porque tinha uma memória muito forte e pronta e nada do que era necessário para a escola me escapava: para lhe falar toda a verdade, devo acrescentar que era esperto e sabia arrancar as coisas do seu fundo nas dificuldades, mesmo tendo estudado pouco. Mas o sistema escolar que eu segui era muito atrasado; além disso, quase a totalidade dos meus colegas não sabia falar o italiano senão muito mal e penosamente, [...] a escola era numa zona rural e a maioria dos alunos era de origem camponesa.

E foi nesse período, não obstante as dificuldades para estudar, que Gramsci começou a ler a imprensa socialista, sobretudo o jornal *Avanti*, enviado a ele pelo irmão mais velho, Gennaro, que prestava serviço militar em Turim. Em virtude de suas investidas literárias sob influência do irmão, Gramsci tomou muitos puxões de orelha do pai, Francesco, horrorizado com os panfletos subversivos amiúde encontrados nas mãos do filho, que os recebia, por sua vez, de Gennaro, que servia na cidade mais vermelha da Itália (FIORI, 1979, p.51). Desde a infância e o início da juventude, Gramsci esteve imerso em um contexto histórico marcado por episódios em que a atividade política era a arma contra a injustiça, a miséria, a violência e todas as dificuldades que viesse a enfrentar, o que, ao invés de abalá-lo, parece tê-lo instigado a buscar, cada dia com mais vontade, estratégias para transformar sua dura realidade material. No ano de 1908, seguiu para Oristano, aspirando a concluir o ginásio. Estava com 17 anos e meio e, naturalmente (FIORI, 1979, p. 53), não esperava obter um resultado muito brilhante depois de dois anos de aulas particulares em Ghilarza e os anos que cursou em Santu Lussurgiu. Nesse meio tempo, encontrou dificuldades no Francês e na Matemática, destacando-se, por outro lado, nos conteúdos de História, Latim e Geografia.

Concluídos os seus estudos ginasiais em Oristano, Gramsci ingressou no curso colegial em Cagliari. Vivendo na companhia do irmão Gennaro, que era Tesoureiro da Câmara do Trabalho local e, mais tarde, secretário de seção do Partido Socialista Italiano (PSI), Gramsci passou a frequentar o movimento socialista e a participar ativamente dos grupos juvenis que discutiam os problemas econômicos e sociais da Sardenha. Remontam (COUTINHO, 2014, p. 48) a essa época suas primeiras leituras de Marx, que começaram “por curiosidade intelectual”¹³. Outrossim, foi nesse mesmo contexto (COUTINHO, 1989, p. 2) que amadureceu em Gramsci uma profunda revolta contra as desigualdades sociais, um intenso sentimento regionalista, e, movido por esses sentimentos de descontentamento e inquietude, ele publicou seu primeiro artigo no jornal autonomista de Cagliari, *Unione Sarda*, no ano de 1910. É notório como já desabrochava no jovem pensador o pendor literário que, traduzindo o mundo dos seus sentimentos, também elaborava a forma e o conteúdo “libertário” de suas proposições, as quais, abundantemente filosóficas, sempre estiveram preocupadas com o tema da liberdade. Em um trabalho escolar de 1910, da época do Colégio Dettori Gramsci (2004a, p.43), escreve:

É realmente maravilhosa a luta que a humanidade trava há tempos imemoriais: luta incessante, com a qual busca desfazer e romper todos os vínculos com o desejo de domínio de um só, de uma classe ou mesmo de todo um povo que tenta lhe impor. É esta uma epopéia com inúmeros heróis e que foi escrita pelos historiadores de todo o mundo. O homem que em certo momento se sente forte, com a consciência da própria responsabilidade e do próprio valor, não quer que nenhum outro lhe imponha sua vontade e pretenda controlar as suas ações e seu pensamento.

Em 1911, concluído o Liceu¹⁴, Gramsci decidiu concorrer a uma bolsa de estudos – de baixo valor, concedida apenas por dez meses ao ano – para alunos pobres do antigo Reino da Sardenha. Com expectativas de sucesso, em outubro desse ano, Gramsci seguiu para Turim, onde prestou o concurso e obteve, a exemplo de Palmiro

¹³ Conta o professor Annibale Pastore, docente de filosofia e teórica que “Gramsci logo compreendeu a novidade e viu assim aberta uma nova via crítica, de crise e de revolução. Dei-lhe aulas particulares, mas já se mostrava impaciente [...]. Queria entender o processo formativo da cultura com o fim da revolução: a praticidade decisiva da teórica. Queria saber como se faz o pensamento agir (técnica da propaganda espiritual), o que faz o pensamento mover as mãos, e como se pode, e por que se pode agir com as ideias. Foram estas as minhas primeiras investidas que lhe impressionaram [...]. Em suma, como excepcional pragmatista, Gramsci preocupava-se então, sobretudo, em entender bem *como as ideias tornavam-se forças práticas*” (FIORI, 1979, p.117-118, grifo nosso).

¹⁴ O que equivale, em nosso sistema de ensino, ao Ensino Médio escolar.

Togliatti, uma bolsa de estudos para frequentar os cursos de História, Filosofia e Filologia. Todavia, em virtude de sua saúde frágil e das dificuldades financeiras, Gramsci não conseguiu concluir seus estudos superiores, embora tenha frequentado muitos cursos na Faculdade de Letras e Direito. Em 13 de abril de 1915, prestou o exame trienal de literatura italiana, o último do seu aprendizado universitário, contudo, pelo menos até 1918, afirma Cogniot (1978), Gramsci teria continuado a alimentar pretensões em graduar-se em linguística, o que não acabou ocorrendo. Assim escreve Gramsci ao seu pai, sobre esse período de sua vida:

Escrevo-lhe com raiva e desespero no coração; hoje foi um dia do qual me recordarei durante muito tempo e que, infelizmente ainda não acabou. É inútil, venho tentando suportar há um mês, mas agora, depois de uma crise dilacerante, me decidi: não quero agravar ainda mais as minhas condições, e não quero perder de todo, aquilo que ainda posso conservar. Não presto exame porque estou meio louco, meio estúpido, ou totalmente estúpido, não sei bem ainda. Não presto exame para não perder o colégio, para não perder tudo de uma vez [...]. Caro papai, há um mês que venho estudando obstinadamente e tudo que consegui foram vertigens, a volta de uma dor de cabeça que me dilacera, e uma forma de anemia cerebral que acaba com a minha memória, que me devasta o cérebro, que me faz enlouquecer hora após hora, sem que eu consiga achar descanso nem passeando nem me estendendo numa cama, nem no chão, rolando [...]. Ontem a dona da casa mandou vir um médico que me aplicou uma injeção de calmante. Agora estou tomando ópio mas, além do tremor que ainda continua, há a ideia torturante da ruína que vejo diante de mim sem salvação. Um companheiro me convenceu – e vou ver se consigo alguma coisa – a apresentar um certificado médico. Pode ser que com isso a comissão dos professores decida manter a bolsa e me permita fazer os exames de março¹⁵. (GRAMSCI apud FIORI, 1979, p.114)

No período que vai de 1912 a 1915 Gramsci leu¹⁶ assiduamente *La Voce*¹⁷ e *L'Unità*, periódicos dirigidos por importantes intelectuais italianos, como Giuseppe

¹⁵ Foi o que aconteceu. O Conselho Diretor do Colégio das Províncias ocupou-se do seu caso na reunião de 19 de fevereiro de 1914. “Gramsci Antonio”, consta na ata publicada a primeira vez por Domenico Zucaro, “não pode prestar nenhum exame por motivo de doença grave, comprovada por certificado médico do Dr. Allasia, do qual resulta que o senhor Gramsci está afetado por grave neurose [...]. O jovem declarou à Secretaria que deseja adiar os exames para o prolongamento da sessão outonal que terá lugar em março”. Havia, portanto, uma “grave neurose”; a doença justificava amplamente a ausência nos exames. Contudo, embora convalescente Gramsci conseguira superar as dificuldades da sua doença e, prestando os exames que faltavam, reconquistara o direito de receber novamente a bolsa de 70 liras, esforço que deixou marcas profundas em sua saúde como relatou nas *Cartas* para a sua irmã Grazietta até finais de 1915 (FIORI, 1979, p.120-121).

¹⁶ Conta Fiori (1979, p.104) que Gramsci não frequentava teatros nem cafés; entretanto, as únicas coisas de que não abria mão eram os cigarros e os livros. Como em Santu Lussurgiu, no período do ginásio, vendia parte dos seus mantimentos para comprar livros, era capaz de ficar

Prezzolini e Gaetano Salvemini, e junto com amigos projetou fundar uma revista socialista. Para Cogniot (1978, s.p.), Gramsci chegou ao socialismo não só pelo impulso das recordações da Sardenha, mas, sobretudo, graças aos seus estudos sérios e ao convívio com a classe operária de Turim. Ingressando em 1913 no Partido Socialista Italiano (PSI), veio a ser rapidamente, em resultado da sua atuação partidária, um dos dirigentes mais populares e influentes da ala esquerdista do Partido. Apoiador dos grupos mais radicais de operários e estudantes (socialistas, libertários, etc.), que formavam em Turim a porção da esquerda revolucionária, em outubro de 1914 Gramsci interveio no debate sobre a posição do PSI diante da 1ª Guerra Mundial com o artigo “Neutralidade ativa e operante”, em *Grido del Popolo* de 31 de outubro, polemizando com seu companheiro de estudos, Angelo Tasca, o qual era favorável à neutralidade absoluta do Partido. A esse propósito, escreve:

Mesmo na extraordinária confusão que a presente crise européia criou nas consciências e nos partidos, todos estão de acordo num ponto: o presente momento histórico é de indizível gravidade, suas consequências podem ser gravíssimas. E, já que tanto sangue foi derramado e tantas energias foram destruídas, façamos de modo que o maior número possível de questões que o passado deixou sem solução seja resolvido e que a humanidade possa retomar seu caminho sem que um cinzento quadro de tristezas e injustiças ainda lhe obstrua a passagem, sem que seu futuro possa ser a curto prazo atravessado por outras destas catástrofes que volte a exigir um novo dispêndio de vida e de atividade tão formidável quanto este. Nós, socialistas italianos, propomo-nos o seguinte problema: “Qual deve ser a função do Partido Socialista italiano” (atenção: e não do proletariado e do socialismo em geral) no presente momento da vida italiana? (GRAMSCI, 2004a, p.47)

Em 1915, depois de um período muito difícil no qual havia ficado afastado do jornal e da família, Gramsci voltou a colaborar em *Grido del Popolo* com uma série de artigos de tema cultural e literário e em dezembro do mesmo ano passou a fazer parte da redação turinense do *Avanti!*. Acerca da sua dedicação à atividade literária, guindada ao

sem dinheiro em troca de publicações que o atraíam, a exemplo da vez em que comprou em Turim, já na universidade, uma coleção de livros sobre a Sardenha, oriundos de uma *ex-libris* da biblioteca de um marquês de Boyd, cujos herdeiros queriam se desfazer dos livros de temática sarda.

¹⁷ Foi nesse periódico que Gramsci assumiu publicamente o seu primeiro compromisso político, ao escrever, de Ghilarza, a *La Voce*, um texto que, publicado no número 41, de 9 de outubro de 1913, apoiava o Grupo de Propaganda antiprotecionista da Sardenha no contexto do primeiro verão com sufrágio ampliado (FIORI, 1979, p.106).

patamar de exercício filosófico-político sob a orientação de uma consciência de classe em construção, em seus escritos, Gramsci nunca se descuidou do tema da cultura como expediente teórico-prático da luta hegemônica que, ocorrendo no terreno simbólico (dentro e fora de nós, ao mesmo tempo), deveria evoluir sempre para o terreno da crítica: crítica da concepção da cultura como mero movimento de erudição e que se desdobra, na maioria das vezes, entre os estudiosos, em pedantismo. A propósito, ele escreve em *Grido del Popolo* em 19 de janeiro de 1926 o artigo intitulado “Socialismo e cultura”:

[...] 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 alguém consegue compreender o seu próprio valor histórico, sua própria função na vida, seus próprios direitos e seus próprios deveres. Mas nada disso pode ocorrer por evolução espontânea, por ações e reações independentes da própria vontade, como ocorre na natureza animal e vegetal, onde cada ser singular seleciona e especifica seus próprios órgãos inconscientemente, pela lei fatal das coisas. O homem é, sobretudo, espírito, ou seja, criação histórica e não natureza. Se não fosse assim, seria impossível explicar por que, sempre tendo existido explorados e exploradores, criadores de riqueza e consumidores egoístas da mesma, o socialismo ainda não se realizou. (GRAMSCI, 2004a, p.58)

Com a retomada do trabalho político, as transformações na vida de Gramsci se acentuaram (FIORI, 1979, p.125), e debalde enfrentou uma crise, quando se afastou da família e do jornal. Não obstante ainda não ter tomado a decisão de abandonar definitivamente os estudos universitários, outros interesses já prevaleciam sobre a escola nessa época: o socialismo era a resposta a todos os problemas, inclusive os pessoais, que então angustiam Gramsci, entre o final de 1915 e o início de 1916, e nesse contexto histórico nascia o “revolucionário profissional”. A partir de 1916 (COGNIOT, 1978, s.p.), Gramsci dedica-se a intensa atividade jornalística, além de proferir conferências nos círculos operários em Turim, tratando de temas como Romain Rolland, a Comuna de Paris, a Revolução Francesa, Marx, etc. (COUTINHO, 2014, p.50). Nas *Cartas* Gramsci aponta, através de um comentário a Tania, para uma definição do tipo de jornalista que pensava ter sido, o que constitui para nós mais um indício forte do seu compromisso inarredável com a luta política, mote que sempre apresentou em seus escritos e, por isso, combustível da sua *vida-obra* que perscrutamos

aquí. Em uma carta de 12 de outubro de 1931, quando ainda se encontrava encarcerado na Penitenciária de Turim, Gramsci escreveu:

Assim, não passa de “*imbelle telum sine ictu*”¹⁸, para utilizar uma expressão mais pomposa, sua menção precedente a minha qualidade de ex-jornalista. Eu nunca fui um jornalista profissional, que vende a sua pena a quem pagar melhor e deve continuamente mentir, porque a trapaça entra na qualificação profissional. Fui um jornalista muito independente, sempre de uma única opinião e nunca escondi minhas convicções profundas para agradar patrões ou seus cúmplices. (GRAMSCI, 1991, p. 237-238)

Por conseguinte, surgia um novo escritor (FIORI, 1979, p. 127), totalmente diverso daqueles com os quais os leitores dos jornais socialistas estavam até aquele momento familiarizados. No início da carreira a assinatura de Gramsci quase nunca aparecia nos pequenos ensaios, nos artigos de costume ou que comentavam algum crime, nas crônicas culturais, em alguma conferência ou espetáculo, nos artigos que *Il Grido* e a página turinense do *Avanti!* publicavam com uma frequência cada vez maior. Por mais obscuro (FIORI, 1979, p. 127) que fosse o nome do jovem autor de 25 anos que permanecera à margem da vida política ativa no primeiro ano da 1ª Guerra Mundial, muitos já notavam a particularidade de seus escritos em relação ao tradicional jornalismo com que estavam familiarizados. A crônica subia de tom: eram trechos satíricos, pequenas joias que faziam do jovem escritor sardo um *pamphlétaire* exemplar (FIORI, 1979, p. 127), o único de um país que praticamente não conhecia esse estilo. Gramsci desenvolvera um novo estilo, que passava do discurso à razão, com uma linguagem de pureza clássica, distante do que era comum e tão vulgar; praticava a coerência, espécie de fio que unia todos os escritos, para os quais temas que pareciam distantes eram na realidade ocasiões sucessivas para o desenvolvimento de um discurso nunca interrompido; empregava a originalidade e o concreto das propostas políticas, iluminadas sobremaneira pela convicção de que a teoria não traduzível em fatos é abstração inútil, e as ações não sustentadas pela teoria são impulsos infrutíferos. Em *Il Grido del Popolo* de 13 de outubro de 1917, Gramsci explora um “problema de liberdade”:

¹⁸ Locução latina que significa “dardo impotente e sem força”. Assim fala Virgílio, na *Eneida* (III, 544), da arma despedida pelo velho Príamo contra Pirro. A expressão se aplica a qualquer ataque débil. (Disponível em: <http://www.priberam.pt/dlpo/telum%20imbelle%20sine%20ictu>). Acesso em: 13 abr. 2015.

Os burgueses podem ser até ignorantes. Mas não os proletários. Os proletários têm o dever de não serem ignorantes. A civilização socialista, sem privilégios de casta e categoria, exige – para realizar-se plenamente – que todos os cidadãos saibam controlar o que os seus mandatários decidem e fazem em cada caso concreto. Se os sábios, se os técnicos, se os que podem imprimir à produção e às trocas uma vida mais intensa e rica de possibilidades forem uma exígua minoria, não controlada, essa minoria – pela própria lógica das coisas – tornar-se-á privilegiada, imporá a sua ditadura. Para que haja garantia de liberdade, para que a escolha recaia sobre os melhores e não necessariamente sobre os mesmos, deve haver um modo de escolher para os cargos públicos dentre o maior número possível de indivíduos. É preciso que ninguém seja absolutamente indispensável. O problema da educação dos proletários é um problema de liberdade. (GRAMSCI, 2004a, p.116)

Por essa época, Gramsci saía cada vez mais dos limites da sala de redação, o que seus companheiros de militância atribuíam a um traço marcante da sua personalidade política, a sua vocação para a propaganda das ideias e à campanha pelo estudo e aprofundamento das questões do método de pensamento e ação. De simples jornalista passou a conferencista nas periferias de Turim¹⁹.

Em 11 de fevereiro de 1917 (COUTINHO, 2014, p.50) Gramsci organizou e redigiu o número único, com apenas quatro páginas, de *La Città Futura*, publicação da Federação Juvenil Socialista do Piemonte, com seus artigos “Três princípios, três ordens”, “Indiferentes”, “A disciplina” e “Margens”, além de escritos sobre Croce e Salvemini. Do artigo “Três princípios, três ordens” podemos extrair nitidamente a vitalidade da iniciativa revolucionária de Gramsci, que, por outro lado, capturou e traduziu literalmente a densidade dos ânimos acerca do futuro incerto que nascia da barbárie que representava a 1ª Grande Guerra:

A ordem e a desordem são as duas palavras a que mais frequentemente se recorre nas polêmicas de caráter público. Partidos da ordem, homens da ordem, ordem pública... A palavra ordem tem um poder taumatúrgico; a conservação das instituições políticas é confiada em grande parte a este poder. A ordem atual se apresenta

¹⁹ “A 25 de agosto de 1916, proferiu uma [conferência] em Borgo San Paolo sobre *Au dessus de la Mêlée*, a obra de Romain Rolland que acabara de ser publicada em italiano; e outras em 16 e 17 de outubro, sobre a Revolução Francesa em Barriera de Milão e de Borgo San Paolo; e ainda uma outra, a 17 de dezembro, sobre a Comuna de Paris. Uma página de história, um livro recém-publicado, uma peça teatral, tudo lhe fornecia elementos para difundir ideias novas. Em março de 1917 foi apresentada a peça Casa de Boneca [...] e foi sobre este tema que, em maio de 1917, Gramsci profere uma conferência para o grupo feminino do Borgo Campidoglio” (FIORI, 1979, p. 131).

como algo harmonicamente coordenado, e a multidão de cidadãos hesita e se amedronta na incerteza daquilo que uma mudança radical pode trazer... Forma-se na fantasia a imagem de alguma coisa violentamente dilacerada, não se vê a nova ordem como possível melhor organizada que a velha, mais vital que a velha... Vê-se apenas a dilaceração violenta, e o ânimo assustado recua com medo de perder tudo, de ter diante de si o caos, a desordem inelutável. (GRAMSCI, 2004a, p.76)

Após a violenta repressão da greve política de 23-26 de agosto de 1917 e da prisão de quase todos os dirigentes socialistas de Turim, Gramsci se tornou secretário da Comissão Executiva Provisória da seção turinense do PSI e assumiu de fato a direção do *Il Grido del Popolo*, ao qual se dedicou quase integralmente até outubro de 1918. Entretanto, a partir de 5 de dezembro desse mesmo ano, Gramsci passou a trabalhar exclusivamente (FIORI, 1979, p.146) no *Avanti!*, que também saía em edição piemontesa, editada em Turim. Com 28 anos, não lembrava em nada aquele jovem tímido, todo encolhido dentro de si, dos primeiros anos turinenses. Em algumas palavras, no artigo de 3 de abril de 1917, publicado no *Avanti!* com o título de “Seriiedade”, Gramsci destaca sua preocupação com a educação das novas gerações e, por conseguinte, expressa crítica aos pais que delegam a outrem a educação de seus rebentos:

Nunca será demais repetir aos nossos leitores que eles têm especialmente o dever de fazer concordar a teoria com a prática. [...]. Deixar que a consciência das crianças seja manipulada pelos padres, seja seduzida pela vaidade, pelo clericalismo, pelo lacrimoso espírito cristão, é permitir que as crianças sejam submetidas a uma violência. Por uma falsa concepção da tranquilidade doméstica, muitos deixam que isto aconteça. Tranquilidade doméstica assume aqui significado de covardia. Covardia do homem que renuncia à sua tarefa de educador, que renuncia à verdade de suas ideias, que renuncia a sua consciência para evitar qualquer pequeno atrito, para evitar uma discussão. [...]. Aos filhos dos proletários deve ser deixada a liberdade de poder escolher, em idade mais madura, o caminho que melhor lhes agrade; não se deve criar nenhuma hipoteca sobre o seu caráter, sobre seu futuro. Deve-se dar a eles os elementos para poder escolher melhor e com mais segurança. (GRAMSCI, 2004a, p.99)

Nesse mesmo ano Gramsci participou em Florença, nos dias 17 e 18 de novembro, da reunião clandestina (COUTINHO, 2014, p.51.) da “fração intransigente revolucionária” do PSI, constituída no mês de agosto e que tratava da necessidade de uma intervenção ativa do proletariado na crise provocada pela guerra. E, em dezembro,

propôs a criação, na cidade de Turim, de uma associação proletária de cultura, com o que afirmou a necessidade de complementar a ação política e econômica dos socialistas com um organismo de atividade cultural.

Buci-Glucksmann (1990, p.111) comenta que Gramsci, sobretudo nos artigos de sua juventude, frequentemente identifica cultura a *civiltà* e *civiltà* a *Civiltà capitalistica*, para melhor opô-la a *Civiltà comunista*, rejeitando as definições positivistas da cultura como saber enciclopédico ou especializado, uma vez que pensava então na cultura como crítica da civilização (*civiltà capitalistica*). Escrevendo no *Grido del Popolo* entre agosto de 1917 e outubro de 1918, Gramsci participou de uma batalha ideológica e cultural que fez da cultura um instrumento de emancipação política de toda uma classe, e em 24 dezembro de 1917 tratou da tomada do poder na Rússia pelos bolcheviques no famoso artigo “A revolução contra o capital”, publicado no *Avanti!*, de Milão. Eis um trecho desse artigo:

A revolução dos Bolcheviques baseia-se mais em ideologias do que em fatos. (Por isso, no fundo, pouco nos importa saber mais do que sabemos). Ela é a revolução contra o Capital de Karl Marx. O *Capital* era, na Rússia, o livro dos burgueses, mais do que dos proletários. [...] os bolcheviques renegaram Karl Marx: afirmam – e com o testemunho da ação explicitada, das conquistas realizadas, que os cânones do materialismo histórico não são tão férreos como poderia se pensar e pensou. Contudo há uma fatalidade também nesses eventos; e, se os bolcheviques renegam algumas afirmações de o *Capital*, não renegam seu pensamento imanente, vivificador. Eles apenas não são “marxistas”; não construíram a partir da obra do Mestre uma doutrina rígida, feita de afirmações dogmáticas e indiscutíveis. Vivem o pensamento marxista, o que não morre nunca. (GRAMSCI, 2004a, p.126)

Em vista disso, a batalha cultural (COUTINHO, 1989, p.8), investida da crítica severa e coerente, desdobrava-se, na ação de Gramsci, na preparação ideológica organizada dos grupos operários, e aparecia no jovem Gramsci como um meio privilegiado para superar o individualismo. Nesse sentido, Gramsci fundou com alguns amigos a Associação Socialista de Cultura e o Clube de vida e moral. Sua iniciativa aspirava criar associações culturais socialistas e promover debates intelectuais que educassem moral e culturalmente os companheiros socialistas. Os debates dirigidos por Gramsci destinavam-se a desenvolver a personalidade moral dos indivíduos e a contribuir para que cada sujeito superasse o individualismo e formulasse uma consciência do valor da solidariedade humana. Tendo em vista essa iniciativa, escreve:

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 organização 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 nos propomos a habituar os jovens que aderem ao movimento político e econômico socialista à discussão desinteressada dos problemas éticos e sociais. Queremos fazer com que se habituem à pesquisa, à leitura feita com disciplina e método, à exposição simples e serena das suas convicções. (GRAMSCI, 2004a, p.145)

Na primeira metade de 1918, o nome de Gramsci figurava como um dos mais citados nos relatórios policiais, enquanto na Sardenha, embora se soubesse pouco mais que nada sobre ele, seus concidadãos já começavam a considerá-lo como uma pequena glória local (FIORI, 1979, p.146). E, para comemorar o centenário de Marx, Gramsci publicou no *Grido del Popolo* de 4 de maio o artigo “O nosso Marx”:

Mas, na verdade, é isto mesmo: todos são marxistas, um pouco, inconscientemente. Marx foi grande, sua ação foi fecunda, não porque inventou a partir do nada, não porque extraiu de sua fantasia uma visão *original* da história, mas porque nele o fragmentário, o incompleto e o imaturo se tornaram maturidade, sistema e tomada de consciência. [...]. Com Marx, a história continua a ser domínio das ideias, do espírito, da atividade consciente dos indivíduos isolados ou associados. Mas as ideias, o espírito, ganham substância, perdem sua arbitrariedade, não são mais fictícias abstrações religiosas ou sociológicas. A substância está na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e de troca. A história como evento é pura atividade prática (econômica e moral). (GRAMSCI, 2004a, p.162)

Já na segunda metade desse mesmo ano, *Il Grido del Popolo* deixou de ser publicado, sendo substituído pela edição turinense de *Avanti!*, que em poucos meses elevou sua tiragem de 16.000 para 50.000 exemplares. Na direção da redação do novo jornal, nomes como Gramsci, Togliatti e Alfonso trabalhavam pela renovação ideológica do Partido. Para Buci-Glucksmann (1990, p. 165), o ano de 1918 marcou, para Gramsci, uma consciência cada vez mais clara do “*Estado* como pivô da Revolução”, o que passava, de outro modo, pela acepção de um novo conceito de revolução, por isso, bastante diferente de toda a tradição do movimento operário italiano. Depois da adesão do Partido Socialista à III Internacional, Gramsci, que não acreditava na fraseologia revolucionária, traduzia o objeto da luta interna do Partido

Socialista, ensejando a própria origem do partido comunista a partir da necessidade de pensar e agir no sentido de “dirigir” as forças que constituem o Estado.

Toda conquista da civilização se torna permanente, é história real e não episódio superficial e caduco, na medida em que se encarna numa instituição e encontra uma forma no Estado. A ideia socialista permaneceu um mito, uma fugaz quimera, um mero arbítrio da fantasia individual enquanto não se encarnou no movimento socialista e proletário, nas instituições de defesa e de ataque do proletariado organizado. Nelas e através delas ganhou forma histórica e progrediu; a partir delas gerou o Estado socialista nacional, preparado e organizado de modo a ser capaz de viver e de se desenvolver a medida somente na medida em que adira aos outros Estados socialistas a fim de realizar a Internacional Comunista, na qual todo Estado, toda instituição, todo indivíduo encontrará sua plenitude de vida e liberdade. (GRAMSCI, 2004a, p.252)

Coutinho (1989) considera que a formação juvenil de Gramsci teve o mérito de livrá-lo dos impasses positivistas e fatalistas que perpetravam o PSI da sua época, de prepará-lo para uma concepção mais rica e articulada do socialismo, concebida também como elaboração de uma cultura nova e de uma humanidade nova. Gramsci, ao condenar a conduta das pregações verbais inócuas, exortava que se fazia necessária a fundação das bases do socialismo em um movimento ainda anterior à tomada do poder, abrindo alas para a elaboração de um novo veículo de luta política, que seria mais tarde conhecido como o semanário *L'Ordine Nuovo*. Assim, no ano de 1919, Gramsci e o grupo de jovens camaradas, como Tasca, Togliatti e Umberto Terracini, criaram a revista *L'Ordine Nuovo (A Nova Ordem)*, com o subtítulo *Resenha semanal de cultura socialista*. À primeira vista (COUTINHO, 1989, p.13) a finalidade de publicação desse periódico era a criar e difundir a cultura socialista na Itália e mostrar que a Revolução de Outubro havia materializado a ideia de que a vontade revolucionária, a iniciativa do sujeito coletivo organizado, pode fazer triunfar os ideais do socialismo até mesmo onde as condições materiais parecem não estar maduras para a transformação. Assim se expressa Gramsci (2004a, p.238) no número 5, edição de 7 de junho de 1919 do *L'Ordine Nuovo*:

O movimento operário é a desforra espiritual da humanidade contra os novos e impiedosos feudatários do capital; é a reação da sociedade que quer se recompor num organismo harmônico solidário e dirigido pelo amor e pela piedade. O “cidadão” é substituído pelo “companheiro”; o atomismo social é substituído pela organização.

Nascem espontaneamente as células da nova ordem, que se agregam e formam estratificações solidárias mais amplas. O poder maléfico da “liberdade” é limitado e controlado: o domínio dos capitalistas na fábrica é reduzido. O operário conquista um pouco de autonomia, um pouco de liberdade efetiva. Ele não é mais um contra todos: é associado de coletividades que se articulam em coletividades cada vez mais amplas e poderosas, que cobrem todo mundo com uma densa rede. [...]. Uma nova classe mundial se põe contra a exploração de todas as classes burguesas nacionais, para expropriá-las dos meios de produção e de troca, da propriedade privada e nacional do solo e do subsolo, dos portos, dos rios, dos oceanos. O formidável choque abala toda a superestrutura jurídica do capitalismo, acelera o processo de dissolução e desordem. Caem por terra todas as ficções jurídicas [...].

Essa foi uma nova fase superior do aprendizado (COUTINHO, 1989, p.10) de Gramsci, na qual ele e seus companheiros que fundaram o semanário *L'Ordine Nuovo* se propuseram a traduzir Lênin para o italiano. Esse exercício de tradução dos ordinovistas equivalia a analisar concretamente a realidade nacional de seu país, para nela descobrir os elementos capazes de viabilizar a criação de um *Estado* proletário, do tipo soviético. Apesar da fundação e das atividades de publicação do *L'Ordine Nuovo*, Buci-Glucksmann (1990, p.167) considera que o fio condutor e filosófico do periódico apresentava uma nova ideia de liberdade, muito mais ampla do que aquela entendida no âmbito exclusivo do “cidadão”. Para essa autora, o grupo ordinovista construía filosoficamente uma ideia de “liberdade” entendida no plano da criação histórica, que considerava a hipótese de ação autônoma da classe operária, e não aquela cerceada pelos liames da construção jurídico-política do modo de produção capitalista.

Nessa época amadurecia no pensamento de Gramsci a ideia dos *Conselhos de Fábrica*, sendo *L'Ordine Nuovo* o aparelho privado de hegemonia necessário para a direção das massas operárias rumo à revolução. Fiori (1979, p.151) relata que é nesse período, marcado pelas primeiras ações dirigidas pelo grupo ordinovista, que cerca de 2.000 operários da Fiat-Brevetti, logo seguidos pelos operários da Fiat-Centro, elegeram os “comissários de sessão”, líderes dos ingentes grupos de trabalhadores que comporiam os famosos Conselhos de Fábrica. Para Gramsci e seus colaboradores era necessário (FIORI, 1979, p.153) que as instituições tradicionais do movimento operário (Partido e Confederação do Trabalho) “incapazes de conter tanto ímpeto de vida revolucionária” fossem secundadas por “uma rede de instituições proletárias enraizadas na consciência das grandes massas”, os próprios Conselhos de Fábrica. Neste trecho, publicado no número 15, de 23 de agosto de 1919 do *L'Ordine Nuovo*, Gramsci (2004a,

p. 273) explicita didaticamente a estratégia de mobilização e organização política do grupo que liderava:

Mostramos como é necessário passar da atual forma improvisada para uma forma com mais organicidade, determinando a transformação das comissões internas em comitês de comissários de seção (as próprias seções, por sua vez, deverão ser especificadas por tipo de operação, de modo a fixar núcleos operários mínimos, que possam eleger delegados escolhidos, mediante conhecimento direto e próximo, por companheiros que trabalham lado a lado). Mostramos como é necessário ter como meta um comitê único, no qual se realize a unidade da classe proletária, dividida hoje em três grandes categorias, frequentemente hostis por causa do hábito psicológico e da ação corruptora do capitalista e dos seus sicários jornalistas. Mostramos como é necessário, em torno desses fortíssimos e compactos núcleos de proletários fabris, agregar em instituições urbanas e de bairro trabalhadores de todas as outras atividades da vida moderna. Mostramos como é necessário chegar a unidades cada vez mais amplas, incluindo os camponeses, até a unidade suprema, o Congresso Nacional dos delegados operários e camponeses.

As propostas de *L'Ordine Nuovo* encontraram desde o início grande aceitação entre os operários de Turim, e as Comissões de fábrica propostas nos moldes de Gramsci foram implantadas em muitas empresas, de modo que em 1919 cerca de 50.000 operários já estavam alinhados com os Conselhos (COUTINHO, 1989, p.16). Acerca do sucesso da edição e publicação do semanário *L'Ordine Nuovo* e da experiência dos Conselhos, Buci-Glucksmann (1990, p. 210) escreve que foi por intermédio dos Conselhos que Gramsci materializou, traduziu a tarefa teórico-prática em política, promovendo por meio da sua práxis um exercício hegemônico: organizou e unificou a classe operária, para que ela adquirisse, pela sua própria experiência, uma consciência responsável dos deveres que cabem às classes que ascendem ao poder do Estado.

Todavia, a reação negativa dos sindicatos reformistas e da direção nacional do PSI não se fez esperar, uma vez que a Federação dos Metalúrgicos acusou Gramsci e seus companheiros de “sindicalistas revolucionários”, “anarco-sindicalistas”, e, sobretudo, de pretenderem minar a ação dos sindicatos. Por conseguinte, basta acompanharmos Gramsci no artigo intitulado “Sindicatos e conselhos”, publicado número 5, de 12 de junho de 1920, do semanário *L'Ordine Nuovo*, para compreendermos como o filósofo, jornalista e líder político sardo entendia a relação recíproca entre sindicatos, conselhos e capitalistas:

As relações que devem ocorrer entre sindicato e conselho de fábrica devem ser consideradas [...] a partir do juízo que formamos sobre a natureza e o valor da legalidade industrial. O conselho é a negação da legalidade industrial: tem como meta negá-la a cada instante, conduzir a classe operária à conquista do poder industrial, fazer com que a classe operária se torne a fonte deste poder. O sindicato é um elemento da legalidade [...]. O sindicato é responsável perante os industriais, mas o é na medida que é responsável perante os seus filiados: ele garante ao operário e sua família a continuidade do trabalho e do salário, ou seja, do pão e do teto. O conselho, por sua espontaneidade revolucionária, tende a desencadear a cada momento a guerra das classes; o sindicato, pela sua forma burocrática, tende a não permitir que a guerra de classe jamais seja desencadeada. [...]. O conselho tem como meta, a cada momento, escapar da legalidade industrial; o conselho é a massa, explorada, tiranizada, obrigada ao trabalho servil, e, por isso, tende a universalizar toda a rebelião, a valorizar e emprestar dimensão resolutiva a todos os seus atos de poder. O sindicato, como estafé solidamente responsável da legalidade, tende a efetuar e perpetuar a legalidade. As relações entre sindicato e conselho devem criar as condições nas quais a saída da legalidade, bem como a ofensiva da classe operária, ocorram no momento mais oportuno para a classe operária, ou seja, quando ela estiver de posse daquele mínimo de preparação para realizar a paz e a Internacional, já que a propriedade privada e nacional gera cisões, fronteiras, guerras, Estados nacionais em permanente conflito entre si. (GRAMSCI, 2004a, p.368-9.)

E em abril de 1920 Gramsci dirigiu (COUTINHO, 2014, p.52) a poderosa greve política do proletariado de Turim, que mobilizou mais de 200 mil trabalhadores e, liderada pelo grupo ordinovista, se desenvolveu em virtude da pressão e da intransigência patronal em Turim, fazendo composição com a greve agrícola das províncias vizinhas. Contudo, não obstante o sucesso inicial conquistado pelo movimento dos Conselhos (abril a setembro de 1920), ele acabou por ser desmantelado em consequência da recusa dos sindicatos reformistas e do PSI em apoiar o movimento de greve (COUTINHO, 1989, p.19).

Entretanto, a derrota foi primeiro parcial, uma vez que os trabalhadores, em resposta ao *lock-out* prometido e implementado pelos patrões nas empresas onde o movimento dos Conselhos era forte e desenvolvido, ocuparam as fábricas e, por meio dos Conselhos, demonstraram sua capacidade de gestão, provando a viabilidade da autogestão das empresas pelos operários, movimento que conseguiu permanecer coeso e relutante por mais 15 dias. Todavia, abandonados pelo PSI e pelos sindicatos, os operários de Turim se viram diante de uma situação cada vez mais difícil e foram

obrigados a capitular. Contudo, Gramsci (2004a, p.383-384), em uma análise conjuntural do movimento dos Conselhos que culminou na greve, considerou:

Com efeito, o movimento turinense de abril foi um grandioso evento na história não apenas do proletariado italiano, mas do proletariado europeu e, podemos mesmo dizê-lo, da história do proletariado do mundo inteiro. Pela primeira vez na história, com efeito, verificou-se o caso de um proletariado que foi à luta pelo controle da produção, sem ter sido levado a ação pela fome ou pelo desemprego. [...]. A greve geral dos últimos dez dias espalhou-se por todo o Piemonte [...] envolvendo cerca de 4 milhões de pessoas. Os capitalistas italianos mobilizaram todas as suas forças para sufocar o movimento operário turinense; todos os meios do Estado burguês foram postos à disposição deles, enquanto os operários sozinhos sustentavam sua luta, sem nenhuma ajuda da direção do Partido Socialista, nem da Confederação Geral do Trabalho; ao contrário, os dirigentes do Partido e da Confederação ironizaram os trabalhadores turinenses e fizeram todo o possível para impedir que os trabalhadores e os camponeses italianos promovessem qualquer ação revolucionária [...]. Mas os operários de Turim não se desencorajaram. Suportaram todo o peso da reação capitalista, observaram a disciplina até o último momento e permaneceram, após a derrota, fiéis à bandeira do comunismo e da revolução mundial.

Em 8 de maio desse mesmo ano foi publicada no *L'Ordine Nuovo* a moção “Para uma renovação do Partido Socialista”, elaborada por Gramsci e apresentada ao PSI pelos representantes da seção socialista de Turim. Todos os seus esforços se orientavam para a criação de um partido revolucionário da classe operária que realmente se destacasse dos “patrões” e se aproximasse dos subalternos. De acordo com o método dialético, Gramsci enxergava no movimento social uma seara de alternativas, cujas culminâncias não estariam à mercê de nenhum determinismo econômico de sentido estrito; contudo, seria produto dos embates das vontades coletivas organizadas (COUTINHO, 1989, p.23). Assim, Gramsci dedicou grandes esforços – que até então se concentravam na organização dos Conselhos de Fábrica – à construção de um novo partido, a despeito do empenho dos ordinovistas para articular e organizar os “grupos comunistas” desde setembro de 1920. Na oportunidade do II Congresso da Internacional Comunista, Cogniot (1978, s.p.) destaca que Lênin declarou acerca da moção proposta por Gramsci e pelo grupo do *L'Ordine Nuovo*: “Devemos dizer simplesmente aos camaradas italianos que as orientações dos adeptos do *L'Ordine Nuovo* e não a da maioria atual dos dirigentes do partido socialista e do seu grupo parlamentar corresponde à orientação da Internacional Comunista”.

No Congresso do partido socialista, em Livorno, em 21 de janeiro de 1921, Gramsci, Togliatti, Terracini, Bordiga, dentre outros comunistas, protagonizaram a ruptura com a maioria dos correligionários do PSI e fundaram o Partido Comunista Italiano (PCI), seção italiana da Internacional Comunista (IC) (COUTINHO, 2014, p.55). Recuperamos um trecho dos escritos políticos de Gramsci (2004a, p.420) para elucidar o seu pensamento acerca do nascimento do Moderno Príncipe que conduziria os subalternos de toda a Itália na luta contra o fascismo e contra o capital:

O Partido Comunista, mesmo como simples organização, revelou-se forma particular da revolução proletária. Nenhuma revolução do passado conheceu partidos; eles nasceram depois da revolução burguesa e se decompuseram no terreno da democracia parlamentar. Também neste terreno, confirmou-se a ideia marxista de que o capitalismo cria forças que depois não consegue dominar. Os partidos democráticos serviam para indicar políticos competentes e fazê-los triunfar na competição política; hoje, os governantes são impostos pelos bancos, pelos grandes jornais, pelas associações industriais; os partidos se desagregaram numa multiplicidade de clientelas pessoais. O Partido Comunista, surgindo das cinzas dos partidos socialistas, repudia suas origens democráticas e parlamentares e revela suas características essenciais, que são originais na história.

Em 1922 Gramsci participara em Roma do II Congresso do PCI, que aprovou por unanimidade as Teses de Roma que polemizavam implicitamente com a tática da frente única proposta por Lênin e a Internacional Comunista. E nesse mesmo congresso Gramsci fora eleito para representar o PCI em Moscou junto ao comitê executivo da IC. Em vista disso, em 26 de maio, sob difíceis condições de saúde, Gramsci partiu na companhia de Bordiga e Antonio Graziadei para Moscou e, em junho de 1922, integrou a Segunda Conferência do Executivo Ampliado da IC e passou a fazer parte desse executivo. Gramsci deixava Turim depois de quase 11 anos de residência, renunciando também à direção do *L'Ordine Nuovo*, em despedida transbordante de emoção (FIORI, 1979, p.193). Porém, ao chegar a Moscou, encontrava-se muito deprimido e doente, uma vez que as tensões, as incompreensões e as amarguras que o vergastavam sobremaneira nos últimos anos de militância política, somando-se à árdua e longa viagem até a Rússia, quase aniquilaram o líder sardo. Nesse contexto, suas más condições de saúde tornaram-se muito periclitantes e seu companheiro de trabalhos na executiva, Grigori Zinoviev, então presidente da Internacional, sugeriu que fosse internado no sanatório de Serebriani Bör (O Bosque de prata) no início daquele verão.

Nesse sanatório Gramsci conheceu Eugênia Schucht, que, fluente no italiano, o aproximou da sua família, no seio da qual conheceu Giulia Schucht, sua futura esposa e mãe dos seus dois filhos. Em um dos trechos das *Cartas*, Gramsci (1991, p. 62) relembra esse momento tão especial de sua vida:

Lembra-se quando viajou do Bosque de Prata depois de um mês de férias? Eu a acompanhei até a beira da estrada principal e fiquei, longamente olhando-a se distanciar. Tínhamos apenas nos conhecido, mas eu lhe causara muitos desgostos e fizera até mesmo chorar; critiquei-a diante da plateia de mochos e me comportei com a eletricidade dos gatos quando tocava Beethoven. Assim, vejo-a sempre distanciando-se com o andar lento, o violino numa das mãos e na outra sua bolsa de viagem tão pitoresca.

Também foi no ano de 1922 que os fascistas se apoderam do poder na Itália, com a marcha sobre Roma que pressionou a monarquia. Uma vez no governo, os fascistas nomearam Mussolini para chefe do seu gabinete, e começava aí, definitivamente, para o PCI, um período de ilegalidade. Segundo Gerratana (apud COUTINHO, 2014, p.56), “Trotsky recordará em 1932 que ninguém admitia a possibilidade de uma ditadura fascista exceto Gramsci”. Já no texto “Socialismo e fascismo”, publicado no *L'Ordine Nuovo*, de 27 de julho de 1921, Gramsci chama a atenção para a preeminência de um golpe de Estado na Itália, quando assevera, por exemplo, que regiões inteiras da península eram controladas por grupos fascistas:

Existem hoje na Itália dois aparelhos punitivos e repressivos: o fascismo e o Estado burguês. Um simples cálculo de custo e benefício leva a prever que a classe dominante, em certo momento, buscará amalgamar também oficialmente estes dois aparelhos; para isso tentará quebrar as resistências opostas pela tradição do funcionamento estatal através de um golpe de força dirigido contra os organismos centrais do governo. Temos então o “golpe de Estado” segundo o esquema construído pelas ideologias democráticas do estado parlamentar [...]. Incêndios, assassinatos, espancamentos, fuzilamentos em massa, dissolução de organizações, ocupações das sedes operárias, impossibilidades de reunir-se, formação de uma massa (cada dia mais numerosa) de exilados, de famintos; criação de *estados* de espírito que ameaçam passar do desespero à loucura e ao furor coletivo – nada disso os preocupa, os abala, não os induz a assumir um maior senso de responsabilidade. Eles ironizam, riem e se divertem fazendo piadas sobre o Partido Comunista, que não tem a força necessária para proclamar a revolução. (GRAMSCI, 2004b, p.77-79)

No ano de 1923, Gramsci ainda estava em Moscou, quando a polícia fascista na Itália prendeu vários membros do Comitê Executivo do PCI, entre os quais Bordiga e Grieco. Em junho desse ano, em uma carta ao Comitê Executivo do Partido, Gramsci comunicou a decisão do Executivo da IC em publicar um novo jornal cujo nome ele mesmo sugerira: *L'Unità*. Escreve Buci-Glucksmann (1990, p.339) que o jornal *L'Unità* privilegiava a questão do partido russo como essencial para “o futuro da revolução proletária russa”; outrossim, como uma das condições axiomáticas para “o sucesso da revolução proletária nos outros países”. Nessa mesma correspondência aparece pela primeira vez nos escritos de Gramsci o tema da aliança entre os estratos mais pobres da classe operária do Norte e as massas camponesas do Sul, exaltando a relevância da unidade de todos os trabalhadores da cidade e do campo, fazendo dessa tese a palavra de ordem de todos os trabalhadores ligados ao Partido Comunista (COUTINHO, 2014, p.57). Em decorrência do contexto de repressão, perseguição e prisões na Itália (Bordiga e Ruggiero Grieco, dentre outros), Gramsci recebeu a ordem de transferir-se para Viena, de onde poderia seguir mais de perto a situação do Partido na Itália e manter a ligação com outros partidos comunistas europeus.

Ameaçados por um clima de perseguições e prisões de dirigentes, fora delegado também, ao jovem jornalista e político sardo (32 anos, à época), por uma ordem que emanava da IC, o posto de líder máximo do Partido Comunista Italiano. Nesse período de Viena, Gramsci iniciou uma exaustiva correspondência com Togliatti, Leonetti, Terracini, Mauro Soccimarro e Pietro Tresso. E também em finais de 1923 e no início de 1924, retomou, com o pseudônimo de G. Masci, colaborações em *La Correspondance Internationale*, órgão da Internacional Comunista, onde publicou vários artigos sobre o fascismo na Itália, que ganhava forças e terreno no seio da sociedade italiana, como de resto na Europa. Para Gramsci (2004b, p. 57), o fascismo é o nome dado para a “profunda decomposição da sociedade italiana, que não podia deixar de se fazer acompanhar da decomposição do Estado”. Para ele, o fascismo apresentava-se como um antipartido que, abrindo as portas para todos os candidatos e prometendo impunidade, permitiu que uma multidão amorfa cobrisse com uma tinta de idealismo político o transbordamento selvagem das paixões, dos ódios e dos desejos, incorporando-se, assim, aos hábitos e costumes do povo italiano.

No ano de 1924, Gramsci planejou publicar uma nova série do *L'Ordine Nuovo*, como também a criação de uma revista trimestral sobre estudos marxistas e de cultura

política. Para levar a termo seus planos, pediu a ajuda de Piero Sraffa e de Zino Zini, a quem propôs traduções de Marx e Engels. Ainda que muito doente (FIORI, 1979, p. 210), Gramsci trabalhava arduamente, realizando traduções e escrevendo vorazmente. Em 12 de fevereiro de 1924, saiu em Milão o primeiro número de *L'Unità, Quotidiano degli operai e dei contadini*. E, no número de 22 de fevereiro, foi publicado o artigo de Gramsci, “O problema de Milão”, que abordava a questão da conquista do proletariado milanês, contando o jornal com uma tiragem que ia de 30.000 a 60.000 exemplares (COUTINHO, 2014, p.58). A 1º de março saiu a série III do *L'Ordine Nuovo, Ressegna di politica e di cultura operaria* em cujo cabeçalho se lê: “*L'Ordine Nuovo* se propõe a suscitar nas massas dos operários e camponeses uma vanguarda revolucionária, capaz de criar o Estado dos conselhos de operários e camponeses e fundar as condições para o advento e a estabilidade da sociedade comunista”. Outrossim, o editorial escrito por Gramsci com o título “Líder” fora dedicado a Lênin, que havia falecido recentemente (COUTINHO, 1989, p.54). Nesse texto, Gramsci aproveita para criticar a propaganda fascista que havia criado uma máscara de “líder” para Mussolini, ao compará-lo a Lênin:

O líder que hoje pranteamos encontrou uma sociedade em decomposição, uma poeira humana sem ordem nem disciplina, já que em cinco anos de guerra secara a produção que surge de toda a vida social. Tudo foi reorganizado e reconstruído, desde a fábrica até o governo, sob a direção e controle do proletariado, ou seja, com os meios de uma classe recém-chegada ao governo e a história. Benito Mussolini conquistou o governo e o mantém por meio da mais violenta e arbitrária repressão. Não teve de organizar uma classe, mas somente o pessoal de uma administração. Desmontou algumas engrenagens do Estado, mais para ver como eram feitas e aprender como usá-las do que por uma real necessidade. Sua doutrina está toda contida na máscara física, no modo de girar os olhos nas órbitas, no punho fechado sempre ameaçador [...]. Roma não desconhece estes cenários poeirentos. Ela viu Rômulo, viu César Augusto e, quando do seu declínio, viu Rômulo Augusto. (GRAMSCI, 2004b, p.240)

Foi nesse contexto de intensa atividade literária, jornalística e política, que, a 6 de abril de 1924, Gramsci foi eleito deputado pelo distrito do Vêneto, com 1.856 votos dos 32.382 do universo de votos do PCI. E a 12 de maio regressava para a Itália, se dirigindo para Roma, onde passou a residir na Via Vesalio, na casa da família Passarge. Foi no mês de junho desse mesmo ano que o deputado Giacomo Matteotti foi assassinado por fazer críticas ao regime fascista, e esse crime tornou-se o estopim de

uma grave crise política na Itália. Gramsci também era membro dessa oposição parlamentar, conhecida à época como Comitê dos 16. Na terceira série do *L'Ordine Nuovo*, de 15 de novembro de 1924, sob o título de “Queda do fascismo”, Gramsci (2004b, p.288) escreveu que na base de tudo isso está o problema de que o fascismo, ao contrário do que a burguesia esperava, não se apresentava mais como um simplório instrumento reacionário em suas mãos, “mas que ao contrário, uma vez invocado e desencadeado, revelou-se pior que o diabo, já que não se deixa mais dominar e avança por conta própria”.

Por conseguinte, em vista desse contexto de tensão, Gramsci propôs um apelo às massas e à greve geral política, o que reverberou em luta partidária contra o legalismo e a passividade do Aventino, espécie de diretório do Comitê dos 16, que se calcava sobre uma tática de imobilidade e receio de agir contra os fascistas no Congresso. Conta Fiori (1979, p. 218) que o fascismo não enfrentava uma oposição parlamentar maciça, composta por um bloco resolutivo e igualmente combativo, mas, pelo contrário, essa oposição era produto de um amálgama, espécie de consórcio ocasional de grupos desunidos, indecisos mesmo quanto às iniciativas a serem tomadas e, em realidade, incapazes de ir além das expressões orais de indignação.

Nesse ínterim, a proposta de greve política apresentada ao Aventino (na qualidade de antiparlamento) foi rechaçada imediatamente por esse grupo que, composto por elementos temerosos e avessos à ideia da ação urgente e necessária das massas na campanha contra as medidas fascistas, recuou, desemparrando o deputado Gramsci. Para Coutinho (2014, p.61), a conduta ousada de Gramsci reforçava a decisão de dar voz e unidade à luta operária pela liberdade e, seguindo essa linha é que no V Congresso da IC (17 de junho a 18 julho de 1924), Gramsci lançou em Moscou a campanha pela bolchevização dos vários partidos comunistas e reafirmou a tática da frente única e a palavra de ordem do “governo operário e camponês”. E, na primeira quinzena de julho desse ano, Gramsci interveio no Comitê Central sobre a política do PCI e tratou das oposições antifascistas diante da crise do fascismo. Já no mês de agosto do mesmo ano Gramsci tornou-se secretário geral do PCI e publicou, em 1º de setembro de 1924, no *L'Ordine Nuovo*, com o título de “A crise italiana”, um informe dado a 13-14 de agosto ao Comitê Central do PCI, cujo título era “As tarefas do Partido Comunista diante da crise da sociedade capitalista italiana”. Nesse artigo Gramsci trata da crise estrutural do capital, em pormenores comenta as agruras da classe média que se

decompunha na Itália e expõe a questão camponesa e seus vieses de ruína. Argumenta de modo cirúrgico os porquês do surgimento do fascismo e a forma com que ele pôde se expandir como movimento de crise e conseguiu, ele mesmo, acelerar a sua própria crise. Eis suas análises:

O regime fascista morre não apenas porque não conseguiu deter a crise das classes médias [...], ao contrário, por ter contribuído para acelerá-la. [...]. No campo, o processo da crise liga-se [...] à política fiscal do Estado fascista. [...]. Portanto, a crise geral do sistema capitalista não foi freada pelo regime fascista. No regime fascista, as possibilidades de existência do povo italiano diminuíram. [...]. Tais elementos rapidamente mencionados servem apenas para recordar a dimensão da situação atual [...]. Somente inserindo-se numa revolução européia e mundial que o povo italiano poderá reconquistar a capacidade de por em funcionamento suas forças produtivas humanas [...]. Não existe um partido fascista que faça a quantidade se tornar qualidade, que seja um aparelho de seleção política [...]. Fora do terreno da organização militar, o fascismo não deu e não pode dar mais nada [...]. (GRAMSCI, 2004b, p.262-69)

E a 12 de novembro de 1924, quando da abertura da Câmara dos Deputados, o deputado comunista Luigi Repossi, apresentando-se sozinho no plenário, leu a declaração antifascista, ato que reverberou na sessão de 26 de novembro na volta ao plenário de todo o grupo comunista e o consequente esfacelamento do chamado Aventino. Nesse meio tempo, a onda de violência fascista fora reiniciada, uma vez mais, como em 1921-22, promovendo assassinatos, espancamentos, destruição de jornais e devastações de toda ordem. E, aos 16 dias de maio de 1925, Gramsci pronunciou na Câmara dos deputados seu único discurso parlamentar, uma manifestação contrária ao projeto de lei apresentado por Mussolini e Alfredo Rocco, que aspirava proibir as sociedades secretas, segundo Gramsci (2004b, p.297) um ataque franco à Maçonaria.

O jovem líder da oposição, que contava então com 34 anos, conduziu-se perspicazmente, bravamente, e com argúcia arrostou aquele que até 1914 tinha sido diretor do *Avanti!* e líder da jovem geração revolucionária e agora, com 42 anos, se fazia chamar de *duce* pelas forças de assalto da burguesia reacionária. O discurso de Gramsci baseou-se em uma análise de conjuntura histórico-político-econômica sobre a Itália e a Europa, o que sensibilizou as forças fascistas na tribuna, principalmente Mussolini, que amiúde interrompia Gramsci na verdadeira aula de ação política que este ministrava com uma desenvoltura filosófica própria dos grandes oradores. Porém, Mussolini não havia ficado para trás, pois havia corroborado, em uma plenária na

Câmara em 1º de dezembro de 1921, ao fazer alusão aos “bancos da oposição”, uma fala da ala anarquista que definia o diretor do *Ordine Nuovo* como um falso estúpido, “falso porque se trata na verdade de um sardo corcunda e professor de economia e filosofia, de um cérebro indiscutivelmente poderoso”.

Dada a exiguidade do nosso espaço, e haja vista que já nos alongamos muito, transcrevemos um trecho desse discurso de Gramsci que deve ser consultado na íntegra por aqueles que desejam se aproximar de sua práxis política:

Gramsci: [...] por isso, dizemos que, na realidade, a lei é dirigida, sobretudo contra as organizações operárias. Perguntamos por que, há já alguns meses, sem que o Partido Comunista tenha sido declarado uma associação criminosa, os carabineiros prendem nossos companheiros todas as vezes que encontram pelo menos três deles reunidos...? // Mussolini: Mas são logo soltos. Quantos estão na cadeia? São presos apenas porque queremos conhecê-los! // Gramsci: É uma forma de perseguição sistemática, que antecipa e justifica a aplicação desta lei. [...] Devemos dizer à população trabalhadora o que é o governo fascista, como ele se comporta, com objetivo de organizá-la contra os senhores, de pô-la em condições de derrotá-los. (GRAMSCI, 2004b, p.289-311)

Nesse discurso Gramsci expôs, em argumentos claros e precisos, as intenções nefastas do Partido Fascista. Mais do que isso, apontou as fragilidades desse partido em um tom de serenidade filosófica enquanto traduzia as linguagens da história e da economia. Redundando sua competência de articulador político ao passo que atacava Mussolini e seu regime, Gramsci colocou a descoberto o caminho que deveria ser tomado pela oposição para conseguir barrar o “rolo compressor fascista”. E nesse sentido argumentou:

A burguesia italiana, quando fez a unidade, era uma minoria da população; mas, como representava o interesse da maioria, ainda que esta não a seguisse, pôde manter-se no poder. Os senhores venceram com as armas, mas não têm nenhum programa, não representam nada novo e progressista. A única coisa que fizeram foi ensinar à vanguarda revolucionária que, em última instância, somente as armas determinam o êxito dos programas e dos não-programas. [...]. Alguns fascistas ainda se recordam, de modo nebuloso, dos ensinamentos dos seus velhos mestres, quando ainda eram socialistas e revolucionários, e creem que uma classe não pode se conservar como tal de modo permanente e desenvolver-se até a tomada do poder sem que disponha de um partido e de uma organização que congregue sua parte melhor e mais consciente. Há algo de verdade nesta torpe perversão reacionária dos ensinamentos marxistas. Decerto, é muito difícil que uma classe

possa chegar à solução de seus problemas e à realização dos objetivos contidos em sua existência, e na força geral da sociedade, sem que uma vanguarda se forme e conduza esta classe à realização destes objetivos. (GRAMSCI, 2004a, p.308)

Ao longo do ano de 1925, Gramsci se ocupou de muitos eventos por toda a Itália e também em Moscou. Em parceria com Togliatti, elaborou as teses a serem apresentadas no III Congresso do PCI, as famosas *Teses de Lyon*. Buci-Glucksmann (1990) escreve que elas representavam uma luta comum de dois anos pelo triunfo de uma concepção leninista de partido e uma análise aprofundada e mais articulada do fascismo, o qual fora definido em sua base como bloco agrário-industrial dirigido pelo grande capital e apoiado na pequena burguesia, espécie de nova formulação/unificação da mesma burguesia a que se poderia opor, constituindo-se um bloco antifascista operário. Gramsci (2004b) propunha que o fascismo, enquanto movimento de reação armada, tem como meta desagregar e desorganizar a classe trabalhadora. E se tornou protagonista nessa luta porque atuava no quadro da política tradicional das classes dirigentes italianas, na luta do capitalismo contra a classe operária.

Durante a sua argumentação nas teses, ele aponta que socialmente o fascismo tem sua base na pequena burguesia urbana e numa nova burguesia agrária que havia surgido de uma transformação da propriedade rural. Considera que essa transformação, bem como o fato de o movimento fascista ter encontrado uma unidade ideológica e organizativa em formações militares que revivem a tradição da guerra, do arditismo, e que são utilizadas na guerrilha contra os trabalhadores, permite ao fascismo conceber e pôr em prática um plano de conquista do Estado esvaziado da consciência acerca da necessidade de organizar os quadros políticos de um Partido para a manutenção do poder político.

No campo político, Gramsci observa que a unidade orgânica da burguesia no fascismo não se realizou imediatamente após a conquista do poder pelos fascistas, uma vez que o fascismo sempre esteve obrigado a lutar intensamente não só contra a sobrevivência dos grupos burgueses, outrossim, ainda mais radicalmente contra a maçonaria, que eles (os fascistas) consideravam, corretamente – na opinião de Gramsci – como centro de organização de todas as forças tradicionais de sustentação do Estado. Já no campo econômico, Gramsci mostra que o fascismo age como instrumento de uma oligarquia industrial e agrária, para concentrar nas mãos do capitalismo o controle de

todas as riquezas do país. E ainda considera, a termo de síntese, que a chamada legislação fascista tem como escopo perpetuar esse sistema, garantir o fim da participação das massas na vida política e administrativa do país.

E foi ano de 1925, em 24 de outubro, que a polícia revistou o quarto que Gramsci ocupava na casa da família Passarge, inaugurando um período de perseguição direta ao líder comunista. Por outro lado, não obstante os riscos e as perseguições, o ano de 1926 foi marcado pelo grande sucesso político do novo grupo dirigente do PCI, que conquistou durante o III Congresso Nacional do PCI (23 a 26 de janeiro em Lyon), por ocasião da apresentação das suas teses, uma esmagadora vitória sobre o grupo de Bordiga. O grupo liderado por Gramsci conseguiu 90,8% dos votos sobre o grupo liderado por Bordiga, que obteve 9,2% dos votos o que ratificou as intenções de mudança na direção do Partido por parte de Gramsci (COUTINHO, 2014, p.62). Nesse contexto, passaram a compor o novo Comitê Executivo do Partido: Gramsci, Togliatti, Scoccimarro e Camilla Ravera. A diretiva gramsciana era aquela que apontava no sentido da organização política e não da tomada insurrecional do poder, como ele já enfatizava em seus escritos políticos nos jornais.

Entretanto, na Itália, “o rolo compressor fascista” preparava-se para esmagar os últimos resquícios de liberdade. Metáfora que Fiori (1979, p.254) recuperou de uma fala do próprio Mussolini que, dentre outras, propalou: “o ano de 1926 será o ano napoleônico do fascismo”. Em 31 de janeiro de 1926, foi sancionada a lei que dispunha que aqueles que continuassem a luta antifascista, mesmo no exterior, perderiam a cidadania italiana e, mais tarde, teriam seus bens sequestrados e, nos casos extremos, confiscados. No período de fevereiro-maio de 1926, Gramsci preparou um relatório sobre o Congresso de Lyon, que foi publicado no *L'Unità* com o título “Cinco anos de vida do Partido”. E também, no *L'Unità*, Gramsci publicou nesse interstício o necrológico de Serrati e uma subscrição em apoio aos mineiros ingleses empenhados em uma grande greve. Em agosto, desfrutando de alguns dias de férias, Gramsci encontrou-se com Délío e Giulia em Trafoi (Bolzano) e, por ocasião desse encontro, Giulia engravidou e seguiu para Moscou, onde tempos depois daria a luz a Giuliano, o filho que Gramsci não pôde conhecer.

Vacca (2012) escreve que, em outubro de 1926, Gramsci enviou correspondência em nome do birô político do PCI ao Comitê Central do Partido Comunista Russo, tratando das lutas internas do partido bolchevique, no que foi

criticado por Togliatti (representante do PCI no Komintern) em Moscou. Em virtude desse fato, Gramsci se viu obrigado a reafirmar, em posterior correspondência, ainda que aos cuidados de Togliatti, seu “contendor paralelo” e, ao mesmo tempo, elo com o Partido russo, sua “real” posição ideológica frente ao movimento operário internacional. Para Buci-Glucksmann (1990), esse acontecimento marcou o último grande ato político de Gramsci antes da sua prisão, uma vez que essa troca de cartas não deixou de ser interpretada como o sinal de uma ruptura de Gramsci com a Internacional, o que, segundo Buci-Glucksmann (1990), constituiu espécie de prelúdio do seu futuro isolamento político-ideológico.

Em derradeiro episódio da sua liberdade, Gramsci, ao se dirigir para a reunião clandestina do Comitê Central perto de Gênova, a qual contava com a participação de J. Humbert-Droz, cuja missão recebida do Komintern era a de informar sobre a luta no partido bolchevique entre a maioria (Stalin, Buckarin) e a oposição (Trotski, Zinoviev, Kamenev), fora abordado pela polícia de Milão e obrigado a voltar para Roma. No dia 8 de novembro de 1926, em decorrência das ditas “medidas excepcionais” adotadas pelo regime fascista após a ocorrência de um obscuro atentado contra Mussolini ocorrido em Bolonha, Gramsci, apesar de desfrutar de imunidades parlamentares, fora preso com outros deputados comunistas, sendo recolhidos ao cárcere de Regina Coeli em absoluto isolamento (VACCA, 2012, p.11). Por conseguinte, ninguém melhor do que o próprio Gramsci para relatar sua desventura, o que fez em uma carta a Tania, escrita a 19 de dezembro de 1926, quando se encontrava preso em Ustica. A propósito da sua prisão, Gramsci (1991, p. 23) escreve:

Preso no dia 8 à noite e conduzido imediatamente para a cadeia, parti de Roma pela manhã muito cedo de 25 de novembro. A permanência em Regina Coeli foi o período mais brutal da detenção: dezesseis dias de isolamento absoluto na cela, disciplina rigorosíssima. [...]. Passei os primeiros três dias numa cela bastante luminosa à noite; a cama, porém, estava muito suja; os lençóis já tinham sido usados; formigavam os insetos mais diversos; não me foi possível conseguir nada para ler [...] pelo fato de não ter sido requerida com antecedência.

Tatiana, cunhada de Gramsci, afirmou que o ocorrido não colhera nem Gramsci nem o Partido de surpresa, já que no correr de toda a semana que precedeu a prisão, Gramsci realizara uma limpeza em suas coisas, livros, arquivos, e que os colegas italianos do Partido, em colaboração com a embaixada soviética, garantiram que os

livros de Gramsci fossem conduzidos a local seguro e armazenados (VACCA, 2012, p.95.). Para Vacca (2012), a embaixada soviética representava, desde a prisão de Gramsci, uma real possibilidade de libertação, uma vez que o governo soviético tinha forças para pressionar Mussolini. No entanto, segundo esse autor, pela própria história política de Gramsci, suas posições ideológicas não iam ao encontro das orientações de Stalin e, por isso, da IC; a polêmica correspondência de Gramsci com o partido bolchevique em nome do birô político do PCI constituíram motivos suficientes para que Stalin também desejasse que Gramsci continuasse recluso, longe do PCI.

Quanto às desconfianças de Gramsci acerca de uma possível traição de alguém do Partido (carta de Grieco), hipótese que o deixou obcecado com relação à conduta de Togliatti, Vacca (2012) escreve que ainda que não se pudesse excluir completamente essa hipótese, o resultado a que chegou em suas pesquisas foi que Togliatti não precisou sabotar nenhuma tentativa de libertação de Gramsci, pois, na realidade, elas jamais foram realizadas pelo único autor que era capaz de empreendê-las: o governo soviético, mais tarde aliado de Mussolini. Trocando em miúdos, Mussolini já cuidava de manter Gramsci no cárcere, e sua libertação jamais configurou objeto de interesse estatal soviético (VACCA, 2012, p. 494).

Portanto, nesse panorama histórico se desenrolou a *vida-obra* de Gramsci, fenômeno plural – como é próprio da vida humana – que constitui um exemplo tácito da metáfora filosófica do pensador, que, não se contentando em contemplar o mundo, como um artista em sua sede criadora, precisou transformá-lo, encarnando sua própria filosofia (arte), realizando a condição do pensar transformador apontado por Marx nas *Teses sobre Feuerbach*.

Por conseguinte, a *vida-obra* de Gramsci tipifica uma existência essencialmente contraditória, que encarnou a prática filosófica, manifestando a necessária conduta do filósofo que nega, mas ao mesmo tempo engendra as filosofias com as quais se propõe a dialogar. Como desenvolveu em sua filosofia da práxis – que em seus intertícios realiza os expedientes das filosofias que assimila em função dos fins a que aspira obter –, Gramsci foi capaz de expressar, na cultura política, novas fórmulas estéticas que, intrinsecamente históricas e filosóficas, apontam para o caminho da constituição de uma *Nuova civiltà comunista*, em contraponto à *Civiltà capitalistica*.

Assim, Gramsci nos convida a uma realização ontológica que, tendo como perspectiva a visão de mundo da filosofia da práxis, aspira a promover a unidade

material entre teoria e prática, entre pensar e agir, delineando a possível intersecção (metafórica) entre as linguagens da economia, da filosofia, da política e da história, na constituição de um cimento cultural capaz de consolidar as bases de um novo bloco histórico²⁰ oposto àquele capitalista. E foi através da sua capacidade de tradução das linguagens da economia, da história e da política que cunhou uma filosofia do “pensar e agir” “coerente e conforme”, que se desdobrou sempre em ação política e acrisolou, em seu devir/processo, um método de exercício filosófico que, perpassou a confecção dos *Cadernos* e das *Cartas*, outrossim, da sua *vida-obra*.

Gramsci ratifica, portanto, a análise de Marx acerca da possível tradução entre as linguagens da história, da economia e da política, o que expressou nos *Cadernos* através da elevação do estudo da *tradutibilidade* ao patamar de método de trabalho em seus exercícios político-pedagógicos, o que exploraremos, ainda que de modo parcimonioso, no próximo capítulo. Método/conduta-ação/pensamento que, realizando a junção entre “pensar e agir”, permitiu que Gramsci transbordasse sua energia volitiva nos diversos campos da atividade humana: filosofia, política, literatura, linguística histórica, crítica literária, jornalismo, militância política etc.; resistisse mesmo às agruras do cárcere fascista por muitos anos; e sublimasse sua vida em obra literária, criação estético-filosófica que imortalizou sua política (MARX, 1978).

²⁰ O conceito de bloco-histórico representa a dialética relação entre estrutura e superestrutura, tendo como pano de fundo o devir histórico. Mas, para captar o sentido desse conceito em sua raiz, devemos revisitar o “Prefácio de 1859”, de *Para a crítica da economia política*, de Marx (1978, p.129-130): “Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a **estrutura econômica da sociedade**, a base real sobre a qual se levanta uma **superestrutura jurídica e política**, e à qual correspondem formas **sociais determinadas de consciência**. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual”. Nesse sentido, em Gramsci o conceito de bloco-histórico é utilizado para representar a realidade objetiva produzida pelo modo de produção capitalista, pelo bloco-histórico capitalista e que precisa ser superado. Portanto, sua filosofia e sua política sempre estiveram compromissadas com uma modificação qualitativa no conjunto das relações sociais de produção, por isso com a criação de um novo bloco-histórico comunista, um mundo novo, uma nova civilização comunista (*Nuova civiltà comunista*). Uma vez que no “Prefácio de 1859” Marx elucida que a revolução só é possível quando as forças produtivas entram em contradição com as relações sociais de produção, Gramsci se dedica a formular uma estratégia filosófico-política capaz de produzir história em ato, de preparar os subalternos para etapa de revolução derradeira, uma vez que a História não se desenvolve de modo mecânico, *per se* nada é capaz de fazer, mas ao contrário, ela é construída nas cadeias de relações de produção humanas. Criar um novo bloco-histórico, uma *Nuova civiltà comunista*, essa era a vontade do filósofo sardo.

2 Capítulo II: O conceito de *tradutibilidade*: *vida-obra* como dimensões tradutíveis de um mesmo fenômeno

Pelo movimento gnosiológico, Gramsci, “catarticamente”, se fez *vida-obra*, encarnou-se de filosofia e possibilitou que a filosofia da práxis surgisse no turbilhão da paixão estética pela vida, que, burilada pelo exercício filosófico-literário, elevou ao patamar de ato crítico a relação entre teoria e prática. Para pensar esse processo, devemos lançar um olhar atento para o tema da *tradutibilidade* e sua aplicação, a fim de realizar a unidade material entre pensar e agir, que floresce superlativamente na dialética materialidade da História, entendida como realidade objetiva pela filosofia da práxis.

Tal como Gramsci concebe, esse tema *tradutibilidade* integra um projeto maior, que se propõe a repensar a filosofia e intenta conceber uma nova forma de entender o mundo e as correlações de força que permeiam a dialética relação entre estrutura e superestrutura. Através do tema da *tradutibilidade*, Gramsci desenvolveu sua dialética maneira de realizar a síntese filosófica, partindo do pressuposto de que os elementos simbólicos do universo da cultura, ainda que determinados por condicionantes econômicos, históricos e filosóficos, podem ser traduzidos de uma realidade histórica para outra. E essa possibilidade de tradução pode ser estendida a outros exercícios ontológicos, gnosiológicos, estéticos, filosóficos e políticos, permitindo que a dialética relação entre estrutura e superestrutura possa ser modificada a partir mesmo da relação simbólica entre os seus termos.

Enxergando no tema da *tradutibilidade* o *modus operandi* do filósofo que, não se contentando em contemplar o mundo, precisa transformá-lo, Gramsci desenvolveu no *Caderno 7* (Q 7, 35, 886) o binômio filosofia-cultura através do qual foi capaz de apreender a dialética relação entre pensamento e ação política (FROSINI; LIGUORI, 2004, p.30). Gramsci fez representar, na relação entre os termos do binômio filosofia-cultura, a relação dialética da sua filosofia da práxis, na qual tudo é política, inclusive os filósofos e a filosofia, acabando por tornar-se a filosofia a própria história em ato, a vida por ela mesma, como escreveu nos *Cadernos* e nas *Cartas*.

A formulação, nos *Cadernos*, do binômio filosofia-cultura, como também a interpretação de que a filosofia somente poderá ser pensada no seio da cultura,

representa de modo claro a leitura que Gramsci realizava de Marx. No *Caderno 10* (C10, 44, 398), em um parágrafo intitulado “Introdução ao estudo da filosofia e do materialismo histórico”, Gramsci escreveu que a filosofia deve ser apreendida como concepção de mundo e o trabalho filosófico deve ser concebido não apenas como elaboração individual de conceitos sistematicamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, como luta cultural para transformar a mentalidade popular e difundir as inovações filosóficas que se revelem “historicamente verdadeiras”. Isto é, à medida que essas inovações filosóficas se tornam realidade objetiva, histórica e socialmente universais, elas passam a se difundir pelo “tecido social que a linguagem de um tempo suporta”, pois conseguiram realizar o movimento de integração do bloco histórico através da linguagem, soldando estrutura e superestrutura.

Nessa linha, para Marx e Gramsci, só faz sentido pensarmos a filosofia no contexto da cultura, e, se conseguimos captá-la em sua realidade objetiva, poderemos revolucioná-la e, por isso, atuar sobre ela, desde que sejamos capazes de traduzir os movimentos próprios da cultura em expedientes da filosofia (e vice-versa), que, se desdobrando na esfera da política, podem modificar as relações entre as forças produtivas e as relações sociais de produção (FROSINI; LIGUORI, 2004, p.31). Processo que pode culminar – desde que haja uma ação coordenada por parte de uma direção ideológica, a cargo dos intelectuais orgânicos do Partido – em uma reconfiguração no modo como as massas realizam a síntese catártica (produzem o senso comum). E, desse modo, podem ser revolucionadas as ligações intrínsecas entre estrutura e superestrutura, alterando-se nesse sentido as variantes condicionantes do “amálgama” do bloco histórico.

Todavia, aspirando reformular o senso comum em bom senso das massas imbuído da consciência de classe comunista, Gramsci propõe nos Cadernos que a filosofia deve ser o instrumento através do qual adentraremos a vastidão da cultura. E então poderemos reformular o senso comum em bom senso das massas, o modo de “apreender o próprio mundo”. Assumindo que a linguagem tem um papel preponderante nessa estratégia político-cultural-filosófica de transformação da realidade objetiva, Gramsci, ao traduzir as linguagens da economia, da política e da filosofia no âmbito de uma mesma concepção de mundo – aspirando que ela se torne bom senso no seio das massas –, propõe que o método da *tradutibilidade* das linguagens seja capaz de substanciar um processo gnosiológico, que, no nível das massas, efetive as ideias em ato

crítico, à medida que a filosofia, transformada em história, através da política, promova a unidade material do pensar e agir. E produza a realidade objetiva nela mesma – só que, agora, com uma organização diferente na disposição da estrutura e das superestruturas no processo de soldagem do bloco histórico; e a partir de uma orientação fundada na consciência de classe e formulada na interação entre intelectuais orgânicos e subalternos – sob a direção do Partido.

Destarte, nos *Cadernos*, Gramsci procurou desenvolver, a partir do tema da *tradutibilidade*, uma estratégia política segundo a qual fosse possível atuarmos no nível da cultura, aspirando “reformular” o senso comum em bom senso das massas, e desse modo influenciar o modo e os métodos como os seres humanos pensam e realizam a objetividade da vida, sua história. Partindo dessa estratégia de reforma intelectual e moral, da reformulação do senso comum em bom senso das massas, se tornaria possível o revolucionar das forças produtivas e das relações sociais de produção, pois o cimento cultural que regula a relação dialética no âmbito do bloco histórico entre estrutura e superestrutura foi conseqüentemente alterado na esfera simbólica. Disso decorre encarmos o tema da *tradutibilidade* como um problema filosófico que, no campo da cultura, pressupõe a tradução recíproca entre as linguagens da filosofia, da economia e da política, para que, de modo catártico, no âmbito das massas, seja constituída a ação histórica transformadora, como Gramsci demonstrou no *Caderno 11* (C11, 65, 209). Ali abordava a urgência da construção da consciência de classe por parte dos subalternos, para que pudessem se organizar para conquistar e manter a Hegemonia. E, no *Caderno 11* (C11, IV, 101), escreve que se trata, portanto, de elaborar uma filosofia que – tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, uma vez que está ligada à vida prática e implícita nela – se torne um senso comum renovado, com a coerência e o vigor das filosofias individuais. Acerca da filosofia da práxis, Gramsci escreve nos *Cadernos*:

Uma filosofia da práxis só pode apresentar-se, inicialmente, em atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). E, portanto, antes de tudo, como crítica do “senso comum” (e isto após basear-se sobre o senso comum para demonstrar que “todos” são filósofos e que não se trata de introduzir *ex novo* uma nova ciência na vida individual de “todos”, mas de inovar e tornar “crítica” uma atividade já existente. (C11, IV, 101)

Para Gramsci, no *Caderno 11* (C11, IV, 106), a reformulação do senso comum em bom senso das massas através dos expedientes da filosofia da práxis, da unidade entre teoria e prática realizada pelo tema da *tradutibilidade*, assenta-se na urgência de tornar os subalternos dirigentes e responsáveis pela atividade econômica do seu grupo. Gramsci destaca, através dessa passagem, a urgência na revisão de todos os mecanismos subjacentes pressupõem a forma de pensar e conceber as coisas, pois escreveu nos *Cadernos* que, se reformulamos o mundo simbólico, ele pode reagir sobre a vida prática, a qual, também se tornando teoria, alimentará uma nova prática e alterará, por isso, o teor do momento cultural e dos movimentos políticos de uma época: “[...] se ontem o subalterno era uma coisa, hoje não o é mais: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista” (C11, IV,106).

Com a filosofia da práxis, os subalternos, exercitando as categorias inerentes aos expedientes da *tradutibilidade*, tornar-se-iam capazes de realizar a transição do momento econômico-corporativo ao momento ético-político que consolidaria sua condição de sujeitos da sua própria história. Capazes de associar-se ética e politicamente, os subalternos, por conquistarem historicamente essa posição, tornam-se capazes de fermentar as necessárias camadas de intelectuais orgânicos que, traduzindo as linguagens da filosofia, da economia e da história em política, acabam por corroborar as condições históricas para a criação de um ambiente cultural adequado ao surgimento do sujeito histórico, do homem coletivo. E esse, imbuído da consciência de classe, dá forma às forças materiais da história, que, moldadas pela catarse própria da filosofia da práxis, só podem apresentar-se como forças históricas revolucionárias – contraditórias como o é a própria filosofia da práxis.

2.1 A tradução e o tema da *tradutibilidade*

Mas o que caracteriza o exercício da *tradutibilidade*, questão tão fulcral do pensamento de Gramsci? A *tradutibilidade* envolve processos interconexos: aquele entre a língua natural e a cultura nacional e aquele referente às linguagens científicas e filosóficas (BOOTHMAN, 2009a, p.855). Com base na sua formação linguística, Gramsci, no *Caderno 16* (Q16, 21,1893), constata que nem a língua natural e nem a fala “singular” são exatamente tradutíveis, porque a identidade de uma língua, de um dialeto, oculta uma diversidade de conotações, e por esse motivo não se torna válido

qualquer “esquema matemático” de equivalências entre elas, uma vez que para elas o que sobressai e prevalece são “o juízo histórico e de gosto, a nuance, a expressividade única e individualizada” quando do julgamento analítico.

Unificando o argumento da *tradutibilidade* entre línguas nacionais, linguagem científica e filosófica, a perspectiva materialista histórico-dialética, Gramsci, no *Caderno 11* (Q11, 49, 1471), tenta demonstrar aquilo que Marx havia afirmado na *Sagrada Família*, ou seja, que “a linguagem política francesa de Proudhon corresponde e pode ser traduzida na linguagem da filosofia clássica alemã”. No *Caderno 10* (Q10, II, 1247), Gramsci escreve que uma das pesquisas mais interessantes e fecundas deve ser feita a propósito das relações entre a filosofia alemã, a política francesa e a economia inglesa, e que, de certo modo, a ele parecia coerente afirmar que a filosofia da práxis equivale a Hegel + Ricardo. Nessa linha ele observa também que Hegel possui “como paralelo e reciprocamente tradutíveis a linguagem jurídico política dos jacobinos e o conceito de filosofia”, o que esboça no *Caderno 19* (Q19, 24, 2028). Segundo esse esquema, Gramsci escreve, no *Caderno 10* (Q10, II, 1247), que, se Ricardo teve alguma importância na história da filosofia, essa foi o direcionamento de Marx e Engels para a superação da filosofia de Hegel e a construção do seu novo historicismo depurado de todo e qualquer traço de lógica especulativa. Nesse sentido, Gramsci chega à conclusão de que as diferentes linguagens são fruto da diversidade das nações e que existe um similar estado de desenvolvimento entre elas – aquela da filosofia de Kant e Hegel na Alemanha, da política na França e da economia clássica na Grã-Bretanha, que podem, com a devida cautela, ser traduzíveis reciprocamente. No *Caderno 11*, Gramsci define que entre as atividades (economia, filosofia e política) “os elementos constitutivos de uma mesma *concepção de mundo*” apresentam, em seus princípios teóricos, a “convertibilidade de uma na outra”, e os elementos constitutivos “estão implícitos tanto numa quanto na outra”, todos juntos “formando um círculo homogêneo” (Q11, 65, 1492).

Portanto, ao teorizar a *tradutibilidade*, Gramsci, antes de tudo, ata a linguagem à realidade social, rompendo assim com as correntes teóricas que negligenciavam essa necessária ligação entre a cultura e realidade objetiva. Sua abordagem, portanto, amplia o debate sobre a tradução entre os fatores da naturalização e da alienação linguística. Para Gramsci, somente na filosofia da práxis, a qual se incumbe de desfraldar outras filosofias e reduzi-las a um momento seu, a “tradução é orgânica e profunda”, ainda que

essas outras sejam densas: “um jogo de esquematismos genéricos” (Q11, 47, 1468). Todavia, como observa Gramsci no *Caderno 11* (Q11, 48, 1470), a propósito das questões verbais e do “jargão pessoal ou dialeto dos grupos”, as diferenças entre as diversas linguagens podem ser significativas, mas são perpassadas por semelhantes questões terminológicas, o que acaba por representar “o primeiro grau de um vasto e profundo problema” levantado na *Sagrada Família*, aquele da *tradutibilidade* das linguagens características das culturas nacionais. Segundo pensa, tais culturas e suas linguagens são traduzíveis reciprocamente porque existem bases sociais reciprocamente similares, sejam elas atuais ou vinculadas a uma fase anterior da cultura tradutora. Nesse âmbito, para Gramsci, segundo Boothman (2009a, 856), importa menos “se” as traduções são possíveis, do que “por que” elas são possíveis; e ele desenvolve, no *Caderno 11* (Q11, 49, 1473), um juízo sintético por meio do qual afirma que “duas estruturas fundamentalmente similares produzem superestruturas equivalentes”. Desse modo, coloca em termos materiais e históricos a explicação para a força e a importância da tradução entre linguagens e, portanto, entre formas de conceber e produzir o mundo humano como um conjunto de momentos históricos em que a necessária contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção aponta para a urgente busca do “novo”, ainda que nos “monturos” do velho pântano apodrecido, uma vez que a realidade histórica é sempre contraditória em seus termos. Parece interessante o que, a esse respeito, pondera Gramsci (Q11, 12, III, 1377, tradução nossa²¹):

Se é verdade que cada linguagem contém os elementos de uma concepção de mundo e de uma cultura, será também verdadeiro que da linguagem de alguma se poderá julgar a maior ou a menor complexidade da sua concepção de mundo. Quem fala somente o dialeto ou compreende a língua nacional em graus diversos, participa necessariamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita ou provincial, fossilizada, anacrônica em confronto das grandes correntes do pensamento que dominam a história mundial. Os seus interesses serão restritos, mais ou menos corporativos ou da alçada econômica, porém, não serão universais. Se não é sempre possível aprender mais línguas estrangeiras ao se colocar em contato com vidas culturais diversas, ocorre pelo menos estudar com afinco a língua nacional. Uma grande cultura poderá ser traduzida na língua de uma outra grande cultura, isto é, uma grande língua nacional, historicamente rica e complexa, poderá quase sempre traduzir outra grande cultura, ou seja, constituir uma expressão mundial. Mas um dialeto não poderá fazer tal coisa.

²¹ Indicaremos com a expressão “tradução nossa” os trechos de texto que traduzimos do italiano durante a escritura da nossa dissertação.

Também nas *Cartas* a questão da “tradução” e da *tradutibilidade* aparece de modo recorrente, sendo um exemplo a carta endereçada a Giulia, datada de 5 setembro de 1932 (LC 613-14), na qual Gramsci comenta a complexidade das tarefas de tradução. Para ele, a tradutora qualificada deve ter “a capacidade elementar e primitiva de traduzir a correspondência comercial” ou o “tipo de prosa jornalística”, mas deve também desenvolver aquela habilidade de traduzir qualquer autor, seja literato, político, histórico ou filósofo, da origem aos tempos hodiernos, e para tanto deve saber se orientar entre “as linguagens especializadas e científicas” e os “significados das linguagens técnicas” segundo as modificações temporais. De outra forma, Gramsci, no *Caderno 11* (Q11, 24, 1428, tradução nossa), argumenta que

a linguagem se transforma com a transformação de toda a civilização, pelo afloramento de novas classes para a cultura, pela hegemonia exercitada por uma língua nacional sobre as outras etc., assumindo metaforicamente as “línguas” das sociedades e das culturas precedentes. Ninguém mais pensa nos dias de hoje que a palavra “desastre” seja ligada a astronomia e se deixa induzir ao erro sobre o uso que faz dela; do mesmo modo um ateu pode falar “des-graça” sem ter sido seguidor sequaz da predestinação etc. O novo significado metafórico se estende com o estender-se da nova cultura, que de outro modo cria também palavras “novas em folha” que assumem em proveito da língua de “chegada” um significado preciso, isto é, sem os contornos extensivos que possuía na língua original (de partida).

O entendimento dos processos que possibilitam o movimento linguístico-filosófico-histórico das traduções foi por muito tempo expediente de inesgotável interesse para Gramsci, correspondendo à época dos seus estudos universitários. Enquanto grandes autoridades da área da tradução (como o expoente do romantismo alemão Friedrich Schleiermacher) se limitaram à mera constatação de que a separação ou vizinhança temporal e espacial entre duas línguas determina o quanto seus elementos constitutivos (lexicais, e o mais importante, sintáticos) sejam diversos ou similares, Gramsci oferecia uma explicação que, tomando mais em conta a cultura e as características estruturais da sociedade “esgarçada” cuja tradução interessa realizar, fixou em bases históricas os exercícios de tradução, amparando no materialismo histórico dialético os expedientes e os alcances da *tradutibilidade* (BOOTHMAN, 2009a, p.857). Assim ele estabeleceu um eixo importante, essencial para a abordagem realista-materialista da tradução nela mesma, e é o que se nota nos *Cadernos*, como, por

exemplo, nos escritos dos irmãos Grimm. Nesse sentido, Gramsci escolhe aproximar os Grimm (ao seu modo de traduzir) dos seus potenciais leitores, transferindo o mundo do autor diretamente para aquele das crianças sardas, com o escopo de transferir à fábula alemã semelhanças equivalentes àsquelas da Sardenha de sua época, pois aspirava aproximar escritor e leitores, partindo de um “modo próprio” de traduzir e reconstruir o texto que lhe era peculiar, e por isso não partia pura e simplesmente da literal transcrição e tradução dos termos da língua de partida.

A mesma metodologia de aproximação da cultura aparece no *Caderno 11*, quando escreve sobre a *tradutibilidade* das linguagens científicas e filosóficas. Nessa seção dos *Cadernos* (Q11, 46, 1468), Gramsci realiza uma observação crítica de Lenin (“não soubemos traduzir na língua europeia a nossa língua”) feita durante o IV Congresso da Internacional Comunista. Para Gramsci, o nexo conceito-cultura-língua é um conceito nascido em uma determinada sociedade (dita de “partida”), mas que pode ser traduzida na língua de uma outra sociedade (de “chegada”). Todavia, se esse conceito não encontra correspondência na cultura desta última, não poderemos falar de uma tradução realizada. Este último exemplo demonstra outro aspecto original da proximidade de Gramsci com a tradução, quando postula que o único árbitro com grau de decisão acerca do sucesso ou não de uma tradução é uma comunidade – ou, mais precisamente no seu discurso, a classe e/ou a “força” *nacional-popular* da sociedade de “chegada” desse conteúdo.

Construindo reflexões dessa monta, Gramsci estabelece que é dever do tradutor (segundo a citada carta a Giulia) saber traduzir, não somente literalmente, mas saber traduzir “o termo, também conceitual de uma determinada cultura nacional nos termos de uma outra cultura nacional” (LC, 613-4, 5 set. 1932); com este senso, Gramsci dá um passo avante no que concerne ao romantismo alemão, pois opta pela aproximação da cultura de chegada àquela de partida, ou vice-versa, escolhendo por isso um referencial cultural histórico em detrimento da atividade mecânica do tradutor (BOOTHMAN, 2009b, 858). Diante desse quadro que construímos, aspiramos mostrar que o objetivo de Gramsci como teórico da tradução era destacar a importância de se fazer conhecer tanto uma cultura (de partida) como aquela outra (de chegada), através da linguagem historicamente determinada daquelas civilizações as quais forneceram o material de informação para a tradução, como escreve nas *Cartas* (LC, 613-14). Assim procedendo, Gramsci identifica e potencializa a ação dialética entre as duas culturas e as duas

sociedades (partida e chegada), tendo claro o processo objetivo de alteração mútua das duas culturas: para ele, o ato de traduzir não é mais neutro, e em cada caso ele sempre destaca “uma concepção política do ato de traduzir”. Por conseguinte, para Gramsci, a passagem da “teoria para a ação” requer uma forma qualquer de tradução. Por um lado, diz respeito à descrição e à teorização linguística; por outro, enfatiza um matiz não linguístico, como aponta no *Caderno 4* (Q4, 76, 516), onde observa, acerca do pragmatismo, que vale a ideia abstrata “somente quando se pode traduzi-la em ação”. Pensamento que ele retoma, aprofundando, no *Caderno 3*, quando utiliza o termo “traduzir” não como mediação entre língua e cultura, mas entre “teoria” e “vida histórica”, entendendo “vida histórica” como um termo sinônimo e quase exato de “prática”. De fato, no *Caderno 3* (Q3, 48, 332 grifo e tradução nossos), Gramsci propõe que a questão do teórico deve ser a de encontrar a contraprova da sua teoria, traduzir em linguagem teórica os elementos da vida histórica, e não vice-versa, pois a realidade não se apresenta como um esquema abstrato. Assim escreve:

A concepção histórico-política escolástica e acadêmica, [considera] real e digno, somente aquele movimento que seja cem por cento consciente, ou melhor, que seja determinado por um plano minuciosamente traçado com antecedência ou que corresponde (o que é o mesmo) à teoria abstrata. Mas a realidade é rica de combinações muito bizarras e é o teórico que deve nesta *bizarria* recolher a contraprova da sua teoria, “traduzir” em linguagem teórica os elementos da vida histórica, e não inversamente, a realidade apresentar-se segundo o esquema abstrato.

Tal como apresentamos, o discurso sobre a tradução cultural atinge seu ápice nos *Cadernos 10* e *11*. No primeiro, por exemplo, Gramsci coloca o problema da tradução “em termos populares”, com o teor de uma crença/fé, tema que reaparece diversas vezes nos *Cadernos* sob a forma de necessidade, de traduções realizadas em termos acessíveis às classes populares acerca da filosofia da práxis. Outro argumento frequente nos *Cadernos* é a tradução entre paradigmas, própria ao início do *Caderno 10*, onde se lê a afirmação de que, na revista croceana *La Critica*, frequentemente “se traduzia em linguagem especulativa alguns pontos da teologia católica – a graça etc.” (Q10, I, 1208). E é na primeira parte do *Caderno 10* que esse frequente tipo de “tradução interparadigmática” vem efetuada pela filosofia da práxis, definindo “a tradução do hegelianismo em linguagem historicista”, uma vez que a preocupação imediata de Gramsci, tanto na sua militância quanto nos *Cadernos*, era “reduzir” as filosofias

especulativas à filosofia da práxis, com escopo de desenvolvê-las como “momento político” da própria filosofia da práxis, o que resulta na elaboração da prática crítica das massas, e quiçá, na criação de uma *Nuova civiltà comunista*. A propósito, considera:

Mas agora, mesmo sem a maturidade e a capacidade que o assunto requer necessário, parece-me que a posição seja a de retomar, e de apresentá-la de forma criticamente mais elaborada. Ou seja, ocorre refazer pela concepção filosófica de Croce a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis fizeram pela concepção hegeliana. É este, somente, o modo historicamente fecundo de determinar uma retomada adequada da filosofia da práxis, de elevar esta concepção de mundo – que pelas necessidades da vida prática tem se vulgarizado – à altura que deve alcançar para solucionar as questões mais complexas que o desenvolvimento atual da luta propõe, ou seja, a criação de uma nova cultura integral. (Q10, 11, 1233, tradução nossa)

Mais especificamente, a tradução de que majoritariamente (BOOTHMAN, 2009b, p.860) se ocupa Gramsci no *Caderno 10* é aquela dos conceitos desenvolvidos por Croce e que mormente foram “traduzidos” na linguagem da filosofia da práxis. No *Caderno 10* (Q10, II, 31, 1271) Gramsci escreve que a filosofia croceana é a “retradução em linguagem especulativa do historicismo realístico da *filosofia da práxis*” e, “nesta retradução” de “aquisição progressiva da *filosofia da práxis*”, encontramos o melhor do seu pensamento, aqui exemplificado neste trecho dos *Cadernos*:

Também deste ponto de vista revela-se como Croce soube exercer com proveito o seu estudo da filosofia da práxis. O que seria de fato a tese croceana da identidade entre filosofia e história senão um modo, o modo croceano, de apresentar o mesmo problema proposto na glosa sobre Feuerbach e confirmado por Engels no seu opúsculo sobre Feuerbach? Para Engels, história é prática (o experimento, a indústria) para Croce, história é ainda um conceito especulativo; ou seja, Croce fez o caminho ao inverso – de uma filosofia especulativa, quis juntar uma filosofia “concreta e histórica”, a filosofia da práxis; Croce retraduziu em linguagem especulativa as aquisições da filosofia da práxis e nesta retradução encontra-se o melhor do seu pensamento. (Q10, II, 31, 1271, tradução nossa)

Portanto, o parágrafo acima destacado confirma que a tradução pode efetuar-se não em uma direção somente, mas numa via de mão dupla entre paradigmas diversos e rivais. Por conseguinte, para Gramsci, o “exercício da tradução” não se reduz somente à tradução entre línguas naturais, mas também entre paradigmas e concepções do mundo. Nessa linha, outro exemplo de tradução interparadigmática é aquele envolvendo o

conceito de história ético-política. No que é relativo a esse conceito que aparece subordinado à crítica tenaz de Gramsci, o filósofo sardo se esforça em depurá-lo do seu conteúdo filosófico idealístico, por render-lhe um “valor instrumental” – assim ele mesmo o caracterizou –, como um “cânone empírico de pesquisa histórica”, com escopo de que o conceito pudesse ser incorporado no próprio paradigma da filosofia da práxis e parte integrante da teoria da hegemonia, “complemento da teoria do Estado-força”. Dessa forma Gramsci elaborou no *Caderno 10*:

Também no juízo do pensamento de Croce vale o critério segundo o qual uma corrente filosófica deve ser criticada e avaliada não por aquilo que pretende ser, mas por aquilo que é realmente e se manifesta nas obras históricas concretas. Para a filosofia da práxis o próprio método especulativo não é futilidade, mas se encontra fecundo de valores “instrumentais” do pensamento no desenvolvimento da cultura, valores instrumentais que a filosofia da práxis incorporou (como por exemplo, a noção de dialética). O pensamento de Croce deve, portanto, pelo menos, ser apreciado como valor instrumental, e assim se pode dizer que ele atraiu energicamente a atenção sobre a importância dos fatos de cultura e de pensamento no desenvolvimento da história, sobre a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, sobre os momentos da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. (Q10, I, 12, 1235, tradução nossa)

Contudo, escreve Gramsci, no *Caderno 10* (Q10, I, 9, 1227), que Croce, na sua teoria da história ético-política, “prescinde do momento da luta” e “assume placidamente como história apenas o momento da expansão cultural ou ético-política”, esboçando desse modo apenas mais um “aspecto passivo” da grande revolução iniciada em 1789. Dessa forma, para Gramsci, o livro de Croce, *Storia d'Europa*, representa apenas mais “um fragmento”, mais um “aspecto passivo” desse episódio caracterizado por uma “restauração-revolução”, e acrescenta no *Caderno 10* (Q10, I, 9, 1227) que, “sem um tal tipo de crítica, ao invés de enriquecer e inovar o marxismo através da tradução o resultado será simplesmente um marxismo eclético”. Além da tradução gramsciana do paradigma croceano, outros exemplos de tradução na linguagem da filosofia da práxis de conceitos de outros pensadores são as traduções realizadas dos conceitos de Maquiavel, Ricardo, Gobetti e Cuoco, etc. (BOOTHMAN, 2009b, p.860). Com respeito a Maquiavel, dentre as traduções mais notáveis (que possuem também a natureza de analogias), aquela metáfora do Centauro, metade besta e metade homem, traduzida como a díade força/consenso que caracteriza a Hegemonia, e, naturalmente, o

Moderno Príncipe como partido político aparecem atravessados pela crítica nas análises de Gramsci nos *Cadernos*:

Esta exposição política de Maquiavel repete-se para a filosofia da práxis: repete-se a necessidade de “antimaquiavelismo”, de desenvolver uma teoria e uma técnica políticas que podem servir às duas partes em luta, embora ele [Maquiavel] pense que acabará por servir melhor a parte que “não sabe”, pois nessa [teoria] está encerrada a força progressista da história e de fato se obtém um súbito resultado: o despedaçar da unidade baseada na ideologia tradicional, ruptura sem a qual a força nova não poderia adquirir consciência de sua própria personalidade independente. O maquiavelismo tem servido para melhorar a técnica política tradicional dos grupos dirigentes conservadores, como também da filosofia da práxis; mas isto não deve mascarar o seu caráter essencialmente revolucionário, que inclusive hoje é sentido e explica todo o antimaquiavelismo, aquele dos jesuítas ao do pietista Pasquale Villari. (Q13, 20, 1601, tradução nossa)

Talvez mais controversas sejam as descobertas de David Ricardo, traduzidas e estendidas à filosofia da práxis, por desenvolverem “originalmente uma nova concepção de mundo”, como revela o *Caderno 10* (Q10, II, 9, 1247) (BOOTHMAN, 2009b, p.860). Mais outros exemplos de “tradução” são aqueles efetuados sobre o discurso liberal gobettiano e a interpretação, não sem dificuldade e hesitação, da *Revolução Passiva*, de Vincenzo Cuoco, como equivalente tradutivo do conceito de revolução-restauração de Edgar Quinet, que Gramsci aponta no *Caderno 15* (Q15, 11, 1768).

Assim, nos *Cadernos*, amadurece o posicionamento de Gramsci acerca das possibilidades de *tradutibilidade* dentro do círculo filosofia-política-economia, onde se faz possível a “tradução recíproca na própria específica linguagem de cada elemento constitutivo” dos fenômenos históricos (Q11, 65, 1492). Historicismo realista que, traduzindo a “concepção subjetiva da realidade” em “teoria da superestrutura”, enseja, pelo movimento da *catarse*, o primeiro passo para vivenciar a filosofia da práxis e a consequente construção de uma “arquitetura social revolucionária” (Q10, II, 6, 1244). Nesse sentido, nunca é demais retomarmos a posição segundo a qual, enquanto para outras filosofias a tradução constitui um jogo de “esquematismos genéricos”, para a filosofia da práxis ela é orgânica e profunda, como proposto por Gramsci no *Caderno 11* (Q11, 47, 1468), em que, novamente, a palavra “tradução” é colocada entre aspas para indicar que a tipologia considerada é aquela entre linguagens filosóficas e não entre línguas naturais. Disso decorre para Gramsci que ambas as tipologias de tradução, seja

entre linguagens científica e filosófica, seja entre línguas naturais, são culturais. Gramsci considera, no *Caderno 7* (Q7, 81, 914), que devemos saber “traduzir um mundo cultural na linguagem de um outro mundo cultural”, encontrando “a semelhança também onde ela parece não existir” e “diferenças também onde parece que existem apenas semelhanças”. Este excerto é significativo:

Mas do ponto de vista prático de se promover a cultura, é mais importante o tipo de colaborador [...] que saiba traduzir um mundo cultural na linguagem de outro mundo cultural, que saiba procurar a semelhança também onde ela não pareça existir e saiba procurar a diferença também onde pareça que haja apenas semelhanças etc. (Q7, 81, 914, tradução nossa)

Como em outras esferas do saber, Gramsci antecipa o trabalho de muitos pensadores, ao considerar que, pela sua natureza, a tradução deveria ter em conta os fatores históricos e sociais. Ao aceitar a necessária adequação entre a tradução e uma determinada comunidade social, ele antecipa o que emergiria no porvir como disciplina da sociolinguística. Outrossim, outro tanto fez por outros aspectos da tradução, quando colocou a ênfase sobre a tradução como ato cultural e não só, e nem mesmo prevalentemente, linguístico, antecipando a chamada “virada cultural” entre as tradutologias nos anos oitenta (BOOTHMAN, 2009b, p. 86). Enfim, como percebemos nos exercícios contidos nos *Cadernos*, não só nas notas sobre a *tradutibilidade* nos *Cadernos 10 e 11*, a escolha dos textos a traduzir e depois também a tradução, nela mesma, são sempre atividades militantes que aspiram a modificar a cultura (modo de vida, costumes) e o arranjo político-social das nações envolvidas no diálogo, constituindo, por isso, metodologia de ação política passível de ser aplicada aos expedientes próprios da reforma intelectual e moral que, por intermédio do Partido – Moderno Príncipe –, ele aspirava implementar na Itália do seu tempo, com escopo de construir uma *Nuova civiltà comunista*, oposta àquela capitalista, consolidando hegemonicamente a proeminência da concepção de mundo comunista, a sociedade comunista.

2.2 A *tradutibilidade* e a elaboração da vontade coletiva²²

²² Importa confrontarmos, ainda que de modo breve, o termo “vontade coletiva” com o termo “vontade geral”, de Rousseau, para diferenciá-los. Para Rousseau a ideia da vontade geral se liga à noção de bem comum e de interesse geral (comum), e é na figura do soberano – pessoa moral – que reside a intersecção

A “tradução” e, de modo mais amplo, os exercícios de *tradutibilidade* constituem expedientes filosóficos, literários e políticos diretamente ligados às iniciativas de transformar o mundo que perfazem a vida-obra de Gramsci, uma vez que foi por meio das possibilidades de trabalhar com as linguagens e relacioná-las historicamente, como demonstra o materialismo histórico, que ele pôde metaforicamente “tecer” sua prática crítica. Seja na sua conduta de líder político, em sua faina como escritor e diretor jornalístico, na poesia das *Cartas* ou na profundidade filosófica dos *Cadernos*, sua vida-obra atesta a realidade objetiva da sua práxis política, que desenvolveu, a seu turno, na dialética das suas relações históricas, as raízes para a fixação de uma estratégia de ação política coletiva revolucionária que aspirava enfrentar o “rolo compressor” do bloco capitalista por meio da gênese de uma *Nuova Civiltà comunista*. Fenômeno histórico que deveria ser forjado na força histórica do homem coletivo, produto de uma reforma intelectual e moral que, implementada no seio das massas de subalternos, culminaria na reformulação do senso comum em bom senso das massas, como história dessa nova formação coletiva antitética à civilização capitalista.

das vontades particulares na configuração do interesse geral. Rousseau estabelece, como condição para a manifestação da vontade geral, que não apenas seu objeto seja geral, outrossim, que seu sujeito seja o mais geral possível, uma vez que ele tem que partir de todos ao mesmo tempo, pressupondo, nessa linha, uma hipotética espontaneidade dos sujeitos políticos que transferem seu “poder” político à pessoa moral do soberano. Contudo, Rousseau não se debruça sobre os “mecanismos culturais” necessários à consecução dessa vontade geral, que parece ser efeito cuja causa está encoberta, e que se manifesta apenas em apoio espontâneo, reverberando os interesses particulares no interesse geral quase em um passe de mágica. Já Gramsci, ao cunhar o termo vontade coletiva, chama atenção para os arranjos de forças materiais, necessários a formação de uma vontade coletiva que só pode ser produto da organização coletiva dos grupos humanos segundo uma determinada concepção de mundo, mostrando, desse modo, que a metafísica intersecção das vontades particulares na pessoa moral do soberano constitui perspectiva filosófica que desempodera os grupos humanos em suas tentativas de agir como força criativa coletiva forjada no devir histórico. Portanto, a vontade coletiva, fermentação da práxis política do intelectual coletivo (Partido) ligado necessariamente a algum grupo essencial no mundo da produção, não poderá ser encerrada nos liames conceituais de uma vontade geral que se generaliza, prescindindo da organização do Partido e de seus braços, dos seus aparelhos privados de hegemonia. E, por isso, se dá hipoteticamente de modo espontâneo e não diretivo, embora coordenado e dirigido pelos próprios atores políticos organizados segundo uma consciência de classe. Em suma, diferente da vontade geral de Rousseau, que aspira homogeneizar as vontades particulares na força da pessoa moral do soberano – perspectiva que reduz as possibilidades de atuação dos grupos humanos no âmbito da política –, o conceito de vontade coletiva, de outro modo, amplia esse nexos necessário entre governantes e governados. Isso porque propõe a formação do sujeito histórico, coletividade humana organizada – pelo Partido – que, consciente do contexto histórico em que está inserido e do seu papel no mundo, intervém na realidade objetiva segundo uma concepção de mundo específica e que emana, a seu turno, das atividades primitivas desenvolvidas por esse grupo no mundo da produção, as quais, historicamente, como mostra a filosofia da práxis, determinam a configuração morfológico-cultural dos grupos humanos em determinada época, e por isso, seus embates políticos. A vontade geral aprisiona os sujeitos políticos em um sistema político cujos arranjos de força são produto de uma filosofia especulativa que não corresponde à realidade objetiva, aprisionando e alienando, enquanto na filosofia da práxis encontramos os elementos que se propõem a libertar os humanos da sanha predadora dos seus próprios pares.

Essa figura, portanto, do homem coletivo, ainda que literal, representa, contraditoriamente, na forma, a substância das forças históricas subalternas, uma vez que elas logrem atingir o momento histórico ético-político, encetado pela filosofia da práxis, de tomada de consciência da sua função histórica no mundo da produção. Por conseguinte, acreditava Gramsci que se tornava urgente o despertar dos subalternos para sua condição de classe, condição de grupo essencial no mundo da produção e responsável pela sua própria história, que não deve e não precisa mais ser explorado pela propriedade privada dos meios de produção e, para tanto, deve se organizar politicamente. Essa perspectiva ele alimentou em vários trechos dos *Cadernos*, estudos e discussões acerca da importância do Partido e das camadas intelectuais orgânicas para esse processo de constituição de um ambiente cultural propício à reformulação do senso comum em bom senso das massas, capaz de articular catarticamente as massas proletárias sob a direção do Partido.

Nesse sentido, a estratégia da guerra de posição travada no campo das batalhas hegemônicas de que nos fala Gramsci oferece uma direção e um caminho que apontam para a urgência de um movimento histórico em que os subalternos, organizados com consciência de classe, se oponham ao aparato hegemônico capitalista. Mas, bem sabemos, como nos mostra Gramsci, que sem a transformação da quantidade em qualidade, nada de efetivo pode ser intentado no âmbito da História. E, para que quantidade se transforme em qualidade, precisamos criar um “ambiente cultural propício”, como ele desenvolveu na experiência dos *Conselhos*, onde o processo da catarse foi potencializado e o coletivo, atingindo o êxtase da “paixão cultural”, “traduziu” a realidade objetiva (estrutura em superestrutura) e, atingiu, nesse processo, o nível da consciência de classe necessária à ação – unidade em que teoria e prática se perfazem em necessidade de transbordamento sobre a realidade objetiva.

À época, Gramsci se utilizava dos braços do Partido, os jornais, os sindicatos, associações, para criar esse “clima cultural”; e de sua ferramenta: a palavra, escrita ou pronunciada, que correspondia à sagacidade do seu arbítrio imbuído da perspectiva materialista dialética da história. E atuava no campo simbólico das relações jurídicas, combatendo sempre as batalhas hegemônicas, propalando a reforma intelectual e moral que culminaria na consecução de um ambiente cultural onde pudesse florescer a vontade coletiva, organizada, dos subalternos que, secundada pelo Moderno Príncipe,

impulsionaria a ação das forças históricas revolucionárias. Nos *Cadernos* Gramsci considera que

“homem coletivo” designa o ápice de uma unidade “cultural social” tal que uma “multiplicidade de vontades desagregadas”, com heterogeneidade de finalidades, soldam-se conjuntamente em torno de um mesmo fim, sobre a base de uma igual e comum “concepção do mundo” (geral e particular, transitoriamente operante – por via emocional – ou permanente, para a qual a base intelectual é substrato de enraizamento do conteúdo assimilado, experienciado, vivido, que não obstante pode tornar-se paixão. (Q10, II, 44, 1331, tradução nossa).

Gramsci escreve, no *Caderno 11* (Q11, 32 1446), que “a explicação teórico-prática mais concreta” da gênese do homem coletivo se encontra no volume I da *Crítica à economia política*, em que Marx demonstra que, no sistema de fábrica, existe uma cota de produção que não pode ser atribuída a nenhum trabalhador em particular, mas ao conjunto dos operários, por isso, ao homem coletivo. Nesse parágrafo, Gramsci considerou a passagem do homem individual ao homem coletivo, como naquele trecho em que “a lei hegeliana da quantidade se torna qualidade”, o que a filosofia da práxis tem concretizado, “traduzido” em sua linguagem, por “imanência”. Questionando se na física há um “agente externo” a determinar o fato mecânico da passagem da água ao jato ou ao vapor, no homem, o que seria? Ao que se estabelece que, na fábrica, esse “elemento” está representado na divisão do trabalho, nas condições criadas pelo homem mesmo, enquanto na sociedade esse papel é representado pelo conjunto das forças produtivas.

Se cada agregado social é alguma coisa mais (e também diversa) do que a soma dos seus componentes, não pode ser uma lei física a explicar o desenvolvimento da sociedade, pois, a partir dessa lei, não se sai mais da esfera da quantidade. Ademais, a tradução feita pela filosofia da práxis é a interpretação teórico-prática mais concreta daquilo que chamamos “alguma coisa a mais” [*qualcosa di più*], a qualidade, e, por conseguinte, se distancia seja de Bucharin e do materialismo vulgar, que divinizava uma matéria hipostática, seja do idealismo, que dela faz um ente em si, espírito, como a religião dela forjou a ideia de divindade (Q11, 32, 1446).

O fenômeno histórico do homem coletivo é tomado por Gramsci no *Caderno 8* (Q8, 195, 1058) como o problema que modernamente se exprime em termos de partido ou de coalização de partes afins. Trata-se de pensar como se inicia a constituição de um

partido e como se desenvolve sua força organizativa, cuja influência se estende à sociedade. E diz respeito a pensar em processos vastíssimos/minutíssimos, cuja análise é extrema, capilar e cuja documentação é constituída de uma quantidade interminável de livros, opúsculos, de artigos de revistas e jornais, de conversações e debates. Significa concebermos a realidade objetiva do conceito de bloco histórico (estrutura/superestrutura), cuja superestrutura (formas jurídicas), como uma “voz” – metáfora que ele mesmo propõe – que, se repetindo tantas e infinitas vezes, por tantos meios diferentes, seja capaz de possibilitar o nascimento, no seio das massas, dos subalternos, de uma vontade coletiva cujo grau de homogeneidade seja suficiente para determinar uma ação política, coordenada e simultânea no tempo e no espaço.

Gramsci, no *Caderno 10* (Q10, 11, 44, 1330), trata da importância do “momento cultural”, da relevância da questão linguística geral, ou seja, do desenvolvimento coletivo de um mesmo “clima” cultural que se move “na língua, através dos meios de expressão e dos contatos recíprocos” e constitui uma espécie de cimento histórico que promove a relação entre estrutura e superestrutura (consolidação hegemônica do bloco histórico) para a formação sócio-histórica do sujeito histórico, a partir da realização metafórica do homem coletivo pelas massas. Assim, Gramsci, no *Caderno 11* (Q11, 12, 1386), desenvolve um argumento acerca da catarse, em que a considera um processo de suma importância para emancipação dos subalternos, já que, desenvolvido no âmbito das massas, com a devida direção do Partido, passa a representar, quando satisfeitas as condições históricas de um ambiente cultural propício, a passagem do “momento econômico corporativo” ao momento da tomada de “consciência de classe”, da tomada de “autoconsciência crítica” por parte dos subalternos, ensejando os elementos para o surgimento da força histórica do homem coletivo.

Entretanto, para que a direção do Partido seja traduzida em movimentos do homem coletivo, e o sujeito histórico seja empoderado hegemonicamente, devemos ter clara a ideia de que “autoconsciência crítica significa histórica e politicamente a criação de uma elite intelectual” (Q11,12,1386)), já que uma massa humana não se distingue, nem se torna independente *per se*, sem organizar-se. E não poderá organizar-se sem formar suas camadas de intelectuais orgânicos, ou seja, sem organização dirigente, sem que o “aspecto teórico” do nexos teoria-prática se distinga concretamente, em um extrato de pessoas especializadas na elaboração cultural e filosófica. Ademais, Gramsci lembra

que este processo de criação das camadas intelectuais orgânicas é longo, difícil; pleno de contradições, de avanços e retrocessos:

Devemos considerar relevantes a importância e o significado que possuem no mundo hodierno os partidos políticos na elaboração e difusão de concepções de mundo, enquanto essencialmente elaboradores de uma ética e de uma política próprias, isto é, funcionando quase como experimentadores históricos de concepções de mundo. Os partidos selecionam individualmente a massa operante, e a seleção deve ser realizada tanto no campo prático como no teórico, concomitantemente, a partir de relações tanto mais estreitas entre teoria e prática, quanto mais a concepção é vitalmente e radicalmente inovadora e antagonística dos velhos modos de pensar. Por isso se pode dizer que os partidos são os elaboradores da nova intelectualidade integral e unitária, isto é, criadores da unificação entre teoria e prática como processo histórico real. (Q11, 12, 1386, tradução nossa)

Lacorte (2009) afirma ser a questão do homem coletivo, portanto, ligada ao Moderno Príncipe, à criação de um novo nível de civilidade, passível de sobrepujar o nível de “conformismo” que assola a massa de povo. Segundo Gramsci escreve no *Caderno 8* (Q8, 52, 972), isso será possível através de um programa de educação para a formação de uma nova classe política. Ele esclarece no *Caderno 7* (Q7, 12, 862) que a “base econômica” do homem coletivo é constituída pela “grande fábrica, taylorização, racionalização etc.”, pois “a tendência ao conformismo” se apresenta “mais extensa e mais profunda que no passado uma vez que a estandardização do modo de pensar e de operar atingem dimensões nacionais ou absolutamente continentais”. Por isso, no *Caderno 11* (Q11, 25, 1430), Gramsci aponta que, “com o aumento do número dos partidos de massa e quanto mais eles aderirem à vida mais íntima, econômico-produtiva da própria massa, mais o processo de ‘padronização’ dos sentimentos populares que de mecânicos e casuais (produto de pressões e estímulos similares) terão mais chances terão de passar ao nível da consciência crítica”, formando um todo complexo, bem articulado, que se pode mover como um homem coletivo. Todavia, essa estratégia política tornar-se-á história em ato somente se essa nova elite política desenvolver suas camadas intelectuais orgânicas. E, desse modo, seus quadros, por sua vez, ao atuarem no seio das massas subalternas, traduzirão as “ideias-força” do Partido em ação coletiva orientada por uma consciência de classe, fermentando no coletivo de subalternos o sujeito histórico, força ativa da história que nasce com a transformação do senso comum em bom senso das massas.

De tudo isso, deverão se tornar conscientes os representantes da nova ordem, segundo propõe Gramsci no Caderno 11 (Q11, 25, 1430). Para ele, com a nova situação, é possível realizar uma nova liberdade, criada sobre “nova base” – liberdade criada, sobretudo, pelo trabalho de direção dos quadros, resultado da emancipação do conformismo através dos movimentos catárticos conduzidos pela “direção intelectual” do Partido, ensejando o nascimento do homem coletivo capaz de perfazer-se sujeito histórico, como proposto no *Caderno 7* (Q7, 12, 862-3). Para Gramsci, o movimento do sujeito histórico revolucionário deverá preparar as bases para mais uma etapa de revolução, aspirando sempre, aquela derradeira, da abolição da propriedade privada dos meios de produção e por isso do Estado burguês.

Consciente de que o seu método de ação política coletiva e revolucionária emanava dos exercícios filosóficos da filosofia da práxis, Gramsci atribui ao Moderno Príncipe, através dos seus braços – aparelhos privados de hegemonia –, a função de conduzir os subalternos na criação das condições histórico-culturais para o desenvolvimento, como grupo essencial, dos laços ético-políticos necessários à formação da vontade coletiva organizada (homem coletivo). Essa elaboração, no âmbito das relações sociais de produção, representa a ponte para a passagem, pelos subalternos, do momento histórico econômico corporativo ao momento histórico ético-político de tomada de consciência da sua função no mundo (consciência de subsunção à classe). Movimento gnosiológico que a filosofia da práxis desenvolve, tendo como lastro filosófico o materialismo histórico dialético e, como instrumento de produção, os expedientes da *tradutibilidade*, a possibilidade de trabalhar com as linguagens da economia, da política e da filosofia, aspirando a elevar os filósofos, assim como a filosofia, ao patamar de agentes de transformação da *realidade objetiva*.

2.3 A *tradutibilidade* e a consecução de uma *Nuova civiltà comunista*

Tendo como meta a reformulação do *senso comum* em *bom senso* das massas, etapa para a consecução de uma nova forma de civilização – *Nuova civiltà comunista* –, Gramsci, no *Caderno 11* (Q11, 46, 1468), escreve que essa tarefa se inicia com o estabelecimento das fronteiras entre as filosofias ditas “especulativas” e a filosofia da práxis, aquelas capazes de repensar a filosofia e o seu papel proeminente na política, pois, para que a filosofia se torne política, materialidade histórica, o ambiente cultural

precisa, igualmente, ser preparado e saturado de hegemonia, que deve ser elaborada pelo Partido e por suas camadas de intelectuais orgânicos, em diálogos com as massas. Assim, ele escreveu que as filosofias especulativas devem ser reduzidas à filosofia da práxis, pois, nesse processo, passam a representar “momentos especulativos” que cabe à filosofia da práxis desenvolver politicamente. Em outras palavras, Gramsci propõe que toda filosofia especulativa seja reduzida à política e que a política seja a própria vida, a realização da própria História.

Com esse movimento reducionista, mas não determinista, Gramsci estabeleceu o campo de atuação dos intelectuais orgânicos, que, desenvolvendo suas atividades intelectuais através dos aparelhos privados de hegemonia, têm a chance de exercitar a construção de uma nova civilidade – *Nuova civiltà comunista* –, projeto maior do Moderno Príncipe (intelectual coletivo) no âmbito das sociedades onde o capitalismo se apresenta em sua forma mais avançada. Organizando-se no Partido, reformulando incessantemente os seus quadros, produzindo uma prática crítica que, durante a luta hegemônica no contato com as massas, torna real o surgimento de uma consciência de mundo contraditória àquela capitalista, os intelectuais orgânicos, segundo o que propõe a filosofia da práxis, concorrem para desenvolver nas massas a capacidade de experienciar o ato crítico, a prática crítica; a formação da consciência de classe e o burilamento dos expedientes da *tradutibilidade*, que, embasando os movimentos da filosofia encarnada, da catarse, torna os subalternos senhores de sua história, ao passo que saturam a realidade histórica da hegemonia própria da concepção de mundo comunista.

Com a realização dessa condição histórica da vitória hegemônica comunista – cuja culminância se expressa na criação de uma *Nuova civiltà comunista* –, os sujeitos políticos, assertivamente organizados como vontade coletiva, passam a constituir o homem coletivo. E este, imbuído da consciência de classe, secunda a ação do sujeito histórico revolucionário, pois o coletivo dos sujeitos políticos, emancipando-se nos expedientes catárticos, utiliza-se dos mecanismos gnosiológicos da *tradutibilidade* para colocar em marcha uma força histórica revolucionária: a força daqueles que produzem o mundo e até então foram alijados dos louros das suas atividades.

Pensando na filosofia da práxis como mecanismo gnosiológico encarnado pelo Partido e replicado em seus braços no propósito da renovação “cultural” da sociedade, aprendemos com Gramsci que sua funcionalidade teórico-prática está ligada ao

fenômeno da catarse, via de mão dupla pela qual a *tradutibilidade* das linguagens da economia, da filosofia, da história e da política proporciona ao sujeito político uma aproximação da metafórica fronteira entre matéria e ideia; interação entre estrutura e superestrutura, vida e história; possibilidade de tomada de consciência acerca da guerra hegemônica entre as concepções de mundo próprias dos grupos essenciais no mundo da produção. Em vista disso, Gramsci pontua:

Pode-se se empregar a expressão “catarse” para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoísta passional) ao momento ético político, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade”. A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, assimilando-o e tornando-o passivo, transformar-se-á em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova força ético-político, em origem de novas iniciativas. (C11, 6, 314)

É através do momento catártico que tem início toda a filosofia da práxis: Gramsci escreve nos *Cadernos* (Q.1244) que o processo catártico coincide com a cadeia de síntese resultante do desenvolvimento dialético, delineado em grande amplitude no *Prefácio* de 1859, no qual Marx expõe que nenhuma sociedade se propõe a resolver um problema cuja solução não esteja em vias de aparecer em sua condição necessária e suficiente, e nenhuma formação social perece antes de haver desenvolvido todo o seu conteúdo potencial. Por isso, o espaço da catarse é, portanto, a esfera da hegemonia, da iniciativa histórica, panorama que em Gramsci é delimitado em dois movimentos: do velho que perece e do novo que nasce.

É precisamente no movimento da catarse que há a redução de todas as filosofias especulativas à filosofia da práxis: “Redução à política, a momento da vida histórico-política”, ou seja, redução de todas as filosofias especulativas à filosofia da práxis, concebendo a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento de “hegemonia política” (C11, 7, 315). E esse espaço catártico, como reconhece Gramsci no *Caderno 11* (C11,12,320), corresponde à proposição contida na introdução à *Crítica da economia política*, segundo a qual os homens tomam consciência dos conflitos da estrutura no terreno das ideologias, o que deve ser considerado como uma afirmação de valor gnosiológico, e não puramente psicológico ou moral. Disso decorre que, para Gramsci,

o princípio teórico-prático da hegemonia possui também um alcance gnosiológico; e, portanto, é nesse campo que se deve buscar a contribuição teórica máxima de Ilitch (Lênin) à filosofia da práxis. Ilitch teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia na medida em que fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem croceana: quando se consegue introduzir uma nova moral conforme à uma nova concepção do mundo, termina-se por introduzir também esta concepção, isto é, determina-se uma completa reforma filosófica. (C11, 12, 320)

Por conseguinte, Gramsci vê o fenômeno da catarse como atividade humana sensível e aponta que o materialismo histórico dialético desvela as condições através das quais absolutamente qualquer coisa poderá surgir ou poderá dissolver-se. No entanto, esclarece que esses fenômenos históricos não podem ser antevistos na esfera da previsão. Todavia, a centralidade da catarse para Gramsci está no fato de que, para ele, ela deve ser pensada como parte integrante do materialismo histórico, haja vista o reconhecimento, em Lênin, desse protagonismo teórico-prático. Assim, para Gramsci, a catarse assume, no materialismo histórico, o campo da liberdade humana: do seu exercício segue que a única asserção preditiva possível será aquela formulada em termos catárticos, ou seja, nos termos não de uma previsão, mas de uma alternativa aberta e possível, formulada a partir da realidade objetiva. Assim, Gramsci cristaliza uma forma de banimento do fatalismo e do determinismo, no que concerne ao materialismo histórico, abrindo possibilidades para que o novo se ponha a descoberto através de exercícios de tradução das linguagens da economia, da história, da filosofia e da política (FROSINI; LIGUORI, 2004, p.36).

Portanto, é no terreno da catarse, afirma Gramsci, que devemos colocar o problema da formação dos agrupamentos sociais e dos partidos políticos, como também a função das grandes personalidades na história. É no terreno da catarse que o filósofo desenvolve seu pensamento e consegue traduzi-lo em ato, materializando a relação dialética entre “teoria e prática”, “pensar e agir”, pensamento e literatura em ação política revolucionária, atuando no ambiente da disputa hegemônica. No *Caderno 10* (Q10, 6, 1244) Gramsci elucida metaforicamente, com a expressão “*questo terreno*” (este terreno), a existência dos espaços próprios da cultura e, por isso, da filosofia, os quais dão suporte e engendram as condições necessárias para o desenvolvimento dos

movimentos próprios da catarse que, segundo ele, são fundamentais para pensar a política e suas possibilidades de transformação da realidade. Assim, no *Caderno 8* (Q8, 217, 1079), a filosofia da práxis se apresenta como capaz de traduzir em termos reais as filosofias idealistas, graças aos movimentos da catarse, que, por sua vez, permite colocar em evidência e valorizar, na ação do sujeito político, aquilo que para o idealismo é apenas historicidade.

Desse modo, o tema da *tradutibilidade*, como a encontramos problematizada nos *Cadernos* (C11, 46, 1468), sobretudo na nota “tradutibilidade da linguagem científica”, está estreitamente ligado ao problema da práxis, terreno da catarse, da política e da “imponderabilidade” do movimento histórico sobre a base da estrutura; e ligado também ao confronto entre filosofia da práxis e idealismo.

Ao colocar essa análise nesses termos no *Caderno 7* (Q7, 1, 2355), Gramsci segue o movimento teórico análogo ao de Marx, sobretudo na primeira tese sobre Feuerbach, na qual Marx afirma que o lado ativo foi concebido, em contraste com o materialismo, a partir do idealismo, ainda que abstratamente, uma vez que para o idealismo, naturalmente, a atividade sensível, real, como tal, sempre fora negada, ignorada. Por isso, Gramsci, no *Caderno 10* (Q10, 6, 1245), escreveu que a filosofia da práxis concebe a realidade das “relações humanas de conhecimento” [*rapporti umani di conoscenza*] como elementos de hegemonia, o que não pode ser outra coisa, senão aquilo que, de fato, destacava Marx, quando reclamava atenção para o valor específico do “lado ativo”, sob a condição de que venha “traduzido” em linguagem “terrena”, ou seja, como produção de hegemonia.

Em outras palavras, Gramsci escreve que Marx não poderia ter se apropriado do termo “lado ativo”, se já não houvesse elaborado o entendimento acerca do conceito de atividade sensível, que, como tal, é irreduzível ao universo do idealismo. O que pode ser dito em relação à filosofia da práxis, que não poderia ter se apropriado do conceito idealístico de catarse, sem ter desenvolvido em seu processo de concepção a ideia da unidade entre teoria e prática. Para Gramsci, tanto quanto para Marx, a unidade é o princípio, é a forma, e somente nessa condição pode ser também o resultado, a história, a matéria.

Nessa linha, o *Caderno 10* (C10, 6, 314) revela que a unidade só poderá ser o próprio resultado material – transitório e contingente –, enquanto à “forma” cabe exercer certa função de potencialidade, de realização, uma vez que é na esfera da

catarse, da virtualidade presente na matéria, que as próprias relações humanas do “saber” proporcionam aos indivíduos um meio sobre o qual se torna possível elaborar metaforicamente entendimentos sobre a realidade objetiva. Por outro lado, se, ao desenvolver o conceito de “tradução das linguagens”, Gramsci não tivesse constatado a necessária correlação desta com a práxis, ele acabaria incorrendo, a exemplo do que escreveu nos *Cadernos* (Q11, 47, 1468) e do modo como combatia o pragmatismo, “num simples jogo de esquematismos genéricos”.

Tal como apresentamos, a forma radical de “tradução”, aquela que permite às partes uma correspondência sinérgica entre seus termos, corresponde ao que Gramsci definiu como a “tradução” da filosofia em política, ou seja, a compreensão histórica da realidade das relações humanas do conhecimento (*rapporti umani di conoscenza*). Todavia, importa destacar que, ao reduzir a filosofia e a cultura à política, Gramsci não perfaz nenhum movimento de revelação ideológica, já que sempre condenou toda e qualquer forma de messianismo. Em sua obra, a crítica ideológica compõe material muito complexo e de inegável valor gnosiológico, que aponta a necessidade do estudo da História, da Economia e da Filosofia para o entendimento dos expedientes da Política e, por isso, da Revolução.

Mas, se Gramsci atribuiu à política uma posição privilegiada em seu pensamento, é porque reconheceu nessa atividade humana o “espaço metafórico” onde a filosofia se torna história, o pensar e o agir coincidem na materialidade da vida, e uma *Nuova Civiltà Comunistica*, opondo-se hegemonicamente à concepção de mundo capitalista, pode perfazer-se, multiplicando “espaços” onde os subalternos, emancipando-se pelos exercícios catárticos próprios da *tradutibilitàde*, realizam-se na vontade coletiva, corroborando a estruturação e o fortalecimento do Moderno Príncipe, do homem coletivo e do sujeito histórico.

Como escreveu nos *Cadernos* (Q11, 65, 1492), um elemento está implícito no outro, e todos juntos formam um círculo homogêneo, como na prática a teoria deve estar implícita, e a teoria somente encontra sua forma enquanto imanência na ação do sujeito histórico. Mas, para que a teoria encontrasse sua forma na ação do sujeito histórico, Gramsci chamava a atenção, sempre e cada vez mais, para a urgente reformulação das bases histórico-culturais da sociedade do seu tempo, a fim de que o *senso comum* pudesse realizar-se no seio das massas como *bom senso* – quimeras de uma *Nuova civiltà comunistica*. E, com vistas nesse mister, aguçava sua vista para a constatação

histórica do materialismo histórico – nós fazemos história não como queremos, mas a partir das condições históricas que encontramos e herdamos.

E é nesse sentido que Gramsci escreve no *Caderno 11* (Q11, 55, 1483) que é mais fácil inventar “termos novos” do que produzir uma nova ordem intelectual coletiva, pois para tanto é preciso que seja criada uma nova linguagem comum (por exemplo, contra o neolalismo e o bohemismo), o que se tornará possível somente com a construção de um ambiente cultural adequado, uma vez que o educador precisa ser educado, como destacava Marx.

3 Capítulo III – O Conceito de *nacional-popular*: literatura e política

Ao longo da sua *vida-obra*, Gramsci sempre esteve preocupado em compreender, dentre os muitos temas que pesquisou, a forma como a superestrutura nasce da estrutura e que elementos servem de mecanismos intermediários para que tal fenômeno possa materializar-se. Considerava que, para a filosofia da práxis, essa era uma questão central. Basta lembrarmos que uma das críticas principais ao Manual de Sociologia de Bucharin, texto desenvolvido durante a escritura do *Caderno 11*, foi tecida em torno da incapacidade do autor para conseguir abordar um tema tão visceral para o materialismo histórico dialético. Por conseguinte, Gramsci buscava captar como, da rigidez material da realidade objetiva, torna-se possível o emergir da atividade social, de caráter cultural, considerando-a como realidade objetiva, passível de ser formulada e reformulada pelo devir histórico, e por isso pela ação humana sobre a natureza. Nesse sentido, concluiu, acompanhando Marx (1978), que não se pode conceber, a despeito da *Segunda Tese* sobre Feuerbach, pensar e agir, ideias e matéria, como momentos distintos de um mesmo processo, mas, sim, como realidade objetiva na unidade da própria matéria e, por isso, não em sentido judaico e sujo, como ironizava Marx.

Disso se depreende que, para que o mundo humano possa materializar-se através dos esforços coletivos de um grupo de indivíduos, esses precisam agir com conhecimento de causa, tendo claro, como coletividade, quais as ações necessárias que culminarão na meta e, portanto, deverão ser colocadas em marcha para que pensamento e ação – não como momentos distintos – convirjam na práxis, atividade humana sensível, unidade material – em última palavra, na história em ato.

Gramsci pensava que no âmbito da luta política, nas esferas econômica, cultural e filosófica, os indivíduos, caso quisessem mudar o mundo, deveriam preparar como que um cimento capaz de promover a unidade de um novo bloco histórico, entre estrutura e superestrutura, para que a unidade material da práxis – do pensar e agir – fosse possível em outro nível, o revolucionário. Nesse contexto, como ele escreveu nos *Cadernos*, os indivíduos seriam capazes de intervir politicamente no mundo de forma organizada e crítica, o que nunca puderam fazer de modo diletante, prescindindo da organização racional e sem estar conscientes dos fins a que desejam submeter determinados meios. Partindo dessas reflexões, Gramsci se propôs a desenvolver nos

Cadernos uma reflexão acerca da importância da formação de um ambiente cultural propício para que os subalternos, uma vez organizados com consciência de classe, pudessem se unir para o combate político na Europa do início do século XX, sobretudo na Itália, aterrorizada pelo regime ditatorial fascista de Mussolini.

No *Caderno 11* Gramsci já discutira a relação entre ciência, senso comum e religião, para mostrar o quão importante se torna a reforma intelectual e moral das massas de subalternos para que, uma vez reorganizadas as bases culturais e, por isso, ideológicas da sua práxis, os indivíduos de uma determinada coletividade tenham a chance de contribuir para a gênese de um ambiente cultural propício à reestruturação político-filosófica capaz de influenciar no modo como se produz a vida material num contexto histórico determinado. Seguindo esse caminho, ele questionava a infalibilidade da categoria materialidade ou imanência que a Internacional Comunista (IC) assumira como categoria peremptória e determinista da realidade objetiva, que desconsiderava a força material – que o próprio Marx já havia destacado – das formas ideológicas, jurídicas para o desenvolvimento do devir histórico. Para Gramsci, nos *Cadernos* (C.238), a posição sustentada pela IC como postulado essencial do materialismo histórico, ou seja, a postura de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da estrutura deveria ser combatida como um infantilismo primitivo. Marx já havia mesmo identificado como a persuasão popular tem, com frequência, a mesma energia de uma força material, sobremaneira significativa, e acaba por reforçar a concepção de bloco histórico, segundo a qual “as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias sem as forças materiais”.

Nesse referido *Caderno*, famoso pelo seu conteúdo eminentemente filosófico, Gramsci demonstrou como geralmente é contraditória a relação pensar e agir para o sujeito que, via de regra, encontra-se cindido entre concepções de mundo contrastantes, demonstrando que o mesmo indivíduo encerra em si uma verdadeira guerra de pontos de vista, uma vez que a maioria de nós pensa em termos de uma concepção de mundo e acaba agindo de modo divergente. A esse propósito, Gramsci (Q11, 12, 1385, tradução nossa) escreve:

O homem ativo da massa opera praticamente, mas não possui uma clara consciência teórica da sua ação que é um conhecer o mundo

enquanto o transforma. A sua consciência teórica também pode estar historicamente em contraste com a sua ação. Se pode quase dizer que ele possui duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória), uma implícita no seu agir e que realmente o liga a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade e uma superficialmente explícita ou verbal que herdou do passado e acolheu sem crítica. Todavia essa concepção verbal tem consequência: ela o remete a um grupo social determinado, influi na conduta moral, na direção da vontade, de modo mais ou menos enérgico, que poderá atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permite nenhuma ação, nenhuma decisão, nenhuma escolha e produz um estado de passividade moral e política. A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através da luta entre “hegemonias” políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, para atingir depois uma elaboração superior da própria concepção do real.

Lidando com a ideia da necessidade de pensar a luta hegemônica que se desenvolve no âmbito da cultura²³, de certa forma, dentro e fora de cada um de nós ao mesmo tempo, Gramsci reafirmou a importância das formas ideológicas para a estruturação e o desenvolvimento dos embates políticos – Guerra de Posição. Mas, para tanto, intelectuais orgânicos e subalternos deveriam falar a mesma linguagem, para que uma nova cultura pudesse emergir da massa de subalternos que, organizada pelo Moderno Príncipe (Partido e seus braços), constituiria o cimento na construção de um novo bloco histórico.

Tendo em mente essa problemática nos *Cadernos*, ele aspirou aprofundar-se no estudo dos mecanismos capazes de corroborar a construção de um ambiente cultural propício a esse enlace entre os subalternos e os estratos intelectuais (tradicionais e orgânicos), produzindo assim um ambiente cultural que seria o substrato ideológico para a ação do Partido na elaboração da sua reforma intelectual e moral, que visava fundar uma *Nuova civiltà comunista* oposta àquela capitalista que avançava no formato fascista no seu tempo histórico. Uma luta que o Partido conduziria para libertar

²³ Para Gramsci, o termo cultura designa, sobretudo, o campo metafórico-político da tradução onde se faz possível a elaboração do binômio ideia-ato urdidor da realidade objetiva e também produto da tradução recíproca das linguagens da economia, da filosofia e da história. Todavia, para Gramsci, somente quando uma coletividade de sujeitos políticos atravessa um período de crise (um momento de luta de hegemonias) e consegue elaborar uma compreensão crítica de si mesmo, primeiro no campo da ética, depois no da política, em um movimento diretivo e claro (segundo a orientação de consciência de classe), torna-se possível a elaboração da própria concepção da realidade objetiva e, quiçá, transformá-la. Por isso, nos *Cadernos* (Q11, 1385), Gramsci entende a cultura como modo de produzir a vida, como também entendia Marx, outrossim, como um conceito antropológico, implicando todas as variáveis do fenômeno vida humana: como problemática da unidade material, do encontro da estrutura com a superestrutura no bloco-histórico do seu tempo.

os subalternos italianos da sua condição de apatia diante da realidade histórica que os engolfava. Guerra que demandava a tomada de posições, sobretudo nos aparelhos privados de hegemonia (partidos, jornais, rádios, escolas, igrejas, associações, etc.) e, claro, posições na máquina política: sociedade política. Porém, identificando que na Itália de seu tempo os intelectuais (tradicionais e orgânicos) e os subalternos, os dirigentes e dirigidos não falavam a mesma língua, entendeu que deveria tentar compreender esse abismo que separava os estratos intelectuais e os subalternos – abismo entre alta e baixa cultura –, delimitando então o problema do caráter não *nacional-popular* da cultura italiana, que deveria ser estudado e criticado, a fim de ser entendido em sua gênese histórica, para então ser revolucionado na sua reforma intelectual e moral.

3.1 Caráter não *nacional-popular* da cultura italiana

Gramsci abordou a importância da questão cultural na Itália e sintetizou nos *Cadernos* a proeminência do estudo da questão literária, pois foi através dela que ele identificou o caráter não *nacional-popular* da cultura italiana. Nesse caso, a questão histórico-cultural da separação entre intelectuais e subalternos (cujo reflexo ele reconhecia na luta hegemônica que saturava o povo italiano apaticamente) pode ser identificada em sua expressão política cristalizada na literatura, nas artes, na crítica literária e nos paradigmas filosóficos e hegemônicos que em sua época também eram expressão do problema dos intelectuais. Outrossim, a preferência pela abordagem histórico-literária constituía o caminho mais acessível a ele, encarcerado, para estudar a história da sua nação. Tal abordagem possibilitou que Gramsci apontasse o quão frágil a vida cultural do seu país se constituía, em decorrência do hiato entre os subalternos e os intelectuais nacionais, o que agravava as crises de hegemonia vividas pelas massas de subalternos, como destacou no *Caderno 11* (Q11, 1385), paralisando-as diante das investidas do movimento fascista na Itália.

No *Caderno 21* (Q 21, 1, 2107-8) Gramsci escreveu que “se pode dizer que não existe uma consciência da unidade orgânica de tais problemas” e que isso representa, por outro lado, uma escassez de coragem por parte dos intelectuais tradicionais para levar a termo tais questionamentos. Medo, por parte da maioria desses intelectuais tradicionais, de desmistificar de modo crítico e irascível a “vida unitária da própria

Itália” que, para ele, carregava em seu bojo uma tradição livresca, retórica e por isso artificial, no sentido de não ser orgânica, de não produzir de fato a unidade entre a cultura e os subalternos. Disso decorria para ele a apatia do “momento cultural italiano” diante da necessidade de reagir às violências do regime totalitário que se firmava nos interstícios da nação “fragilmente unificada” no plano simbólico.

Ao investigar a ausência de uma tradição *nacional-popular* na literatura e nas artes, reflexo da frágil unidade nacional italiana, ele passou a trabalhar no *Caderno 21* (Q21, 1, 2108) com algumas incógnitas, aspirando a entender, a partir da crítica literária, o movimento histórico que era urdido no campo da política: Por que a literatura italiana não é popular na Itália? Qual a origem da intrincada dificuldade relacionada à unidade da própria língua na Itália? Por que não existe na Itália uma literatura *nacional-popular*, enquanto os italianos consomem a literatura traduzida da língua inglesa e francesa (romances de folhetim)? Questões que apontavam, segundo identificava, para a urgente necessidade de se criar, em seu país, um clima cultural que, diferente daquele inventado acerca das tradições livrescas, ensinasse as bases para a reformulação do *senso comum* em *bom senso* das massas, “nacional” e “popular”, capaz de unificar e emancipar culturalmente os subalternos pelo advento de uma reforma intelectual e moral.

Diante de tantas perguntas, Gramsci argumenta que uma das razões para que os referidos problemas não fossem tratados explícita e criticamente na Itália pode ser encontrada no prejuízo retórico (de origem literária) que remete às raízes romanas daquele país, passando pela inerte capacidade crítica dos autores que representavam, na época da unificação, os ideais necessários ao movimento político do *Risorgimento*. Em vista disso, escreve:

Não conseguem entender concretamente que a arte está sempre ligada a determinada cultura ou civilização, e que lutando para reformar a cultura consegue-se modificar o “conteúdo” da arte, trabalhando assim para a criação de uma nova arte, não do exterior [...], mas do interior, porque se modifica todo o homem quando se modifica os seus sentimentos, as suas concepções e as relações das quais o homem constitui a expressão necessária. (Q21, 1, 2109, tradução nossa)

Por conseguinte, esse olhar que Gramsci lançava sobre a cultura e, por isso, sobre a arte, a literatura e o conjunto das superestruturas, constituía o ponto de partida pedagógico-político para compreender seu tempo, mas também para desenvolver um

método filosófico-político capaz de conduzir à prática crítica aqueles que desejavam formar novos e melhores dirigentes subalternos e realizar, assim, uma reforma dos laços entre dirigentes e dirigidos. Isso culminaria em um mútuo reconhecimento entre subalternos e cultura, fortalecendo os laços necessários entre pensamento unívoco e vontade coletiva, entre subalternos organizados e uma concepção de mundo que não fora forjada por uma tradição retórica, sobremaneira literária, como aquela tradição cosmopolita da vida intelectual italiana, referenciada no Renascimento estético e elitista do qual Maquiavel se diferenciava, como destaca Mussi (2011). Portanto, esses novos intelectuais orgânicos precisariam, nesse contexto, nascer da reforma intelectual e moral que ideava Gramsci – e nascer para ela. Deveriam estar, nesse sentido, preparados para levar a massa de subalternos a superar a degradada formação do Estado italiano, esmagado pela restauração política, produto da tradição filosófico-literária de cunho cosmopolita dos seus intelectuais tradicionais.

Nesse contexto de análise, a literatura, para Gramsci, era considerada como um aspecto importante para o desenvolvimento teórico mais geral que ensaiava nas *Cartas*, e a crítica literária passava a ser concebida especialmente como estudo do papel histórico-político das correntes literárias italianas no período da unificação nacional no século XIX (*Risorgimento*). Assim, filosofia, história e literatura fundiam-se no cadinho da política, segundo o pensamento do filósofo sardo, aquilatando suas pretensões de pesquisa na prisão. O elemento orgânico da pesquisa carcerária era o que coordenava e subordinava o estudo da política à literatura, convertendo-a na questão literária do processo de formação do Estado moderno italiano (MUSSI, 2011, p.18-20). O interesse pela arte e, por conseguinte, pelo espírito criativo do povo italiano, seja na literatura como no teatro, apareceu já na reflexão de Gramsci na famosa carta de 19 de março de 1927, na qual ele aponta, como objetos de estudo do seu interesse no cárcere, os seguintes temas:

1º uma pesquisa sobre a formação do espírito público na Itália do século XIX; em outras palavras, uma pesquisa sobre os intelectuais italianos, suas origens, seus agrupamentos segundo as correntes da cultura [...]. Lembra daquele meu rapidíssimo e superficial escrito sobre a Itália meridional e a importância de B. Croce? Bem, gostaria de desenvolver amplamente as teses que então esbocei, mas de um ponto de vista “desapaixonado”, “für ewig”; 2º Um estudo de linguística comparada! Nada menos. E que coisa poderia ser mais “desinteressada” e “für ewig” do que isso? Se trataria, naturalmente,

apenas da parte metodológica e puramente teórica do argumento. 3º Um estudo sobre o teatro de Pirandello e sobre a transformação do gosto teatral que Pirandello representou e contribuiu para determinar. 4º Um ensaio sobre romance de apêndice e o gosto popular na literatura. [...] *Na verdade, para quem observe, entre esses quatro argumentos existe homogeneidade: o espírito popular criativo, nas suas diversas fases e graus de desenvolvimento.* (LC, p. 57, grifo e tradução nossos)

Ao final de sua consideração, Gramsci sintetiza em breves palavras a necessária ligação orgânica entre os termos da sua investigação, apontando para a amplitude da questão cultural italiana – de caráter não *nacional-popular*; da função cosmopolita dos seus intelectuais tradicionais e, por isso, da necessidade de se estudar História através dos parâmetros da criação artística como exercício de crítica e análise do bloco histórico surgido na Itália à sua época, aquele que deveria ser superado e reconstruído sobre novas bases. Portanto, ao identificar, no contexto da Itália da sua época, a escassez de uma literatura *nacional-popular*, identificou historicamente o hiato entre intelectuais tradicionais e subalternos, distanciamento entre a “alta” e a “baixa cultura”, entre “dirigentes e dirigidos”, formulando a hipótese de que a apatia da vontade coletiva e do espírito popular criativo tão imprescindível à revolução era resultado da ineficiência das camadas subalternas em fermentar suas próprias camadas de intelectuais orgânicos, como ele demonstrou nas *Cartas* e nos *Cadernos* através do estudo do caráter não *nacional-popular* da cultura italiana, que deveria ser reformulada ética e moralmente em suas bases ideológicas, assumindo a forma e o conteúdo de uma *Nuova civiltà comunista*.

Assim, apontava em suas reflexões um contexto histórico no qual o espírito popular criativo ensaiava os melindres de uma nação que não se unificara de modo pleno no plano cultural, visto que os “homens e mulheres” de criação artística, filosófica e literária não conseguiam expressar e compartilhar “o sentir e o viver” nacional com o povo de modo orgânico, em que as linguagens da economia, da política e da história são tradutíveis no âmbito de uma mesma concepção de mundo, produzindo hegemonia. Tal condição histórica diferenciava a Itália de países como a França, a Inglaterra e a Alemanha, que conseguiram atingir tal maturidade cultural, como trata Gramsci nos *Cadernos*: produzir uma casta de intelectuais orgânicos que se relacione de modo direto com as multidões de subalternos, dando-lhes suporte de sentimentos nacionais e

populares, para depois, por meio de uma reforma intelectual e moral, apresentá-los aos exercícios da filosofia da práxis.

No *Caderno 3* (Q3, 64, 342-6), Gramsci, ao tecer considerações sobre literatura e arte, analisando os gostos artísticos tidos como populares na Itália do seu tempo, questionava o nível de realização e identificação entre os termos *nacional* e *popular* na história do seu país. Na relação onde há identificação entre tais categorias, elas simbolizam, no seu entender, satisfatório desenvolvimento de um ambiente cultural propício para a formação de uma vontade coletiva identificada com ideais próprios e, por isso, intrínsecos à relação entre governantes e governados, o que, entretanto, não era regra para a história da Itália. Segundo o que pensou e objetou, no caso da Itália, os termos *nacional* e *popular* não poderiam ser pareados e utilizados como sinônimos em uma análise crítica, a exemplo de outros países vizinhos. Nesse *Caderno*, escreveu que devemos observar o fato de que, em muitas línguas, *nacional* e *popular* são quase sinônimos. Por exemplo, em russo esse exemplo se confirma e, em alemão, o termo *volkisch* assume, muitas vezes, um significado mais íntimo, que é o de raça, como, de resto, nas línguas eslavas em geral. Em francês, há o significado que por ele mesmo, mais elaborado politicamente, está ligado ao conceito de soberania; soberania nacional e soberania popular apresentam valores iguais ou, pelo menos, assim pareciam, como apresenta no *Caderno 3* (Q3, 64, 343).

Contudo, para o caso da Itália, o termo *nacional* possui um significado muito restrito ideologicamente e, em muitos casos, não coincide com *popular*, uma vez que, naquele país, os intelectuais tradicionais estão longe dos subalternos e, por isso mesmo, se encontram ligados às tradições de casta, o que não constitui uma via para um forte movimento político popular ou nacional a partir da base, dos próprios subalternos. Em vista disso, Gramsci expressou que *nacional-popular* é um caractere ausente da cultura e, por isso, da literatura italiana, em virtude do distanciamento entre os intelectuais tradicionais e as massas de subalternos, que, além de tudo, não conseguiam com eficácia produzir as suas próprias camadas de intelectuais orgânicos. Portanto, a literatura italiana é, para Gramsci, largamente, fruto de uma substancial incapacidade dos intelectuais (tradicionais e orgânicos) de se tornarem dialogadores das instâncias subalternas e, portanto, incapazes de estreitar laços com elas.

Ele considerava que, se em outras nações, como na França, de fato a literatura tem sabido exprimir um alto grau de identificação nacional, patrimônio de todos os

estratos da população, devido essencialmente à capacidade dos intelectuais orgânicos e dos subalternos de se sentirem copartícipes de um processo comum, no qual tem sido possível maturar concomitantemente tanto o sentimento nacional quanto o sentimento de pertencimento à classe (consciência de classe), haja vista o tema jacobinismo, na Itália a história se apresentava sob um outro prisma. Por essa razão, o tema da difusão da literatura popular, da literatura estrangeira do tipo folhetim, outrossim, da carência de uma literatura popular italiana, afligia-o muito, pois por essas constatações ele antevia o monumental trabalho que o Partido deveria desenvolver no âmbito das estruturas jurídicas, uma vez que, conforme apontou nos *Cadernos*, sem um ambiente cultural adequado, torna-se praticamente inviável a mobilização da vontade coletiva segundo uma consciência de classe com aspirações políticas revolucionárias.

É muito interessante como podemos acompanhar Gramsci em sua argumentação a partir da realidade objetiva – da vida cotidiana do seu país. No *Caderno 3* (Q3 64, 342-6), ele parte dos “gostos populares” e das atividades “político financeiras” dos jornais²⁴ para demonstrar o quão é sério e crítico o problema da difusão ideológica através da atividade literária, o que faz incidir sua reflexão, em linhas gerais, sobre o cenário cultural e político demarcado pelo distanciamento entre subalternos (e suas pouco desenvolvidas camadas intelectuais orgânicas) e as camadas de intelectuais tradicionais. Como antecipa em seu parágrafo 64 desse *Caderno*, somente existirá literatura popular quando houver um reconhecimento recíproco entre subalternos e intelectuais orgânicos, isto é, quando os sentimentos populares forem vistos como próprios dos artistas (Q3, 64, 342).

²⁴ Gramsci, ao desenvolver seu pensamento político acerca do Partido, considera que esse organismo social suporta específicas configurações institucionais, a depender dos seus quadros e, por isso, do contexto histórico no qual está inserido. Nesse sentido, suas “células de combate”, seus vários braços, denominados pelo autor de aparelhos privados de hegemonia, constituem as engrenagens desse mecanismo de combate cultural. Dentre esses aparelhos destacam-se os jornais, utilíssimos nas disputas hegemônicas próprias da guerra de posição, uma vez que constituem poderosos mecanismos para o enfrentamento político-filosófico na esfera da cultura, pois dialogam direta e indiretamente com as massas na formação do consenso. Contudo, a internet e seus dispositivos de interação representam em nosso tempo hodierno a força que dantes era exercida pelos jornais impressos perante as massas nacionais e internacionais de sujeitos políticos implicados nos combates hegemônicos. Entretanto, os jornais – em seus novos formatos digitais – ainda desempenham com grande amplitude esse papel de forças materiais nos embates entre concepções de mundo contrastantes. Basta atentarmos para o fato de que as mídias de massa estão concentradas nas mãos de um pequeno grupo de pessoas ao redor do mundo que entenderam há tempos a sua relevância filosófica, política, econômica e histórica para o processo histórico-civilizacional inerente ao fenômeno humano sobre a Terra. Isso posto, não fica difícil imaginar como um organismo de mídia de massa como um jornal pode se movimentar na cultura como o próprio Partido quando organiza seus quadros.

Contudo, no caso da Itália, como ele analisa nos *Cadernos*, o clima cultural é fermentado por jornais, “organismos de política financeira”, que difundem uma literatura de origem estrangeira, que acaba por divulgar valores retóricos e livrescos, peças simbólicas de um quebra-cabeças hegemônico que tendenciosamente aspira a corroborar um ambiente cultural saturado de uma concepção de mundo tradicional e, por isso, avessa à filosofia da práxis. Ao fazer alusão, por exemplo, ao romance *Conde de Monte Cristo*, publicado pelos jornais da sua época, ele chama atenção para o ambiente cultural não *nacional-popular* da Itália, que era locupletado de material ideológico proveniente de outras realidades histórico-sociais, as quais corroboravam a virtualidade da história de unificação da Itália. Desenvolvendo essa reflexão, escreve nos *Cadernos*:

O homem do povo compra um só jornal, quando o compra: a sua escolha não é puramente pessoal, mas do grupo familiar: as mulheres pensam muito na escolha e insistem por um belo romance interessante (mas isso não significa que ele não o leia, mas o peso maior está na vontade da esposa): disso deriva o fato de que o jornal puramente político ou de opinião nunca pôde ter uma difusão grande: esses são comprados por escapatória, por homens e mulheres que se interessam intensamente pela política e por um número medíocre de famílias, que mesmo que não compartilhem das opiniões gerais do jornal, o leem. (Recordo alguns jornais populares que publicavam até três romances de apêndice, como o *Secolo* de um certo período). Por que os jornais italianos de 1930, se querem difundir-se, devem publicar em apêndice romances de apêndice de um século atrás? E também os romances de apêndice de um determinado tipo? E por que não existe na Itália uma literatura [nacional] de gênero? (Q3, 63, 343, tradução nossa)

Ao desenvolver sua argumentação, ainda na mesma nota, Gramsci aborda de modo mais preciso suas investigações, perguntando, por exemplo, a quem pode ser imputada a culpa de não se encontrar difundida na Itália do seu tempo uma literatura nacional artística. Seria culpa da crítica, que não a exaltava, nem a propagava em seus periódicos? Ou seria do público, que não a lê? Ou, mesmo ainda, da crítica que nunca soube exaltá-la para o próprio público? Quem sabe dos jornais, que, ao invés de publicar os romances italianos, preferiam os importados de séculos atrás, como o *Conde de Monte Cristo*? E ainda, de modo mais capcioso, Gramsci se pergunta por que em países como a França os italianos são lidos, enquanto em seu país, os autores da terra ficam à mercê do mercado editorial? Haveria influência governamental relativa ao recolhimento de direitos autorais? Eis como, nos *Cadernos*, ele desenvolve tais apontamentos:

O que significa o fato de os italianos preferirem os autores estrangeiros? Que eles se encontram submissos à hegemonia dos intelectuais estrangeiros, que eles se sentem mais ligados ao intelectual estrangeiro que àqueles nacionais: que não existe na Itália um bloco nacional intelectual e moral. Os intelectuais não saem do povo, não conhecem suas necessidades, as aspirações, os sentimentos difusos, mas são qualquer coisa de destacado, sem fundamento, uma casta apenas. A questão deve ser estendida a toda a cultura popular ou nacional, e não somente ao romance ou à literatura: ao teatro, à literatura científica em geral (ciência propriamente dita, História etc.). Por que não surgem na Itália escritores do tipo Flammarión, próprios da literatura de divulgação francesa? Traduzidos, esses livros estrangeiros são lidos e pesquisados. Porque toda a classe culta, com toda a sua atividade intelectual está destacada do povo, da nação, não porque o “povo nação” não demonstre interesse por essa atividade intelectual em todos os seus graus, do mais ínfimo (romance de apêndice) ao mais elevado, tanto é verdade que pesquisa os livros estrangeiros, mas porque o elemento intelectual nativo é o mais estrangeiro dos estrangeiros defronte a esse povo-nação. Mas o problema não é de hoje: está posto desde o fim da fundação do estado italiano [...]. Também a questão da língua posta por Manzoni reflete esse problema da unidade moral da nação e do Estado. (Q3, 63, 344, tradução nossa)

Entendendo a extensão do fenômeno histórico-político abordado a partir do recorte do ambiente cultural e literário da Itália do início do século XX, Gramsci estabelece uma linha de investigação que desemboca diretamente na necessidade de desenvolver um estudo sobre a história da formação dos estratos intelectuais da sua nação recém-unificada, que, uma vez sendo incapazes de exprimir em sua arte as ânsias dos subalternos, do campo e da cidade, deixavam-nos à mercê da *hegemonia* estrangeira. Também no *Caderno 8* (Q8,935) Gramsci expõe a necessidade de estudar a formação da consciência de Estado na Itália, o que apontava claramente para o estudo histórico da constituição dos estratos intelectuais italianos, sua função cosmopolita e sua atuação durante o *Risorgimento*.

Por conseguinte, ao buscar entender o clima cultural que na Itália dificultava, à sua época, uma conexão mais próxima entre intelectuais tradicionais e subalternos (estes últimos ainda ineficientes em criar suas próprias camadas intelectuais orgânicas), Gramsci tentou desenvolver nos *Cadernos* uma pesquisa multitemática, que ia desde a história dos intelectuais tradicionais italianos até, em 1870, a literatura popular dos romances de apêndice; do folclore ao senso comum; das questões relacionadas à língua literária à dialética; da Reforma ao Renascimento; de Maquiavel, dos pensamentos

sobre a escola e a educação nacional até a posição de Benedetto Croce na cultura italiana, com o fim da I Guerra Mundial; do *Risorgimento* ao Partido da Ação; de Ugo Foscolo e da formação da retórica nacional ao teatro italiano; da história da Ação Católica ao Catolicismo integral, jesuítico, modernista; da comuna medieval à fase econômico-corporativa do Estado; da função cosmopolita dos intelectuais italianos até finais do século XVIII, com a reação à ascensão de um caráter popular-nacional da cultura na Itália, o futurismo etc., como, de fato, encontramos elencado na primeira página do *Caderno 8* (Q8, 935).

Todavia, tendo em vista a exiguidade do nosso espaço, investigaremos com mais afincos neste capítulo – como suporte para ampliarmos nosso entendimento acerca da importância do conceito de *nacional-popular* para a reforma intelectual e moral de Gramsci – a formação das camadas intelectuais tradicionais na Itália, sua função cosmopolita e sua atuação à época do *Risorgimento* na formação do ambiente cultural italiano, como balizas para demonstrar como Gramsci concebia urgente a formulação de um ambiente cultural saturado de hegemonia subalterna, o que passava pela fermentação das camadas intelectuais orgânicas subalternas e o seu papel na guerra de posição ideada pelo filósofo sardo.

3.2 Formação das camadas intelectuais tradicionais italianas, a função cosmopolita dos seus intelectuais tradicionais e o problema da elaboração das camadas intelectuais orgânicas

Ainda que cerceado pelas contingências carcerárias, Gramsci fez do estudo da formação das camadas intelectuais tradicionais na Itália e de sua função cosmopolita um filão de pesquisa histórica capaz de fornecer valiosas informações sobre o processo de constituição do ambiente cultural italiano que, em sua época, manifestava um caráter histórico-cultural não *nacional-popular*, conforme já apontamos. Além do que, não obstante a escassa literatura a que teve acesso na prisão, as suas considerações filosóficas acerca da questão dos intelectuais – tradicionais e orgânicos – e, por isso, da formação dos estratos intelectuais na Itália passaram a representar, no conjunto dos *Cadernos*, um olhar dedicado e cuidadoso acerca da importância da luta hegemônica e da proeminência da função política dos estratos intelectuais italianos (tradicionais e orgânicos) no desenvolvimento do ambiente cultural italiano. Gramsci ratificou nos

Cadernos a importância dos expedientes econômicos e culturais (políticos, históricos, filosóficos) para a batalha hegemônica (guerra de posição), aquela travada no seio do bloco histórico em razão das forças políticas hegemônicas contraditórias e que pôde resultar tanto na solidez quanto no esfacelamento desse bloco histórico em um determinado contexto histórico.

Tendo em vista compreender e elaborar mecanismos de combate a serem movimentados na batalha hegemônica, Gramsci, intelectual engajado de modo plural na luta política (militante, revolucionário, jornalista, filósofo, chefe político, literato, estrategista etc.), desenvolveu nos *Cadernos* apontamentos que destacavam o papel dos estratos intelectuais (tradicionais e orgânicos) e seu movimento através dos aparelhos privados de hegemonia, dentre eles o Partido (Moderno Príncipe) e seus braços (escolas, igrejas, associações, sindicatos, jornais etc.), na materialização da disputa entre concepções de mundo contrastantes. Para Gramsci, os estratos intelectuais constituem, quando elaborados organicamente e em diálogo franco com as massas, uma força capaz de dirigir ações teórico-práticas – práxis –, sendo estas, por sua vez, capazes de alterar as correlações de força entre elementos da estrutura e da superestrutura no âmbito do bloco histórico.

Foi a partir dessa compreensão do processo histórico que ele chegou à premissa de que, nas sociedades onde o capitalismo se apresentava em sua forma mais avançada – o Ocidente –, a estratégia revolucionária não poderia se reduzir à conquista marcial do poder político, tanto no âmbito do Estado quanto no da sociedade civil.

Indo de encontro à Internacional Comunista, ele apontava a relevância do aspecto cultural para a luta política e demonstrou em sua vida-obra que, por meio do consenso gerado no cerne das massas subalternas pelos próprios subalternos (ora obtido pela força policial, ora de modo mais brando e eficaz, pelo trabalho na esfera cultural), o senso comum se presta ao papel de instrumento de produção da própria contradição histórica. Gramsci salienta que o senso comum pode ser reformulado e, se tiver como eixo diretor a consciência de subsunção à classe, ele pode constituir o caminho mais eficaz para a preparação do substrato cultural capaz de sustentar o desenvolvimento da vontade coletiva organizada, que aspire à manutenção do poder político e, caso um grupo social essencial venha a exercê-lo através da constituição de um novo bloco histórico, possa, então, colher os louros de triunfar hegemonicamente sobre os demais

grupos que exercem uma função essencial no mundo da produção em um contexto histórico específico.

Dessa forma, Gramsci propõe que o Estado deve ser entendido como o conjunto formado pela sociedade política e pela sociedade civil e delimitado por um arranjo hegemônico de forças²⁵. E mostra como os estratos intelectuais tradicionais e orgânicos logo se apressam em exercitar, pelos expedientes culturais (exercícios filosóficos, literários, propagandísticos, artísticos, estéticos e religiosos em geral), no campo da eficácia simbólica, suas formas e conteúdos de hegemonia, para tentar perpetuar a solidez do bloco histórico que ajudaram a constituir, sem embargo das suas diferentes e contrastantes concepções de mundo; ou se propõem, de modo antagônico, a desarticulá-lo.

Nesse sentido, Gramsci entendia que os intelectuais, como grupo organizado, quando elaborados pelo Partido no seio das massas subalternas – constituindo as suas camadas intelectuais orgânicas –, seriam capazes de exercer a direção e, por conseguinte, de reformular em seus expedientes teórico-práticos o cimento capaz de moldar o processo histórico, o modo de produção do mundo humano em determinado contexto sócio-histórico, através da constituição de um sujeito histórico revolucionário.

Agindo na formação dos quadros do Partido, em contato com as multidões, os intelectuais orgânicos exerceriam hegemonicamente uma influência sobre o senso comum das massas, reformulando-o, elevando-o culturalmente e, com isso, concorrendo para a formação e a ação do sujeito histórico revolucionário (vontade coletiva organizada segundo uma concepção de mundo e de classe), que, se tornando a expressão das superestruturas emanadas contraditoriamente da estrutura no âmbito da luta hegemônica no seio do bloco histórico, propõe-se de modo factível a mudar o seu mundo.

Dois exemplos históricos marcantes da atuação dos intelectuais orgânicos à época de Gramsci e, conseqüentemente, da tentativa de formação do sujeito histórico a

²⁵ Para Gramsci, esse arranjo de forças, produto da disputa hegemônica entre grupos essenciais e suas concepções de mundo que possibilitam a configuração do bloco-histórico ou sua desagregação, encontra-se sempre no foco de grande tensão, já que cada grupo essencial no mundo da produção tenta submeter seus pares a sua hegemonia. Nesse sentido, em tempos de crise (ameaça de dissolução desse arranjo de forças, seja pela guerra ou mesmo em épocas de paz, em cujo contexto o grupo hegemônico se encontra ameaçado na sua “supremacia” simbólica e material), o Partido, como seus braços, deve sempre se colocar em evidência perante as massas subalternas, na tentativa da produção do consenso. Todavia, a coerção ainda não pode ser evitada nas manobras de luta na guerra de posição que se dá no seio do Estado (sociedade civil e sociedade política).

partir da atuação do intelectual coletivo – Partido – na esfera da cultura, podem ser apontados em dois momentos históricos contemporâneos, porém, antagônicos: o dos movimentos fascistas na Europa e outro liderado pelo próprio Gramsci na Itália.

O primeiro, articulando forças estruturais e superestruturais, aliou belicosidade com propaganda e conseguiu triunfar hegemonicamente no sentido de formar uma vontade coletiva que, segundo uma concepção de mundo específica, colocou em marcha meios que, para consecutir os fins aspirados, colaboraram para o desencadeamento da Segunda Guerra Mundial.

Já o segundo refere-se à própria *vida-obra* de Gramsci: em suas empreitadas como líder político, jornalista e intelectual orgânico responsável pela direção do movimento político, ocupou com mais de 200 mil operários as fábricas de automóveis em Turim e possibilitou a experiência dos Conselhos de Fábrica, expressão italiana dos *soviets* russos, que, propondo um arranjo novo de forças no âmbito da produção, materializou uma forma inédita no Ocidente de conceber a relação dialética entre pensar e agir, como exortava Marx no campo da política.

Desse modo, ambos os casos aqui relacionados abordam o trabalho das camadas intelectuais tradicionais e orgânicas, corroborando a premissa defendida por Gramsci de que está na esfera da cultura²⁶ o foco da luta que tem em vista a tarefa de promover a vitória hegemônica de uma *Nuova civiltà comunista* nos países do Ocidente. Portanto, a questão dos intelectuais e da constituição das camadas intelectuais orgânicas é fundamental para a criação de um novo bloco histórico que deveria emergir de uma reforma intelectual e moral iniciada a partir das bases, da massa de trabalhadores, realizada por eles e os seus intelectuais orgânicos, que quiçá culminaria na sociedade autorregulada idealizada por Marx e que aboliria a forma política do Estado burguês. Segundo esse propósito, Gramsci escreve nos *Cadernos*:

Produção de novas *Weltanschauungen*, que fecundam e alimentam a cultura de uma idade histórica, produção filosoficamente orientada de acordo com as *Weltanschauungen* originais. Marx é um criador de *Weltanschauung*, mas qual é a posição de Ilitch? [...] a fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) equivale à criação de uma *Weltanschauung*. Como deve ser entendida a afirmação de que o

²⁶ Apenas como nota mnemônica, devemos lembrar que, para Gramsci, quando tratamos do termo “cultura”, devemos levar em conta aspectos tanto da estrutura quanto da superestrutura. Por isso, ideias como o agir, o modo de ser, de viver, os valores, hábitos e costumes de um tempo e de uma coletividade devem ser levadas em conta, assim como o modo de produção da vida desse grupo de indivíduos.

proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã? Não quereria Marx indicar a função histórica da sua filosofia, transformada em teoria de uma classe que se transformaria em Estado? (C2, 42)

Os *Cadernos* condensam uma vasta literatura sobre como Gramsci enxergava a necessidade de desenvolver, no seio das massas de subalternos, os quadros intelectuais orgânicos que, atuando politicamente amparados pelo Partido e seus braços, através da práxis política do Moderno Príncipe, ratificariam a máxima: “Não o pensamento; mas o que realmente se pensa é o que une ou diferencia os homens” (C 245). Sua *vida-obra*, por isso, sempre considerou a natureza humana – conforme já havia destacado Marx – como o conjunto das relações sociais de produção, definição que pressupõe a ideia do devir histórico: o homem “devém”, como acrescenta Gramsci nos *Cadernos*, se transformando continuamente com as transformações dos instrumentos de produção e das relações sociais de produção. Desse modo, necessita do revolucionar histórico no plano simbólico, tanto quanto na esfera da materialidade fria dos instrumentos de produção, pois deve “tomar consciência de si e do mundo”, se deseja compreender a si e ao mundo que produz; se deseja emancipar-se do reino da necessidade material. Movimento catártico que somente ocorre na esfera das superestruturas, onde atuam os intelectuais orgânicos em busca da formulação de novas *Weltanschauung*. Nesse propósito, Gramsci (C 245) escreve:

Também é possível dizer que a natureza do homem é a história (e nesse sentido, posta história = espírito, de que a natureza do homem é o espírito), contanto que se dê à história o significado de devir, em uma *concordia discors* que não parte da unidade, mas que tem em si as razões de uma unidade possível. Por isso, a natureza humana não pode ser encontrada em nenhum homem particular, mas em toda a história do gênero humano.

Gramsci, nos *Cadernos* (C256), considera que sempre deve valer o princípio de que as ideias não nascem de outras ideias, nem as filosofias são geradas por outras filosofias, mas são expressão do desenvolvimento histórico real. Então, é a partir da sua práxis que ele se propõe a reformular o ambiente cultural italiano através de uma nova *Weltanschauung*, capaz de intervir na constituição de um novo bloco histórico, por meio de expedientes hegemônicos no plano cultural e do arranjo orgânico entre classe/partido/povo. Dessa forma, para ele, a unidade da história, que os idealistas alcunhavam de “universalidade do espírito”, não pode ser apenas um pressuposto, “mas

um ininterrupto fazer a si, pois somente uma igualdade de realidade efetiva determinará a identidade do pensamento e não vice-versa” (C 256).

Para compreender como a realidade objetiva pode ser compatível com a identidade do pensamento (revolucionário por definição) da sua filosofia da práxis, ele teve que “tomar consciência de si e do mundo”. Ao fazê-lo, foi preciso investigar a formação dos estratos intelectuais na Itália e, pesquisando a sua atuação cosmopolita, utilizou esse parâmetro de pesquisa histórica para entender o caráter não nacional-popular da cultura italiana. Essa era uma característica histórico-social que obstava em primeira mão os expedientes da reforma intelectual e moral que deveria ser levada a cabo pelo Moderno Príncipe (Partido: intelectual coletivo) na luta contra a apatia da vontade criativa das massas italianas que, em crise hegemônica perante o fascismo de Mussolini (concebido como Revolução Passiva), quedavam-se prostradas e incapazes de reagir às ameaças de abolição das liberdades e dos direitos constitucionais pelo regime ditatorial.

No primeiro parágrafo do *Caderno 12* (C12,15), Gramsci construiu um argumento para questionar se os grupos intelectuais são “autônomos e independentes” (existem por eles mesmos) ou se cada grupo social elabora sua própria categoria especializada de intelectuais. Esse questionamento, acolhido de modo pedagógico, serviu-lhe de plataforma interrogativa para entender, segundo o materialismo histórico, que, na realidade, todo grupo social que exerce uma função essencial no mundo da produção elabora para si, ao mesmo tempo e organicamente, uma ou inúmeras camadas de intelectuais que têm por função forni-lo de uma consciência de classe.

Nesse sentido, Gramsci constatou também que as camadas intelectuais orgânicas que cada nova classe elabora, ao passo que se desenvolvem progressivamente, caracterizam, na maioria das vezes, especializações de aspectos parciais da atividade econômica primitiva desse grupo social, que despontaram sob nova organização econômico-política (C12,16). Contudo, ele identificou, por outro lado, que, embora cada grupo essencial que emergia na história a partir da estrutura econômica precedente mantivesse com ela uma relação de contiguidade (não deixava de ser uma expressão daquela), eles acabavam por encontrar também grupos intelectuais preexistentes, os quais, de certa forma, pareciam representar uma continuidade histórica que, mesmo diante dos maiores cataclismas sociais, ainda assim conseguiram permanecer coesos (como castas).

Utilizando como exemplo os eclesiásticos, para desenvolver a sua problemática acerca dos intelectuais, Gramsci, no *Caderno 12* (C12,17), registra que esse grupo de intelectuais, embora se intitulando autônomo, esteve, ao longo da sua história, ligado à aristocracia fundiária. E, por meio do monopólio das superestruturas, forjou a concepção geral de intelectual, ou ainda a do especialista e, mesmo, a da palavra clérigo. Tipos intelectuais que, embora reivindicassem sua autonomia como grupos preexistentes – intelectuais tradicionais, não puderam deixar de ser orgânicos, uma vez que estiveram ligados, ao longo da sua história, a um grupo essencial no mundo da produção: a aristocracia feudal.

Portanto, levando em consideração essa realidade histórica, Gramsci argumentou nesse *Caderno* que o sentimento de “autonomia”, espécie de sentimento de grupo, que parecia diferenciar os intelectuais orgânicos dos intelectuais tradicionais e fornecia aos primeiros a falsa sensação de serem independentes, tinha sua origem na concepção fantasiosa de que possuíam uma existência descolada dos grupos sociais essenciais, o que os seus estudos históricos provaram ser uma concepção equivocada. Tendo em vista esse dado histórico, Gramsci argumenta (C12,17) que essa autopoção dos grupos intelectuais tradicionais gerou significativas consequências para o campo ideológico, já que “toda a filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com essa utopia social na qual os grupos intelectuais tradicionais acreditam possuir características próprias”, julgam-se autônomos e, por isso, libertos dos grupos sociais que possuem uma função essencial no mundo da produção.

Essa característica dos grupos intelectuais tradicionais italianos constituiu, portanto, um dos aspectos centrais da crítica de Gramsci ao ambiente cultural da Itália ao longo da sua história. Foi a partir do estudo dos desdobramentos sócio-históricos desse posicionamento filosófico-político das camadas intelectuais tradicionais que ele construiu sua crítica à condição de apartamento entre os estratos intelectuais tradicionais e os subalternos na Itália desde a sua unificação (*Risorgimento*), o que acabou por culminar no caráter não *nacional-popular* da cultura italiana, que deveria ser superado pela reformulação do *senso comum* em *bom senso* das massas: uma *Nuova civiltà comunista*.

No *Caderno 12* (C12, 25) Gramsci escreve que o problema da formação dos intelectuais tradicionais na Itália possui raízes na escravidão grega e oriental da organização do Império Romano. Seguindo nesse sentido, ele aponta que a distância

entre intelectuais tradicionais e subalternos (aspecto fundante do conceito de não *nacional-popular*) remonta à constituição do Império Romano e continuou a ser reproduzida, depois da queda desse império, pelos guerreiros germânicos e intelectuais romanizados perpetuadores das categorias dos libertos (escribas, contadores, tradutores, astrônomos, navegadores, cartógrafos, construtores, etc.). Avançando, salienta que, com o desenvolvimento do catolicismo e das organizações eclesiásticas, que por muitos séculos controlaram a direção cultural na Europa, através de muito terror (inquisições, por exemplo) esse modelo do mundo antigo pôde ser perpetuado, e as camadas intelectuais tradicionais permaneceram restritas em seu contato com os subalternos.

Nos *Cadernos* Gramsci reforça essa ideia e demonstra o eco desses acontecimentos históricos na luta pela consolidação da unidade política, territorial e nacional da Itália – o *Risorgimento*. Nesse contexto, segundo escreve, a tentativa de elaboração de um “substrato cultural nacional” na Itália constituiu um frágil e débil processo de construção de identidade nacional, já que a matéria simbólica trabalhada pelas elites intelectuais tradicionais era tributária de uma matriz cultural que, remontando à Idade clássica do Humanismo e do Renascimento, não conseguia estabelecer uma ligação direta entre os subalternos e a sua história à época do *Risorgimento*.

Esse processo tornava mais delicado e difícil o movimento de aproximação das massas de subalternos de uma livresca e retórica tradição *nacional-popular* que, inventada por uma elite intelectual tradicional, agudizava ainda mais a distância entre intelectuais tradicionais e as camadas de subalternos. De outro modo, a forma ideológica que fora acolhida esteticamente pelas camadas intelectuais tradicionais, por uma elite, para forjar a identidade nacional da Itália à época do *Risorgimento*, não correspondia ao conteúdo histórico que era vivido e sentido pelas massas de subalternos nessa mesma época, o que, para Gramsci, asseverou a crise e a contraditória relação entre estrutura e superestruturas no âmbito sócio-histórico da unificação italiana.

No *Caderno* 12 Gramsci apresenta, ainda que de modo condensado, alguns apontamentos sobre a formação dos estratos intelectuais tradicionais em algumas sociedades na Europa, nas Américas do Norte, Central e do Sul, além da Ásia, como parâmetro para pensar acerca da formação das camadas intelectuais tradicionais na Itália e a sua função cosmopolita como variáveis determinantes do caráter não *nacional-popular* da cultura italiana. Comparando a Alemanha com a Itália, ele descobriu que,

em ambas, guerras internas fragmentaram a nação e foram, em certa medida, sintomas da influência do Império Romano; e o monopólio do poder político pelos nobres (*junkers*), ao longo dos séculos, gerou muitas crises políticas, em decorrência de uma ineficiência dos quadros políticos burgueses diante desse monopólio (C12, 28) político-cultural por parte das camadas intelectuais tradicionais. Sustentando essa comparação, Gramsci escreve no *Caderno 3*, sobre a escassa compreensão de Estado que a ineficiência burguesa gerara na Itália, e também sobre a escassa consciência de classe por parte dos subalternos italianos, a qual desembocou em um sentimento chauvinista muito forte, nascido da decadência política, militar e estatal. Assim se expressa Gramsci nos *Cadernos* (Q12,1526, tradução nossa):

A Alemanha, como a Itália, foi a sede de uma instituição e de uma ideologia universalista, supranacional (Sacro Império Romano Germânico) e que cedeu uma certa quantidade de quadros ao cosmopolitismo medieval, depauperando a própria energia interna e suscitando lutas que, distanciando-se dos problemas da organização nacional, mantinham a desagregação territorial da Idade Média.

Mas, quando compara o caso italiano com o francês, Gramsci escreve que, em 1789, um novo grupo essencial se alçou ao poder na França, completamente aparelhado para todas as suas funções sociais, e, em decorrência disso, brigou pelo poder total da nação, sem ter que realizar alianças com as velhas classes, mas, de outro modo, subordinou-as às suas próprias finalidades. No *Caderno 12* (C12, 25), Gramsci considera que, nesse contexto da história francesa, as primeiras células intelectuais de novo tipo nasceram juntamente com as células econômicas, e a própria Igreja sentiu a sua influência.

Essa maciça elaboração intelectual explicava, por ela mesma, a função cultural francesa nos séculos XVIII e XIX: função de irradiação internacional e cosmopolita, diversa daquela hegemônica e imperialista (migratória), própria da Itália e dos seus intelectuais cosmopolitas, que, longe de seu território, não poderiam fomentar um ambiente cultural *nacional-popular*. No caso da Itália, Gramsci apontou para a função internacional e cosmopolita dos seus intelectuais tradicionais – causa e efeito do estado de desagregação no qual permaneceu a península desde a queda do Sacro Império Romano-Germânico, em 1870. A propósito, escreve: “Na Itália se verifica o fenômeno,

mais ou menos intenso segundo à época, da função cosmopolita dos intelectuais da península. Assinalo a diferença que se tornou notória no desenvolvimento dos intelectuais em uma série de países, ao menos nos mais notáveis” (Q12, 1524, tradução nossa).

Gramsci argumenta que, para o caso da Inglaterra, por exemplo, o desenvolvimento se deu de modo muito diverso do italiano e, mesmo, do caso francês, já que o novo agrupamento intelectual nascido sobre a base do industrialismo moderno teve um surpreendente desenvolvimento econômico-corporativo, embora representasse apenas um aflorar no campo intelectual-político. No *Caderno 12* (C12, 28) ele ponderou que não se podia negar que surgira na Inglaterra uma ampla categoria de intelectuais orgânicos “nascidos no mesmo terreno industrial do grupo econômico”. Todavia, tomando-se em consideração as esferas mais elevadas da atividade filosófico-política, poderíamos considerar que essa continuava à mercê do monopólio da “velha classe agrária”, a qual, embora tivesse perdido sua supremacia econômica, mantinha ainda certa supremacia político-intelectual, sendo absorvida, com os seus intelectuais tradicionais, pelas novas camadas de intelectuais orgânicos que constituíam o novo-velho arranjo cultural. Afirmo Gramsci que “a velha aristocracia fundiária se une aos industriais através de um tipo de sutura que, em outros países, é precisamente aquele que une os intelectuais tradicionais às novas classes dominantes” (Q12, 1526). O caso inglês se assemelha ao alemão, segundo argumenta: diz que este último, por sua vez, também apresentou características similares à realidade italiana, já que, diferentemente da França, os intelectuais do novo tipo orgânico na Inglaterra, na Alemanha e na Itália, via de regra, não conseguiram, como representantes do novo grupo econômico e hegemônico, desvencilhar-se dos liames simbólicos que os ligava à hegemonia ideológica da decadente aristocracia fundiária que, embora economicamente fosse subjugada por eles, ainda os dominava culturalmente.

Gramsci chama atenção para o fato de que, na Rússia, dois movimentos históricos distintos se destacaram na formação dos estratos intelectuais tradicionais. Um primeiro contemplou a russificação dos elementos estrangeiros quando da sua assimilação, o que marcou também a passividade das forças nacionais que, pela sua inércia, apatia e reatividade, necessitaram da bagagem simbólica estrangeira para solidificar o que passaram a rotular como seu *nacional-popular*. Já no segundo movimento, Gramsci se refere a uma elite que fora para o exterior e assimilara a cultura

e as influências históricas dos países mais desenvolvidos do Ocidente, porém, sem abandonar as características mais essenciais da sua própria nacionalidade, “sem romper as ligações sentimentais e históricas com o próprio povo”, como reforçou no *Caderno 12* (C12, 27). Afirmou também que essa elite, ao realizar seu aprendizado intelectual nesses moldes, ao retornar ao país, obrigou o povo “a um despertar forçado, a uma marcha acelerada para sempre, queimando por isso algumas etapas” (Q12, 1525). A propósito escreve:

A diferença entre esta elite e aquela alemã importada (por Pedro, o Grande, por exemplo) consiste na sua característica essencialmente nacional-popular: não pode ser assimilada pela passividade inerte do povo russo, porque ela mesma é uma enérgica reação russa à própria inércia histórica. (Q12, 1525, tradução nossa)

É importante notar que o caso russo apresenta um modelo inverso daquele italiano, uma vez que, para a formação e a consolidação das suas camadas intelectuais tradicionais, os elementos da elite foram em busca de “modelos culturais” estrangeiros, russificando-os, enquanto, na formação das camadas intelectuais tradicionais italianas, uma espécie de elite – cujas raízes remontavam ao passado grego, à fundação e à expansão do Império Romano, além das demandas da Igreja Católica e de uma certa nobreza feudal – atuava em um “movimento pendular” das castas intelectuais tradicionais, que levavam ao mundo conhecido um modelo “livresco, idealista, universalista” de cultura sumariamente imperialista e ligada aos interesses dessa nobreza feudal e canônica. Na Rússia, a elite intelectual forçou as massas a um despertar compulsivo, queimando etapas, como destacou Gramsci, enquanto na Itália as camadas intelectuais tradicionais, quando conclamadas à unificação nacional da península itálica (*Risorgimento*), não puderam atuar eficazmente na produção de um ambiente cultural *nacional-popular*, uma vez que quase sempre estiveram a serviço dos expedientes cosmopolitas da nobreza feudal e da Igreja Católica, longe do calor das massas de subalternos sempre inacessíveis ao coração do seu “mundo elevado” e renegadas por essa distância entre os “sábios” e os subalternos.

3.3 Americanismo e fordismo

Mas, confrontando o caso russo com o dos Estados Unidos da América, Gramsci escreveu, no *Caderno 22* (Q 22, 1526), que, embora se trate de outro lugar e de outro tempo, portanto, de outras condições históricas, os processos de constituição dos estratos intelectuais tradicionais podem ser comparados. Gramsci aponta que os imigrantes anglo-saxões representaram uma espécie de “elite intelectual”, como aquela russa que trabalhou na constituição de um ambiente cultural *nacional-popular*, tendo como lastro um substrato cultural (e, sobretudo, moral) estrangeiro, em detrimento daquele de chegada. Entretanto, aqueles imigrantes foram os pioneiros a protagonizar na Europa os episódios de luta religiosa e política na Inglaterra e derrotados, mas não humilhados na sua terra de origem, levaram para o território americano uma nova energia volitiva, cujo grau de civilidade correspondia à nova fase de evolução da cultura histórica do velho continente.

Essa energia, transplantada ao solo virgem americano por tais agentes, continuou seu desenvolvimento histórico, só que em ritmo mais rápido do aquele que se desenrolava na Europa, onde uma série de freios (morais, intelectuais, políticos e econômicos) incorporados por algumas camadas da população (reliquias do passado que resistiam em desaparecer) se opunham ao desenvolvimento célere e equilibrado do processo histórico. Nesse sentido, tanto na Rússia quanto nos Estados Unidos, uma elite intelectual – parte tradicional, parte orgânica – temperou o cimento cultural que, ao soldar o bloco histórico imprimiu ao ambiente cultural um status nacional. Todavia, embora moldado por formas ideológicas advindas de uma formação histórica “velha e decadente”, ainda que esta forma tivesse perdido a supremacia econômica no velho mundo, ela manteve o poder hegemônico dos seus conteúdos ideológicos (como ocorreu na Inglaterra, na Itália e na Alemanha) em suas reformadas configurações.

De modo análogo, Gramsci, ao construir uma crítica ao desenvolvimento do ambiente cultural nos Estados Unidos, se pergunta, no *Caderno 22* (C22, 279), americanismo e fordismo, se realmente existe uma cultura americana: “Seria preciso dizer: tem uma cultura unitária e centralizada, ou seja, a América é uma nação do tipo francês, alemão ou inglês?”. Embora afirme que a cultura “americana” possui livros e costumes que penetraram até mesmo nas fronteiras mais “protegidas e defendidas”,

como Berlim e Paris, ele alerta que não se trata apenas de saber se existe ou não na América uma nova civilização. Para ele, se os termos da análise fossem colocados nesse patamar, a resposta seria fácil: “Não, não existe etc., e o que faz a América é remoer a velha cultura européia” (C22, 279). Sob esta perspectiva, escreve:

Os elementos de “nova cultura” e de “novo modo de vida” que hoje se difundem sob a etiqueta americana não passam das primeiras tentativas feitas às cegas, devidas não tanto a uma (ordem) que nasce de uma nova estrutura, que ainda não se formou, mas à iniciativa superficial e macaqueadora dos elementos que começam a se sentir socialmente deslocados pela ação (ainda destrutiva e dissolutora) da nova estrutura em formação. O que hoje é chamado americanismo é em grande parte a crítica antecipada feita pelas velhas camadas que serão esmagadas pela possível nova ordem e que já são vítimas de onda de pânico social, de dissolução e de desespero [...]. Que não se trate, no caso do americanismo (entendido não só como vida de bar, mas também como ideologia do Rotary Club), de um novo tipo de civilização, é algo que pode ser deduzido do fato de que nada mudou no caráter e nas relações dos grupos fundamentais: trata-se de um prolongamento orgânico e de uma intensificação da civilização europeia, que apenas assumiu uma nova epiderme no clima americano. (C.22, 280-1)

Todavia, quando Gramsci, no *Caderno 22* (C22, 247), compara a realidade italiana com a americana, ele assevera que, embora a América do Norte não possua grandes “tradições históricas e culturais”, ela não se encontra sufocada por uma “camada de chumbo” certamente mais importante do que a sua riqueza natural e a sua formidável acumulação de capitais. A metáfora “camada de chumbo” se refere às camadas parasitárias, legadas das fases históricas passadas, como era o caso da Itália e do resto da velha Europa, como na China e na Índia, o que explica para ele a estagnação do processo histórico nesses países e sua impotência político-militar. E ele nos propõe ainda:

O americanismo, em sua forma mais completa, exige uma condição preliminar, da qual não se ocuparam os americanos que trataram desses problemas, já que na América ela existe “naturalmente”: esta condição pode ser chamada de “uma composição demográfica racional”, que consiste no fato de que não existem classes numerosas sem uma função essencial no mundo produtivo, isto é, classes absolutamente parasitárias. A “tradição”, a “civilização” europeia, ao contrário, caracteriza-se pela existência de tais classes, criadas pela “riqueza” e pela “complexidade” da história passada, que deixou um grande número de sedimentações passivas através dos fenômenos de saturação e fossilização do pessoal estatal e dos intelectuais, do clero e

da propriedade fundiária, do comércio e da rapina do exército [...]. Aliás, pode-se dizer que, quanto mais antiga é a história de um país, tanto mais numerosas e gravosas são as sedimentações de massas ociosas e inúteis que vivem do “patrimônio” dos avós. (C22, 243)

Por conseguinte, para Gramsci, ao tecer tais análises comparativas nos *Cadernos*, fica cada vez mais claro que a tarefa revolucionária na Itália seria árdua, uma vez que os subalternos organizados deveriam eliminar muitos sedimentos histórico-sociais, se quisessem triunfar hegemonicamente sobre as camadas intelectuais tradicionais, assimilando-as às suas camadas intelectuais orgânicas. Porém, de modo inverso, no cenário norte-americano e russo, a ausência dessas camadas intelectuais tradicionais constituía elemento que dificultava, sob outros moldes, o desenvolvimento das camadas intelectuais orgânicas, retardando, por sua vez, o seu movimento de incorporação das “incipientes” camadas intelectuais tradicionais pelas também incipientes camadas intelectuais orgânicas, no contexto das lutas pela hegemonia. Portanto, na América, assim como na Rússia, Gramsci constatou que as camadas intelectuais tradicionais tiveram que amadurecer para depois serem absorvidas pelos subalternos organizados em camadas intelectuais orgânicas.

No caso das Américas Central e do Sul, Gramsci constatou, a exemplo dos Estados Unidos, a ausência de camadas intelectuais originárias, o que dificultava sobremaneira a criação de um ambiente cultural onde os subalternos pudessem atuar como classe organizada e produzir suas camadas intelectuais orgânicas. Nesses países estava a cargo dos subalternos a construção de um “mundo novo”, já que as camadas intelectuais tradicionais não puderam se desenvolver, e por isso deveriam florescer na esteira do movimento filosófico-cultural dirigido pelos subalternos e da fermentação das suas camadas intelectuais orgânicas. Gramsci (C 12, 30) escreve, para esse caso:

Encontramos na base do desenvolvimento desses países os quadros da civilização espanhola e portuguesa dos séculos XVI e XVII caracterizada pela contra-reforma e pelo militarismo parasitário. As cristalizações ainda hoje resistentes nesses países são o clero e uma casta militar, duas categorias de intelectuais tradicionais fossilizados na forma da metrópole européia. A base industrial é muito restrita e não desenvolveu superestruturas complexas: a maior parte dos intelectuais é do tipo rural [...] esses intelectuais são ligados ao clero e aos grandes proprietários.

Ao tratar da Índia, da China e do Japão no *Caderno 12* (Q12, 1529), Gramsci apresenta outros exemplos, se bem que mais antigos, de distanciamento entre os subalternos e seus intelectuais tradicionais: na China, a invenção da escrita marcou a completa separação dos intelectuais tradicionais e dos subalternos, enquanto, na Índia, a diversidade das crenças e as diversas formas de praticá-las e compreendê-las acabou criando um abismo entre os grupos intelectuais tradicionais e as massas subalternas. No Japão, por outro lado, encontra-se cristalizada uma formação econômica, social e política do tipo alemão e inglês, “de uma civilização industrial que se desenvolveu dentro de um invólucro feudal-burocrático com caracteres próprios e inconfundíveis” (Q12, 1529), que, dado o seu parâmetro simbólico arraigado no “velho mundo”, perpetuou a estratificação social e a distância entre dirigentes e dirigidos.

Portanto, nos *Cadernos*, quando estuda a formação das camadas intelectuais tradicionais e orgânicas em várias sociedades, Gramsci mostra o caminho que traçou, ao tentar compreender a separação entre intelectuais tradicionais e os subalternos na Itália, e a forma como o caráter não *nacional-popular* da cultura italiana (e em outros países, como exemplifica) constitui uma barreira para a reforma intelectual e moral necessária, segundo ele, à constituição de uma *Nuova civiltà comunista*, para selar a vitória hegemônica dos subalternos, que, organizados no Moderno Príncipe, elaborando suas próprias camadas intelectuais orgânicas, assimilariam as camadas intelectuais tradicionais e avançariam sobre o Estado burguês com a força da vontade coletiva organizada dos trabalhadores: controlando-o na fonte do seu poder, na sua capacidade de produzir hegemonia.

Todavia, para delimitar de modo mais preciso o processo histórico de formação dessas camadas intelectuais tradicionais na Itália, Gramsci desenvolveu, nos *Cadernos*, um estudo sobre o processo de unificação da Itália – *Risorgimento* –, o que, entretanto, desenvolveremos em outra seção deste capítulo, para ajudar a compreender o valor da reflexão acerca do conceito *nacional-popular* nos *Cadernos* e sua importância para as atividades das camadas intelectuais orgânicas surgidas da práxis política dos subalternos organizados pelo Moderno Príncipe – o Partido e seus braços.

3.4 *Risorgimento*

Quando Gramsci pensava na cultura como fator potencial de “unificação”, de formação e maturação de um povo-nação, ele ponderava acerca da importância dos elementos culturais nacionais e populares como fundamentais para formação da vontade coletiva e também do povo-nação. Conceitos que representaram para ele mais do que florescimentos conceituais que aspiram dar conta da gênese histórica do bloco histórico oriundo do período de unificação da Itália: o *Risorgimento* é retomado nos *Cadernos* como metáfora para compreender a construção do ambiente cultural italiano e suas tradições culturais, caracterizadas, desde os primórdios, pelo distanciamento entre alta e baixa cultura, entre as camadas intelectuais tradicionais e os subalternos, entre dirigentes e dirigidos.

No contexto do *Risorgimento*, conforme argumenta Gramsci, a construção da identidade nacional se legitimava e se fundava, tendo como referência um movimento recíproco de construção de “biografias nacionais”: cabia a cada nação europeia construir sua “retórica história nacional”, tomando como lastro comparativo as nações vizinhas.

No *Caderno 19* (Q19, 50, 2069), Gramsci expôs que esse modo de escrever a história coincidiu com o nascer do sentimento nacional e tornou-se um instrumento político para coordenar e incitar na grande massa os elementos que constituiriam, no porvir, o “sentimento nacional”. No *Caderno 5* (Q5, 32, 569), aspirando a dar uma ideia dessa tradição cultural *risorgimental*, faz referência ao *Sepolcri*, de Ugo Foscolo, considerado a maior fonte da tradição cultural retórica, que reconhecia, nos monumentos, um motivo de exaltação das glórias nacionais. “A nação não é o povo, ou o passado que continua no povo, mas é, no entanto e ao mesmo tempo, as coisas materiais que recordam o passado” (Q5, 32, 569).

De acordo com o seu argumento, tal modo de escrever ou contar a história foi concebido por razões práticas e de propaganda. Assim, Gramsci tentava entender por que, desde o *Risorgimento*, na Itália ainda se tomava esse modelo metodológico para a formação do sentimento de povo-nação. Para ele, essa forma de apresentar a história é, em sua essência, anti-histórica, porque é contraditória à própria realidade histórica, inventada, pois impede a valorização adequada dos “reais” protagonistas do *Risorgimento* e diminui sua figura e a originalidade do seu esforço, que foi, de maneira

geral, uma luta não contra o inimigo externo, mas contra as correntes político-intelectuais internas que se opunham à unificação da Itália.

Em vista disso, ele argumenta que a unificação italiana se construiu mais em função de uma espécie de mediação exercida pelas forças intelectuais do que, de fato, pelo arranjo das forças políticas, que não manifestavam preocupação urgente em unificar o país. Portanto, Gramsci propõe nos *Cadernos* que não houve no *Risorgimento* um arranjo orgânico entre intelectuais tradicionais e subalternos quando da formação do povo-nação e, por isso, a confecção da tradição histórica italiana, elaborada como “narrativa virtual e retórica”, não apresentava vínculo com a realidade vivida pelos subalternos italianos²⁷. Disso decorreu, nos *Cadernos*, a elaboração do conceito *nacional-popular* que, para o caso italiano, representava a metáfora que expressava a “virtualidade” e, portanto, a “ausência” de um processo orgânico de construção simbólica entre dirigentes e dirigidos, intelectuais tradicionais, massa de subalternos e suas camadas intelectuais orgânicas. E culminou na construção de um bloco histórico muito frágil e incapaz de solidificar a necessária relação entre intelectuais tradicionais e as camadas intelectuais orgânicas elaboradas pelos subalternos, no sentido da consecução do sentimento de unificação territorial, linguística e política do povo-nação.

Gramsci revela, nos *Cadernos*, ter consciência da sua realidade objetiva desse sentimento não *nacional-popular*, com todos os sintomas desfavoráveis à formação da vontade coletiva. Sabendo que essa figura representa na esfera filosófico-político a “ausência” do elemento *nacional-popular*, salienta que estudar o *Risorgimento* é ter clareza da “virtualidade” da tradição histórica da Itália, forjada por essa tradição *risorgimental*. No *Caderno 10* (Q10, II, 61,1361) ele declara que, a esse propósito, devemos observar que alguns critérios de valoração histórica e cultural relacionados ao período do *Risorgimento* devem ser revistos: o primeiro ponto diz respeito às correntes intelectuais italianas marcadas pelo racionalismo francês e pelo iluminismo abstrato, as quais consideravam o Estado italiano como forma concreta do desenvolvimento histórico italiano, que produzira uma forma política correspondente a um contexto específico de desenvolvimento da sua economia. Gramsci procurou refutar tal aspecto desde as suas bases, quando considerou que o dito jacobinismo italiano estava longe do poder unificador do jacobinismo francês, uma vez que os intelectuais tradicionais

²⁷O Brasil, de certo modo, que teve sua história inventada por intelectuais tradicionais ligados à aristocracia rural e à Igreja católica, constitui mais um exemplo histórico, comparável, resguardadas as devidas proporções, ao caso italiano abordado por Gramsci nos *Cadernos*.

italianos, como demonstrou na elaboração do conceito de *nacional-popular*, expressavam, na realidade, o caráter não *nacional-popular* da cultura italiana: um abismo entre intelectuais tradicionais e subalternos, ainda incapazes de elaborar de modo maciço suas camadas intelectuais orgânicas.

Já o segundo ponto da sua crítica concentrava-se sobre as correntes historiográficas que, utilizando-se de um “senso deteriorado da concepção jacobina”, reconheciam a existência de uma “tradição italiana” fundamentadora dessa crença de que o desenvolvimento econômico da Itália-nação poderia ter resultado na plurissecular tradição cultural do povo italiano. Diante de tais proposições, Gramsci aponta para o questionamento do *status quo* da chamada “tradição cultural italiana”. Ela se considerava tributária da função cosmopolita dos seus intelectuais tradicionais e, por isso, incapaz de representar de forma “característica” uma cultura *nacional-popular*. Tal constatação invalidava a ideia de um povo-nação, pois suas bases históricas remetiam a um processo histórico no qual a relação entre as forças produtivas e as relações sociais de produção não pôde fundamentar uma cultura nacional, já que, como as camadas tradicionais de intelectuais sempre estiveram a serviço da nobreza feudal e da Igreja Católica, não houve, evidentemente, um desenvolvimento expressivo das camadas de intelectuais orgânicos na Itália. Essa condição histórica promoveu, por outro lado, a predominância da influência hegemônica de culturas estrangeiras sobre uma débil cultura nacional que, embora riquíssima de conteúdos universais oriundos da influência da formação cosmopolita dos intelectuais tradicionais italianos, dificultava, por força da tradição, a integração entre os subalternos, suas incipientes camadas intelectuais orgânicas e a cultura dos seus intelectuais tradicionais, que quase sempre não faziam coincidir seus humores criativos com os sentimentos populares. Assim, Gramsci escreve a respeito da tradição *nacional-popular* italiana, que:

Trata-se de uma ilusão verbal. Onde está a base dessa cultura italiana? Essa não estava na Itália: essa cultura italiana é a continuação do cosmopolitismo medieval ligado à tradição do Império e da Igreja, concebidos universais com sede geográfica na Itália. Os intelectuais italianos eram funcionalmente uma concentração cultural cosmopolita, eles acolhiam e elaboravam teoricamente os reflexos da mais sólida e autóctone vida do mundo não italiano. Em Maquiavel também vemos essa função, se bem que Maquiavel tratou de vertê-la aos fins nacionais [...]: o Príncipe, de fato, é uma elaboração dos acontecimentos espanhóis, franceses, ingleses nos trabalhos de unificação nacional, que na Itália não encontram forças suficientes e

nem interessam muito. Por isso os representantes das correntes tradicionais realmente desejam aplicar na Itália esquemas intelectuais e racionais, certamente elaborados na Itália, mas com base em experiências anacrônicas, e não necessariamente nacionais, e esses são os jacobinos no sentido deteriorado. (Q10, II, 61, 1361, tradução nossa)

Portanto, aponta Gramsci que a questão é complexa em todos os seus aspectos e deve ser aprofundada: à época do *Risorgimento* os intelectuais tradicionais apreenderam o sentido do conceito de Estado segundo um modo “puro”, como se o conceito pudesse existir por si. Disso decorreu que cada mudança realizada por esses intelectuais tradicionais, que imprimia ao Estado um sentido “econômico e político”, ocorria segundo um movimento secundado por toda uma sorte de argumentos e “sentidos” retirados diretamente da literatura e, por conseguinte, distantes dos subalternos e de suas demandas. Consequentemente, investigando o processo histórico da unificação italiana, Gramsci identificou a fragilidade do bloco histórico, legado do processo histórico *risorgimental*, pois não fora composto de modo orgânico. E disso decorre a atualidade da análise desenvolvida nos *Cadernos* acerca da categoria *nacional-popular*, que mostrava que o bloco histórico, produto da unificação italiana, apresentava significativas fissuras, uma vez que “tradição e subalternos”, a “cultura e as massas subalternas”, eram variáveis que se relacionavam de maneira contraditória no cadinho histórico-político-cultural italiano.

Assim, o sentimento de povo-nação encontrava-se enfraquecido em virtude de um ambiente cultural elaborado em um hiato histórico-simbólico entre dirigentes e dirigidos. No *Caderno* 11 (C11, 222) Gramsci pondera que o novo bloco histórico: uma *Nuova civiltà comunista* somente poderá materializar-se quando a relação entre os estratos intelectuais (tradicionais e orgânicos) e o povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados acontecer segundo uma adesão orgânica, em que um sentimento de paixão se transforme em compreensão e, por isso, em saber (processo nada mecânico, mas vivido); em que a relação de representação se materialize na troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos. Porém, isso não pôde ocorrer durante o processo de unificação italiana, já que o *Risorgimento* redundou em um movimento histórico que marcou a divisão entre intelectuais tradicionais e subalternos, em uma memória histórica que, inventada por uma elite intelectual tradicional, culminou em uma retórica histórica que não deixava

espaço para a fermentação orgânica da vontade criativa popular e revelava o caráter não *nacional-popular* da cultura italiana, que deveria, portanto, ser revisto.

Segundo Gramsci (C11, 221-2), o erro dos intelectuais tradicionais, das camadas intelectuais protagonistas do movimento histórico conhecido como *Risorgimento*, que acabou por elaborar uma tradição histórico-política “livresca e retórica”, consistiu em acreditar que se possa saber algo sem compreender e, sobretudo, sem sentir e sem estar apaixonado, não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber, que deve estar em relação orgânica com aquele que conhece. Nessa nota, Gramsci considerou que os estratos intelectuais, ainda que distintos do povo-nação, devem se esforçar por “sentir as paixões elementares” dos subalternos, compreendê-las e, portanto, construir organicamente com elas uma nova cultura, na qual estrutura e superestruturas constituem, em uma mesma concepção de mundo, aspectos tradutíveis de um mesmo fenômeno histórico, social e político.

Para ele, não se faz política e história sem essa paixão, sem que essa necessária conexão sentimental entre estratos intelectuais e subalternos seja possível. Traçando um breve panorama da formação das camadas intelectuais tradicionais, Gramsci desenvolveu nos *Cadernos* uma tentativa de destacar a importância do estudo das categorias intelectuais – tradicionais e orgânicas – na formação do ambiente cultural de cada sociedade, e disso decorreu a formulação do conceito *nacional-popular*. Portanto, nos *Cadernos*, Gramsci exorta-nos a levar em conta as forças materiais da vontade coletiva. E o estudo da condição de afastamento entre as camadas intelectuais tradicionais e os subalternos torna-se urgente, para amadurecermos a noção de que um grupo essencial, antes de tudo, mesmo antes de aspirar à conquista do Poder, deve fermentar estratos intelectuais orgânicos cuja função será precisamente aquela organizativa e conectiva dos elementos estruturais e superestruturais que possibilitarão a vitória hegemônica (formulação de um novo bloco histórico), caso se alce ao poder. Nesse sentido, tomando em consideração que os intelectuais são os prepostos dos grupos essenciais para o exercício da função “técnica” da hegemonia no âmbito da sociedade civil e do governo político, eles precisam, por conseguinte, desenvolver-se em razão da posição e da função de cada grupo essencial no mundo da produção (C12, 21).

3.5 O conceito de *nacional-popular*, o Moderno Príncipe e a construção de uma cultura

Entendendo a luta revolucionária como batalha pela hegemonia, Gramsci desenvolveu um entendimento sobre o fenômeno da formação do Estado como sendo o fenômeno histórico em que sociedade política mais sociedade civil perfazem a unidade do bloco histórico, no seio do qual os grupos essenciais no mundo da produção disputam o poder hegemônico que deve ser conquistado e exercido através da coerção ou do consenso. Na elaboração de uma estratégia para o Ocidente – entendido não como conceito geográfico, mas político, das sociedades de capitalismo avançado –, importa desvelar na vida-obra de Gramsci o seu processo criativo e a emergência de um novo sentido para a prática literária, como de resto para a arte, pois a luta revolucionária deveria ser transportada para a esfera das superestruturas, a fim de que o Estado burguês fosse suplantado pelas suas próprias estruturas jurídicas, de dentro para fora, como exige a própria filosofia da práxis. Por conseguinte, Gramsci escreve:

“Criar uma nova arte, não a partir de fora (como arte didática, de teses, moralista), mas a partir do interior, por que o homem todo é modificado quando são modificados os seus sentimentos, as suas concepções e relações das quais o homem é expressão necessária (Q 21, 1, p. 2109, tradução nossa).

Por conseguinte, a *vida-obra* de Gramsci simboliza a tradução das linguagens da história, da economia, da filosofia e da política, desenvolvidas de modo catártico num tom filosoficamente artístico, tendo em vista o aspecto estético-prático da sua produção literário-filosófico-política, da sua arte política, cujo protagonista deve ser o Moderno Príncipe, com as camadas intelectuais orgânicas elaboradas e preparadas por ele para as batalhas de hegemonia. Gramsci sempre esteve preocupado com a dimensão da cultura como elemento de grande importância para as batalhas hegemônicas no seio das sociedades em que o capitalismo se apresentava em sua forma mais avançada, porque entendia que, em nosso tempo histórico, a batalha dos subalternos contra as forças do capitalismo deve avançar para o campo da eficácia simbólica, da propaganda, do exercício da tomada de consciência, despertamento catártico que somente um ambiente cultural favorável poderá problematizar. E, como demonstramos em nosso

terceiro capítulo, Gramsci atribuía à filosofia da práxis, através do Moderno Príncipe, o dever de construir um novo ambiente cultural, saturado de hegemonia comunista na Itália. E pensava atingir tal mister pelo exercício da direção, a partir da formação do consenso no seio das massas subalternas, através dos expedientes de propaganda desenvolvidos pelas suas camadas intelectuais orgânicas, que, atuando nos aparelhos privados de hegemonia, disputariam assim, de forma tanto simbólica quanto prática, a acirrada guerra de posição travada pelos grupos essenciais no mundo da produção e pelas suas camadas intelectuais orgânicas.

Nesse ponto da sua análise se materializa literalmente a tradução das linguagens da história, da filosofia, da economia e da política, mostrando a relevância de nos preocuparmos com a composição das camadas intelectuais orgânicas que cada grupo essencial consegue produzir e, conseqüentemente, com a orientação filosófica do substrato ideológico que corroboram através de suas produções estéticas. Essas, em última análise, materializam uma ação política de cunho publicitário: metaforizam, desse modo, a força material das superestruturas, como apontou Gramsci nos *Cadernos*, sintetizando a amplitude da questão da passagem das massas subalternas do momento egoísta-passional, econômico corporativo para o momento ético-político, capaz de ensejar o surgimento do sujeito histórico e, por isso, do homem coletivo imbuído da consciência de classe. Gramsci atribui à literatura, reverberação de um ambiente cultural historicamente determinado, a força capaz de reformular as bases do universo cultural de um povo, entendendo cultura como modo de viver e produzir a vida. Assim, escreve:

Se é verdade que cada século ou fração de século possui sua literatura, não é sempre verdadeiro que esta literatura seja produzida na mesma comunidade nacional. Cada povo possui sua literatura, mas essa pode vir de outro povo, isto é, o povo na palavra pode ser subordinado à hegemonia intelectual e moral de outros povos. É próprio este paradoxo mais estridente para muitas tendências monopolistas de caráter nacionalista e repressivo: enquanto elas constroem para si planos grandiosos de hegemonia, não se percebem como objeto de hegemonia estrangeira; assim como, enquanto fazem planos imperialistas, na verdade são objetos de outros imperialismos, etc. No entanto, não se sabe se o centro político dirigente não compreenda bem a situação de fato e não procure superá-la: é certo, porém, que os literatos, neste caso, não ajudam o centro dirigente político nesses esforços e seus cérebros vazios se obstinam na exaltação nacionalista para não sentir o peso da hegemonia da qual são dependentes e pela qual são oprimidos. (Q 23, 57, 127, tradução nossa)

Disso decorre que ele intentou em sua *vida-obra* desenvolver uma estratégia de ação pedagógica e política a qual chamou de guerra de posição, em contraposição à ideia da guerra frontal (tomada súbita do poder), uma vez que acreditava que se faz urgente a consecução de um aparato ideológico hegemônico capaz de corroborar a manutenção do poder, uma vez que tenha sido conquistado por um grupo essencial e por suas camadas de intelectuais orgânicos. Entendendo que nas sociedades de capitalismo avançado o Estado não pode mais ser concebido como sociedade política simplesmente, mas deveria ser entendido como sociedade civil mais sociedade política encorajado de hegemonia: coerção mais consenso, Gramsci se esforçou em formular uma estratégia revolucionária que seria desenvolvida pelo Partido (intelectual orgânico coletivo) e por seus braços, para a superação do ambiente cultural italiano caracterizado por um clima hegemônico não *nacional-popular*, para alçar a um outro clima cultural orgânico, uma nova cultura: *Nuova civiltà comunista*.

Resgatando, para tanto, o pensamento de Maquiavel através da categoria do Moderno Príncipe, o Partido deveria agir, o que significava desenvolver a práxis política (pensar e agir reciprocamente, de modo dialético), batalhar na guerra de posição, movimentando tanto as forças produtivas como as estruturas jurídicas que corroboram as relações sociais de produção, para conquistar e manter o controle hegemônico do poder político (dirigindo as massas subalternas, seja pela coerção, pela direção ou pelo consenso) em um determinado contexto histórico e segundo uma determinada concepção de mundo, a fim de constituir um ambiente cultural em que *nacional-popular* correspondesse aos expedientes literário-políticos de criação de uma nova civilidade – *Nuova civiltà comunista*, oposta àquela capitalística.

Em outras palavras, Gramsci se preocupou não somente com a batalha hegemônica, mas também com os mecanismos necessários para colocar em marcha essa batalha e, por conseguinte, desenvolveu nos *Cadernos* reflexões acerca da formação dos estratos intelectuais (orgânicos e tradicionais), dos partidos, da formação dos seus quadros e do manejo dos aparelhos privados de hegemonia por eles. Inextrincavelmente dedicado e entregue à ideia da formação de um ambiente cultural favorável à construção de um Estado comunista, Gramsci aposta na formação do Moderno Príncipe. E aborda a questão no *Caderno 13* (Q13, 1, 1560), onde escreve que o Partido representa o mecanismo social de natureza institucional capaz de atuar na interface da cultura, refluindo por isso sobre a realidade objetiva das forças produtivas e das relações sociais

de produção, metamorfoseando-as. A formação da vontade coletiva é, portanto, através da atuação do Moderno Príncipe, um elemento imprescindível para o processo tanto da formação quanto da dissolução de uma determinada forma de Estado, se entendido no âmbito do senso histórico e concreto, e não absoluto e abstrato, como propõe a tradição livresca.

Como Gramsci critica nos *Cadernos*, não se tem trabalhado na realidade italiana (ou no mundo como um todo), no que tange aos intelectuais tradicionais, para a superação da condição de separação histórica entre intelectuais tradicionais e subalternos; e ainda menos para a consistente tarefa de formação das camadas intelectuais orgânicas a partir do terreno dos grupos essenciais no mundo da produção. Para Gramsci, uma sociedade nesses moldes equivale a um deserto com altas palmeiras: “Um deserto com um grupo de altas palmeiras é sempre um deserto; ou melhor, é próprio do deserto conter um pequeno oásis com um grupo de poucas palmeiras” (Q6, 170, 821).

Nesse sentido, a progressiva superação da influência leninista se desenvolve em Gramsci plenamente na noção de vontade coletiva *nacional-popular*: necessidade de irrupção simultânea dos diversos componentes da sociedade, urbana e camponesa, na vida política, como escreve no *Caderno 13* (Q13, 1, 1560). Ali ele performa as condições para o surgimento da força do homem coletivo, força material cuja forma se delineia a partir dos expedientes filosófico-políticos da filosofia da práxis, em seus esforços levados a cabo pelas camadas intelectuais orgânicas.

Surgidas e organizadas no contato entre o Moderno Príncipe e as massas de subalternos, elas traduzem as dinâmicas dialéticas da História em várias linguagens, entre elas: da história, da economia, por isso da filosofia e da política, em um movimento de elevação intelectual e moral das massas subalternas – etapa de passagem do momento histórico econômico corporativo, superação do momento passional em detrimento do momento ético-político da formulação da consciência de subsunção à classe que influirá, durante as batalhas hegemônicas, na formulação do ambiente cultural propício à vitória da hegemonia comunista. Destarte, Gramsci escreve:

O Moderno Príncipe deve e não pode deixar de ser o arauto e organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa criar o terreno para um ulterior desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma reforma superior e total da civilização moderna. (Q13, 1, 1560, tradução nossa)

No *Caderno 14* (C14, I, 58, 146), Gramsci discorre sobre a importância da direção política e, por isso, da relevância da luta hegemônica empunhada pelos braços do Moderno Príncipe, para preparar os quadros necessários (camadas intelectuais orgânicas) do Partido para a guerra de posição no seio da sociedade civil. Ele o faz, apelando para o estudo da condição de inquietude que conduz à apatia das massas de subalternos e que discutimos em nosso terceiro capítulo: guerra de hegemonia a que nenhum de nós está desobrigado e da qual nem consegue se ver liberto, a menos que possamos atingir aquele momento ético-político em que a fase econômico-corporativa pode ser superada e a consciência de subsunção à classe emerge.

A imagem que Gramsci resgata nessa nota traz à baila inquietudes tão próprias de todos nós, muitas vezes identificadas como as fontes das nossas angústias, mas que não constituem mais do que sintomas do modo como nos organizamos para produzir a vida em torno do globo terrestre. Ele explica, nessa parte dos *Cadernos*, que os inquietos não são propriamente aqueles “cegamente ativos”, mas principalmente aqueles indivíduos cuja conduta inquietante acaba conduzindo à imobilidade – apatia –, uma vez que ela é sintoma da “não identidade entre teoria e prática”. Amparados por Gramsci, podemos dizer que aí há uma dupla hipocrisia: hipocrisia quando atuamos (agimos) e, sem embargo da nossa ação, desejamos esconder uma justificação ou teoria implícita subjacente ao nosso ato, e acabamos, mesmo contra a nossa vontade, confessando-a. Nessa situação, afirma Gramsci, a teoria não coincide com a prática, e tal situação acaba gerando uma “inquietude” – angústia, ansiedade, até fobias paralisantes.

Todavia, ele destaca ainda nesse trecho dos *Cadernos* a existência de uma outra forma de hipocrisia (arraigada no senso comum): aquela que busca em razões fictícias as “causas” dessa inquietude tão presente nos sujeitos e nas populações do nosso tempo, como ocorreu às massas subalternas diante do fascismo. Busca metafísica, que acaba por agravar a condição de “condolência da subjetividade”, a qual, presa em amarras ideológicas e mesmo físicas – rotinas laborais, fármacos –, não pode vislumbrar um fim ao seu martírio. Em ambos os casos, Gramsci responsabiliza os intelectuais tradicionais por esses erros de conduta ético-histórica, uma vez que, preocupado com a formação dos quadros dirigentes que devem emergir das camadas subalternas, ele se dedica a elaborar uma cultura *nacional-popular* que liberte os subalternos dessa condição de apatia tão própria dos momentos de crise hegemônica.

Mais uma vez, para Gramsci, o peso da direção do “carro da História” recai sobre os ombros dos estratos intelectuais. Ele delimita claramente, nos seus escritos, o espaço de atuação das camadas intelectuais tradicionais e orgânicas que, num ambiente de disputa hegemônica, se esforçam por compor novas relações de força que podem culminar no cimento cultural capaz de unir ou promover o esfacelamento do bloco histórico. Para Gramsci, as gerações futuras representam o “germe” do futuro, que precisa de boa terra para vingar, para que “rebente com força” capaz de, quiçá, colocar termo no que representa o “mundo velho” que se encontra prenhe do “mundo novo”, sendo sua condição de existência a amplitude da própria contradição histórica.

Tentamos mostrar neste nosso terceiro capítulo como Gramsci, nos *Cadernos*, se dedica a compreender os aspectos da formação do ambiente cultural italiano, e, por isso, aspira a captar o processo de formação dos estratos intelectuais da sua nação, para compreender, através da luta hegemônica travada por intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos na esfera das superestruturas, o modo como os conteúdos simbólicos podem desvelar o teor do clima cultural de um determinado bloco histórico.

Como no caso geral abordado por ele, o da Itália, que, de particular, depois pôde ser generalizado, por analogia, para demais formações sociais, Gramsci destacou como se faz necessária uma reforma intelectual e moral dos subalternos para que uma nova cultura – *Nuova civiltà comunista* – possa ser criada a partir dos expedientes da batalha cultural, – guerra de hegemonias – entre concepções de mundo. Afirma que as formas jurídicas, formas ideológicas, devem ser consideradas em sua força material enquanto compõem o conteúdo da persuasão das massas, e disso decorre a relevância da criação de um ambiente cultural *nacional-popular* no qual seja possível a fermentação do homem coletivo organizado, a vontade coletiva imbuída da consciência de classe capaz de reformular o *senso comum* em *bom senso* das massas, a *Nuova civiltà comunista*, que, para ser erigida, necessita do desenvolvimento das camadas intelectuais orgânicas. Essas, trabalhando com as dinâmicas próprias da filosofia da práxis, conseguem atuar na formulação do cimento cultural capaz de promover a soldagem de um novo bloco histórico comunista.

Em uma última frase, o conceito de *nacional-popular* nos mostrou que, antes de qualquer ato revolucionário protagonizado por um grupo essencial, o educador precisa ser educado; e esse movimento só pode se dar através da crítica orgânica desenvolvida pela filosofia da práxis nas batalhas hegemônicas travadas pelos intelectuais orgânicos,

as quais se desenvolvem na esfera onde tomamos consciência do mundo e da nossa função no mundo. Dimensão do bloco histórico em que as formas ideológicas, a exemplo da literatura, exercem um papel fundamental – de disseminar, propagar, despertar e preparar os quadros do Partido, tão necessários à luta entre as hegemonias e a elaboração de um novo modo de conceber e produzir a vida humana sobre a Terra. Por isso, em Gramsci, no que concerne à primeira e à segunda das *Teses sobre Feuerbach*, pensar e agir, a filosofia e os filósofos não podem ser separados, constituem dimensões tradutíveis de um mesmo fenômeno.

E desse modo Gramsci aponta a urgência de considerarmos as superestruturas e as estruturas como termos passíveis de serem recompostos na equação expressa na realidade objetiva. E é possível, nesse sentido, o revolucionar de ambos os termos, estrutura e superestrutura, a partir da retificação do cimento cultural que determina a relação dialética entre esses termos do bloco-histórico, como tentou o filósofo mostrar, ao abordar o tema nacional-popular e sua importância para a elaboração de sua estratégia revolucionária para o Ocidente.

Considerações Finais

Pretendemos, com a peça de texto que apresentamos no formato de dissertação, demonstrar como a *vida-obra* de Antonio Gramsci encerra a metafórica fronteira entre filosofia, política e literatura: a própria filosofia da práxis. Instigados pelo materialismo histórico a pensar a função da arte literária na luta política, identificamos na obra de Gramsci a projeção de uma figura histórica que conseguiu – com sua obra e com sua vida – encarnar uma filosofia, elevá-la ao seu momento mais crítico, catártico, ao traduzir a estrutura em superestruturas, tomando consciência do devir histórico; e pôde, por meio da batalha cultural, lutar para elevar a filosofia e os filósofos ao patamar de sujeitos políticos transformadores, e não meros contempladores da realidade objetiva.

Portanto, em nosso trabalho de mestrado, pretendemos demonstrar como Gramsci, com sua *vida-obra*, provou que os filósofos são capazes de promover – através da vontade coletiva imbuída de consciência de classe – história em ato, tentativa de mudar o mundo. Ao relacionar vida e obra no binômio *vida-obra*, tentamos mostrar como Gramsci, ao aspirar a elaborar uma estratégia revolucionária para o Ocidente, identificou, partindo do materialismo histórico e dos seus estudos em linguística histórica, que a luta política em seu tempo histórico havia se deslocado preponderantemente para a esfera cultural, entendida em sentido antropológico. Por isso, achamos relevante demonstrar como a sua literatura, traduzindo reciprocamente vida em obra, fenômeno estético multiforme, constituiu admirável instrumento revolucionário de produção que expressa em seus intertícios a delimitação simbólica de um sujeito político capaz de forjar, na realidade objetiva através da sua prática crítica, o fenômeno político-cultural do sujeito histórico revolucionário que se opôs frontalmente ao regime fascista de Mussolini e, portanto, ao capital.

Sua *vida-obra*, nesse âmbito, constitui prova de que reside, na constituição da vontade coletiva imbuída da consciência de classe, nos expedientes do Partido e em seus braços (intelectual orgânico coletivo), a esperança dos subalternos na transformação da quantidade em qualidade, passagem do momento econômico-corporativo ao momento ético-político da sua luta pela emancipação do reino da necessidade. Portanto, a *vida-obra* de Gramsci constitui para nós, como a entendemos, fenômeno estético máximo da

sua coerência filosófica e política, e, através dos conceitos de *tradutibilidade* e *nacional-popular*, aspiramos apontar como a tradução recíproca das linguagens científicas e filosóficas compõe a trama principal da sua *vida-obra*, que, tecida a partir da concepção de mundo comunista, não poderia deixar de ser questionadora e revolucionária da realidade objetiva que pretende desenvolver no patamar de uma *Nuova civiltà comunista*.

A primeira categoria – *tradutibilidade* –, produto da síntese filosófica de Marx, demonstra a necessária tradução entre as linguagens da economia, da política e da filosofia e nos ajudou a compreender o trabalho metodológico de Gramsci na confecção da sua filosofia da práxis e, por isso, dos *Cadernos* e das *Cartas*. Já a segunda categoria, *nacional-popular*, para além de instrumento de análise histórica, constitui para nós ferramenta para compreender o pensamento de Gramsci quando da elaboração da sua estratégia revolucionária, reformulação do senso comum em bom senso das massas, por meio do qual sua reforma intelectual e moral se tornaria possível, reverberando na criação de uma *Nuova civiltà comunista*, oposta à capitalista.

Em vista disso, nosso trabalho tem como escopo demonstrar o modo como Gramsci, avançando sobre os pensamentos de Marx, Engels e Lênin, problematizou, nos *Cadernos* e nas *Cartas*, acerca da dialética relação entre estrutura e superestrutura: argumentou que o trabalho no campo simbólico torna-se imprescindível para a construção de um novo bloco histórico e, dessa forma, corroborou a hipótese de Marx de que as ideias, no âmbito da História, por isso da Política e da Filosofia, exercem também o papel de poderosas forças materiais, a exemplo do que tentamos demonstrar, ao estudar a *vida-obra* de Antônio Gramsci.

Esforçando-nos por acompanhar Gramsci nos *Cadernos* e nas *Cartas*, tentamos reconstruir ao longo da nossa dissertação alguns aspectos do panorama histórico em que floresceu a sua *vida-obra*, com escopo de reforçar a hipótese de que sua trajetória de vida representa, concomitantemente com a constituição da sua obra, o encontro da filosofia com a literatura no campo da política. Nesse sentido, buscamos construir um texto de caráter histórico, no qual o protagonista – Gramsci – narra passagens da sua jornada existencial a partir do resgate historiográfico de fontes bibliográficas elaboradas de próprio punho pelo filósofo nos *Cadernos*, nas *Cartas* e nos seus escritos jornalísticos datados do período pré-carcerário.

Por isso, ao realizar esse recorte histórico, pretendemos criar um ambiente de aproximação entre pesquisador e o autor dos *Cadernos* e das *Cartas*, preparando o terreno ideológico para maiores e mais ambiciosas incursões ao seu legado histórico, filosófico, político e literário. De outro modo, nosso primeiro capítulo constitui também uma tentativa de sensibilizar os leitores para a amplitude da *vida-obra* do revolucionário sardo, antes mesmo que eles passem a devassá-la.

Mas tivemos que lançar um olhar atento para o tema da *tradutibilidade*, para pensar o movimento gnosiológico pelo qual Gramsci catarticamente se fez *vida-obra*, encarnou-se de filosofia e possibilitou que a filosofia da práxis surgisse no turbilhão da paixão estética pela vida. E esta, burilada pelo exercício filosófico-literário, elevou ao patamar de ato crítico a relação entre teoria e prática. Esse olhar presidiu a confecção do nosso segundo capítulo.

Tal como Gramsci concebe, o tema da *tradutibilidade* das linguagens integra um projeto maior, que se propõe a repensar a filosofia e, nesse sentido, intenta conceber uma nova forma de entender o mundo e as correlações de força que permeiam a dialética relação entre estrutura e superestrutura. Através do tema da *tradutibilidade*, Gramsci desenvolveu sua dialética maneira de realizar a síntese filosófica, partindo do pressuposto de que os elementos simbólicos do universo da cultura, ainda que determinados por condicionantes econômicos, históricos e filosóficos, podem ser traduzidos de uma realidade histórica para outra. E essa possibilidade de tradução pode ser estendida a outros exercícios ontológicos, gnosiológicos, estéticos, filosóficos e políticos, permitindo que a dialética relação entre estrutura e superestrutura possa ser modificada a partir mesmo da relação simbólica entre os seus termos e dos desdobramentos dessas combinações na práxis dos próprios seres humanos.

Para Gramsci, a reformulação do senso-comum em bom senso das massas através dos expedientes da filosofia da práxis, da unidade entre teoria e prática realizada pelo método da *tradutibilidade*, assenta-se na urgência de tornar os subalternos dirigentes e responsáveis pela atividade econômico-política do seu grupo. Gramsci exorta em sua *vida-obra* a urgência na revisão de todos os mecanismos que pressupõem a forma de pensar e conceber as coisas: escreveu nos *Cadernos* que, se reformulamos o mundo simbólico, este reage sobre a vida prática; e essa, também se tornando teoria, alimentará uma nova prática e alterará, por isso, o teor do momento cultural e dos

movimentos políticos de uma época: “[...] se ontem o subalterno era uma coisa, hoje não o é mais: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista” (C11, IV, 106).

Com a filosofia da práxis, os subalternos, exercitando as categorias filosóficas inerentes aos expedientes da *tradutibilidade*, tornar-se-iam capazes de protagonizar a transição do momento econômico-corporativo ao momento ético-político do seu movimento de luta na esfera da hegemonia, com escopo de transformar quantidade em qualidade. Capazes de associar-se ética e politicamente, os subalternos, por haverem conquistado historicamente essa posição, tornar-se-iam capazes de fermentar as necessárias camadas de intelectuais orgânicos que, traduzindo as linguagens da filosofia, da economia e da história em política no cerne de uma mesma concepção de mundo, acabariam por corroborar as condições históricas para a criação de um ambiente cultural adequado ao surgimento do sujeito histórico. E esse, imbuído de uma consciência de classe revolucionária, daria forma às forças materiais da história, as quais, moldadas pela catarse própria da filosofia da práxis, só poderiam apresentar-se como forças históricas revolucionárias – contraditórias, como o é a própria filosofia da práxis.

Já em nosso terceiro capítulo procuramos mostrar como a filosofia da práxis, através dos seus expedientes de prática crítica, encerra em suas potencialidades as ferramentas capazes de preparar um ambiente cultural propício à elaboração desse sujeito histórico revolucionário. Ele somente poderá constituir-se, caso os subalternos consigam elaborar suas camadas intelectuais orgânicas, as quais compõem as forças históricas imprescindíveis para colocar em marcha a inovadora estratégia política que atravessa a vida-obra de Gramsci: sua guerra de posição, batalha hegemônica que, desenvolvendo-se no terreno da cultura, no território onde tomamos consciência do mundo, promoverá a passagem da quantidade à qualidade, do momento econômico-corporativo ao momento ético-político.

Para Gramsci, é através da filosofia da práxis que os subalternos se tornarão capazes de protagonizar um movimento histórico de catarse coletiva, que alimentará, na prática crítica de uma coletividade imbuída de uma consciência de classe forjada por seus intelectuais orgânicos, um protagonismo revolucionário: promotor de uma mudança cultural na direção do pensar e do agir no mundo dessa coletividade – constituindo verdadeira práxis –, nova civilidade, sua *Nuova civiltà comunista*. Movimento passional que, para o filósofo sardo, se elevado ao patamar de momento

ético-político pelo Moderno Príncipe (intelectual coletivo), produzirá a unidade material da ação transformadora que propõe a filosofia da práxis e possibilitará aos subalternos fazer história, ao lutar pela vitória hegemônica da concepção de mundo comunista que tem por mister abolir dos meios de produção o Estado burguês e, por isso, a propriedade privada, como exalta Marx.

Portanto, em nosso trabalho tentamos mostrar como a vida e a obra de Antonio Gramsci, reveladas ao leitor através da sua própria lavra, imortaliza as façanhas da sua prática crítica, que aponta inexoravelmente para o caminho da sua filosofia da práxis, a qual, para nós, explora essa metafórica fronteira entre literatura, filosofia e política, possibilitando a gênese do que alcunhamos vida-obra: resultado de um processo ontológico cujo apelo gnosiológico se assenta na metodologia do materialismo histórico dialético que, expresso no tema da *tradutibilidade*, constitui um instrumento de luta hegemônica capaz de amalgamar estrutura e superestrutura e revolucionar a cultura – compreendida como o modo como produzimos a vida, por isso história em ato.

O próprio Gramsci, no *Caderno 10* (C10, 17, 325), entendia que a história dos filósofos e da filosofia constitui a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de um determinado grupo essencial em corrigir, transformar e mudar a atividade prática de uma determinada sociedade em seu conjunto mais amplo, formatando-a, por isso, aos seus interesses econômicos, filosóficos, políticos e culturais. Por essa razão, aspiramos mostrar, com este trabalho de mestrado, como a *vida-obra* de Gramsci, expressando a inexorável relação entre filosofia, política e literatura, demonstra que a luta hegemônica entre concepções de mundo deve ser investigada na atividade filosófico-política dos seres humanos e em suas tentativas organizadas de transformação do mundo, de construção e reconstrução dos blocos históricos. E, já que não nos é facultado fazer história do modo como queremos, mas de outra forma e precisamos produzi-la segundo as condições históricas que herdamos e encontramos, a *vida-obra* de Gramsci constitui para nós, como tentamos demonstrar aqui, um admirável instrumento de produção revolucionário, a ser empregado para tomarmos consciência do mundo e do nosso papel nele, primeiro passo para aqueles que sonham algum dia serem capazes de mudar o mundo.

Referências

- BARATTA, S. **As rosas e os cadernos**: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci. Tradução de Giovanni Semeraro. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 255 p. Título original: *Le rose e i quaderni: Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*.
- BOOTHMAN, D. Traducibilità. In: LIGUORI, G; VOZA, P. (Org.). **Dizionario gramsciano** 1926-1937. 1. ed. Roma: Carocci, 2009a. p.855-857.
- BOOTHMAN, D. Traduzione. In: LIGUORI, G; VOZA, P. (Org.). **Dizionario gramsciano** 1926-1937. 1. ed. Roma: Carocci, 2009b. p.857-860.
- BUCCI-GLUCKSMANN, C. **Gramsci e o Estado**. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 499 p.
- COUTINHO, N. C. **Gramsci**: um estudo sobre seu pensamento político. Rio de Janeiro: Campus, 1989. 142 p.
- _____. Cronologia da vida de Gramsci. In: GRAMSCI, A. **Escritos políticos**. Organização e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. Volume 2. 520.
- _____. Cronologia da vida de Gramsci. In: GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Tradução e edição de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- FIORI, G. **A vida de Antônio Gramsci**. Tradução de Sergio Lamarão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 365 p.
- FROSINI, F.; LIGUORI, G. (Org.). **Le parole di Gramsci**: per un lessico dei Quaderni del carcere. 1. ed. Roma: Carocci, 2004. 271p.
- GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. 2. ed. Torino: Einaudi, 1975.
- _____. **Cartas do Cárcere**. Seleção e tradução Noênio Spínola. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. 420 p. Tradução de: Lettere Dal Carcere.
- _____. **Lettere dal carcere**. A cura di Antonio A. Santucci. Palermo: Sellerio, 1996.
- _____. **Escritos políticos**. Organização e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a. Volume 1. 520p.
- _____. **Escritos políticos**. Organização e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b. Volume 2. 520p.

_____. **Cadernos do cárcere**. Tradução e edição de Carlos Nelson Coutinho, Marco Aurélio Nogueira e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LACORTE, R. Uomo collettivo. In: LIGUORI, G; VOZA, P. (Org.). *Dizionario gramsciano* 1926-1937. 1. ed. Roma: Carocci, 2009. p. 857-860.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Seleção de textos de José Arthur Giannotti. Traduções de José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 404 p. Título original: Oekonomisch-philosophische Manuskripte.

MUSSI, D. X. H. **Política e literatura nos Cadernos do Cárcere de Antônio Gramsci**. 2011.155 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 2011.

SAID, A. **Uma estratégia para o Ocidente**: o conceito de democracia em Gramsci e o PCB. Uberlândia: EDUFU, 2009.

VACCA, G. **Vida e pensamento de Antonio Gramsci (1926-1937)**. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

Bibliografia complementar

AGGIO, A.; HENRIQUES, S. L.; VACCA, G. (Org.). **Gramsci no seu tempo**. Tradução de Luis Sérgio Henriques. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Contraponto, 2010. 414p.

COUTINHO, N. C. Cronologia da vida de Gramsci. In: GRAMSCI, A. **Escritos políticos**. Organização e tradução de Carlos Nelson Coutinho. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. Volume 1. 520p.

DEL ROIO, M. **Os primas de Gramsci**: a fórmula política da frente única (1919-1926). São Paulo: Xamã, 2005. 200p.

DURANTE, L. Nazionale-popolare. In: FROSINI, F; LIGUORI, G. (Org.). **Le parole di Gramsci**: per un lessico dei Quaderni del carcere. 1. ed. Roma: Carocci, 2004. 150-169p.

FROSINI, F. **Sulla “traducibilità” nei Quaderni di Gramsci**. 2003. Disponível em: <http://www.academia.edu/440521/Sulla_Traducibilit%C3%A0Nei_QuaderniDi_Gramsci> Acesso em: 19 ago. 2015.

GRAMSCI, A. **Obras escolhidas**. Tradução de Manuel Cruz. Revisão de Nei Rocha Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1978. 378 p.

HOBBSBAWM, E. **Como mudar o mundo**: Marx e o marxismo, 1840-2011. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 423p.

LACORTE, R. Sobre alguns aspectos da “tradutibilidade” nos Cadernos do Cárcere de Antonio Gramsci e algumas das suas implicações. **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 28, n. 55, p. 59-98, jan./jun. 2014.

LIGUORI, G; VOZA, P. (Org.). **Dizionario gramsciano** 1926-1937. 1. ed. Roma: Carocci, 2009. 918p.

MARX, K. **Sobre literatura e arte**. Marx-Engels. Rio de Janeiro: Global, 1986.

_____. **A ideologia alemã**. Tradução de Livraria Editora Ciências Humanas. 6. ed. São Paulo: HUCITEC, 1987. 138 p. Título original: Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten.

_____. **Miséria da filosofia**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Supervisão e notas de Marcelo Backes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010. 175 p. Título original: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie.

MARX, K; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

REVISTA EDUCAÇÃO E FILOSOFIA. Uberlândia: EDUFU, v. 28, n. 56, jul./dez. 2014. 970 p.

SADER, E. **Gramsci: poder, política e partido**. Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Expressão Popular, 2012. 144p.

SAID, A. Estado: sociedade civil e luta hegemônica. **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 28, n. 56, jul./dez. 2014a.

_____. (Org.). **Pensar a sociedade contemporânea: a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci**. Uberlândia, MG: EDUFU, 2014b. 186p.

VACCA, G. **Gramsci nel suo tempo**. Atti del convegno della Fondazione Istituto Gramsci del dicembre 2007. A cura di Francesco Giasi. Roma: Carocci, 2008.

_____. La filosofia della praxis di Antonio Gramsci. **Revista Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 28, n. 56, jul./dez. 2014.