

Il Principe e seus contratempos:

De Sanctis, Croce e Gramsci

Il Principe and its offbeats:

De Sanctis, Croce e Gramsci

Com a constituição da moderna nação italiana, a partir de meados do século XIX, tornou-se característico do pensamento político da península o constante apelo à reconstrução de uma tradição intelectual nacional. Essa era parte dos desafios da construção de uma nova ordem política e social que orientava, entre outras coisas, um retorno à história do Renascimento e à figura de Nicolau Maquiavel. Afinal, para o autor de *Il Principe*, não havia coisa “mais difícil de se fazer, mais duvidosa de se alcançar, ou mais perigosa de se manejar do que ser o introdutor de uma nova ordem”, edificar um novo Estado (Machiavelli, 1971, p. 265). Apesar de contemporâneo das grandes navegações, Maquiavel considerava que encontrar “métodos e ordens novas” era tão perigoso quanto aventurar-se na descoberta de mares e terras desconhecidas (idem, 1971).

De maneira geral, o ambiente cultural italiano buscava intensamente, desde o final do século XVIII, reconstruir os mais diversos aspectos da história da península, explicar a origem de seus problemas modernos e afirmar uma tradição gloriosa. É possível citar, por exemplo, a difusão de inúmeros “estudos históricos” sobre a nação italiana, no início do século XIX, como os conhecidos dois volumes da *Storia d’Italia*, de Cesare Balbo (1830), e da

* É professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas (Campinas, SP, Brasil). E-mail: albianchi@terra.com.br.

** É doutoranda em Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas (Campinas, SP, Brasil) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). E-mail: danixhm@gmail.com.

compilação *Historiae patriae Monumenta* (1836), ambos publicados em Turim, ou ainda, a extensa *Storia d'Italia del Medio-Evo*, de Carlo Troya (1939).

Na metade do século XIX, o desenvolvimento das investigações históricas já apontava para uma especialização da área, resultado do trabalho continuado dos intelectuais italianos (Mazzoni, 1949, p. 1127; ver De Sanctis, 1897, p. 383). Esse é o caso, por exemplo, da *Storia delle Belle Lettere in Italia*, de Paolo Emiliani-Giudici (1812-1872), publicada em 1844, a qual em 1855 passaria a ser chamada de *Storia della Letteratura Italiana*, avaliada no meio intelectual como “tentativa, entre nós, de uma investigação filosófica sobre o desenvolvimento literário da nação” (Mazzoni, 1949, p. 1128).¹ Ou ainda, de *Gli eretici d'Italia*, do historiador católico Cesare Cantù (1865), obra erudita sobre a reforma protestante na península. A obra mais importante desse período é a *Storia dei Musulmani di Sicilia*, de Michele Amari (1854), que procurou aplicar o método crítico-filológico alemão no estudo das coisas italianas.

O que essa literatura histórica tinha em comum era uma valorização da ideia de nação, a qual passou a ser a chave a partir da qual o patriotismo se tornou o “sistema de criticismo predominante na Itália” (Villari, 1907, p. 173). Exponente dessa corrente foi Vincenzo Gioberti, que procurou afirmar em sua obra a existência de um primado civil dos italianos sobre a Europa. A primazia da península sobre o restante do continente evidenciava-se, para o filósofo piemontês, na instituição eclesiástica, a qual, a partir de sua sede em Roma, dirigia culturalmente a civilização cristã. No giobertiano *Del primato morale e civile dei italiani*, escrito em 1842, tinha lugar, assim, “um sistema político-filosófico que interpretava o universo e sua história para um uso especial e benefício da Itália” (ibid., p. 174).

Mantendo esse forte patriotismo, a historiografia política e militar ganharia fôlego alguns anos mais tarde com a publicação dos seis volumes da *Storia della monarchia piemontese* por Ercole Ricotti. No volume sexto de sua *Storia*, Ricotti observou que, no contexto do enfraquecimento da Igreja Católica, a entrada dos países reformados (protestantes) no “equilíbrio internacional europeu”, assegurada pela Paz de Vestfália (1648), teve um importante papel na consolidação dos Estados nacionais no século XVII: “esta novidade foi o princípio e o sinal, entre muitos outros, daquilo que aos poucos o povo

¹ A historiografia representada por Emiliani-Giudici e por muitos outros, porém, mantinha a dependência do objeto histórico em relação a uma interpretação doutrinária, não se livrara dos preconceitos clericais (Sapegno, 1992).

passou a desejar e os Príncipes passaram a promover, a fim de reconstruir a sociedade civil sobre bases verdadeiras”; e complementava: “Algumas destas foram realizadas plenamente, com a ajuda máxima e terrível da Revolução Francesa, outras foram esboçadas, e outras, ainda, realizadas por meio de transições temporárias e acordos” (Ricotti, 1869, p. 27).

A história das ideias políticas, por sua vez, encontraria seu lugar com a publicação pelo exilado italiano Giuseppe Ferrari de seu curso *Histoire de la raison d'Etat* (1860). Nessa obra, Maquiavel ocupava um lugar de destaque como um revolucionário, defensor da unidade italiana e do poder popular. Ferrari apresentava o secretário florentino como portador de “uma ciência exclusivamente italiana, para a qual invocava a libertação e a grandeza da península” (Ferrari, 1949, p. 115). Justamente por isso o exilado figurava Maquiavel como um intelectual derrotado em sua época e incapaz de estimular um amplo movimento intelectual de retorno a sua obra.

O contexto no qual escrevia Ferrari também apontava outro sentido para a derrota da ciência de Maquiavel: as revoluções de 1848 na Península Itálica haviam sido esmagadas pela forças da reação, as aristocracias locais continuavam comandando a política, os exércitos espanhóis permaneciam em Nápoles e o Papa Pio IX havia traído todas as esperanças que os liberais haviam nele depositado. Os senhores, a Igreja e as potências estrangeiras, tudo aquilo que Maquiavel desejara derrotar, dominavam a península ainda no século XIX. Além disso, no pensamento dominante entre os contemporâneos, o secretário florentino permanecia como a encarnação do amoralismo, do ateísmo e do despotismo.

Porém, apesar da derrota inicial, a unidade italiana havia começado seu movimento. A partir de 1859, o *Risorgimento* italiano ganharia novo impulso e culminaria com a derrota do papado e a construção de uma nova nação entre 1861 e 1871. Ao longo dessa década, período de triunfo da unificação, foi preparado um retorno definitivo de Maquiavel à cultura italiana.² O

² Um retorno marcado por uma tentativa de unir e superar dois “estilos” de interpretação recorrentes na Europa: um marcado pelo caráter “patriótico” e “político”, tal como no historiador alemão Georg Gervinus (1805-1871), cuja “admiração por Maquiavel o levava a se perguntar o que um historiador deveria fazer nas condições predominantes da Alemanha” no contexto problemático de sua unificação imperial (Craig, 1972, p. 3-4); e outro que buscava valorizar no pensamento do secretário florentino seu caráter científico capaz de renovar o cristianismo e reconciliar a religião com o homem moderno, ou vice-versa, como “cristianismo espiritualizado e viril [...] capaz de encorajar a ciência” como em Saint-René Taillandier (1817-1879) (Taillandier, 1860, p. XI-XII; ver Ferrieri, 1888, p. 300).

revigoramento da historiografia e da ciência política italiana não deixou de ser, assim, um reencontro com a tradição maquiaveliana. O *Risorgimento* foi, também, o renascimento de Maquiavel.

Este ensaio busca analisar três momentos desse retorno, que foram, ao mesmo tempo, tentativas de um acerto de contas com uma história italiana que remonta ao século XVI, cristalizadas nas obras de Francesco De Sanctis (1817-1883), Benedetto Croce (1866-1952) e Antonio Gramsci (1891-1937).

Renascimento versus Risorgimento: Francesco De Sanctis

Francesco De Sanctis participou ativamente das lutas pela independência e unidade da península. Em 15 de maio de 1848, início da chamada Revolução Siciliana, foi preso em Nápoles pelas forças do governo de Ferdinando II, no mesmo dia em que teve sua casa metralhada e um de seus melhores alunos, Luigi de La Vista, fuzilado. O crítico literário passou três anos preso no *Castel dell'Uovo* e, a partir de 1851, iniciou um longo período de exílio: permaneceu por alguns anos em Turim, onde foi professor de literatura na universidade; e, em seguida, a partir de 1856, De Sanctis partiu para a Suíça, onde permaneceu até 1860 como professor do politécnico de Zurique. Nesse período, derrotado e exilado, o crítico passou a deixar para trás qualquer laço com um patriotismo concebido abstratamente – como aquele que se fazia presente em Gioberti – e procurou pensar a “realidade dos eventos” e a preparação efetiva das novas gerações para as novas lutas pela unificação que se iniciavam (Villari, 1907, p. 173). Esse foi o clima que preparou sua apropriação do pensamento de Maquiavel.

Entre o retorno do crítico literário à Itália, em 1860, e o fim da unificação nacional – com a anexação de Veneza e Roma, em 1871 –, o projeto de investigação desanctisiano se desenvolveu enormemente, tendo em seu ápice a publicação da *Storia della Letteratura Italiana*, “o maior livro de história do *ottocento* italiano sobre a civilização italiana moderna” (Tessitore, 1979, p. 237).³ Com essa obra, De Sanctis se dedicou especialmente à representação

³ A ideia do livro nascera de uma proposta feita em 1868 pelo editor Antonio Morano para que De Sanctis escrevesse “um manual de literatura italiana para os liceus”, a partir da compilação de material já existente e da inclusão de alguns textos novos (Sapegno, 1992, p. 184). Para a composição de sua *Storia*, o crítico optou por “uma solução de compromisso” na qual se mantiveram lacunas, desproporções, incompletudes no texto, fazendo dele “até certo ponto ineficiente com respeito ao objetivo humildemente informativo e didático que inicialmente havia sido proposto ao escritor” (*ibid.*, p. 184). As incompletudes analíticas de De Sanctis eram resultado da forte crítica que esse fazia ao método

da “glória” da unificação nacional italiana que se completava na figura do secretário florentino: “neste momento que escrevo, os sinos tocam bem alto, e anunciam a entrada dos italianos em Roma. O poder temporal colapsa. E se grita ‘viva’ à unidade da Itália. Glória a Maquiavel” (De Sanctis, 1961, p. 551). Com isso, De Sanctis inaugurava, em sua *Storia*, um tipo de maquiavelística que integrava, por meio da crítica literária, as ideias do secretário florentino à cultura italiana do contexto de consolidação da unificação da Itália.

Esse exercício era, também, um ponto de inflexão historiográfica em relação à interpretação clerical e positivista, muito influentes na vida intelectual italiana e europeia do século XIX. Essas “doutrinas contra as quais De Sanctis se posicionava” constituíam “sintomas da fase de reação e transição”, o que explicava, por um lado, por que as “pesquisas no campo econômico, pedagógico e social e, sobretudo, na sociologia, buscavam dar uma nova forma à existência e formular um ideal novo” (Wellek, 1978, p. 41-42). Afinal, o positivismo continha um tipo de realismo que se desenvolvia como protesto contra o abuso dos construtos clericais, teológicos e metafísicos para explicação dos fenômenos humanos na Itália (ibid., p. 41). De Sanctis percebia, porém, que “o senso do real, do verdadeiro, a popularidade da matéria, a natureza da expressão”, colocados pelo “fanatismo positivista”, eram “mais uma promessa que fatos” que, de certa forma, se explicitavam também na leitura que Ferrari tinha de Maquiavel (ibid., p. 43; ver Savarese, 1983, p. 10-11).⁴

Nesse sentido, para a revitalização do pensamento de Maquiavel, “De Sanctis refutava a noção de sistema, ou seja, a concepção sistemática da filosofia e do pensamento em geral” e colocava a importância “do nó problemático” de uma nova cultura como chave para compreender a originalidade das ideias do secretário florentino (Scrivano, 1978, p. 163). A verdade era a coisa efetiva e, por isso, o modo de investigá-la deveria conjugar a experiência

das correntes literárias de seu tempo: das retórico-formalistas tradicionais, passando pela perspectiva analítica psicológica francesa, anedótica e empírica e também pela crítica idealista alemã, que fazia da “história encarnada” algo “independente do espaço e do tempo” (Guglielmi, 1976, p. 21; ver Muscetta, 1978, p. 38).

⁴ Gramsci, em seus *Cadernos do cárcere*, acompanha esse raciocínio: “Ferrari estava, em grade parte, fora da realidade concreta italiana; ele era muito afrancesado [...] adaptava à Itália os esquemas franceses. É possível dizer que Ferrari, com relação à Itália, se encontrava na posição de um ‘posterior’: seu sentido era, até certo ponto, um ‘sentido do depois’”. A essa posição Gramsci opunha Maquiavel: “o político, ao contrário, deve ser um realizador ‘efetivo e atual’”, “traduzir o ‘francês’ em ‘italiano’”, “incidir no movimento real”, e não criar “seitas e escolinhas” (Q. 1, § 44, p. 44).

e a observação. Ao mecanismo vazio fundado sobre a combinação abstrata do intelecto encarnado na pretensa existência do “universal” o Maquiavel desanctisiano contrapunha a concatenação de fatos, das causas e dos efeitos. Dessa forma, fundava o fato não apenas como acidente, mas como originário da atividade humana, como fato intelectual e argumento (De Sanctis, 1973, p. 526-527). Essa era uma maquiavelística que projetava no século XIX uma imagem unificada da atividade política e científica como exemplo e referência para as classes dirigentes do *Risorgimento*. A essa recuperação histórica De Sanctis vinculava diretrizes autobiográficas, ou seja, buscava atualizar Maquiavel ao que considerava indispensável “no terreno da nova cultura européia” (Scrivano, 1978, p. 165). Para que uma cultura nova, no contexto da unificação, fosse também “indígena, autóctone, original”, era preciso evitar toda forma de intelectualismo e perseguir uma relação dialética entre teoria e prática.

Nesse sentido é que De Sanctis retomava a ideia de “ver as coisas efetivas” com o espírito de Maquiavel, por meio da “pesquisa dos elementos reais da existência” (cf. Scrivano, 1978, p. 164). É possível dizer que o crítico procurava no pensamento maquiaveliano sobre as debilidades do *Risorgimento* do século XVI as ferramentas para construir um programa político-intelectual para intervir sobre o *Risorgimento* do século XIX.⁵ O ponto alto do pensamento maquiaveliano, sob as lentes de De Sanctis, era justamente sua atitude crítica para com as elites intelectuais e políticas do Renascimento na Itália. Esse período era comumente visto como momento em que a autonomia e a liberdade se afirmavam, porém Maquiavel percebera que essas não se convertiam em autonomia e liberdade concretas: era um momento de afirmação da autonomia do homem e da política como “ciência”, sem que essa autonomia existisse concretamente, como prática.

Ao lado da *Storia*, nesse sentido, é fundamental levar em conta o discurso *Scienza e Vita*, pronunciado como abertura do ano escolar em novembro 1872 na Universidade de Nápoles, na qual De Sanctis passou a ensinar. Aqui, aparecia a ideia do Renascimento como um período de esplendor intelectual

⁵ Essa operação teórica encontrava forte apoio no fato de que no léxico do século XIX o movimento intelectual dos séculos XV e XVI é denominado de *Risorgimento* (Ressurgimento). É apenas a partir da influência de Jacob Burckhardt (1818-1897) que o conceito de *Rinascimento/Renaissance* se afirma. Para evitar confusões desnecessárias, a expressão italiana *Risorgimento* é traduzida por “Renascimento” sempre que se referir aos séculos XV e XVI. Quando se referir ao século XIX, o vocábulo será mantido no idioma original.

e artístico mas, ao mesmo tempo, de decadência moral, religiosa e civil (ver De Sanctis, 1961).⁶ A Itália do final do século XV encontrava-se no mais alto grau de potência, de riqueza e de glória. Nas artes, nas letras e nas ciências alcançara um sentido que poucas e privilegiadas nações conseguiriam, e do qual estavam muito distantes as outras nações que ela chamava, com soberba, de “bárbaras”. Entretanto, ao primeiro grito desses bárbaros, observava, a Itália imediatamente declinar, ruína (De Sanctis, 1974, p. 207).

Para De Sanctis, o Renascimento fora um momento no qual a vida intelectual buscava recuperar seus fundamentos na vida dos antigos, na pólis grega e na antiga República romana (idem, 1961). Mas teria faltado aos renascentistas italianos o sentimento nacional e esses “eram movidos por um sentimento mais alto, se sentiam cosmopolitas e foram benfeitores da humanidade, ao mesmo tempo em que viviam, entre si, o holocausto” (idem, 1974, p. 208). A invasão da península pelos franceses em 1494 já sinalizara o que estava por vir. Em 1527 o saqueio de Roma e a prisão do próprio Papa Clemente VII consumaram a decadência italiana.

Contra o cosmopolitismo renascentista, De Sanctis buscava em Maquiavel o ponto alto da formulação sobre o conflito entre vida intelectual e vida política. Para De Sanctis, *Il Principe*, livro mais conhecido do secretário florentino, traduzido em muitas línguas e base de julgamento de sua vida e de sua obra, fora avaliado, ao longo da história, não por sua consistência lógica e científica, mas através de um valor moral ainda influenciado pela visão de mundo clerical (ver De Sanctis, 1973). Essa “valorização” moral fizera com que “maquiavelismo” passasse a ser identificado amplamente como doutrina da tirania, da justificação pura e simples dos meios pelos fins. Esse se projetou no tempo e foi, por exemplo, o argumento-base do *Anti-Machiavel*, escrito por Frederico II, imperador da Prússia em 1739, que pretendeu “fazer a defesa da humanidade contra esse Monstro que deseja destruí-la” (Frédéric II, 1741, p. x-xi).

Ao escrever sobre Maquiavel no final do século XIX, De Sanctis pretendia construir uma imagem alternativa e integral dele, “encontrar os fundamentos de sua grandeza” e, com isso, “o estudo sobre a literatura se tornava um

⁶ Momento com o qual a Reforma Protestante contrastaria posteriormente: essa, ainda que significasse um “regresso cultural” em sentido artístico na Europa, do ponto de vista moral e civil significava um progresso na medida em que sustentava a liberdade da consciência e impulsionava o desenvolvimento dos Estados nacionais (ver Barbutto, 2000, p. 45).

estudo sobre a humanidade e sobre o pensamento da humanidade”, com vistas a entender o passado e o presente do *Risorgimento* (De Sanctis, 1973, p. 515; Villari, 1907, p. 171). Tratava-se de uma operação complexa e com sentido claramente histórico-político; afinal, a reformulação da tradição literária nacional era um momento crucial da construção da própria nação. Para tal, a reconstrução do lugar do secretário florentino na cultura nacional da península foi levada a cabo a partir da comparação com outro intelectual florentino do Renascimento, o diplomata e historiador Francesco Guicciardini (1483-1540), autor, entre outras, da monumental *Storia d'Italia*.

O pensamento de Guicciardini também era retomado no contexto do *Risorgimento*, o que pode ser notado pela publicação, em vários volumes, de suas *Opere Inedite*, um conjunto de ensaios e uma parte importante do epistolário do diplomata de Firenze, entre 1857 e 1867.⁷ A principal motivação nesse retorno *risorgimentale* a Guicciardini era buscar sua aproximação com Maquiavel (cf. Mancini, 1852). Essa era feita por meio da suposição de que haveria em ambos um “pensamento constitucional” com o qual Maquiavel contribuía por meio da “arte” da política, enquanto caberia a Guicciardini a “ciência” (Guicciardini, 1857, p. XXVI; ver Mancini, 1852, p. XLIV). Apesar disso, reconheciam-se a “sensível discrepância” no que diz respeito ao governo “temperado pelas leis” e pela prudência, defendidos por Guicciardini, e o governo popular e a virtuosidade, defendidos por Maquiavel (ibid., p. XXV; ver Teixeira, 2007, p. 327).

Em seu artigo *Luomo del Guicciardini*, publicado em 1869 na revista *Nuova Antologia* com comentários à publicação das *Opere Inedite* de Guicciardini, De Sanctis enfatizou exatamente essas discrepâncias e questionou a afirmação dos pressupostos comuns. Para o crítico, era comum ao pensamento de Guicciardini observar – tal como Maquiavel – de forma precisa e com exato sentimento as condições italianas no período do Renascimento. Porém, essa atitude era limitada pelo fato de que, ao contrário do secretário florentino, “sua consciência estava vazia e petrificada” (De Sanctis, 1974, p.

⁷ Esta publicação fora iniciativa de seus descendentes, os condes Luigi e Piero Guicciardini, com o objetivo de destacar que a importância histórica e política do diplomata “não era inferior às obras de Maquiavel” (Guicciardini, 1857, p. VII). Dessa interessante publicação inédita dos “papéis secretos” de Guicciardini, guardados por mais de 300 anos por sua família, cabe destacar o ensaio “Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la prima deca de Tito Livio” (ver Teixeira, 2007, p. 326). Nesse, Guicciardini concentrou sua atenção aos principais capítulos dos *Discorsi*, ou seja, aqueles nos quais Maquiavel “trata os mais importantes argumentos sobre a ciência e arte do Estado” (Guicciardini, 1857, p. XXV).

216; ver De Sanctis, 1973, p. 514). O diplomata florentino enfatizava a separação entre filosofia e práxis e afirmava que “conhecer não é colocar em ato”. Assim, embora Guicciardini fosse um amante da liberdade bem ordenada, da laicização da política, da independência e da unidade italiana, esse amor era platônico e sua vontade impotente (De Sanctis, 1974, p. 225). Esse “homem positivo que se preocupa apenas do particular” era, para De Sanctis, apenas “o primeiro estágio do realismo” (Wellek, 1978, p. 42).

O realismo de Guicciardini, por ser “apenas particular”, se tornava abstrato; não impregnava sentimentos vivos e forças operantes; era apenas formado por ideias e opiniões, nunca por programa, um plano. O homem sábio definido e defendido por Guicciardini não era, desse modo, um homem de ação. O discernimento não estava voltado a instruir uma prática; era apenas o sábio consciente dos perigos enfrentados, superior aos seus compatriotas que nada viam ou que viam o que não existia, cheio de desprezo pelos homens vulgares que não tinham um olhar treinado e uma mente perspicaz como a dele. Mas toda essa inteligência só lhe permitia ser irônico. Nada mais.

O pensamento de Maquiavel, por sua vez, assumia toda sua força porque era também voltado para a dimensão coletiva, universal. Nele havia a ideia de que a Itália não poderia manter sua independência se não fosse unida inteiramente, ou em grande parte, sob um príncipe (De Sanctis, 1973). Para De Sanctis, nesse sentido, o Renascimento maquiaveliano era capaz de se projetar para o futuro, até o século XIX na Itália, como uma referência para o *Risorgimento*. Afinal, já em seu tempo, Maquiavel percebera que entre os intelectuais italianos havia a arte e a filosofia, mas faltavam a ciência e a arte da política.

Em De Sanctis, o tempo de Maquiavel inaugurara o intelecto “maduro” que adquiria consciência de sua autonomia e se distinguia de todos os elementos de sentimento e imaginação, em meio aos quais havia crescido crente e ignorante de si mesmo. Era o indivíduo que contrapunha de forma complexa sua autonomia aos absorventes organismos do “ser” coletivo medieval para se proclamar fim e não meio. Ao mesmo tempo, para De Sanctis, por meio dessa autonomia passava a ser possível perceber a crise do sistema feudal e o advento da vida moderna. A ciência da política se convertia, assim, cada vez mais, em um instrumento de reação contra os limites do mundo feudal, sua temporalidade e espacialidade.

Era a ciência da política que nascia e percebia que no medievo não existia o conceito de pátria, mas apenas o de fidelidade e de subordinação. Os

homens nasciam todos súditos do papa e do imperador, os representantes de Deus, um como o espírito e o outro como corpo da sociedade. Porém, se existiam ainda o papa e o imperador, a ciência – tal como em Guicciardini – ajudava a derrotar nas classes cultas a concepção sobre a qual se fundava esse poder. Essa ciência combatia o conceito de um governo estreito e tratava asperamente as reminiscências feudais (os *gentiluomini*, por exemplo). Além disso, tornava a pátria o fundamento da nova vida.⁸

No discurso *Scienza e Vita* encontramos a ideia importante de que, no apagar das luzes do Renascimento, a ciência passara a fornecer a legitimidade e a política a consolidar sua autonomia.⁹ Sobre isso, porém, De Sanctis colocava agora um importante e conhecido questionamento: “A ciência é dessa vida, toda a vida?” ou, de outra maneira, pode a ciência substituir ou absorver em si a arte da política? A resposta era não, na medida em que a ciência precisaria ser sempre vista como resultado da vida e não como princípio dessa (cf. De Sanctis, 1961). Nessa resposta residia a diferenciação que De Sanctis realizava entre Guicciardini e Maquiavel.

Em Maquiavel, a arte da política encontrava seu vir-a-ser em um programa de ação, desenhado no último capítulo de *Il Principe*: “*Exortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*”. Tratava-se de um vir-a-ser concreto, enraizado profundamente na realidade de sua época. De Sanctis via que as condições desse presente – no qual os resquícios do feudalismo eram ainda vivos e operantes – impunham impasses ao programa maquiaveliano, à sua arte da política. Porém, esses limites, esses “enigmas”, não impediam Maquiavel de fundir, em sua utopia, o passado e o presente italianos, por meio da projeção da unidade e da independência nacional que seria realizada por uma liderança política, caracterizada na imagem de um príncipe virtuoso.

⁸ “Eu acredito que a maior honra que podem possuir os homens é aquela que voluntariamente oferecida pela pátria, acredito que o maior bem que se pode realizar, que mais agradará a Deus, é aquele que se faz à sua pátria” (Machiavelli, 1971, p. 30). A pátria de Maquiavel era a Comuna Livre, por sua virtude, mas o secretário florentino não podia deixar de perceber o fenômeno histórico real e efetivo de formação dos grandes Estados europeus, e o conseqüente desaparecimento da própria comuna com todas as outras instituições feudais. Sua ciência o permitia propor, ao ampliar o conceito de pátria, a constituição de um grande Estado italiano que pudesse defender a nação das invasões estrangeiras. Assim, a pátria deixava de ser apenas a pequena Comuna e passava a ser toda a nação (De Sanctis, 1973, p. 520).

⁹ A ideia de “autonomia da política” em sua leitura do pensamento de Maquiavel tornar-se-ia, posteriormente, o ponto de partida para Benedetto Croce na empreitada de “continuação” do pensamento de De Sanctis.

Assim como Maquiavel, De Sanctis procurava ter “um olho no passado e outro no presente” e percebia que a “época” de Maquiavel não fora párea ao seu mérito, sendo, justamente por isso, o florentino visto mais como homem *di penna* que homem de Estado (Savarese, 1983, p. 9). Maquiavel, apesar disso, era alguém que “tomava parte”, era um homem de partido, que participava da vida e, reduzido à solidão, se afastara da sociedade e passara a interrogá-la (De Sanctis, 1973, p. 515). Da mesma forma, De Sanctis via a si próprio como

um novo intelectual meridional [...] um homem de cultura ativo no esforço de buscar métodos e conteúdos eficazes para fundar uma nova escola, mas que não exclui dos próprios interesses os especificamente políticos, de propor-se como intermediário entre as populações atrasadas do Sul e um aparato estatal que evolui rapidamente de regional para nacional-unitário” (Savarese, 1983, p. 5).

O verdadeiro ideal é a história, a ideia realizada, como “ideia vivente, contida no real”. Por meio dessa passagem reveladora, nas últimas páginas de sua *Storia*, o “homem de Maquiavel” parece personificar um novo homem, “sem a face estática e contemplativa do período medieval” *do homem de Guicciardini*, e “sem a face tranquila e idílica” do Renascimento (De Sanctis, 1974, p. 207; Pisanti, 1978, p. 348). Esse é um homem moderno que “opera e trabalha sobre um objetivo”. De Sanctis percebia que a função de “educador” assumida por Maquiavel – já que “se não se podia operar era preciso ensinar”¹⁰ – fundava uma relação de tipo nacional e popular para com a realidade italiana que era ao mesmo tempo a base de seu realismo e de sua ciência (idem, 1973, p. 537). O verdadeiro maquiavelismo, em De Sanctis, era o programa do mundo moderno, desenvolvido, corrigido, ampliado e mais ou menos realizado por Maquiavel. As nações que se aproximassem desse ideal seriam grandes nações. Isso porque o programa de Maquiavel no Renascimento procurava superar os impasses aos quais esse havia chegado. Para De Sanctis, esse programa era

¹⁰ A contragosto, Maquiavel poderia ser considerado mais próximo de Aristóteles e Platão que de Sólon e Licurgo: “E essa glória foi sempre tão estimada pelos homens que não aspiram mais do que a glória, que não podendo construir uma república de fato, criaram-na por escrito, como Aristóteles, Platão e muitos outros. Eles quiseram mostrar ao mundo que mesmo não tendo a oportunidade de fundar um viver civil, como fizeram Sólon e Licurgo, isso não ocorreu de sua ignorância, mas da impotência de realizá-lo de fato” (Machiavelli, 1971, p. 30-31).

ao mesmo tempo, justamente o necessário para expandir os limites do novo *Risorgimento* italiano, um programa de inclinação antipapal, anti-imperial, antifeudal, civil, moderno e democrático (ibid., p. 551).¹¹

Intermezzo crítico: Benedetto Croce

No começo do século XX, a obra de Francesco De Sanctis foi redescoberta na Itália. O filósofo neoidealista Benedetto Croce foi um dos agentes principais desse reencontro com a tradição historiográfica *risorgimentale* e, particularmente, da revalorização do legado do crítico literário. Desde o final do século XIX, Croce estava empenhado em fazer de De Sanctis um capítulo importante da história da crítica literária italiana e lhe dedicou grande destaque em seu opúsculo *La critica letteraria: questioni teoriche*, de 1896 (ver Croce, 2007b, p. 57-69). Esse empenho adquiriu maior intensidade e projeção devido à atividade editorial do filósofo napolitano. Em 1897, esse publicou uma versão de um curso até então inédito de Francesco De Sanctis – *La letteratura italiana nel secolo XIX* –, antecedendo o texto com um importante prefácio (ibid., p. 101-127).

Esse curso inédito de De Sanctis era crucial para compreender seu pensamento político, não tanto por suas críticas à política dos liberais moderados do Piemonte, mas pela insatisfação do crítico com a incapacidade de os radicais democráticos do Partito d'Azione fazerem parte ativa da cultura popular e dirigirem a nação. O interesse de Croce era, entretanto, metodológico. Com a publicação de *La letteratura italiana nel secolo XIX*, o filósofo napolitano buscava o aprofundamento de um método que estaria presente já na *Storia da letteratura italiana*, segundo o qual a pesquisa sobre um conjunto de textos e autores assumia a forma de uma investigação sobre a história das ideias e dos intelectuais na península. A principal contribuição do crítico irpino, percebia Croce, era o desenvolvimento do fato literário e da vida nacional como uma única coisa.

¹¹ Sem ser, porém, “jacobino”. Em *Scienza e Vita*, De Sanctis buscou inspiração em Maquiavel para pensar uma Itália capaz de modernizar-se, política e economicamente, mas rejeitou firmemente o “modelo” republicano francês, modelo no qual ele via a destruição da tradição, “dos limites do ideal” (cf. De Sanctis, 1961). Nesse ponto, sua leitura esteve muito próxima da de Burckhardt, ainda que tenha mantido uma postura filodemocrática. Posteriormente, entre 1876 e 1878, refletindo sobre a experiência do governo de Agostino Depretis e da *Sinistra* na Itália, expressou todo seu pessimismo com relação a esse, especialmente dado a sua degeneração, corrupção e apatia, incapaz de cumprir o que “prometera” (cf. De Sanctis, 1998).

Os anos de 1894 e 1895, período imediatamente anterior à publicação dos escritos póstumos de De Sanctis, foram decisivos no desenvolvimento intelectual de Croce. As discussões e as polêmicas sobre método e crítica literária, movimento através do qual o pensamento do *Ottocento* era resgatado, coincidiam com suas tentativas de revisão do materialismo histórico (Badaloni e Muscetta, 1990). O processo de revisão neoidealista do marxismo foi marcado por idas e vindas no final do século XIX, e apenas posteriormente desembocaria em uma recusa radical pelo filósofo. Nessa época, Croce considerava o materialismo histórico um importante “cânone de interpretação histórica”, uma ferramenta útil para compreender o passado. Foi também um cânone interpretativo o que o filósofo napolitano encontrou primeiramente em De Sanctis. Assim registrou no prefácio que escreveu para *La letteratura italiana nel secolo XIX*, publicado em 1902: “Essa direção, que hoje se chama (deixo de dizer se bem ou mal) de materialismo histórico, e que consiste em conceber os fatos da história na gênese e desenvolvimento dos elementos materiais mais simples, freqüentemente encontrou em De Sanctis um representante não doutrinário” (Croce, 2007b, p. 113).¹²

A descoberta, em De Sanctis, de uma concepção materialista da história inaugurava um filão extremamente promissor para a pesquisa sobre o pensamento político italiano. Mas essa descoberta ficou sem receber o desenvolvimento necessário. Embora ainda sob a influência do marxismo, Croce encontrava-se, no momento em que escreveu seu prefácio, fortemente propenso a uma política conservadora, a qual se tornaria mais evidente com o advento da Primeira Guerra Mundial. A ruptura com o marxismo já havia se transformado em uma oposição aberta ao socialismo. Essa postura política o levou a valorizar um De Sanctis moderado, proponente de um progresso cauto e de uma *Sinistra* autolimitada em seus propósitos pelo sistema parlamentar e pelas leis. Em outras palavras, aos poucos Croce convertia De Sanctis em um ideólogo do *transformismo*.

A publicação póstuma dos escritos desanctisianos, a partir de 1896, fez parte de uma operação intelectual por meio da qual Croce afirmou uma interpretação filosofante do crítico irpino na qual era valorizada a natureza

¹² Nesse período, Croce dizia que o marxismo “rendera o benefício de ter completado minha cultura filosófica com o conhecimento de um lado muito importante da atividade prática do homem, que é o lado econômico; e de ter formado em mim uma convicção política que, de uma plena persuasão das teses e previsões de Marx, se converteu em um liberalismo e radicalismo democrático” (Croce apud Garin, 1974, p. 10n; Croce, 2007b).

da história, da arte e da ciência, bem como a relação entre essas. De Sanctis era, assim, transformado em um clássico nacional, “cuja grandeza [Croce] reivindicava não apenas contra os professores positivistas, mas também contra Antonio Labriola e Giosuè Carducci” (Badaloni e Muscetta, 1990, p. 25). Essa operação permitiu apresentar a filosofia neoidealista como a continuação e o desenvolvimento da melhor tradição crítica e histórica do século XIX. A revalorização croceana da obra de De Sanctis, especificamente aquela sobre crítica literária, ocorria no projeto de desenvolvimento de uma nova filosofia. Assim, ao escrever sobre De Sanctis, o filósofo napolitano inventava uma tradição na qual poderia encaixar-se como crítico-continuador, lançando as bases do que viria a ser um sistema filosófico: a “filosofia do espírito”.

A valorização do filósofo caminhava de mãos dadas com a desvalorização do político. A figura de De Sanctis “democrático-burguês, homem de 1848, para o qual a vida intelectual e política se encontravam em um núcleo indissociável”, não representava um modelo para Croce, cada vez mais inclinado à vida de “homem de estudo e pensamento” (ibid., p. 25). A vida do filósofo napolitano correu tranquila e, ao contrário de seu predecessor, nunca conheceu as masmorras. Croce procurava, assim como Giovanni Gentile, outro caminho de aproximação com o pensamento desanctisiano (ver Garin, 1974, p. 9). Esse dar-se-ia através da proposição de um “renascimento do realismo” que teria tido início no século XIX com a formulação de princípios filosóficos alternativos aos das ciências positivistas, a partir de uma interpretação e valorização do Renascimento italiano do século XV, em especial de Maquiavel e Guicciardini (Badaloni e Muscetta, 1990, p. 26). Croce partia da ideia de que, assim como o secretário florentino, De Sanctis havia sido um homem fora de seu tempo, um pensador incompreendido.

Ao refinar definitivamente sua própria posição filosófica em relação ao marxismo, Croce atribuía a De Sanctis o desenvolvimento de uma metodologia capaz de superar o formalismo e o psicologismo do pensamento alemão e francês, as fontes do “cânone prático de pesquisa histórica” marxista. A perspectiva desanctisiana fora, na opinião de Croce, formulada com vistas a resgatar uma tradição literária renascentista e, desse modo, criava as bases para uma revisão do materialismo histórico por meio de um critério fundamental: conectar os diferentes períodos e intelectuais não a partir das intenções políticas de cada um, mas a partir do que “realmente” haviam

produzido, ou seja, da *efetividade* filosófica e artística de suas obras, para além de seu contexto histórico (cf. Croce, 1927).

O filósofo anunciava que, para investigar a “efetividade” ou o “realismo” de uma obra, era necessário identificar cada autor e obra a partir de uma “força de premissa”, aquilo que distinguiria o “pensamento real” e efetivo de “elementos estranhos” a ele. Apenas assim, afirmava, seria possível escrever uma “história da ciência”. Francesco De Sanctis aparecia como um exemplo metodológico nesse sentido, já que adotara um “critério análogo no domínio estético, e considerara os poetas não segundo aquilo que queriam fazer, mas segundo aquilo que objetivamente fizeram” (Croce, 1927, p. 167).

Segundo Croce, por meio da redescoberta de Nicolau Maquiavel como homem do Renascimento, De Sanctis teria chegado a um ponto de equilíbrio. Nessa leitura croceana, *la verità effetualli* não era, senão, o próprio princípio da moderação, um princípio para a pesquisa que recomendava a prudência e o comedimento. Interessante notar que, se em um primeiro momento o De Sanctis croceano era identificado como um intelectual moderado, com o passar do tempo ele também passou a ser visto como um idealista, afastado da concepção materialista original e subsumido na filosofia do espírito e, no limite, na “vontade moral”. No curto ensaio que Croce (2007b, p. 395) escreveu a respeito do discurso *Scienza e Vita*, tal subsunção aparece irreversível:

Sempre que ouço celebrar um pensamento, suprema força da vida, genitora de todas as outras e única realidade de todos as outras que são ela própria, observo que o mesmo se pode dizer e se diz da vontade moral, motora da história do mundo, autora de altos pensamentos e única substância dos mesmos pensamentos que são atos de elevação moral; e se pode dizer e se diz da fantasia artística, ainda mais que os artistas, não menos que os filósofos e os apóstolos, se consideram os soberanos da realidade os criadores de toda realidade verdadeira e boa. Por meu lado, nunca dei razão ao primado de uma parte sobre as outras, de um momento sobre os outros, mas ao primado de tudo o que é a realidade de suas partes, o *primado do espírito*.

Com o “primado do espírito” Croce realizava a tentativa de conciliar ciência e vida, sendo que a premissa na qual a tese deve sempre ser preservada amparava filosoficamente essa conciliação. O neoidealismo assumia, assim, o caráter de uma filosofia da conciliação na qual os momentos antagônicos devem ser pensados naquilo que teriam de “positivo”, ou seja, como o resultado de uma exigência humana, de uma necessidade. Essas exigências e

necessidades, por sua vez, eram sempre abstratas e arbitrariamente definidas pelo filósofo. Na dialética croceana, portanto, a síntese surgia como acomodação dos diferentes momentos do real. O realismo croceano se extinguiu nesse ponto: uma vez que a acomodação entre momentos antagônicos só tinha lugar no âmbito da filosofia, esses não eram, senão, partes de um vir-a-ser filosoficamente imaginado, de um programa político abstrato.

Foi por meio desse espírito conciliador que Croce retomou a história do Renascimento e da Reforma quando escreveu, entre 1924 e 1925, sua *Storia della Età Barocca in Italia* (cf. Croce, 1946). O filósofo napolitano censurava a historiografia italiana *risorgimentale* construída sobre a crítica à crise do século XV. Para essa, o Renascimento coincidia com a crise política que abriu as portas às invasões estrangeiras e destruiu a liberdade conquistada precedentemente pelas comunas. A luxúria e o hedonismo renascentistas eram, para essa literatura, a causa da decadência do espírito guerreiro e da *virtù* militar que haviam protegido a liberdade. A Contrarreforma, por sua vez, liderada pelos jesuítas e pelo papado não seria melhor. Aliada ao absolutismo monárquico, a Igreja havia se transformado em um obstáculo à unidade italiana. Enquanto o Renascimento fora negligente com os deveres da “liberdade e da dignidade nacional”, a Contrarreforma estabelecera definitivamente a servidão (Croce, 1946, p. 4).

Croce recusou os argumentos apresentados pela historiografia italiana do século XIX, os quais criticava por sua tendência em avaliar negativamente todo o percurso histórico que ia do Renascimento à Contrarreforma, e procurou na historiografia europeia um olhar mais ponderado sobre esses processos. A característica mais importante das pesquisas levadas a cabo pelas correntes historiográficas às quais Croce recorreu estava em avaliar positivamente o legado de um ou de outro movimento, vinculando-os à superação do mundo feudal e associando-os à emergência de novas formas de vida. A partir dos argumentos de tal literatura que via, ora no Renascimento, ora na Reforma, o momento de nascimento da idade moderna,¹³ e contra qualquer polarização

¹³ Esclarece-se que aquilo que na Europa se manifestou sob a forma de Renascimento e Reforma, na Itália, dada a hegemonia católica, se deu como Renascimento e Contrarreforma. Essa aparente diferença perde sentido, entretanto, se a Contrarreforma for concebida, ela própria, como reforma e atualização do papado. Croce oscilava em seu juízo a respeito da Contrarreforma, ora a considerando um movimento que tinha o único propósito de defender uma instituição e, portanto, distinto do Renascimento e da Reforma, os quais expressavam duas atitudes ideais, ora a considerando de modo mais amplo e positivo: “temos alguns motivos de histórica gratidão para com a Igreja católica e os jesuítas, que extinguíram as faíscas das divisões religiosas que foram acesas também em nossa terra,

que pudesse emanar da “politização” e “nacionalização” desse processo histórico (tal como entre os historiadores italianos), Croce buscou desenvolver uma solução para o compromisso entre os dois momentos extremos:

o problema histórico se configura na representação das várias lutas e das várias harmonizações desses dois termos, não mais em sua nudez conceitual, mas enquanto se traduzem em atitudes concretas dos indivíduos, dos grupos sociais, das escolas, das seitas, dos povos, das gerações e, por isso, como forças ou tendências por elas animadas, nelas dominantes ou predominantes e, ainda, conjugando-se sempre, em maior ou menor grau, com as tendências opostas e correlativas (ibid., p. 7).

O Renascimento próprio dos italianos e a Reforma característica dos europeus, especialmente das regiões germânicas, representavam para Croce “exigências universais da alma humana”, e as soluções avançadas por um e por outra seriam sempre propostas e repropostas sob novas formas sem que houvesse a supressão de um pela outra, ou vice-versa. O conflito entre as exigências universais poderia manifestar-se de modo dramático, e Croce reconhecia que esse, de fato, algumas vezes assumira essa configuração. Porém, sempre seria possível recompor a harmonia ameaçada por meio de uma solução de compromisso, uma acomodação das diferenças no âmbito de cada sujeito, seja ele individual ou coletivo (ibid., p. 10).

A originalidade da análise croceana residia no fato de que Renascimento e Reforma apareciam associados ao problema da conformação dos grupos intelectuais dirigentes. Mais do que as obras produzidas ou as ideias difundidas, importava ao filósofo napolitano a emergência de sujeitos que personificavam esses produtos da cultura e organizavam movimentos e correntes culturais, científicos e políticos. Ao contrário do que ocorria em muitas das interpretações precedentes, o espírito da época aparecia encarnado nessa abordagem. O caráter humano e perpétuo, característico do Renascimento e da Reforma, era, entretanto, diverso: os sujeitos próprios de cada movimento eram diferentes, seus objetivos eram distintos e seu alcance díspar. Na distinção e na separação daquilo que era próprio a cada um, a análise croceana alcançava seu ponto alto e assentava as bases para um posterior desenvolvimento. Segundo o filósofo,

impediram que os outros contrastes e dissensos, mesmo aqueles religiosos, se difundissem entre os italianos [...], e entregaram a Itália aos novos tempos, toda católica e disposta a converter-se, reagindo aos clericalismos, em iluminista, racionalista e liberal” (Croce, 1946, p. 14). O iluminismo, o racionalismo e o liberalismo eram, aqui, frutos tardios da Contrarreforma!

O movimento do Renascimento permaneceu aristocrático, de círculos eleitos, e na própria Itália, sua mãe e nutriz, não saiu dos círculos da corte, não penetrou até o povo, não se tornou costume ou “preconceito”, ou seja, persuasão coletiva e fé. A Reforma, por sua vez, teve sim essa eficácia de penetração popular, mas a pagou com um retardo em seu próprio desenvolvimento intrínseco, com a lenta e freqüentemente interrompida maturação de seu germe vital (ibid., p. 12).

A possibilidade de superar essa antinomia por meio da fusão entre pensamento e ação, tal como prefigurada na leitura desantiscianista de Maquiavel, não era um caminho que Croce desejava trilhar. Para o filósofo napolitano, a verdadeira façanha do secretário florentino era convertida na fundação de uma “filosofia da política”, não de um programa político (Croce, 1994, p. 292). Croce via Maquiavel como alguém que, depois de ter separado a política da religião e da moral, teria permitido o desenvolvimento ulterior de uma filosofia do espírito na qual o conhecimento, como pensamento “puro”, distinguir-se-ia da política como “puro” poder e “pura” utilidade, o pensamento encontrar-se-ia separado da ação, o universal separado do concreto.

Com base nessa separação, Croce criticava as leituras positivistas sobre o Renascimento que tendiam a concluir apressadamente a existência da separação entre arte e ciência como resultado de uma diferença *natural* entre os homens, em vez de refletir sobre o desenvolvimento *histórico* como origem da distinção, da autonomia, entre ambas. Em seu *Breviario di Estetica*, escrito em 1912, Croce (2007a, p. 16) já apresentara essa ideia:

as óbvias afirmações que, proposital ou acidentalmente, escutamos diariamente sobre a natureza da arte, são soluções de problemas lógicos, tais como se apresentam a este ou aquele indivíduo que não exerce a profissão de filósofo, mas que, como homem, é ele, em alguma medida, filósofo.

Para Croce, todo homem era, “em alguma medida, filósofo”, “artista”, “cientista”, ainda que nem todos pudessem exercer a “profissão de filósofo”, “artista” ou “cientista” etc. A principal crítica do filósofo às ciências positivas era o fato de essas se concentrarem nos estudos empíricos, ou seja, se comprometerem com a investigação “quantitativa” (em grande escala) para buscar possíveis diferenças qualitativas entre os homens, e não cumprirem a tarefa essencial na visão de Croce: desenvolver “qualitativamente” a filosofia de poucos, promover a “ciência do espírito”. A ciência do espírito, em toda sua história, fora e

deveria ser uma atividade restrita a um grupo social; era necessária enquanto tal, dada sua função social diferenciada e seu caráter interno de rejeição ao “mecanismo” da vida moderna. Contrariamente ao que pensavam os filósofos positivistas, essa atividade não poderia ter como “objeto” as multidões sociais, mas sim a tradição intelectual, restrita, erudita, preferencialmente não nacional ou que pudesse ser “desnacionalizada”. A democratização e a nacionalização do objeto do pensar haviam atrapalhado enormemente, na opinião de Croce, o desenvolvimento da filosofia e da crítica artística na Europa. Da mesma forma, para se realizar plenamente, a ciência da expressão deveria ser vista como atividade restrita a um sujeito “distinto”: o filósofo profissional.

A filosofia da prática croceana exigia, assim, uma separação radical entre a filosofia e a prática. A pureza conceitual não poderia ser maculada pelos interesses imediatos característicos de toda atividade humana. Mesmo a compreensão da política era, para Croce, um problema teórico da alçada da filosofia. Os problemas decorrentes da fundação de um novo Estado ou, como preferia Maquiavel, da conquista e da manutenção de um Estado, eram diferentes. Esses seriam problemas práticos e diriam respeito ao político, e não ao filósofo. Assim, para Croce, o que havia de original e verdadeiramente revolucionário em Maquiavel era sua filosofia, e não seu programa de unidade e independência da Itália, ou ainda, a tentativa de construir um conhecimento da política voltado para a realização desse programa. O secretário florentino tornava-se, assim, um filósofo confinado ao puro pensamento. Sua incapacidade para transformar seus desejos políticos em realidade e o fracasso de seu projeto forneciam o alibi de uma filosofia desinteressada, incapaz de se verter em uma prática.

“Retornar a De Sanctis”: Antonio Gramsci

No início de 1930, Gramsci mencionou em carta escrita na prisão estar recolhendo notas para “escrever algo” sobre o Renascimento e que isso serviria como uma atividade para ajudar “a passar o tempo”.¹⁴ Meses mais tarde, mencionou ter sumarizado alguns argumentos de estudo sobre esse tema, em especial a “função cosmopolita dos intelectuais italianos até o século XVIII”, que poderia ser dividida em muitos subtemas de pesquisa,

¹⁴ *As Cartas do cárcere (Lettere dal Carcere)*, de Gramsci, estão citadas a partir da edição organizada por Valentino Gerratana (1973) da seguinte forma: (LC, p. x). Carta à esposa, Giulia Schucht, de 10 de fevereiro de 1930 (cf. LC, p. 311). Os *Cadernos do cárcere*, de Antonio Gramsci (1977), são citados utilizando a letra “Q”, seguida do número do caderno, do parágrafo e da página de referência.

sendo um deles “Renascimento e Maquiavel”. Esses argumentos, por sua vez, poderiam servir para compor “um livro que não existe ainda”. As notas que Gramsci compôs nesse período, além disso, o faziam lembrar “velhas leituras do passado”, retomar reflexões do período anterior à prisão e enriquecê-las com novos estudos.¹⁵

A primeira vez em que nos *Cadernos do cárcere* aparece a rubrica “Reforma e Renascimento”, por meio da qual Gramsci coletava notas esparsas para escrever um ensaio, foi em junho de 1930:¹⁶ “A Reforma [Protestante] está para o Renascimento como a Revolução Francesa está para o *Risorgimento*” (Q. 2, § 40, p. 317).¹⁷ Sua intenção era estabelecer marcos comparativos para uma investigação da história italiana moderna, sendo que seu argumento principal passava pelo estudo da importância de pensar a força (ou debilidade) de um povo pelo fato de esse ter sido tocado por uma “reforma religiosa”. Posteriormente, em um parágrafo escrito em março de 1931¹⁸ e conectado explicitamente ao mencionado, Gramsci afirmou não ser exata a oposição, feita por Benedetto Croce e seus seguidores (especificamente Edmondo

¹⁵ Carta à cunhada, Tania Schucht, 17 de novembro de 1930 (LC, p. 364). Dentre as “velhas leituras”, tanto De Sanctis como Croce ocupavam um lugar especial e retornar a eles era uma exigência. “Retornar a De Sanctis” é o título do primeiro parágrafo do *Caderno 23 do cárcere*, sobre Crítica Literária (Q. 23, § 1). Essa expressão, porém, não é originalmente gramsciana. Em agosto de 1933, o filósofo neoidealista convertido ao fascismo, Giovanni Gentile, publicou um artigo intitulado *Torniamo a De Sanctis*, comemorativo do cinquentenário da morte do crítico irpino (cf. Gentile, 1936, p. 173 ss.). Interessante notar que Gramsci teve acesso a algumas das principais obras de De Sanctis já nos primeiros meses de prisão. Em maio de 1927, seis meses depois de ter sido preso em Roma pelo fascismo, Gramsci solicitou receber novas edições da *Storia della Letteratura Italiana* e dos *Saggi Critici*, de De Sanctis, “pois aquelas que eu tinha em Ustica deixei com os amigos de lá” (LC, p. 88). Gramsci ficou preso na Ilha de Ustica entre novembro de 1926 e fevereiro de 1927.

¹⁶ O *Caderno 2* era um caderno de notas miscelâneas, preenchido por Gramsci entre 1930 e 1933. Nesse, a rubrica “Reforma e Renascimento” aparece pela primeira vez, no parágrafo § 40, escrito na primeira quinzena de junho de 1930 (ver Francioni, 1984, p. 141).

¹⁷ O primeiro contato de Gramsci com as ideias de De Sanctis se deu quando era ainda estudante de Letras na Universidade de Turim, por meio do professor Umberto Cosmo e do curso de Literatura Italiana (LC, p. 397). Gramsci recordaria na prisão a polêmica com um colega, Pietro Gerosa, durante as aulas de literatura italiana, a respeito da crítica feita por De Sanctis ao intelectual católico do século XIX Cesare Cantù. A posição do professor Cosmo, na época, era de defender De Sanctis dos ataques de “sectarismo religioso e político”, de ser “hegeliano e monárquico-unitário”, e afirmá-lo como “um cientista imparcial e objetivo” (LC, p. 399). Em carta a Tânia da prisão, escrita em 1931, Gramsci notou que, desde 1917, esse professor insistia para que escrevesse um estudo sobre Maquiavel e o maquiavelismo, provavelmente em virtude do impacto que as ideias de De Sanctis tiveram no curso de Literatura Italiana mencionado. Esse estudo Gramsci levou a cabo na prisão e teve como resultado o conhecido *Caderno 13*, além de dezenas de parágrafos e notas bibliográficas sobre o tema, e tinha íntima conexão a outro ensaio planejado pelo marxista sobre o tema do Renascimento e da Reforma.

¹⁸ Ver Francioni (1984, p. 141).

Cione), entre Igreja e pensamento para a compreensão do Renascimento, e que essa levaria “a um modo errado de pensar e agir”, incapaz de representar “um novo Renascimento”:

Para que o “Pensamento” seja uma força (e apenas como tal poderá constituir uma tradição) deve criar uma organização, que não pode ser o Estado, porque o Estado renunciou, de um modo ou outro, esta função ética ainda que a proclame em voz alta; esta organização deve, portanto, nascer da sociedade civil (Q. 2, § 140, p. 399).

Para Gramsci, a primeira coisa a ser retida para análise do Renascimento deveria ser o fato de que a atividade intelectual e o poder eclesiástico se mantiveram em unidade no Estado ao longo de todo o período, ainda que em condições de instabilidade. Justamente por isso, afirmou fazendo referência a uma ideia do historiador italianófilo Ernst Walser, os intelectuais italianos do período do Renascimento “desenvolviam separadamente os dois fatores da capacidade humana de compreensão, o racional e o místico, de maneira que o racionalismo conduzido a ceticismo absoluto [...] retomava, por um vínculo invisível, o misticismo mais primitivo, o fatalismo mais cego, o fetichismo e a superstição crassa” (Q. 17, § 8, p. 1913).

Esse argumento foi retomado entre agosto e setembro de 1933, quando Gramsci tomou contato na prisão com uma resenha de Armínio Janner, publicada na revista *Nuova Antologia* (ago. 1933), do livro *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, publicado em 1932 pelo historiador alemão Ernst Walser. Nessa resenha, intitulada “Problemi del Rinascimento”, Janner expunha o argumento de que o sentido geral com que a ideia Renascimento fora difundida na segunda metade do século XIX fora determinado pelas obras de Jacob Burckhardt (1818-1897) e Francesco De Sanctis. Para Burckhardt, o Renascimento havia tido um sentido heroico, “de vida bela e livre expansão da personalidade sem restrições morais”; para os ressurgimentalistas italianos, por sua vez, era destacado o caráter anticlerical desse movimento (Q. 17, § 3, p. 1908).¹⁹ Burckhardt via o Renascimento “como

¹⁹ *Die Cultur der Renaissance in Italien (A cultura do Renascimento na Itália)*. Publicado em 1860, o livro de Burckhardt teve ressonância europeia, “suscitou toda uma literatura, especialmente nos países nórdicos, sobre os artistas e *condotieri* do Renascimento, literatura na qual se proclama o direito à vida bela e heróica, à livre expansão da personalidade sem preocupações com vínculos morais. [...] O livro de Burckhardt (traduzido por Valbusa em 1877) teve na Itália uma influência diferente: a tradução italiana

um ponto de partida de uma vida nova da civilização europeia progressiva, berço do homem moderno; De Sanctis o via do ponto de vista da história italiana, e para a Itália o Renascimento fora um ponto de partida para um regresso” (Q. 17, § 3, p. 1909; ver De Sanctis, 1973, p. 526).

Entretanto, em seu “retorno” ao pensamento de De Sanctis, Gramsci considerava importante aprofundar a pesquisa sobre um ponto que era apresentado pelos intérpretes, na década de 1930, como comum com Burckhardt: o destaque do Renascimento como um “cânone” para a compreensão histórica da “formação de uma *nova mentalidade* e da separação desta de todos os vínculos medievais”, em especial com relação à Igreja (Q. 17, § 3, p. 1909, grifos nossos).²⁰ Para explorar a veracidade dessa interpretação, Gramsci propôs investigar o Renascimento como “algo mais do que o momento literário e artístico”, para pensá-lo criticamente como um contexto histórico-político nacional e internacional. Havia, de fato, uma “nova concepção de mundo que paulatinamente se formava entre os séculos XV e XVI” e que exaltava o homem como “criador de sua própria vida e de sua própria história”, mas a análise crítica dessa – de sua capacidade de converter-se em “nova mentalidade” – deveria considerar também o papel político dos intelectuais renascentistas.

Na *Storia*, de De Sanctis, mas não na *Die Cultur*, de Burckhardt, Gramsci viu realizada essa investigação crítica.²¹ Nela, a máxima expressão da “nova mentalidade” do Renascimento era Nicolau Maquiavel, justamente em oposição à posição cosmopolita dos intelectuais renascentistas. Para o marxista, a reflexão desanctisiana sobre o Renascimento e Maquiavel era afinada com

destacava as tendências anticlericais que Burckhardt via no Renascimento e que coincidiam com as tendências da política e da cultura italiana do *Risorgimento*. Também outro elemento iluminado por Burckhardt no Renascimento, aquele do individualismo e da formação da mentalidade moderna, foi visto na Itália como oposição ao mundo medieval representado pelo papado” (Q. 17, § 3, p. 1908; ver Burckhardt, 2009).

²⁰ Esta observação de pesquisa Gramsci extrai da resenha de Janner mencionada. É interessante notar que Federico Chabod, em seu importante *Scritti sul Rinascimento*, de 1967, retoma essa hipótese de uma corrente de estudos que tendia à canonização do Renascimento dentro da história da arte comum à segunda metade do século XIX. Burckhardt, “para tranquilizar suas exigências morais pessoais [em relação ao Renascimento], tendia a virar-se em direção à Reforma; em um dualismo de mesmo tipo, somado ao amargor pela decadência política da Itália do século XVI até sua libertação, se inspirava para sua vigorosa figuração [do Renascimento] Francesco De Sanctis” (Chabod, 1990, p. 12).

²¹ Mais ou menos 15 anos antes de Gramsci iniciar a composição de seus *Cadernos* na prisão, Croce havia tentado, com sua *Storia del Età Barocca in Italia*, operar a fusão entre a interpretação desanctisiana de Maquiavel e a historiografia do Renascimento de Burckhardt. Para tal, Croce tratava Maquiavel como um intelectual do Renascimento, ainda que marginal, tal como Guicciardini, e apresentava o Renascimento como um movimento de ruptura intelectual e como início da modernidade. Gramsci retornou a De Sanctis contra essa interpretação.

as necessidades do público italiano e justamente por isso acentuava as “cores obscuras da corrupção política e moral; apesar de todos os méritos que se pudesse reconhecer ao Renascimento, esse desfez a Itália, e a tornou serva do estrangeiro” (Q. 17, § 3, p. 1909). Enquanto Burckhardt e boa parte da historiografia europeia do século XIX acreditavam que o humanismo cosmopolita renascentista havia sido dirigido contra o papado, Gramsci destacou na interpretação desanctisiana “uma mentalidade” italiana, *risorgimentale*, disposta a ver que a Igreja favorecera a separação da cultura em relação ao povo, ou seja, que organizara hegemonicamente as condições nas quais o Renascimento se desenvolveu. Justamente por isso, para muitos ressurgimentais, De Sanctis inclusive, Maquiavel se convertia, positivamente, em representante “do final do humanismo e do nascimento da heresia” (Q. 7, § 68, p. 905).²² Entre toda intelectualidade que resgatava Maquiavel como referência para a unificação da península, Gramsci via em De Sanctis o principal formulador da “exigência de uma nova atitude [pelos intelectuais] em face das classes populares, um novo conceito do que seria ‘nacional’, [...] mais amplo, menos exclusivista, menos ‘policial’” (Q. 23, § 1, p. 2185).²³

Maquiavel buscara na unidade entre ciência e política a recuperação da unidade entre o mundo do espírito e o mundo da vida prática. Mas a busca dessa unidade, a qual era também uma união dos sábios com o povo, não foi um empreendimento de todos. Sobre isso, Gramsci apresentava a relação dos intelectuais renascentistas com a língua vulgar da época como sintomática. Para a maioria desses intelectuais, o uso do vulgar servia apenas para destacar as vantagens do latim e era, assim, um instrumento de afirmação aristocrática do universalismo medieval e eclesiástico daqueles que se comportavam como membros de uma “casta cosmopolita” em território italiano (Q. 5, § 123, p. 652).²⁴ Os intelectuais do Renascimento se mantinham, nas

²² Parágrafo do *Caderno 7*, também de notas miscelâneas, escrito em outubro de 1930 e com clara entonação desanctisiana: nele aparece Maquiavel como representante da “ciência que opera sobre um mundo já corrompido” (De Sanctis, 1961, p. 1048).

²³ Este parágrafo é bastante tardio, escrito em fevereiro de 1934, e o primeiro do *Caderno 23*, especial, no qual Gramsci buscou organizar notas sobre o tema da “crítica literária”, ao que parece, planejado para ser um ensaio com vistas a aproximar Francesco De Sanctis de uma história da tradição materialista histórica na Itália (ver Francioni, 1984, p. 146). É possível que Gramsci desejasse desenvolver o antigo argumento croceano que afirmara De Sanctis como o primeiro representante, “espontâneo” e não doutrinário, do materialismo histórico na Itália.

²⁴ Longo parágrafo intitulado “Renascimento”, com redação de versão única, escrito entre novembro e dezembro de 1930.

palavras de Gramsci, tão “anacionais e cosmopolitas como na Idade Média” (ibid., p. 653). E concluía: a cultura renascentista permaneceu na órbita política do papado e do imperador e não produziu uma vida política e cultural verdadeiramente nova, nacional e popular.

Para Gramsci, foi de suma importância desenvolver e sistematizar explicitamente a distinção entre Humanismo e Renascimento: “O Renascimento é um movimento de grande porte, que se inicia depois do ano 1000, do qual o Humanismo e o Renascimento (em sentido estrito) são dois momentos conclusivos, que tiveram na Itália seu desenvolvimento principal, enquanto o processo histórico mais geral é europeu e não apenas italiano” (Q. 17, § 3, p. 1909). Na Itália, o Humanismo e o Renascimento foram a “expressão literária” de um desenvolvimento internacional que se tornou decadente na península, enquanto na Europa se converteu em um movimento geral que culminou na formação dos Estados nacionais e na expansão mundial da Espanha, de Portugal, da Inglaterra e, com caráter especial, da França.

Indiferente e incapaz de afirmar uma cultura e uma política nacional-popular, o Renascimento fora um movimento reacionário e repressivo. Contra o senso comum, que o afirmava como momento de “reabilitação do espírito humano, como criador da vida e da história”, o prisioneiro do fascismo via que essa reabilitação tinha lugar devido à habilidade das correntes aristocrático-feudais em neutralizar suas tendências progressistas, ao mesmo tempo que sufocavam politicamente as forças revolucionárias da época. A revitalização da capacidade criativa do espírito humano não era, portanto, decorrente de uma vitória das forças pró-modernas, mas sim a expressão dramática das condições de sua derrota. O Renascimento era, portanto, expressão de uma restauração.

A partir dessas considerações, Gramsci considerava possível um novo olhar sobre o Renascimento, capaz de ver duas linhagens interpretativas que estavam em franco conflito. Uma delas expressava-se no vulgo e procurava no presente, nas forças burguesas e populares, as forças necessárias para a criação de uma nova vida política e cultural. A outra, aristocrático-feudal, era escrita em latim e reivindicava a antiguidade greco-romana como “modelo”. O Renascimento não fora, segundo Gramsci, “a serena criação de uma cultura triunfante”, e sim o resultado desse conflito (Q. 2, § 123, p. 645). O lugar de Maquiavel nesse conflito era claro: assim como De Sanctis, o marxista sardo não via no secretário florentino um filósofo, mas um sábio e político, parti-

dário da corrente popular. O pensamento político de Maquiavel era, assim, “uma reação ao Renascimento e a reivindicação da necessidade política e nacional de aproximação ao povo” (ibid., p. 645).

Não por acaso, assim como De Sanctis e Croce, Maquiavel foi tema das reflexões de Gramsci já nos primeiros meses de vida no cárcere.²⁵ Gramsci concordava que Maquiavel escrevera contra seu tempo. Afinal, pensava, a maioria dos intelectuais de sua época não possuía um caráter nacional-popular, não era nem se sentia parte do povo, com relação ao qual era indiferente, além de incapaz de afirmar-se como referência nacional. As tendências aristocrático-feudais eram antinacionais e antipopulares por definição: vinculadas à Igreja ou ao Império, essas opunham-se por princípio à instauração de uma nova ordem, tal como era proposta por Maquiavel em sua *Exortatio*. Gramsci via, ainda, que as tendências burguesas e populares também foram incapazes de realizar esse programa. A autolimitação da burguesia ao âmbito exclusivamente comunal e sua acomodação ao horizonte corporativo a tornavam inapta a assumir integralmente um credo nacional e popular, fundamental para “criar todas as superestruturas de uma sociedade integral” (ibid., p 652). Faltara aos italianos, tal como previra Maquiavel, um Príncipe, uma liderança capaz de nacionalizar suas demandas, convertê-las em um programa para a construção de um Estado integral.

Assim como em De Sanctis, a análise levada a cabo por Gramsci da “função cosmopolita dos intelectuais italianos”, da recusa ou incapacidade desses em constituir uma cultura nacional-popular, se convertia em uma analogia para a interpretação do *Risorgimento* italiano e das correntes intelectuais nele presentes. Para o marxista sardo, o século XIX assistiu a essa mesma oscilação entre o cosmopolitismo e o localismo (corporativismo) das classes dirigentes. Nas correntes moderadas católicas, que encontraram expressão na obra de Vincenzo Gioberti, o universalismo romano era o próprio pressuposto da afirmação de uma nova ordem nacional. Para os liberais mode-

²⁵ Poucas semanas depois de preso, em 27 de dezembro de 1926, em carta a Tânia, Gramsci pede que lhe seja enviado o “livro sobre Maquiavel de Francesco Ercole” (LC, p. 24). Quase um ano depois, em 14 de novembro de 1927, antes ainda de ter permissão para escrever e iniciar seus *Cadernos do cárcere*, Gramsci apresenta em uma carta um argumento que seria desenvolvido mais tarde: nenhum dos intérpretes de Maquiavel de sua época “estabeleceu a relação entre os livros de Maquiavel e o desenvolvimento dos Estados na Europa neste mesmo período”, “não perceberam que Maquiavel foi o teórico dos Estados nacionais na forma das monarquias absolutas [...] que representavam o problema histórico da época e que Maquiavel teve a genialidade de intuir e expor sistematicamente” (LC, p. 133).

rados do Piemonte, a particularidade da vida econômica e política de seu reino deveria ser um modelo para toda a península. Curiosamente, entres os radicais democráticos essas interpretações se faziam presentes por meio, por exemplo, do universalismo abstrato e medieval de Giuseppe Mazzini, do Partito d'Azione (Q. 5, § 150, p. 677-678).

Porém, o desenvolvimento do capitalismo e a consolidação dos Estados nacionais na Europa conspiravam contra essa oscilação interminável. Por um lado, o desenvolvimento de fortes identidades nacionais havia permitido que os intelectuais de outros países, particularmente da França dos jacobinos e da Revolução Francesa, passassem a se apresentar como portadores de novas ideias, de vigorosas culturas e de compactos blocos de forças nacionais. Os localismos, por sua vez, tornavam-se cada vez menos eficazes para a afirmação das identidades particulares (ver Q. 1, § 109, p. 225 e Q. 5, § 100, p. 629). Assim, Gramsci concluía, avançando em relação a De Sanctis, que o *Risorgimento* fora o último momento de vitalidade e efetividade das formas cosmopolitas e localistas, características da vida intelectual italiana; e marcava, ao mesmo tempo, o início de um novo ciclo da dramática e crítica vida estatal italiana.

Não é de surpreender que Gramsci visse, então, o *Risorgimento* como um movimento de longa duração no qual o conjunto do sistema europeu se transformou e permite “à Italia reunir-se em uma nação e às forças internas nacionais desenvolver-se e expandir-se” (Q. 19, § 2, p. 1963). Mas o surpreendente é que o marxista sardo se mostrava disposto a registrar o início desse processo na queda da península sob dominação estrangeira, no século XVI, a qual provocou uma primeira reação: “aquela de orientação nacional-democrática de Maquiavel, que expressou em seu próprio tempo o lamento pela perda da independência em uma determinada forma [...] e a vontade inicial de lutar para readquiri-la em uma forma histórica superior” (ibid., p. 1963).

Essa perspectiva de longa duração adotada para a compreensão da vida social e política italiana permite, por sua vez, compreender o lugar do “enigma Maquiavel” no pensamento de Antonio Gramsci. O longo processo de formação de uma classe dirigente italiana recolocava constantemente a necessidade de fundir intelectuais e povo em um projeto nacional comum. O fracasso da burguesia renascentista foi, também, o fracasso da burguesia *ressorgimentale*. Para construir uma nova nação, era necessária uma novíssima classe dirigente.

Maquiavel via no Príncipe e, particularmente, no duque Valentino, a força capaz de liderar esse processo. Gramsci procurou no partido, no “moderno Príncipe”, o *condottiero* de uma “forma histórica superior”.

Considerações finais

Foi comum entre os comentadores da obra de Antonio Gramsci, principalmente nas décadas de 1960 e 1970, ler sua interpretação da obra de Maquiavel destacando a metáfora do “moderno Príncipe”. O ponto de partida dessas interpretações costumava ser aquele parágrafo do *Caderno 13* no qual se afirma que “o moderno príncipe, o mito-príncipe, não pode ser uma pessoa real, um indivíduo concreto, pode ser apenas um organismo [...]. Este organismo já é dado pelo desenvolvimento histórico, é o partido político” (Q. 13, § 1, p. 1558). A partir desse ponto, Maquiavel – juntamente com Gramsci – era circunscrito nos estreitos limites de uma teoria do partido.

Mas o argumento gramsciano ia muito além dessa metáfora. Nos *CADERNOS DO CÁRCERE* inscreve-se uma abrangente pesquisa sobre a obra e a vida do secretário florentino, orientada por um método histórico. Já na primeira nota que redigiu a respeito de Maquiavel, Gramsci apresentou uma observação de ordem metodológica, quase um alerta voltado contra as interpretações que tentavam apresentar o secretário florentino como “o ‘político em geral’, bom para todos os tempos”. Segundo o marxista sardo, o autor de *Il Príncipe* deveria ser considerado, principalmente, como “ligado ao seu tempo” (Q. 1, § 10, p. 8-9). Na segunda versão dessa nota, fica clara a intenção desse alerta. Tratava-se de contrarrestar os excessos da moderna maquiavelística, a qual, inspirada em Benedetto Croce, tendia a considerar Maquiavel como o “cientista da política” atual em qualquer tempo e circunstância (Q. 13, § 13, p. 1572).

Compreender Maquiavel em seu contexto não deixava, entretanto, de ser um ato político. Por um lado, esse empreendimento permitia reconhecer os limites históricos do pensamento do secretário florentino e as respostas que ele procurava dar aos problemas de seu próprio tempo.²⁶ A revolução maquiaveliana não poderia, nessa ótica, ser encontrada nem em uma suposta teoria geral da política, nem em uma investigação sobre a natureza conceitual

²⁶ Tais problemas eram de três ordens, segundo Gramsci: “1) lutas internas na república florentina; 2) lutas entre os estados italianos por um equilíbrio recíproco; 3) luta dos estados italianos por um equilíbrio europeu” (Q. 1, § 10, p. 9).

dessa, como pretendeu Croce. Mas ela também não residia em uma redução da política a um repertório de enunciados particulares em busca de suas leis gerais, como muitos outros pretenderam. A pesquisa de Maquiavel sobre *la verità effettuale* unificava filosofia e ciência da política, ciência e arte da política, pensamento e ação.

Mas, por outro lado, uma contextualização efetiva da obra de Maquiavel permitia iluminar o campo de batalha de seus intérpretes, esclarecendo suas reais motivações. Analisando a recepção da obra do secretário florentino após sua morte, Gramsci notou que as intervenções dos “antimaquiavelistas”, como Jean Bodin, quando valorizadas de modo histórico, revelavam a ação de políticos que expressavam “as exigências de seu tempo ou de condições diversas daquelas que operavam no tempo de Maquiavel; a forma polêmica é puro acidente literário” (Q. 13, § 13, p. 1573). O que dizer, então, da recepção e da apropriação da obra de Maquiavel nos contextos *risorgimentale* e *post-risorgimentale*? Tais movimentos intelectuais revelavam-se, à luz do método histórico, como um complexo jogo de espelhos que refletiam os impasses aos quais haviam chegado a unificação italiana, no final do século XIX, e a construção de um regime liberal-democrático, no início do século XX.

O objetivo de Gramsci ia além de uma compreensão formal do fenômeno renascentista. Também no *Risorgimento* italiano as correntes radicais e populares foram derrotadas e uma cultura apolítica e anacional encontrou seu lugar sob uma direção antipopular. Mas o *Risorgimento* esteve aquém e sequer pode exibir seu próprio Maquiavel. A crítica à cultura *risorgimentale*, à incapacidade de as classes dirigentes nacionais conformarem uma verdadeira cultura nacional e à mediocridade da vida política italiana já se encontrava em De Sanctis. Fazendo seu o realismo popular de Maquiavel, o crítico irpino defendeu uma cultura nacional-popular necessária para a Itália adquirir uma identidade na qual sua história fosse a história de seu povo. O ponto de chegada de De Sanctis foi um ponto de partida para Gramsci.

Bibliografia

- AMARI, Michele (1854). *Storia dei musulmani di Sicilia*. Firenze: F. Le Monnier. 3 v.
- BADALONI, Nicola & MUSCETTA, Carlo (1990). *Labriola, Croce, Gentile*. Roma: Laterza.
- BALBO, Cesare (1830). *Storia d'Italia*. Torino: Giuseppe Pomba. 2 v.

- BARBUTO, Gennaro M. (2000). *Ambivalenze del moderno: De Sanctis e le tradizioni politiche italiane*. Napoli: Liguori Editore.
- BIANCHI, Alvaro (2008). *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda.
- BURCKHARDT, Jacob (2009). *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CANTÙ, Cesare (1865). *Gli Eretici d'Italia: discorsi storici*. Torino: Unione Tipografico-Editrice.
- CHABOD, Federico (1990). *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo del Cultura Económica.
- CRAIG, Gordon A. (1972). "Georg Gottfried Gervinus: the historian as activist". *Pacific Historical Review*, v. 41, n. 1, p. 1-14.
- CROCE, Benedetto. (1927). *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari: Laterza.
- _____ (1946). *Storia della Età Barocca in Italia*. Bari: Laterza.
- _____ (1952). *Filosofia, poesia, storia*. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi.
- _____ (1962). *Storia d'Italia: dal 1871 al 1915*. Bari: Laterza.
- _____ (1965). *Estetica: come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Bari: Laterza.
- _____ (1994). *La poesia*. Milano: Adelphi Edizioni.
- _____ (2007a). *Breviario di estetica: aesthetica in nuce*. Milano: Adelphi.
- _____ (2007b). *Scritti su Francesco De Sanctis: a cura di Teodoro Tagliaferri e Fulvio Tessitori*. Napoli: Giannini. v. II.
- DE SANCTIS, Francesco (1961). "La scienza e la vita", em *Opere*. Milano-Napoli: Ricardo Ricciardi.
- _____ (1973). *Storia della letteratura italiana*. Torino: UTET.
- _____ (1974). *Saggi*. Torino: UTET.
- _____ (1978). *Il secondo ottocento: lo stato unitario e l'età del positivismo*. Roma: Laterza.
- _____ (1981). *La letteratura italiana nel secolo XIX: scuola liberale - scuola democratica*. Roma: Vecchiarelli Editore (edizione anastatica dell'ed. A. Morano 1897).
- _____ (1998). *La democrazia ideale e reale*. Napoli: Alfredo Guida.
- EMILIANI-GIUDICI, Paolo (1844). *Storia delle belle lettere in Italia*. Firenze: Società editrice fiorentina.

- FERRARI, Giuseppe (1860). *Histoire de la raison d'Etat*. Paris: Michel Lévy.
- _____ (1949). "Machiavelli giudici della rivoluzione de nostri tempi", em *Opuscoli politici e letterari ora per prima volta tradotti*. Capolago: Elvetica.
- FERRIERI, Pio (1888). *Francesco De Sanctis e la critica letteraria*. Milano: Hoepli.
- FRANCIONI, Gianni (1984). *L'officina gramsciana*. Napoli: Bibliopolis.
- FRÉDÉRIC II (1741). *Anti-Machiavel, ou Essai de critique sur le Prince de Machiavel, publié par Mr. de Voltaire*. Nouvelle édition, où l'on a ajouté les variations de celle de Londres. Amsterdam: Jacques La Caze.
- FROSINI, Fabio (2003). *Gramsci e la filosofia: saggio sui Quaderni del carcere*. Roma: Carocci.
- GARIN, Eugenio (1974). *Intelletuali italiani del XX secolo*. Roma: Riuniti.
- GENTILE, Giovanni (1936). *Memorie italiane e problemi della filosofia e della vita*. Firenze: G. C. Sansoni.
- GERRATANA, Valentino (1952). "De Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci? (Appunti per una polemica)". *Società*, n. 3, p. 497-512.
- GIOBERTI, Vincenzo (1846). *Del primato morale e civile dei italiani*. Losanna: Bonamici.
- GRAMSCI, Antonio (1973). *Lettere dal carcere*. Torino: G. Einaudi.
- _____ (2007). *Quaderni del carcere*. Turim: Einaudi. 4 v.
- GUGLIELMI, Guido (1976). *Da De Sanctis a Gramsci: il linguaggio della critica*. Bologna: Il Mulino.
- GUICCIARDINI, Francesco (1857). *Opere inedite*. Firenze: Barbera, Bianchi e Comp. v. 1. HISTORIAE patriae monumenta edita iussu regis Caroli Alberti. Torino: Bocca, 1836.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1971). *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni.
- MANACORDA, Giuliano (1978). "Realismo e marxismo", em CUOMO, G. (cura di). *De Sanctis e Il realismo*. Napoli: Giannini Editore.
- MANCINI, Pasquale S. (1852). *Machiavelli e la sua dottrina politica*. Torino: Lampato, Barbieri e Comp.
- MAZZONI, Guido (1949). *Storia letteraria d'Italia* (v. 9: Ottocento). Milano: Dr. Francesco Vallardi.
- MUSCETTA, Carlo (1978). *Francesco De Sanctis: lo stato unitario e l'età del positivismo*. Roma: Laterza.
- _____ (1988). "L'Italia di De Sanctis e Gramsci". *Rinascita*, n. 7, p. 28-30.

- PISANTI, Tommaso (1978). “Cultura europea e letteratura italiana in De Sanctis”, em CUOMO, G. (cura di). *De Sanctis e il realismo*. Napoli: Giannini Editore.
- RICOTTI, Ercole (1869). *Storia della monarchia piemontese*, v. IV. Firenze: G. Barbèra.
- SAPEGNO, Natalino (1952). “Manzoni tra De Sanctis e Gramsci”. *Società*, n. 1, p. 7-19.
- _____ (1975). “Gramsci e i problemi della letteratura”, em *Gramsci e la cultura contemporanea I*. Roma: Riuniti.
- _____ (1992). *Ritrato di Manzoni*. Roma: Laterza.
- SAVARESE, Gennaro (1983). “Introduzione” a DE SANCTIS, Francesco. *La Giovinezza*. Napoli: Guida.
- SCRIVANO, Riccardo (1978). “De Sanctis tra idealismo e positivismo”, em CUOMO, G. (cura di). *De Sanctis e il realismo*. Napoli: Giannini Editore.
- TAILLANDIER, Saint-René (1860). *Histoire e philosophie religieuse*. Paris: Michel Lévy Frères, Libraries Editeurs.
- TEIXEIRA, Felipe Charbel (2007). “O melhor governo possível: Francesco Guicciardini e o método prudencial de análise da política”. *Dados*, v. 50, n. 2, p. 325-349.
- TESSITORE, Fulvio (1979). *Comprensione storica e cultura: revisione storicistiche*. Napoli: Guida.
- TROYA, Carlo (1839). *Storia d'Italia del Medio-Evo*. Napoli: Tasso.
- VILLARI, Pasquale (1907). *Studies, historical and critical*. New York: Scribner.
- _____ (1944). *L'Italia e la civiltà*. Buenos Aires: Corinto.
- WELLEK, René (1967). *História da crítica moderna: 1750-1950*, v. 4. São Paulo: Herder, Edusp.
- _____ (1978). “Il realismo critico di De Sanctis”, em CUOMO, G. (cura di). *De Sanctis e Il realismo*. Napoli: Giannini Editore.

Resumo:

Com a constituição da moderna nação italiana, a partir de meados do século XIX, tornou-se característico do pensamento político da península o constante apelo à reconstrução de uma tradição intelectual nacional. Esta era parte dos desafios da construção de uma nova ordem política e social que orientava, entre outras coisas, um retorno à história do Renascimento e à figura de Nicolau Maquiavel. A partir de 1859, o *Risorgimento* italiano ganharia novo impulso e culminaria com a derrota do papado e a construção de uma

nova nação entre 1861 e 1871. Ao longo dessa década, período de triunfo da unificação, foi preparado um retorno definitivo de Maquiavel à cultura italiana. O revigoramento da historiografia e da ciência política italiana não deixou de ser, assim, um reencontro com a tradição maquiaveliana. O *Risorgimento* foi, também, o renascimento de Maquiavel. Este ensaio busca analisar três momentos desse retorno, que foram, ao mesmo tempo, tentativas de um acerto de contas com uma história italiana que remonta ao século XVI, cristalizada nas obras de Francesco De Sanctis (1817-1883), Benedetto Croce (1866-1952) e Antonio Gramsci (1891-1937).

Palavras-chave: Maquiavel, *Risorgimento*, Francesco De Sanctis, Benedetto Croce, Antonio Gramsci.

Abstract:

With the establishment of the modern Italian nation after the mid-nineteenth century, a constant appeal to the reconstruction of a national intellectual tradition became typical of the Peninsula's political thinking. The latter was part of the challenges of building a new political and social order that guided among other things, a return to the history of the Renaissance and to the figure of Niccolò Machiavelli. Italian *Risorgimento* would gain new thrust and come to an apex with the papacy's defeat and the construction of a new nation between 1861 and 1871. Along that decade – a time of triumph for unification, a definite return of Machiavelli to Italian culture was prepared. The reinvigoration of historiography and political science in Italy was, therefore, a sort of reencounter with Machiavellian tradition. The *Risorgimento* was also Machiavelli's rebirth. This essay seeks to examine three moments of this return, which were at the same time attempts to settle accounts with Italian history dating back to the sixteenth century, crystallized in the works of Francesco De Sanctis (1817-1883), Benedetto Croce (1866-1952), and Antonio Gramsci (1891-1937).

Keywords: Machiavelli, Italian *Risorgimento*, Francesco De Sanctis, Benedetto Croce, Antonio Gramsci.

Recebido em 15 de setembro de 2012.

Aprovado em 5 de dezembro de 2012.