

PARA UMA HISTÓRIA DO MARXISMO ITALIANO

Marco Vanzulli
Pesquisador da Università degli Studi di Milano-Bicocca
E-mail: marco.vanzulli@unimib.it
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9148-6680>

Resumo

Resumo: O texto tem como objetivo, ainda que de maneira específica, esboçar uma história do marxismo italiano como *corpus* teórico. Para isso, procura-se contactar alguns pontos, e, mesmo assim, tendo que passar por cima de complexos teóricos e historiográficos que exigiriam imensas análises, complicações e explicações. Além disso, analisar o marxismo italiano não remete apenas a problemas historiográficos, mas também a problemas políticos.

Palavras-chave: história do marxismo, marxismo italiano, teoria política italiana.

Abstract: The 73enti aims, albeit specifically, to sketch a history of Italian Marxism as a *theoretical corpus*. To this end, it seeks to address certain points, even though it must bypass theoretical and historiographical complexities that would require immense analysis, complications, and explanations. Furthermore, analyzing Italian Marxism 73entilia not only historiographical issues but also political ones.

Keywords: history of Marxism, Italian Marxism, Italian political theory.

Nesse texto não tenho a intenção de apresentar uma história do marxismo italiano, que pediria um trabalho de maior envergadura. Vou apenas tentar tocar em alguns pontos, e, mesmo assim, tendo que passar por cima de complexos teóricos e historiográficos que exigiriam imensas análises, complicações e explicações.

Tem uma primeira questão, e creio que alguns elementos para a sua resolução serão encontrados pelo leitor destas páginas, isto é, se há de se falar em “marxismo” ou em “marxismos”. Seria melhor falar no singular, como se houvesse um único objeto, nesse caso, uma tradição, se desenvolvendo? Ou ao plural, como num livro que foi publicado há alguns anos, *Storia dei marxismi in Italia*²? Falar no singular faz pensar num sistema nacional de ideais fechado; falar ao plural, num sistema aberto em que diferentes marxismos expressam também diferentes funções políticas. É exatamente esse o problema de que vou tratar. Falar em marxismo não remete apenas a problemas historiográficos, mas também a problemas políticos. E, porém, não tentarei esboçar uma história política, mas uma história do marxismo italiano como *corpus* teórico. Embora inextricavelmente entrelaçada a ela, uma história política do marxismo italiano seria uma coisa diferente.

1. Antonio Labriola

Os *Ensaios sobre o materialismo histórico* de Antonio Labriola, do final do século XIX e o início do século XX, podem ser considerados o texto inicial do marxismo italiano. Trata-se da primeira obra crítica e marxista sobre o marxismo ou materialismo histórico.

Deve-se ter em mente que a ideia dominante do materialismo histórico, a vulgata do “marxismo”, foi construída em grande parte após a morte de Marx, fundamentalmente pelos intelectuais que gravitavam em torno da social-democracia alemã em diálogo com Engels. Na verdade, o diálogo foi difícil e Engels foi muitas vezes mal interpretado, de boa ou má-fé. Em controvérsia com o conceito de materialismo histórico elaborado pelos social-democratas alemães, a operação revisionista desenvolveu-se vigorosamente em duas frentes, uma interna

¹ Todas as traduções de citações do italiano são de minha autoria.

² Cfr. Cristina Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*. Roma, Manifestolibri, 2011.

Ou pelo menos próxima do marxismo e outra externa a ele – e que já na época foi batizada de “crise do marxismo”.

Labriola está nesse contexto teórico com grande independência de julgamento e um espírito crítico forte e aguçado. Ele também manteve certos preconceitos de sua época, e sua análise limitada e falaciosa do fenômeno do colonialismo revela problemas teóricos fundamentais. A “falta de sorte”, o fato de o pensamento de Labriola ter permanecido sem efeitos, não é certamente sem razões específicas, atribuíveis principalmente ao caráter teórico dos *Ensaios sobre o materialismo histórico* e a sua relação com o marxismo ortodoxo dominante; comparada a este último, a problematização de Labriola certamente não forneceu respostas igualmente claras – sobretudo, na sua perspectiva não foram identificadas novas soluções para compreender como superar as contradições dos capitalismos nacionais –, e a sua crítica referia-se a um plano de trabalho teórico a ser realizado, cuja parte prática (o movimento operário ligado à teoria) também foi entendida como algo que devia ser reiniciado *ex novo*, do zero.

Um ponto me parece mérito indiscutível de Labriola: ter concebido a questão da unidade da concepção materialista da história. Labriola tem uma abordagem que permite compreender a abstração de questões já clássicas e comuns como: Marx é filósofo? É economista? Sociólogo? Historiador? Etc. Tentar responder leva a uma visão parcial. Tem de se entender a unidade essencial dos componentes em que se distingue o materialismo histórico, cujo traço peculiar é precisamente o de ter permitido, pela primeira vez, chegar a um arranjo unificador dos diferentes fatores em que o conhecimento histórico pode ser articulado – aí incluindo a tendência prática do socialismo. Em autores como Bernstein, Croce, Sorel, Gentile; e também Loria, Pareto e Graziadei, cada um à sua maneira, a “crise do marxismo” significou antes a decomposição da teoria marxista, a ponto de (e com o objetivo de) tentar unificá-la; enquanto Labriola compreendeu claramente que a teoria marxista só existe se seus componentes estiverem juntos.

Os *Ensaios* insistem neste ponto: a economia deve ser entendida na totalidade e na unidade da vida social, e a sociedade não deve ser alcançada através da extensão do “chamado factor económico, abstractamente isolado de todo o resto”. É essa abordagem que faz com que Labriola não caia na pretensa natureza científica da “economia pura” do marginalismo – em voga naqueles anos e também abraçada por Croce contra a teoria marxista do valor – com a sua necessidade de encontrar as leis absolutas da economia. Estas leis não existem porque a economia em si não existe, separada do complexo do mundo civil e do seu processo. As leis da economia encontradas pelo marxismo são relativas, como várias vezes indicado por Marx e

Engels, e precisamente porque o “comunismo crítico” (ao contrário das várias outras formas de comunismo da primeira metade do século XIX), continua a economia clássica, a ciência e a ideologia do modo de produção capitalista. Nos *Ensaios* defende-se que os vários textos que compõem a obra de Marx e Engels têm uma base comum, que consiste nos três aspectos da “tendência filosófica”, da “crítica da economia” e da “interpretação da política”, que “eram uma unidade nas mentes dos próprios autores” e, como tal, devem ser mantidas unidas. O cerne do marxismo é, de facto, “a concepção geral do desenvolvimento histórico sob o ângulo visual da revolução proletária”.

A concepção materialista marca o culminar desta nova direção na descoberta das leis histórico-sociais; pois não é um caso particular de uma sociologia genérica, ou de uma filosofia genérica do Estado, do direito e da história, mas é a resolução de todas as dúvidas e de todas as incertezas que acompanham as outras formas de filosofar sobre as coisas humanas, e é o início da interpretação integral destes.³

A característica que antes de tudo deve ser destacada da concepção materialista da história é, portanto, o seu objetivismo historiográfico, porque é a própria história explicada, a teoria que acompanha a formação do movimento proletário, e que se torna então a luz que o orienta. Ela expressa a mesma unidade do processo histórico moderno, pelo menos do século XIX. A possibilidade alcançada de uma explicação integral e objetiva das “coisas humanas” é um efeito da história moderna do capitalismo como processo global unificador. Não há teleologia nesta compreensão da verdade como efeito da história. Para Labriola, de forma marxista, o próprio processo histórico, capturado na legalidade de seu desenvolvimento, torna possível o advento do movimento operário como sujeito histórico.

A teoria marxiana e marxista sempre quis ser ao mesmo tempo compreensão e transformação, análise, mas análise que não perca de vista as condições da *práxis* histórica. Isso não significa que a teoria se torne imediatamente prática, não significa que a teoria seja conjuntural, subordinada à prática para ser realizada num dado momento. Os *Ensaios* mostram à teoria marxista o imenso trabalho que ela tem pela frente em termos de tarefas científicas. A unidade da teoria marxista, reivindicada por Labriola, não é um achamento na prática política. Talvez a política não seja uma ciência, mas a ciência certamente não é política. Pelo menos não é trivialmente e imediatamente política. Esse é por exemplo um ponto imenso a ser discutido, que neste texto não há espaço para fazê-lo.

³ A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in Id., Roma, Editori Riuniti, 2000, p. 128

Para Labriola, com o marxismo, o comunismo tornou-se crítico, objetivo. Para ele, o materialismo histórico, por um lado, simplifica e esclarece a questão do conhecimento, e oferece a unidade teórica objetiva não apenas do sistema de ciências, mas de todo o curso histórico, sendo assim uma metateoria e explicação unificadora; por outro lado, porém, essa unidade encontrada dos fatores históricos não consiste numa *reductio ad unum*, a económica, que torna supérfluo o estudo de todas as outras disciplinas com os métodos específicos de desenvolvimento dos seus objetos. A *Divina Comédia* de Dante não pode ser compreendida sabendo-se o preço pelo qual os mercadores florentinos vendiam os tecidos, exemplifica Labriola.

A crise do marxismo não como uma crise da teoria, mas como uma crise do movimento que não se apoderou da teoria⁴. Crise do marxismo? – perguntava-se Labriola –; não pode haver uma crise daquilo que ainda não existe.

2. O neoidealismo italiano a tradição italiana

As filosofias neoidealistas, surgidas no início do século XX, estabeleceriam um longo domínio sobre a cultura italiana.

No que diz respeito a Croce, “discípulo-antagonista de Labriola e mestre-antagonista de Gramsci”⁵, os temas labriolianos presentes na sua primeira produção são de tal forma distorcidos em nome de outra orientação teórica (e prática), em que os elementos dominantes são neo-kantianos, e, ainda assim, Croce afirma constituir a superação e a refutação de Labriola para a memória futura. A assimilação dentro da diferença substancial constitui, portanto, a marca registrada da presença de Labriola no pensamento de Croce, embora limitada aos anos 1895-1897 e a julgamentos crítico-negativos sobre questões filosóficas específicas. Como testemunham seus primeiros trabalhos sobre a relação entre arte e história, ao entrar em contato com a reflexão e a personalidade de Labriola, Croce já possui fundamentos filosóficos precisos, que se situam no quadro da filosofia alemã dos valores e da vida. Se então Labriola também foi mestre de Croce, e ele reteve algo de seu ensino, isso estava, portanto, dentro de uma conceituação problemática e filosófica que era completamente estranha e inconciliável com a teoria marxista de Labriola e sua concepção objetivista da história.

⁴ “Socialismo e Marxismo ormai fanno uno (l'autore [Masaryk] ripete ciò più volte, e mi pare che sbagli di grosso)” (A. Labriola, *A 77entilian della crisi del marxismo*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 348).

⁵ G. Manacorda, Intervento in AA.VV., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-12 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 506.

Croce e Gentile, em textos do final do século XIX sobre Marx, determinaram fortemente a recepção da obra deste e também de Labriola por gerações de italianos. Croce e Gentile compreendem, como outros naquela passagem ao século XX, antes de tudo, que a época exigia um confronto com o materialismo histórico e, depois, que a força do pensamento de Marx se encontrava na unidade do conhecimento tornada possível pela sua concepção teórica e, portanto, no vínculo inseparável entre teoria e prática. Com os revisionistas, Croce e Gentile negam a especificidade e a complexidade teórica do marxismo, de modo a perder, de uma só vez, a sua autonomia teórica e o seu alcance prático. Precisamente aquela autonomia teórica e alcance prático que Labriola reivindicou do materialismo histórico.

Dois pontos são centrais em suas leituras, que podem, portanto, ser definidas como “revisionistas”: 1) rompimento da conexão teoria/prática; isto é conseguido 2) quebrando a unidade do marxismo como teoria. Esta foi a lição fundamental que talvez tenham aprendido com Labriola, e que aplicaram na direção oposta, desmembrando o materialismo histórico, dividindo e separando economia e filosofia, história e ética, prática e teoria.

O alegado “ponto de partida” em Labriola de uma tradição italiana (um ponto de partida apenas no que diz respeito ao marxismo, porque, de outra forma, segundo uma certa vulgata, essa tradição remontaria a Spaventa e De Sanctis), não resiste à comparação nem com o pensamento de Croce nem com o de Gramsci, a tal ponto que, em vez de repetições ou continuidade, parece mais apropriado falar de uma alteridade radical, se não de oposição. Tanto Croce quanto Gramsci beberam de outras fontes e delas extraíram os temas, crenças e argumentos tão típicos de seu pensamento. Também é duvidoso que os ensaios labriolianos, por razões intrínsecas à sua própria filosofia crítica, pudessem criar uma escola.

Mesmo com todos os limites do segundo internacionalismo dos *Ensaios sobre o materialismo histórico*, a reivindicação de Labriola da autonomia e unidade do marxismo é substanciada por algumas razões específicas que é inútil procurar nos pensadores do marxismo italiano posterior. E não por acaso. A distância que, em virtude da sua peculiar formação filosófica pré-marxista, Labriola toma tanto do marxismo “ortodoxo” como do revisionismo exprime-se numa reflexão com traços marcadamente originais, mas que não dá vida a um sistema: reflexões que não se cristalizam em novas fórmulas orgânicas específicas entre eles, mas permanecem cativadas pelo conhecimento científico alcançado do marxismo marx-engelsiano.

3. Gramsci

A sugestão de uma alegada unidade de uma tradição italiana da “filosofia da práxis” permanece intacta entre muitos comentadores, uma tradição que partiria de Labriola e, via

Gentile e Croce (também através da sua refutação parcial), culminaria no pensamento de Gramsci. Ele é o que tem sido chamado de “o Gramsci de todos”.

A tradição italiana da “filosofia da práxis” é apoiada e fortalecida por um marxista de muita autoridade da geração de Gramsci, Palmiro Togliatti, que via em Gramsci “o maior aluno e sucessor de Labriola”. Uma interpretação que se afirmou após a Segunda Guerra Mundial, e, embora já contestada com autoridade, não parece profundamente afetada. Aqui é preciso conhecer a estratégia político-cultural implementada por Togliatti na Itália republicana:

Sem o trabalho de editor e intérprete realizado por Togliatti, hoje talvez Gramsci não seria o Gramsci que conhecemos: seu nome seria o de um mártir antifascista, de um comunista original e inovador, mas o rico laboratório dos *Cadernos* e a grandeza moral das cartas não teria sido conhecida além de um pequeno círculo. Contudo, Gramsci não teria se tornado o ensaísta italiano moderno mais lido e conhecido do mundo [...]. Em 1944, Gramsci era um desconhecido para a maioria das pessoas, até mesmo para os próprios militantes do PCI. Foi Togliatti quem fez dele o ponto de referência para a política e a cultura dos comunistas italianos [...]. Se é verdade que ao apresentar a sua própria política como a “política de Gramsci” Togliatti estava em parte a cometer um exagero, também é verdade que forneceu assim uma forte âncora ao ‘partido novo’, vencendo a resistência dos setores mais ligados à URSS ou às ilusões 79entiliana79nistas”.⁶

E, um aspecto particularmente relevante para a nossa discussão:

Gramsci também serviu a Togliatti e ao PCI para estabelecer uma relação com os intelectuais. A todos eles, especialmente aos de cultura neo-idealista, o PCI tentou falar através de Gramsci, oferecendo uma base de unidade-distinção com a sua anterior formação crociana e 79entiliana [...]. No período pós-guerra, a tentativa de reunião do PCI com os “grandes intelectuais” próximos a Croce foi uma operação importante para a consolidação da democracia italiana: a tentativa era conquistar para posições democráticas uma classe que no passado muitas vezes tinha sido conservadora, se não reacionária.”⁷

⁶ G. Liguori, *Togliatti. L'interprete e il «traduttore»*, in Id., *Sentieri gramsciani*. Roma, Carocci, 2006, pp. 124 e 129.

⁷ Ivi, pp. 130 e 133.

⁸ E. Garin, *Rodolfo Mondolfo*, in Id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*. Bari, De Donato, 1983, p. 229.

⁶ G. Liguori, *Togliatti. L'interprete e il «traduttore»*, in Id., *Sentieri gramsciani*. Roma, Carocci, 2006, pp. 124 e 129.

⁷ Ivi, pp. 130 e 133.

⁸ E. Garin, *Rodolfo Mondolfo*, in Id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*. Bari, De Donato, 1983, p. 229.

Aquelas linhas que vão de Labriola a Gramsci aparecem-nos, para tomar emprestada a expressão de Garin, como “genealogias consagradas por uma espécie de liturgia”⁸, genealogias que não resistem ao exame dos textos, ainda menos quando este é acompanhado de uma consideração de seus contextos culturais. Como não perceber que a tentativa gramsciana de retorno a Marx – que também está presente nos *Cadernos* – não conduz mais a Marx? E, afinal, que sentido teria tal retorno para um pensador profundamente ligado a alguns de seus temas, como Gramsci? Nas reflexões dos *Cadernos*, traçam-se novos caminhos para o pensamento político: sobre certos temas, com Gramsci, o pensamento marxista por um lado alonga o seu passo; por outro, encontra-se diante de novas dificuldades, e, em todo caso, mesmo aqui, mesmo que a intenção não seja negar a inspiração marxista, em substância ela parece principalmente indireta. É precisamente através dessa descontinuidade fundamental que emerge uma problemática autônoma, devedora de temas emprestados nas primeiras duas décadas do século XX aos pensadores do liberalismo italiano e do neo-idealismo por um intelectual comunista.

Contudo, não pretendo entrar aqui na questão política de até que ponto, nos *Cadernos*, a reconsideração dessas fontes conduz Gramsci a uma concepção que atinge pontos de contato com certas instâncias próprias das teorias liberal-democráticas. O que é certo é que o fracasso das estratégias revolucionárias, em particular as que se seguiram a setembro de 1920, é a base para repensar o revolucionarismo marxista – um repensar que envolve e não poupa nem mesmo o revolucionarismo aparentemente bem-sucedido, o bolchevique.

Voltando à suposta continuidade Gramsci-Labriola, há uma diferença substancial entre os dois autores na relação subjetividade-objetividade, ou seja, na concepção da filosofia da *práxis* e na teorização da ideologia. A concepção de Gramsci, assim como a de Labriola, qualifica-se como uma *filosofia da práxis*, isto é, uma filosofia imanente às coisas sobre as quais ele filosofa. Parece não haver dúvida de que Gramsci também reflete nisso as lições do imantentismo e do realismo de Croce. Mas este não é o ponto. Lembremos como a expressão reaparece no início do século em Rodolfo Mondolfo, que mostra como o marxismo não pode ser outra coisa senão a filosofia da *práxis*. O conceito de *práxis*, segundo este autor, liberta imediatamente o marxismo de uma interpretação materialista que não conseguia explicar o sentido da luta de classes, e estabelece a consciência e a vontade como momentos essenciais da história. A *práxis* torna-se o princípio de superação da oposição entre sujeito e objeto: é a atividade humana que cria tanto o sujeito quanto o objeto. Tal concepção de Mondolfo é a de *práxis* fortemente desequilibrada no sentido do espiritualismo.

Ora, a unidade entre teoria e prática em Gramsci, em vez de se apresentar como uma solução no nível ontológico, conduz a uma primazia do ideológico, colocado como está inteiramente no nível culturalista e político. Já na década de 1960, Louis Althusser notou o desprezo de Gramsci pela ciência, como se a ciência fosse *tout-court* sinônimo de arrogância positivista, as enormes dificuldades de Gramsci com o conceito de objetividade, da existência de um mundo em si. Gramsci reduz a verdade das teorias à sua eficácia “prática”, isto é, social.

A ideia gramsciana, no *Anticroce*, de que uma nova filosofia da *práxis* deve passar por uma *Aufhebung* de Croce contém em si a ideia de que o melhor do materialismo histórico já foi filtrado e, portanto, passou para a filosofia do espírito. Gramsci diz-o explicitamente: “retradução para uma linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da *práxis*”⁹, quase como se toda a força vital do neo-idealismo italiano – aquilo que se trata precisamente de manter – viesse do marxismo. Dessa forma, surge um círculo vicioso e a analogia Croce-Hegel torna-se complicada e insatisfatória – aos olhos do próprio Gramsci, que não acredita que a filosofia crociana desempenhe na sociedade italiana do início do século XX o mesmo papel progressista que a filosofia hegeliana na sociedade alemã do início do século XIX, e também nega que, do ponto de vista histórico-filosófico, Croce represente um avanço em relação a Hegel. Estas são conclusões que “diminuem o valor do programa de implementação de uma recuperação da filosofia da *práxis* através da retradução do croceanismo”¹⁰. Portanto, foi a liquidação do materialismo histórico como ciência, e, com ele, como sistema teórico, por Croce, e não uma releitura de Marx, uma das premissas assimiladas e mantidas para tentar delinear outra concepção integral da realidade. É certo que Gramsci interpreta as categorias neoidealistas com as quais leu Marx como “‘efeitos’ do marxismo que reagem positivamente na fonte, desvinculando Marx do panteão positivista e reformista em que a cultura socialista o colocou”¹¹. Contudo, tornou-se então difícil despojar Marx das complexas e articuladas superposições idealistas para relê-lo sem o filtro das noções de “consciência”, “vontade”, “vida”, etc., apesar da tentativa de reapropriação do pensamento de Marx realizado na prisão. Surge então a questão de saber se Gramsci, para marxizar o croceanismo, não acabou por crocianizar o marxismo, fazendo dele uma versão proletária do idealismo subjetivo.

A luta contra Croce que Gramsci trava nos *Cadernos* é uma luta consigo mesmo. Daí aquele exagero da função de Croce mesmo no contexto europeu, e esse exagero ainda partilhado por Togliatti após a Segunda Guerra Mundial, com uma posição ainda culturalista na gestão da política cultural do PCI, pouco atenta, como muitas vezes se notou, às mudanças sociais do neocapitalismo (menos atenta que o próprio Gramsci ao americanismo e ao fordismo).

A crítica ao objetivismo remete Gramsci a influências decisivas de Gentile e Sorel. Desde a eclosão da Primeira Guerra Mundial, para Gramsci, a história foi concebida pelos revolucionários “como uma criação do seu próprio espírito, composta por uma série ininterrupta de perturbações provocadas pelas outras forças activas e passivas da sociedade”. É o momento da “ruptura”, operada por uma das “forças ativas” sociais para dar e mudar o rumo de um rumo histórico, contra o desenvolvimento, dialético ou evolutivo.

Veja-se o famoso escrito de 1917, *A revolução contra o “Capital”*, imediatamente a seguir à Revolução Russa:

A revolução dos Bolcheviques é feita de ideologias e não de fatos [...]. Os bolcheviques negam Karl Marx [...]. Vivem o pensamento marxista, aquele que nunca morre, que é a continuação do pensamento idealista italiano e alemão, e que em Marx se contaminou com incrustações positivistas e naturalistas. E este pensamento coloca sempre como o maior fator da história não os fatos econômicos brutos, mas o homem, mas as sociedades de homens, de homens que se aproximam, se compreendem, desenvolvem através destes contatos (civilização) uma vontade social, colectiva, e eles compreendem os fatos económicos, julgam-nos e adaptam-nos à sua vontade, até que esta se torne a força motriz da economia, a formadora da realidade objetiva, que vive, e se move, e adquire o caráter de matéria telúrica em ebulação, que pode ser canalizada para onde a vontade quiser, como a vontade quiser [...]. A pregação socialista criou a vontade social do povo russo. Por que deveria esperar que a história da Inglaterra se renovasse na Rússia, que se formasse uma burguesia na Rússia, que se despertasse a luta de classes, que nascesse a consciência de classe e que finalmente ocorresse a catástrofe do mundo capitalista? O povo russo passou por estas experiências com os seus pensamentos, e até com os pensamentos de uma minoria. Ele superou essas experiências. Ele usa isso para se afirmar agora [...]. Os revolucionários criaram eles próprios as condições necessárias para a realização completa e plena do seu ideal. Eles irão criá-los em menos tempo do que o capitalismo teria feito.¹²

⁹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana. Torino, Einaudi, 1975, p. 1222.

¹⁰ Cfr. Emilio Agazzi, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, in A. Caracciolo e G. Scalía (orgs), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*. Milano, Feltrinelli, 1959, pp. 234-236, que se refere à passagem do Caderno 10 em que Gramsci levanta explicitamente a questão (cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1316-1317).

¹¹ F. Izzo, *Marx dagli scritti giovanili ai «Quaderni»*, A. Di Bello (org.), *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio. Atti del convegno internazionale organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale» con il patrocinio dell'Istituto Fondazione Gramsci di Roma e dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche*. Napoli, 4-5 dicembre 2008. Napoli, Liguori, 2011, p. 83.

Trata-se de um escrito com traços que remetem claramente a Gentile, em que Gramsci interpreta a revolução leninista através do atualismo, utilizando temas típicos do revisionismo, invertendo-os para apoiar os bolcheviques; e, portanto, Gramsci adere intimamente a estes temas revisionistas, concebendo a realidade e a história inteiramente através deles. Ao rejeitar e identificar, à semelhança de muitos expoentes do revisionismo da Segunda Internacional, o economicismo (também, no entanto, tipicamente segundo-internacionalista) e o conhecimento científico, foi abandonado o laborioso caminho labrioliano de alcançar, através do marxismo crítico, uma compreensão objectiva da história e a complicação das conexões reais. Novamente:

Ele [Lenine] foi capaz de converter o seu pensamento numa força operante na história [...]. Ele e os seus colegas bolcheviques estão convencidos de que é possível alcançar o socialismo a qualquer momento. Eles são nutridos pelo pensamento marxista. Eles são revolucionários, não evolucionistas. E o pensamento revolucionário nega o tempo como fator de progresso. Nega que todas as experiências intermédias entre a concepção do socialismo e a sua realização devam ter provas absolutas e integrais no tempo e no espaço. Estas experiências só precisam ser implementadas em pensamento para que sejam implementadas e possamos prosseguir.

Há aqui um voluntarismo revolucionário, associado a ecos da estratégia leninista da vanguarda proletária, que se impõe às condições objetivas que parecem acorrentar os homens às dinâmicas históricas inscritas nas relações de produção que determinam a natureza da sua ação social. As condições históricas só valem como base para a elaboração das vontades, como aconteceu com os terríveis efeitos causados pela guerra, que, com a sua miséria e destruição, constituiu a premissa favorável ao exercício da propaganda bolchevique. E, no entanto, Lenine e os bolcheviques “estão convencidos de que é possível, a qualquer momento, alcançar o socialismo”. A liberdade não é “a força imanente da história, que faz explodir todos os padrões pré-estabelecidos?”. Assim como a história é “o livre desenvolvimento – de energias livres, que surgem e se integram livremente – diferente da evolução natural, assim como o homem e as associações humanas são diferentes das moléculas e agregados de moléculas?”.¹³

¹² A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, in Id., *Scritti giovanili. 1914-1918*. Torino, Einaudi, 1958, pp. 149-153.

¹³ Id., *Utopia*, in Id., *Scritti giovanili. 1914-1918* cit., p. 285.

E ainda outra passagem que sintetiza o vitalismo bergsoniano e o actualismo de Gentile:

Nenhum ato fica sem resultados na vida, e acreditar numa teoria e não noutra tem os seus efeitos particulares na acção: até o erro deixa vestígios de si mesmo, pois revelado e aceite pode atrasar (certamente não impedir) o alcance de uma meta. Esta é a prova de que não é a estrutura económica que determina diretamente a ação política, mas a interpretação que dela se dá e das chamadas leis que regem o seu desenvolvimento.

E finalmente vejamos como, em janeiro de 1918, polemizando contra Claudio Treves e seu socialismo ao mesmo tempo fatalista e reformista, Gramsci propôs explicitamente recuperar o “voluntarismo” de Marx:

A nova geração parece querer retornar à doutrina genuína de Marx, por onde o homem e a realidade, o instrumento de trabalho e a vontade, não estão desligados, mas são identificados no ato histórico. Eles acreditam, portanto, que os cânones do materialismo histórico são válidos apenas *post factum*, para estudar e compreender os acontecimentos do passado, e não devem tornar-se uma hipoteca sobre o presente e o futuro. Eles acreditam não que a guerra destruiu o materialismo histórico, mas apenas que a guerra modificou as condições do ambiente histórico normal, de modo que a vontade social e coletiva dos homens adquiriu uma importância que normalmente não tinha.¹⁴

Esta passagem constitui um notável documento histórico de como, na Itália do início do século XX, a recepção do pensamento de Marx ocorreu com base em leituras neoidealistas, das quais Gramsci até reproduz aqui a terminologia. Na verdade, a dupla presença de Croce pode ser registrada – a partir da qual se retoma a ideia de “materialismo histórico [que] vale como simples cânones de interpretação”, algo que “não envolve nenhuma antecipação de resultados, mas apenas um auxílio na busca deles, e que é de origem inteiramente empírica” – e do actualismo de Gentile, com a unidade da vontade e da consciência como um ato criador da história, e nesta combinação a confiança entusiástica de ter “a doutrina genuína de Marx” nas mãos.

Consegue Gramsci realmente, aqui e depois, nos *Cadernos*, realizar esta síntese croceana? Consegue tornar impuro o ato de Gentile, isto é, pensar, como ele escreve aqui, na fundamentação de ideias “na economia, na atividade prática, nos sistemas e nas relações de produção e troca”? Até que ponto essa noção marxista da unidade do ideal e do real tem impacto na concepção da história e na ação cultural gramsciana?

Ou melhor, as “ideias”, o “espírito”, a “atividade consciente de indivíduos únicos e associados” têm autonomia e eficácia histórica de ancestralidade idealista?

A especificidade deste e de boa parte do marxismo italiano são o fato de estarem intimamente ligados ao idealismo, o desejo de restabelecer o marxismo através de uma relação dialética com o próprio idealismo, da qual não se pode desligar.

Assim, Gramsci traduz a renúncia de Croce ao objetivismo historiográfico, a absoluta imanência da realidade na política, é de facto a política que tem preeminência tanto sobre a economia como sobre a filosofia, “porque o ato político incorpora o passado, o presente e o futuro pressupõem a economia e implementa a filosofia, funde a estrutura e a superestrutura num único bloco, alcança a união da teoria e da prática, a atividade consciente organizada que faz a história”¹⁵.

Ora, o ensinamento de Croce também ajuda Gramsci a pensar a luta de classes, pois a luta deve ser considerada, além das frentes “meramente econômicas e meramente políticas”, a “frente cultural”, e Croce “chamou energicamente a atenção sobre a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história”¹⁶. Gramsci desenvolve assim toda uma investigação sobre as características “superestruturais” do conflito social, sobre a cultura como poder político, sobre a luta não tanto pelo poder tradicionalmente entendido, mas pelo controle dos papéis e prerrogativas ideológicas construídos e mantidos nas instituições de sociedade civil. A falha filosófica subjacente (a lacuna na teoria marxista, poder-se-ia dizer) do pensamento gramsciano é assim transformada no ponto de força e na originalidade e agudeza inquestionáveis do seu pensamento sociopolítico, a investigação dos intelectuais e da hegemonia. Isto dá forma a uma teoria inédita em Gramsci, e isso precisamente em virtude da inserção de instâncias subjetivistas e voluntaristas (muito difundidas, aliás, no pensamento de sua geração: encontramos-as, por exemplo, no antimaterialismo da leitura de Mondolfo de Marx) na história político-cultural na qual o movimento operário italiano teve que tentar intervir para produzir aquela vontade popular que faltou ao longo da história da Itália.

Uma investigação centrada na função dos intelectuais precisamente porque enraizada na crença na primazia da consciência, da cultura como crítica e da ideologia como movimento ideal que prepara e torna possível a revolução política. Portanto, não é arbitrário insistir na primazia da consciência mesmo para os *Cadernos*.

¹⁴ Ivi, pp. 281-282.

Não pretendemos ignorar a necessidade de Gramsci de manter tudo unido – o “bloco histórico” –, permanecendo dentro da tradição marxista. Mas a sua contribuição para essa tradição deve ser limitada, para ser plenamente apreciada. A filosofia idealista na reflexão dos *Cadernos do cárcere* dá origem a um sistema de teoria política em que questões e problemas são elaborados de maneiras bastante inéditas. Não se trata, portanto, de reabrir a velha discussão se Gramsci foi um crociano de esquerda ou foi alinhado à classe trabalhadora, porque em vez de uma alternativa, esses dois componentes foram assimilados conjuntamente, não produzindo assim uma simples soma, mas uma nova síntese, maior, e portanto também diferente das partes que a compõem. Esse legado nos *Cadernos* visa explicitamente a desenvolver outro ponto de vista comparado ao elitismo de Croce e Gentile, o ponto de vista da formação de uma vontade coletiva das classes subalternas.

Ideias de considerável interesse emergem, entre outras coisas, das notas de Gramsci sobre o revisionismo, que testemunham efetivamente, se não exactamente um “retorno” a Marx, um esforço contínuo para reelaborar e organizar a relação entre o marxismo e o idealismo.

No entanto, a investigação sobre a cultura como política, sobre a função dos intelectuais, sobre a ideologia como instrumento fundamental de hegemonia continua o núcleo fundamental em torno do qual se desenvolve o pensamento gramsciano e em torno do qual se reorganizam todos os outros temas, a partir do Estado, das classes sociais etc.

A dúvida que fica é se a “tradução para o italiano do legado válido de Marx” realmente ocorreu nos *Cadernos*, ou se algo se perdeu ao seguir esse caminho. Este é ainda o sentido de um regresso à especificidade do marxismo de Gramsci.

A distinção entre pensamento de Gramsci e gramscismo deve ser mantida se queremos entender o marxismo italiano após a Segunda Guerra Mundial. Escreveu em 1955 Norberto Bobbio: “Gramsci havia indicado grandes temas de pesquisa [...]. O que foi feito de Gramsci? Os marxistas italianos fizeram um inventário de cinco ou seis fórmulas com as quais tudo se explica, e de seus livros uma soma de máximas ou versos a serem citados como argumentos *ex auctoritate*”¹⁷. Supondo que o julgamento severo de Bobbio estivesse correto à época, tem de se examinar o legado da aplicação da lição gramsciana, pois esse defeito na aplicação da fórmula *ex auctoritate*, uma aplicação mecânica, é uma característica do gramscismo mundial, um gramscismo que muitas vezes não tem conhecimento e consideração adequados dos escritos juvenis do líder comunista.

¹⁵ A.R. Buzzi, *La teoria politica di Gramsci*, tr. it. di S. Genovali, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 213.

¹⁶ A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., pp. 1224 e 1211.

Por outro lado, através de Gramsci, investigam-se algumas questões até então não desenvolvidas a partir da perspectiva crítica do marxismo e o pensamento de Gramsci foi de grande impulso para o desenvolvimento de áreas de investigação na linha da cultura das classes subalternas, na compilação do tema da hegemonia e do ideológico, entre outros. Se é verdade que o marxismo de Marx, Engels e Lenin visava sobretudo (talvez Bobbio não estivesse totalmente errado nesse ponto) teorizar como superar o regime burguês mais do que analisar como ele funciona, Gramsci representaria uma virada nesse sentido. Para Domenico Losurdo, haveria até uma superioridade de Gramsci em relação a Marx, Engels, Lenin no tema da decadência ideológica da burguesia. Aqui estamos perante um ponto complexo, que mereceria outra análise e que deixamos para outra discussão.

4. Galvano Della Volpe

Esta é, em síntese, a posição do filósofo Galvano Della Volpe, intelectual situado politicamente no PCI de Togliatti mas às margens, cuja produção se dá nas duas décadas seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial: crítica ao idealismo, renascimento dos textos do jovem Marx; a crítica de Hegel dá vida ao método da abstração científica. Marx não é mais ligado a Hegel e à tradição idealista; pelo contrário, através da crítica ao hegelianismo, Marx torna-se cientista e expressa um método que se resume na fórmula da abstração determinada. Aristóteles e Galileu são suas referências, a tradição empirista ligada ao concreto, à experimentação, contra apriorismos idealistas.

Della Volpe chega ao marxismo não a partir das fileiras do antifascismo militante, mas através de um longo e incomum caminho filosófico: do atualismo ao marxismo através da crítica do idealismo hegeliano, da descoberta do empirismo humeano, Della Volpe chega à concepção da autossuficiência do marxismo como corpo doutrinário, e faz de Marx o sucessor de Galileu, tese que ele chama de “galileísmo moral”.

Contribuições específicas de Della Volpe são: 1) o enfoque no problema relativo à relação entre a lógica científica e a lógica histórica, entre a dialética e a análise social; 2) a retomada da leitura das obras econômicas de Marx, prelúdio à “grande operação de retorno às categorias marxistas que se realiza sobretudo através do trabalho de revistas juvenis e extraparlamentares”;

¹⁷ N. Bobbio, *Cultura vecchia e politica nuova*, «Il Mulino», 1955, pp. 586-587.

3) introdução do tema, posteriormente desenvolvido por Colletti, “da democracia de origem rousseauiana como alternativa teórica à representatividade formal dos estados liberais”.

O alvo polêmico de Della Volpe é o historicismo marxista de ascendência crociana, o historicismo que faz da classe trabalhadora herdeira de Hegel e da filosofia clássica alemã, e o historicismo como a “tradição própria e específica do marxismo italiano”. Gramsci não é mais citado. A filosofia de Della Volpe constitui uma ruptura com a tradição italiana do gramscismo.

A ênfase recai sobre a ciência. Em Marx, abandona-se a elaboração de uma tentativa pseudometafísica de compreender o funcionamento interno do universo. Em lugar disso, e justamente através da refutação por Marx do método idealista, Marx realiza e torna possível a aplicação da ciência, como “economia sociológica materialista”, à sociedade capitalista moderna.

Posição que será criticada por Colletti, aluno de Della Volpe: Marx como o Galileu das ciências sociais. O marxismo como “galileísmo moral” capturaria apenas uma face de Marx, o naturalista, empirista e cientista Marx, mas ofuscaria a “segunda dimensão” da obra de Marx, “aquelle que culmina na teoria [...] da alienação e fetichismo”, isto é, a dimensão crítica e mais propriamente revolucionária, a crítica da economia política. “Della Volpe nunca foi capaz de dar conta da teoria do fetichismo em Marx [...] porque esta teoria não conseguiu encontrar lugar no seu esquema discursivo”¹⁸, uma vez que “continuou a ler Marx como um cientista”¹⁹. O julgamento de Colletti soa como uma confirmação do que foi inicialmente notado criticamente por Della Volpe, Badaloni e Luporini, isto é, não ter visto que Hegel está presente na crítica de Marx ao capitalismo. Porém, Badaloni e Luporini referiam-se a obras como a *Lógica como ciência histórica* e *Rousseau e Marx*, pois nos anos seguintes à *Sulla dialettica*, a partir de 1962, iniciou-se um período em que Della Volpe tentou focar no problema da contradição, chegando a resultados que desenvolvem e modificam suas posições anteriores. Ele morre inesperadamente em 1968.

A posição do Galvano Della Volpe tem que ser considerada pelo seu poder inovador dentro de um marxismo italiano asfixiado, sufocante, culturalista e sem Marx, sem mais críticas à economia política. Della Volpe teve uma escola e efeitos importantes nos estudos novos, que darão origem ao operaísmo – efeito do caráter idealista do marxismo italiano. Sua oposição ao idealismo, que o leva a uma leitura unilateral de Marx, pode ser explicada num contexto de marxismo como gramscismo.

Mais uma vez, Bobbio nos dá uma indicação clara sobre o marxismo italiano quando

diz que uma nova história começa com Della Volpe²⁰.

5. Raniero Panzieri

Raniero Panzieri (1921-1964) foi um intelectual e militante marxista, cuja figura é relevante por várias razões. Ao contrário da maior parte dos comunistas italianos de sua época, não fez parte do PCI, organizado em torno da ideologia nacional-popular do colaboracionismo e da “mitologia do Estado-guia”, segundo uma expressão do próprio Panzieri. Participou, sim, da ala esquerda do PSI, que gradualmente o colocou à margem e o excluiu, rejeitando assim sua tentativa de resgatar para o partido uma política de classe. Sua formação não foi crociana-gramsciana, ou seja, não foi idealista e historicista – não foi um acadêmico, exceto por um breve período na Sicília, de 1948 a 1951, a convite de Galvano Della Volpe, um dos marxistas italianos mais originais do pós-guerra, ele também excêntrico em relação à orientação dominante no PCI, porque estranho ao gramscismo. Mas na Sicília, Panzieri fez sobretudo a primeira e instrutiva experiência dos movimentos de massa, militando entre os organizadores das lutas camponesas para a ocupação de terras incultas.

Incumbindo-se de questões culturais para o partido, Panzieri insistiu sobre a liberdade do intelectual comunista, defendendo a autonomia da cultura contra sua dependência em relação às posições de partido típica do historicismo gramsciano-togliattiano. Deste ponto de vista, opôs-se à “reconstituição completamente artificial das linhas tradicionais de desenvolvimento da cultura nacional” (*Azione politica e cultura*, 1957), impostas pela direção política, atacando diretamente a invenção de uma linha de desenvolvimento histórico-intelectual que fundia marxistas e idealistas (em particular, Labriola para os primeiros e Croce para os últimos) até desaguar em Gramsci. Ainda no partido, Panzieri propunha uma diversa relação entre o partido mesmo e as massas proletárias. Donde a crítica da “absurda identidade entre a classe operária e o partido” (*La crisi del comunismo*, 1956), um erro não mais repetível depois do stalinismo.

¹⁸ L. Colletti, *Intervista politico-filosofica. Con un saggio su “Marxismo e dialettica”*. Bari, 1974, pp. 97-98.

¹⁹ Ivi, p. 101.

²⁰ N. Bobbio, *Introduzione*, in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici. 1908-1966*. Torino, Einaudi, 1968, p. XLVI.

O debate de 1956 sobre a crise do stalinismo depois do XX Congresso encontra, de fato, Panzieri pronto para lutar pela democratização do movimento operário (democracia operária, não parlamentar), contestando a ideia de que esta deva produzir-se num segundo momento, quando as condições se apresentassem, como aparece nas controversas *Tesi sul controllo operaio*:

A sociedade socialista não é um reino milagroso que se cria ao toque de uma não menos mágica varinha, mas algo que se conquista desde agora, que tem seu germe vital já na luta pelo poder. Cabe perguntar-se o que quer dizer uma luta que na Itália exclua o controle vindo de baixo, o controle dos trabalhadores sobre a produção. Depois que o poder for arrancado da burguesia, o partido se identifica, ou tende a identificar-se com o Estado: os sindicatos ou se burocratizam, ou restam instrumentos reivindicativos e de defesa dos trabalhadores (é esta a experiência concreta soviética, polonesa, húngara, iugoslava, e não mais uma nebulosa previsão). Qual é a garantia democrática do poder socialista se falta o controle operário? (*La democrazia diretta e il controllo operaio*, 1958).

Como se vê, é reproposta, depois da experiência traumática do stalinismo, a questão dos conselhos de fábrica, levantada já por Gramsci e pelo grupo “*Ordine Nuovo*” após a Primeira Guerra Mundial. A esse propósito, Panzieri parte de uma tese, isto é, a extensão do novo tipo de monopólio industrial da fábrica à sociedade como um todo. Contesta assim a distinção entre luta defensiva (a de tipo sindical, ou a garantia dos direitos individuais) e ofensiva (o controle operário, justamente), porque uma tal distinção “se pode ainda fazer na velha fábrica, mas não no complexo monopolístico, o qual [...] tende a absorver e a subordinar tudo às suas leis de direção” (*La democrazia diretta e il controllo operaio*, 1958).

A partir do final dos anos quarenta, Panzieri dedicou-se a intensos estudos marxistas. Traduziu o Livro II de *O Capital* e os textos juvenis de Marx. Dele se disse que “reintroduziu, de forma não escolástica e acadêmica, mas militante, o marxismo teórico na Itália” (V. Foa, *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, 1980, p. 284); e isso porque, partindo diretamente de Marx, e não de Gramsci, começara a desenvolver uma análise materialista das relações sociais de produção, totalmente ausente entre os intelectuais do PCI. Uma análise que ligava Marx ao quadro do neocapitalismo italiano, que se caracterizava por um rápido desenvolvimento tecnológico, pela concentração do poder econômico em grandes empresas privadas e públicas, por novos consumos de massa, a formação de uma nova classe operária da fábrica fordista (o “operário massa”, com o crepúsculo do operário-artesão e o maciço

afluxo de jovens migrantes das zonas mais pobres do país). Panzieri preconizou “um marxismo que tem sabor de fábrica e não de cátedra ou sessão de partido” (S. Bologna). E a atitude de Panzieri, como de todo o operaísmo, caracteriza-se por uma releitura de Marx privada de temores reverenciais, fortemente voltada a aplicar no presente o magistério marxiano (ainda que com desvios hiperbólicos desta atitude, como os de Toni Negri). Assim, em notas de 1963, Panzieri sublinhava que *O Capital* devia ser retomado, porém liberando-o de categorias investidas de “dados históricos contingentes”, como as condições oitocentistas de miséria do proletariado industrial e o excessivo peso dado à concorrência e à “anarquia” capitalista. Em torno dos *Quaderni Rossi*, a revista por ele fundada, foram redescobertas e atualizadas partes negligenciadas da obra marxiana, como a quarta sessão do Livro I de *O Capital*, o “Fragmento sobre máquinas” dos *Grundrisse*, o Capítulo VI inédito. Ora, não restou dúvida alguma que o gramscismo dominante na Itália dos anos 50 e 60 comportou um afastamento de Marx e de seus textos a favor de uma reaproximação à tradição idealística. Como disse corretamente Toni Negri, Panzieri não apenas foi o primeiro a sair da lógica do compromisso político que era própria da versão togliattiana do gramscismo, mas foi também o primeiro a reler através de Marx a nova realidade social e a tentar assim uma crítica do marxismo oficial (cf. A. Negri, *Dall’operaio massa all’operaio sociale. Intervista sull’operaismo*, ombre corte, 2007 [1979], pp. 39-44).

Quando, expulso do grupo dirigente do partido, e depois também da editora Einaudi – para a qual trabalhara no início internamente como redator e depois externamente como consultor, e que o demitiu sob acusação de ter usado a editora “principalmente como instrumento de uma batalha político-ideológica” –, parece isolado e politicamente extinto, Panzieri organiza um grupo de jovens em Torino, com contatos em vários centros italianos, entre os quais em primeiro lugar Roma e Milão. Sob sua orientação, esse grupo começa um amplo trabalho autônomo de investigação operária e de conhecimento da fábrica; e disso nascem, em 1961, os *Quaderni Rossi*. Entre os elementos de novidade da revista, destaca-se o resgate da pesquisa sociológica, ignorada pelos intelectuais do PCI, que privilegiavam o debate cultural, não a análise da realidade social. A sociologia industrial era então importada do estrangeiro, enquanto na Itália o aspecto sociológico do pensamento de Marx começava naqueles anos a ser trazido à luz (*Il marxismo come sociologia*, de Lucio Colletti, é de 1959, e desenvolve a tese do marxismo como metodologia científica de Galvano della Volpe). Para Panzieri o uso da investigação sociológica não era tanto ou apenas um instrumento de coleta de dados reais; mas, como foi justamente observado, “um instrumento em vista da ação política que almeja ampliar a consciência do antagonismo” (C. Pianciola, *Il marxismo*

militante di Raniero Panzieri, Centro di Documentazione di Pistoia, 2014, p. 34). A última intervenção de Panzieri será precisamente sobre o tema do *Uso socialista dell'inchiesta operaia* (“Uso socialista da investigação operária”).

Ora, os jovens marxistas, que Panzieri soube por um breve período fazer trabalhar em conjunto, punham, como foi dito, “o centro de gravidade da luta no interior da fábrica” (Lelio Basso). Mas Panzieri tinha já recusado o qualificativo de operaísta, em consonância com sua tese segundo a qual “a fábrica se generaliza: a fábrica tende a invadir, a permear toda a sociedade civil” (*Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*). Operaísmo, ao contrário, é para Panzieri sinônimo de sindicalismo, que separa a fábrica da sociedade civil, que se atém a uma concepção empírica da fábrica (cf. *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*). O que Panzieri temia, acima de tudo, recusando o apelativo de operaísta, era a derivação sectária de uma fuga para frente em relação ao movimento oficial, da qual esperava de algum modo recuperar algumas franjas relevantes. O sectarismo, de fato, para Panzieri, acaba sempre por se afastar da realidade de classe. Ele morre inesperadamente em 1964, apenas com 43 anos, deixando abertas muitas questões teórico-políticas, na continuidade-descontinuidade de uma corrente operária muito heterogênea, cujos nomes mais conhecidos são os de Mario Tronti e Toni Negri – que aliás não podem de forma alguma ser considerados seus alunos. Seu legado está na corrente de investigação seguida, por exemplo, por figuras como Romano Alquati, Vittorio Rieser, Danilo Montaldi, enquetes operárias (de que modelo insuperável permanece aquele ao Fiat de 1960-1961) apoiadas em posições teóricas aprofundadas sobre a natureza do neocapitalismo e as novas formas de relações de produção (estratégias de integração dos trabalhadores, racionalização, terciarização, sociedade como fábrica); algumas destinadas a fragmentar-se na época da chamada “Autonomia” (anos setenta até o auge dos movimentos de 1977).

Estamos com Della Volpe e depois com Panzieri, apesar da grande distância entre os dois, teórica e politicamente, dentro de uma nova orientação do marxismo italiano com respeito à linha historicamente fundadora do gramscismo. O perfil desses dois intelectuais marxista deveria ter mostrado isso claramente.

Estamos cientes de ter indicado nessas páginas apenas alguns elementos para uma reflexão sobre uma história do marxismo italiano, na esperança que possa ser de alguma utilidade para o leitor brasileiro.