

## CROCE, GRAMSCI E A “AUTONOMIA DA POLÍTICA”

Álvaro Bianchi

### RESUMO

Na reflexão que Gramsci desenvolveu nos *Quaderni del carcere*, o tema da autonomia da política ocupa uma importante posição. Foi com base nessa reflexão que Gramsci desenvolveu sua pesquisa a respeito de política e da possibilidade de uma ciência política. Segundo Benedetto Croce, cabia a Nicolau Maquiavel o mérito de ter afirmado pela primeira vez a autonomia da política. Para Croce, essa autonomia permitia estabelecer uma distinção radical entre ética e política e entre “filosofia da política” e “ciência empírica da política”. Gramsci tomou criticamente a reflexão croceana como ponto de partida de sua leitura de Maquiavel. O reconhecimento da autonomia da política implicava que esta não poderia ser reduzida à religião ou à ética. Como campo do conhecimento e como atividade, a ciência política e a política tinham regras próprias, que as distinguiam de outras formas do conhecimento e da atividade humana. Mas tal “autonomia” não implicava, para o marxista sardo, uma separação radical entre política e moral. Por essa razão, Gramsci encontrava em Maquiavel um precursor da filosofia da práxis em sentido pleno, ou seja, o criador de uma “ciência-ação revolucionária”.

PALAVRAS-CHAVE: Gramsci; Croce; Maquiavel; autonomia da política; ciência; filosofia.

### I. INTRODUÇÃO

É absolutamente surpreendente que Antonio Gramsci tenha sido apresentado ao público do pós-guerra primeiramente como um “teórico da cultura”. E mais surpreendente é a persistência dessa imagem. Certamente, há em sua obra e, particularmente, nos *Quaderni del carcere* uma abordagem consistente da cultura, especialmente da cultura italiana. Nos diversos planos de trabalho que antecederam o início da redação dos *Quaderni*, essa questão aparecia de modo persistente. E, mesmo após o início da redação, ela permaneceu. Mas a questão que a partir de determinado momento passou a organizar o empenho gramsciano foi outra: a política.

No projeto original dos *Quaderni*, exposto em uma carta escrita em março de 1927, Gramsci apenas indiretamente se refere à política, planejando, por outro lado, dedicar-se principalmente a uma história dos intelectuais italianos e a questões da cultura (cf. GRAMSCI, 1973, p. 58-59)<sup>1</sup>. E, nas primeiras páginas que redigirá, a partir de 1929, os temas privilegiados diziam respeito à história italiana e a sua cultura. O momento no qual parece ocorrer a explosão da reflexão propriamente

política parece ser indicado por uma nota desprezível. Trata-se de uma observação a respeito do poder e da oposição, creditada a Léon Blum e inscrita no *Primo Quaderno*: “La ‘formula’ di Léon Blum. Le pouvoir est tentant. Mais seule l’opposition est confortable” (Q 1, § 40, p. 29)<sup>2</sup>. Se esse é um momento-chave, é porque inaugura essa reflexão e não porque, a partir dele, esta já apareça como acabada ou madura. Temas importantes do pensamento gramsciano aparecerão no mesmo *Quaderno*, em notas seguintes a esse parágrafo, particularmente no parágrafo 43 (“*Riviste tipo*”) e no 44 (“*Direzione politica di classe prima e dopo l’andata al governo*”). Mas esses parágrafos parecem definir apenas um conjunto de problemas de pesquisa e hipóteses de trabalho.

A impostação desses problemas nessas importantes notas era claramente histórica e remetia de modo recorrente ao desenvolvimento italiano e à dificuldade de afirmação de uma unidade nacional no *Risorgimento*. A localização da segunda versão dos parágrafos 43 e 44 no interior dos cadernos

<sup>1</sup> Sobre os diferentes projetos dos *Quaderni*, ver Frosini (2003) e Bianchi (2007b).

<sup>2</sup> Para facilitar a leitura e a comparação entre diferentes edições, citamos os *Quaderni del carcere* sempre a partir de sua edição crítica (GRAMSCI, 1977), adotando a seguinte nomenclatura: Q xx, § yy, p. zz, em que Q indica a edição crítica, xx o número do caderno, yy o parágrafo e zz a página).

20, 24 e, principalmente, 19 reforçava essa ênfase. Foi a partir desses problemas e após aquela primeira formulação que Gramsci parece ter identificado a necessidade de uma reflexão mais sistemática sobre a atividade política e aquilo que denominava “ciência política” ou “ciência da política”. Nessa reflexão, a disputa sobre o legado de Maquiavel que o marxista sardo estabeleceu com Benedetto Croce ocupava uma posição estratégica.

## II. O LUGAR DA POLÍTICA NA FILOSOFIA DO ESPÍRITO DE BENEDETTO CROCE

O lugar de Croce na cultura italiana da primeira metade do século XX é singular. Tendo feito sua carreira à margem do sistema universitário, o crítico napolitano exerceu uma função hegemônica no ambiente cultural italiano que só poderia encontrar paralelo no lugar que Goethe ocupou na Alemanha do século XIX (cf. HUGHES, 1979, p. 201; GARIN, 1996, p. 3-4; BELLAMY, 1987, p. 72). Para tal, utilizou a revista *La Critica* e a editora Laterza para saturar a vida cultural da península com um único ponto de vista: o renascimento cultural da Itália e o conseqüente aniquilamento dos vestígios do pensamento do século XVIII ainda existentes, particularmente do positivismo (cf. JACOBITTI, 1980, p. 69-70).

Não é exagero falar de saturação cultural. Entre 1882, data de seus primeiros textos juvenis, até 1952, quando de sua morte, Croce publicou cerca de 30 mil páginas e acompanhou criteriosamente as freqüentes reedições dos 72 volumes de sua obra. A esse grande número de escritos seria necessário acrescentar seus cadernos de viagem e o enorme epistolário que manteve com alguns dos principais expoentes do ambiente literário de sua época (cf. BADALONI & MUSCETTA, 1990, p. 15-33). O resultado foi um colossal empreendimento intelectual com vistas à reconfiguração desse ambiente literário e o exercício pleno de sua hegemonia cultural nele. Com plena consciência do alcance desse empreendimento, o próprio Croce considerava ter contribuído de modo decisivo para afirmar na Itália: “O renovado conceito de filosofia em sua tradição especulativa e dialética e não mais positivista e classificatória, a ampla visão da história, a união da erudição com o filosofar, o sentido vivíssimo da poesia e da arte em seu próprio caráter original e com isso a via aberta ao reconhecimento em sua positividade e autonomia de todas as categorias ideais” (CROCE, 1947b, p. 86).

De um modo geral, a busca desses resultados unifica as diferentes fases do pensamento croceano<sup>3</sup>. Os meios intelectuais mobilizados para a realização desse objetivo variaram, entretanto, no tempo. Tal empreendimento começou, ou pelo menos ganhou corpo, com a aproximação de Benedetto Croce ao marxismo. Não é exato afirmar que Croce foi marxista ou mesmo socialista, muito embora tenha mantido com ambos um intenso diálogo crítico durante toda a sua vida<sup>4</sup>. A relação do crítico napolitano com o marxismo não se desenvolveu de modo linear e é possível identificar ao menos duas fases nela. Nessa primeira, à qual é feita referência agora, Croce inseriu-se no debate da época e no movimento revisionista que afirmava a “crise do marxismo”.

Como parte dessa vertente revisionista, Croce atribuiu, nos ensaios reunidos em *Materialismo storico ed economia marxistica*, obra publicada em 1899<sup>5</sup>, um valor positivo a certos aspectos da teoria marxista, ao mesmo tempo em que procurou corrigir aqueles que seriam os principais senões dessa teoria. No prefácio da primeira edição dessa obra, afirmava que, assim como Georges Sorel, seu objetivo era “livrar o núcleo sã e realista do pensamento de Marx dos adornos metafísicos e literários de seu autor e das exegeses e deduções pouco cautelosas da escola” (1927, p. IX).

Esse empreendimento intelectual era interpretado como uma missão libertadora e revivificadora, pois tratava-se de libertar o marxismo das mãos dos marxistas e dar-lhe nova vida, embora com pretensões mais modestas. Era no âmbito desse empreendimento que o crítico napolitano definia que o materialismo histórico não era nem uma fi-

<sup>3</sup> Para uma discussão das diferentes fases do pensamento croceano, ver Badaloni e Muscetta (1990, p. 62-75).

<sup>4</sup> Com base naquilo que o próprio Croce escreveu, é possível dizer que ele não se reconheceria na afirmação feita por Finocchiaro de que seu pensamento teria sido marxista (2002, p. 10). Opinião mais matizada é sustentada por Hughes (1979, p. 82-89). Segundo Badaloni: “Ainda que não tenha sido socialista ou marxista, Croce, assim como Gentile, necessitou do marxismo para dar uma base racional a sua atividade de crítico e historiador” (BADALONI & MUSCETTA, 1990, p. 62).

<sup>5</sup> Os ensaios foram publicados originalmente entre 1895 e 1899, em periódicos italianos e na revista francesa *Devenir sociale*, dirigida por Georges Sorel. Eles são o resultado do diálogo crítico de Croce com Antonio Labriola, a quem a obra foi dedicada.

losófia da história nem um novo método historiográfico, mas apenas “um cânone de interpretação histórica”, que aconselhava a “dirigir a atenção ao chamado substrato econômico da sociedade, para compreender melhor suas configurações e vicissitudes” (CROCE, 1927, p. 79; cf. tb. 1946a, p. 47).

Para ser bem-sucedida, essa valorização do marxismo como “cânone de interpretação” tinha de acertar as contas com a noção de luta de classes. Pois era como pensamento que chama a atenção para o “substrato econômico” que o marxismo poderia perder seu caráter revolucionário e não como pensamento que chama a atenção para o caráter permanente do antagonismo social. Segundo Croce, a história seria uma luta de classes apenas quando existissem classes sociais (fato sobre o qual Engels já havia chamado a atenção), quando existissem interesses antagônicos e quando as classes fossem conscientes desse antagonismo. Mas nem sempre existiriam esses interesses antagônicos, assim como se existissem não seriam necessariamente conscientes. Assim, o enunciado de que “a história é luta de classes” também, segundo Croce, deveria ser reduzido ao “valor de cânone e de orientação que reconhecemos em geral na concepção materialista” (*idem*, p. 85).

Marx foi, para Croce, uma ferramenta para a crítica da filosofia positivista predominante na Itália e um meio para a elaboração de sua filosofia do espírito, concebida por meio da distinção entre as diferentes formas que definiam a maneira a partir da qual o espírito operava de modo universal. Em sua memória, apresentada no ano de 1900 na Academia Pontaniana de Napoli, intitulada *Tesi fondamentale di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Croce elaborou uma primeira versão de seu sistema filosófico. Esse texto, revisado e ampliado, passou a integrar, em 1907, o livro *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (CROCE, 1946a), primeiro dos quatro volumes de Croce dedicados à *Filosofia dello Spirito*<sup>6</sup>.

O procedimento filosófico padrão de Croce era um percurso no qual distinção-classificação-defi-

nição era ponto essencial (cf. GARIN, 1996, p. 3-31). Assim, o ponto de partida da exposição – literalmente, pois isso era afirmado no primeiro parágrafo de sua *Estetica*, – não podia deixar de ser uma afirmação de tipo esquemático e classificatório. Nele, Croce diferenciava as duas formas que o conhecimento adquiria: “conhecimento intuitivo ou conhecimento lógico; conhecimento pela fantasia e conhecimento pelo intelecto; conhecimento do individual ou conhecimento do universal” (CROCE, 1946a, p. 3). Tais formas do conhecimento corresponderiam, respectivamente, à Estética e à Lógica, que, embora fossem diversas, não se encontravam separadas. Muito embora a forma estética fosse independente da forma intelectual e, nesse sentido, poderia ser considerada a forma primeira, o contrário não poderia ser dito. A inteligência necessitaria expressar-se e, por essa razão, não poderia existir sem a estética (*idem*, p. 23).

As formas intuitiva (Estética) e intelectual (Lógica) esgotavam, para Croce, todo o domínio teórico do espírito, mas seu conhecimento pleno exigiria o estabelecimento das relações existentes entre o espírito teórico e o espírito prático. Com a forma teórica, o homem compreenderia as coisas e se apropriaria delas por meio do intelecto, com a prática as transformaria e criaria (*idem*, p. 54). A forma ou atividade prática seria, desse modo, correspondente à *vontade*. O argumento de Croce não deixava de ser tautológico, uma vez que definia a vontade como “a atividade do espírito [...] produtora não de conhecimento, mas de ações” (*idem*, p. 53). Repetir-se-ia, quanto a essas duas formas teóricas e práticas, a mesma relação que já havia sido estabelecida entre a atividade estética e a atividade intelectual. A forma teórica seria a forma primeira e independente e a forma prática não poderia sem ela existir. Isso não significava que o homem prático necessitasse de um sistema filosófico elaborado para operar, e sim de intuições e conceitos que lhe permitissem orientar sua ação.

O primeiro grau da atividade prática seria, para Croce, a atividade meramente útil ou econômica e o segundo, a atividade moral: “A Economia é como a Estética da vida prática; a Moral, como a Lógica” (*idem*, p. 61). O conceito de atividade econômica recebia tratamento detalhado. Croce procurava superar a confusão existente entre os conceitos de útil e egoísmo. Uma vez que o egoísmo é imoral, a confusão colocaria a Economia em uma posição não distinta, mas antagônica à Ética.

<sup>6</sup> Os outros volumes são *Logica come scienza del concetto puro*, publicado originalmente em 1908 (CROCE, 1947); *Filosofia della pratica: Economia ed etica*, de 1908 (CROCE, 1923); e *Teoria e storia della storiografia*, de 1915 (CROCE, 2001).

Mas mesmo o homem mais escrupuloso deveria conduzir sua vida por um sentido de utilidade se não desejasse operar sem sentido algum.

O autor da *Estetica* procurava resolver a questão do mesmo modo como havia estabelecido a relação entre Estética e Lógica. O altruísta que procura um fim moral não poderia deixar de procurá-lo utilmente (economicamente), mobilizando os meios acessíveis com vistas à obtenção do fim almejado. Já que apenas o indivíduo poderia ser o ator da ação, um fim racional (moral) só poderia ser desejado como um fim particular. A atividade econômica encontrar-se-ia implicada na atividade ética, mas a recíproca não seria verdadeira. A atividade econômica seria, assim, primeira e independente com relação à atividade ética (*idem*, p. 63).

A atividade complexa do pensamento era assim decomposta em quatro graus: a individualidade e universalidade teóricas, referentes à intuição e expressão do individual (Estética) e à concepção do universal (Lógica), respectivamente; e a individualidade e a universalidade práticas, correspondentes às volições do particular (Economia) e às volições do universal (Ética). A relação entre esses diferentes momentos ou graus do espírito seria uma relação de implicação regressiva. Croce resumia assim sua teoria das formas do espírito: “Neste esboço sumário que fizemos do conjunto da filosofia do espírito em seus momentos fundamentais, o espírito é concebido, então, como percorrendo quatro momentos ou graus, dispostos de modo que a atividade teórica esteja para a prática como o primeiro grau teórico está ao segundo teórico e o primeiro prático ao segundo prático. Os quatro momentos se implicam regressivamente por seu caráter concreto: o conceito não pode estar sem expressão, o útil sem uma e o outro, e a moralidade sem os três graus que o precedem” (*idem*, p. 68).

Os inúmeros problemas da formulação de uma filosofia do espírito não se encontravam, entretanto, resolvidos, coisa que as sucessivas revisões dos três primeiros volumes que compunham sua investigação e o acréscimo de um quarto dedicado à história iriam demonstrar. A tentativa de restringir toda a ação humana àquelas quatro formas implicava na exclusão do âmbito do “espírito” de toda atividade que não pudesse ser nelas enquadradas ou na redução arbitrária de tais atividades a uma das formas previamente definidas.

Tendo assentado com sua *Estetica* os pressupostos da filosofia do espírito, Croce não deixou de debater-se com os limites do próprio sistema, sem chegar a resolver a tensão existente entre uma classificação formal e apriorística das formas do espírito e uma análise efetiva da experiência humana (cf. GARIN, 1996, p. 21). A tensão manifestava-se no interior da própria obra croceana entre o esquematismo classificatório dos quatro volumes que reuniam sua *Filosofia dello spirito* e a riqueza da análise presente nos volumes de seus *Scritti di storia letteraria e politica*. Os problemas mais graves apareciam justamente nas esferas nas quais essa experiência assumia a forma de atividade prática, o âmbito daquilo que esse autor chamou de “filosofia da prática”, os domínios da Economia e da Ética (cf. CROCE, 1923; cf. tb. MARTELLI, 2001, p. 118-121).

No mesmo ano em que Croce escreveu a primeira versão de sua filosofia do espírito, nas *Tesi fondamentali*, de 1900, redigiu também duas cartas que tinham por destinatário Vilfredo Pareto, discutindo com este o “princípio econômico”, cartas essas que integram a obra *Materialismo storico ed economia marxistica* (CROCE, 1927, p. 225-247). Essas cartas não faziam parte da primeira edição dessa obra, publicada um ano antes, mas passaram a integrar a edição seguinte, de 1906. Além da importância para a reconstrução do percurso que levou Croce a sua filosofia do espírito, essas cartas, na posição que ocupam em *Materialismo storico...*, revelam que aquilo que este denominava de Economia era ponto nodal de seu inicial afastamento da obra de Marx.

Na carta de 15 de maio de 1900 a Pareto, a relação existente entre os domínios da Economia e da Ética era abordada. Nessa missiva, o fato econômico era definido como “a atividade prática do homem enquanto se considere em si, independentemente de toda determinação moral ou imoral” (CROCE, 1927, p. 236). Estabelecendo a autonomia do *útil* e distinguindo a ação econômica de uma moralidade concebida em sua pureza categorial, Croce enunciava nessas cartas as bases para sua filosofia da prática (cf. BONETTI, 2000, p. 13).

O preço desse enunciado era, entretanto, elevado. Um conceito tão laxo de fato econômico trazia como consequência a subsunção pelo econômico de toda atividade com vistas a transformar de algum modo o ambiente e, portanto, implicava uma redução do direito e da política a meras expressões

da atividade econômica. Essa expansão conceitual configurava um surpreendente economicismo. Depois de criticar primeiro a operação levada a cabo por Achille Loria e, depois, a suposta transformação por parte de Marx da economia em um “deus oculto”, Croce paradoxalmente subsumiu na economia parte da superestrutura.

Na *Estetica*, esse procedimento de subsunção se manifestava no tratamento dispensado ao direito: “o direito é uma fórmula (oral ou escrita, aqui pouco importa), na qual é fixada uma relação econômica desejada por um indivíduo ou uma coletividade” (CROCE, 1946a, p. 69). Em *Filosofia della pratica*, o tema era retomado e tratado de modo detalhado, preservando a formulação inicial em seus pontos mais importantes: o pertencimento do direito à esfera da atividade prática, a distinção entre moral e direito e a redução do Direito à Economia (cf. CROCE, 1923, p. 307-390).

Do mesmo modo, para Benedetto Croce, a ação política era aquela guiada pelo sentido da *utilidade*, ou seja, era a ação dirigida por um fim considerado *útil* pelo agente e desse modo era reconduzida para o âmbito da Economia. O critério que permitiria avaliar uma ação política seria, desse modo, um critério de eficácia. Dirigida com vistas à obtenção de um fim útil, tal ação não poderia ser qualificada como moral ou imoral, e sim apenas como eficaz ou ineficaz (CROCE, 1994, p. 250-251). Definida desse modo, tornava-se possível distinguir a política da ação moral e ética, aquela ação dirigida com vistas à realização do *bem*. Não se tratava, entretanto, de afirmar a moralidade ou imoralidade da política, e sim sua amoralidade.

A distinção entre filosofia e política implicava, também, uma especialização ou especificação dos sujeitos. A distinção das formas espirituais encontrava, nos indivíduos singulares, a especificidade de suas vocações (cf. BOBBIO, 1955, p. 102). A demarcação que Croce levava a cabo entre essas formas encontrava, dessa maneira, sedes fisicamente separadas: “o filósofo” e o “homem da política”, aos quais continuamente fazia referência.

A separação física entre essas formas não deixava de colocar um problema que ele tentava resolver no âmbito do espírito. Embora estabelecesse a distinção entre moral e política, Croce assegurava formalmente o nexos existente entre elas. A distinção significaria, para ele, não uma separação, mas uma “unidade concreta e viva”

(CROCE, 1994, p. 203), uma unidade que se verificava na medida em que ambas eram “momentos necessários da vida espiritual” (CROCE, 1993, p. 241). Mas o nexos indicava também o sentido no qual se processava a unificação. A consciência ética e moral e a consciência econômica e política partilhavam a mesma forma prática, mas seguindo o modo de implicação dos diferentes graus do espírito, a econômica e a política, como ações geradas pelo sentido de utilidade, resolver-se-iam na eticidade.

Assim como nas implicações regressivas dos diferentes graus do espírito, o “espírito ético encontra, pois, na política a premissa de sua atividade e, por sua vez, seu instrumento, quase um corpo ao qual infunde uma alma renovada e utiliza para seus fins” (CROCE, 1994, p. 266). A anterioridade da política com relação à moral tornaria possível que esta servisse de “instrumento à vida moral” (*idem*, p. 267). Embora expressasse essa relação entre os distintos por meio de uma linguagem hegeliana, o empreendimento croceano era antidialético, uma vez que o nexos existente entre os diferentes graus do espírito não constituía uma relação dialética de mútua interpenetração e reciprocidade, e sim de implicação unilateral do nível superior no inferior (cf. FONTANA, 1993, p. 60).

Se a forma discursiva era de inspiração claramente hegeliana, as conclusões às quais chegava afastavam o filósofo napolitano do alemão. Compreender o Estado e a moral era, para Croce, um problema teórico da alçada da filosofia. Diferentes seriam as questões que diriam respeito às orientações da ação política. Estas seriam questões práticas e diriam respeito ao político e não ao filósofo. O problema político, assim como todo problema prático, deveria ser considerado como um empreendimento criativo e, portanto, pessoal e individual. Croce rompia decididamente nesse ponto com Hegel, para afirmar na política o primado do indivíduo sobre o Estado.

A afirmação da autonomia da política implicava não apenas a distinção entre ética e política acima analisada, mas também uma distinção entre a “filosofia da política” e a “ciência empírica da política”. Retomando a idéia de uma identidade entre filosofia e história, afirmada em sua *Logica come scienza del concetto puro* (CROCE, 1947a), afirmava que a finalidade da filosofia da política era a explicação da história da atividade política “em sua dupla forma de história econômica e

meramente política e de história ético-política ou moral” (CROCE, 1994, p. 281). A ciência da política, por sua vez, teria o objetivo de fixar o conhecimento de modo a torná-lo rapidamente acessível ao espírito com vistas à ação ou a novas indagações. O procedimento que permitiria à ciência empírica da política atingir seus objetivos deveria ser a redução da multiplicidade histórica a um pequeno número de “tipos e classes”, ou seja, “os fatos considerados em seu conteúdo abstrato [...] e despojados de sua vida própria, dada pela forma espiritual, quer dizer, pela individualidade” (*idem*, p. 282).

O juízo de Croce a respeito da ciência empírica da política não era, evidentemente, positivo, como, aliás, não o era para qualquer “ciência empírica”. Argumentava que, ao retomar o material criticamente elaborado pela filosofia e pela crítica histórica, a ciência empírica da política esvaziaria o conteúdo vivo desse material e seu significado. Esse juízo negativo tinha também um caráter metodológico: ele serviria para prevenir a filosofia da contaminação por parte de uma vulgar filosofia prática<sup>7</sup>. Seria, assim, possível evitar uma identificação entre a verdade lógica e a verdade política, erro este que poderia ter como consequência uma absolutização do pensamento prático. Mas esse juízo negativo também serviria para alertar contra a transformação de caprichos e paixões individuais em teoremas “da ciência mecânica que tomou por objeto o Estado e a sociedade” (*idem*, p. 286). Esse último erro consistiria em um apagamento das fronteiras entre filosofia e práxis, acreditando ter a ação política uma determinação conceitual universal, quando, na verdade, tal ação só poderia encontrar sua verdade na sua plena individualidade (cf. ZARONE, 1990, p. 189).

Levando em conta o ambiente intelectual de sua época e, particularmente, o contexto italiano, chama a atenção essa recusa da ciência política que se colocava na contramão do empreendimento levado a cabo por Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, entre outros. Ao contrário desses autores, empenhados na demonstração da possibilidade de um conhecimento científico da política, o autor de *Ética e política* colocava em dúvida o potencial de uma ciência que procedesse por meio de

“pseudoconceitos” e classificações (CROCE, 1994, p. 288)<sup>8</sup>. O âmbito que o filósofo napolitano atribuía à ciência empírica da política estava muito longe, desse modo, daquele que Mosca procurava determinar. Para Croce, a ciência empírica da política teria apenas um valor restrito a sua “utilidade instrumental” (*idem*). Reconhecido esse valor instrumental, impedir-se-ia que a ciência da política degenerasse em filosofemas abstratos e princípios absolutos, contaminando tanto a filosofia como a historiografia.

Essa restrição do âmbito de atuação e da validade da ciência política reforçava a distinção que Croce levava a cabo entre teoria e prática, filosofia e política. Tal distinção, na ênfase que recebia, permitia-lhe recomendar aos filósofos que não perturbassem a política com uma filosofia inoportuna. Por essa razão, chegou a denunciar o “cretinismo filosófico” e a “fixação filosófica”, assim como Marx havia feito com o cretinismo parlamentar (CROCE, 1993, p. 281; cf. tb. BOBBIO, 1955, p. 105). Mas a distinção também permitia “preservar o juízo histórico da contaminação da prática política, que lhe retira amplitude e imparcialidade” (CROCE, 1994, p. 290).

Uma vez desenvolvida essa distinção entre a política e a moral na primeira seção de seus *Elementi di politica*, Croce passava em revista, na seção seguinte, a história da filosofia da política, de modo a tornar sua filosofia da política o ponto de culminância de toda a filosofia da política precedente<sup>9</sup>. O ponto de partida para tal não era, senão,

<sup>8</sup> Para Croce, o conceito puro é omni e ultra-representativo e não se refere a esta ou aquela representação particular ou a este ou aquele grupo de representações. Os pseudoconceitos, por sua vez, seriam representações gerais que simulariam uma falsa universalidade. As ciências empíricas operariam a partir de tais pseudoconceitos (cf. CROCE, 1947, p. 13-36, & BONETTI, 2000, p. 18-22). A solução elaborada por Croce permitia-lhe romper o nó górdio existente entre a *Kulturwissenschaften* e a *Naturwissenschaften* com um golpe de caneta, expelindo arbitrariamente todas as noções científicas do campo do conhecimento puro (cf. GARIN, 1996, p. 23).

<sup>9</sup> Os *Elementi di politica*, publicados originalmente em 1925, passaram, em 1930, a integrar a obra *Ética e política*, juntamente com os *Frammenti di etica*, escritos em 1922. A primeira seção dos *Elementi di politica* intitulava-se “*Politica ‘in nuce’*” e a segunda, à qual é feita referência, era “*Storia della filosofia della politica*”. Para a história dessa obra, ver a minuciosa nota de Giuseppe Galasso em Croce (1994, p. 423-486).

<sup>7</sup> Quando a prática é objeto da filosofia, esta é uma “filosofia da prática”. Quando a prática é o objetivo da filosofia, esta é uma mera “filosofia prática”.

Maquiavel, considerado um expoente da “política pura” e símbolo de uma profunda crise no desenvolvimento da ciência. Segundo o filósofo napolitano, “Maquiavel descobriu a necessidade e a autonomia da política, que está além – ou melhor, aquém –, do bem e do mal moral, que tem leis contra as quais é inútil rebelar-se, que não pode ser exorcizada nem expulsa do mundo com água benta” (CROCE, 1994, p. 292)<sup>10</sup>.

A afirmação de Maquiavel como descobridor da autonomia da política que foi discutida até aqui tornou-se célebre e fez de Croce um dos expoentes da moderna maquiavelística, apesar de ter dedicado ao florentino apenas pequenos artigos e páginas esparsas, encontradas, principalmente, em *Etica e politica* e em *Storia della età barocca in Italia* (cf. COCHRANE, 1961, p. 115-116; MEDICI, 1990, p. 166). Ao afirmar que o secretário florentino inaugurava a “autonomia da política”, o filósofo napolitano apresentava Maquiavel como um precursor da distinção entre as diferentes esferas do espírito.

Contrariamente àqueles que liam *Il Principe* como um manual de política prática, Croce destacava que o conceito de “autonomia da política” presente nele era um “conceito profundamente filosófico e representa a verdadeira e própria fundação da filosofia política” (*idem*). O conteúdo propriamente filosófico do discurso do florentino era revalorizado em detrimento daquilo que Croce considerava ser a casuística e o preceptismo político que caracterizava o pensamento dos maquiavelianos. Maquiavel não poderia ser considerado, desse modo, o fundador de uma “ciência empírica da política”, como muitos pensaram. Ele era, na verdade, o fundador da moderna filosofia da política.

Essa leitura antimachiaveliana da obra de Maquiavel era possível porque Croce separava as tendências práticas e políticas, ou seja, afastava a política em ato da reflexão a respeito dessas práticas e políticas, apartava a esfera da filosofia da esfera da política. Procedimento semelhante era levado a cabo na separação entre a historiografia e a história em ato. O exemplo dado por Croce a esse respeito em *Teoria e storia della storiografia* era, justamente, o de Maquiavel. Para o filósofo

napolitano, “Maquiavel é historiador enquanto se esforça pra compreender o curso dos acontecimentos e é político, ou pelo menos publicista, quando apresenta ou acaricia seu ideal de um príncipe fundador de um forte Estado nacional e o faz refletir na história que narra [...]. Maquiavel pertence, então, por uma vertente à história do pensamento do Renascimento e, por outra, à história da prática do Renascimento” (CROCE, 2001, p. 189-190).

A afirmação de Maquiavel como descobridor da autonomia da política ressaltava seu papel como filósofo do Renascimento e não como político dessa época histórica. Embora estivesse em constante diálogo com a interpretação de Francesco De Sanctis, Croce afastava-se das conclusões desse historiador do *Risorgimento*. Em sua monumental *Storia della letteratura italiana*, De Sanctis atribuía ao secretário florentino a função de “consciência e pensamento do século”, “ao mesmo tempo a mais profunda negação do medievo e a afirmação mais clara dos novos tempos” (DE SANCTIS, 1968, p. 454). Essa dupla função – negativa e positiva –, que havia sido levada a cabo pela Reforma protestante no restante da Europa, teria assumido, na Itália, uma forma diferente. De Sanctis afirmava, então, que na península “Lutero foi Nicolau Maquiavel” (*idem*). Como homem do Renascimento, o Maquiavel de De Sanctis foi também um reformador.

Esse caráter dual de Maquiavel também era destacado por Croce. O secretário florentino, afirmava em *Etica e politica*, era comumente identificado com o Renascimento. Mas ele pertenceria, também, ao movimento da Reforma e ao seu desejo, dentro e fora da Itália, de “conhecer o homem e pesquisar o problema de sua alma [*anima*]” (CROCE, 1993, p. 292). O sentido a partir do qual Maquiavel era identificado com o espírito da Reforma diferia, entretanto, daquele afirmado por De Sanctis. Para Croce, o secretário florentino era um reformador da filosofia e não da sociedade de sua época. Por essa razão, poderia estar inserido em um movimento de pesquisa do “problema da alma”, do espírito humano. Maquiavel assumia, desse modo, o lugar de precursor da filosofia do espírito.

### III. GRAMSCI E A BUSCA DE UM “REALISMO POPULAR”

Se, para Croce, Maquiavel era o precursor de sua filosofia do espírito, para Gramsci, o secretário florentino era um caminho para a crítica dessa

<sup>10</sup> A abordagem croceana já havia sido antecipada, embora de forma muito sumária, em *Filosofia della pratica* (CROCE, 1923, p. 266-268).

filosofia e para a reelaboração de uma filosofia da práxis. A importância da pesquisa sobre o florentino tornava-se evidente já no primeiro dos cadernos redigidos por Gramsci na prisão, muito embora esta não fizesse parte do índice que colocou em seu início. Esse era, entretanto, um dos temas enumerados tanto na coleção de argumento dos “*Saggi principali*”, redigida provavelmente entre os meses de novembro e dezembro de 1930 (cf. FRANCONI, 1984, p. 142), como dos temas elencados nos “*Raggruppamenti di materia*”, escritos, supostamente, entre março e abril de 1932 (*idem*, p. 85-93), ambos antepostos ao *Quaderno 8* e linhas de orientação para a pesquisa que seria levada a cabo.

A respeito das notas sobre Maquiavel, Leonardo Paggi destacou que é possível identificar dois grandes temas, que, embora interconectados, apresentam-se de modo formalmente distinto: 1) uma pesquisa sobre a interpretação marxista da obra de Maquiavel; 2) a tradução para o marxismo de alguns conceitos presentes na obra de Maquiavel (PAGGI, 1984, p. 387; cf. tb. FINOCCHIARO, 2002, p. 125-126). À observação de Paggi, é necessário acrescentar que Gramsci começava sua investigação no *Primo Quaderno* no âmbito de uma reflexão sobre a interpretação da obra de Maquiavel, ressaltando o tempo que lhe era próprio e a necessidade de tratá-la de modo histórico (Q 1, § 10, p. 8-9). A pesquisa a respeito de Maquiavel e a “autonomia do fato político” própria daquele segundo bloco temático apontado por Paggi aparecerá apenas mais tarde, no *Quaderno 4*, § 56<sup>11</sup>.

O tratamento dado a Maquiavel nos *Quaderni* acompanhou essa transformação gradual do programa de pesquisa e as novas ênfases que ele foi adquirindo. Nos diferentes planos de trabalho escritos por Gramsci, Maquiavel apareceu primeiro naquele elenco de “*Saggi principale*”, redigido no final de 1930 e concentrado na história dos intelectuais italianos. Os parágrafos referentes ao secretário florentino que podem ser encontrados nos cadernos 1 e 2 parecem inserir-se claramente dentro dessa perspectiva. Tra-

ta-se de notas referentes ao caráter histórico da obra de Maquiavel e o pertencimento a seu próprio presente (Q 1, § 10, p. 8-9 e Q 2, § 31, p. 189 e § 41, p. 196-197) e à sua posição de intelectual cosmopolita (Q 1, § 150, p. 133).

As notas presentes no *Quaderno 2* são mais ou menos contemporâneas daquelas inscritas no *Quaderno 4* e que fazem parte do conjunto que recebeu o subtítulo de *Appunti di Filosofia I*, redigido, provavelmente, entre maio e outubro de 1930 (cf. FRANCONI, 1984, p. 141). Mas a abordagem do *Quaderno 4* já não era apenas histórica. Em seu interior, o estudo da obra de Maquiavel e de seus comentadores passava a fazer parte de uma pesquisa mais abrangente sobre o conceito de política e a atividade política no âmbito de uma filosofia da práxis. Os títulos que Gramsci antepunha a seus parágrafos já permitem perceber esse deslocamento: “*Machiavellismo e marxismo*” (Q 4, § 4, p. 425), “*Machiavelli e Marx*” (Q 4, § 8, p. 430) e “*Marx e Machiavelli*” (Q 4, § 10, p. 432).

O lugar de Maquiavel nesse projeto gramsciano de reflexão sobre a teoria e a atividade política é inegável. Rita Medici (1990, p. 188) alertou que esse lugar parece contraditório com aquela reivindicação feita pelo próprio Gramsci, retomando uma tese de Antonio Labriola a respeito da independência da filosofia da práxis e a recusa de toda tentativa de completá-la com outras doutrinas (cf. LABRIOLA, 2000, p. 216, Q 4, § 3, p. 422). Se Gramsci pôde atribuir esse papel a Maquiavel sem que isso se constituísse em uma antinomia, foi porque viu no secretário florentino uma “primeira figura da filosofia da práxis” (LEFORT, 1986). É por isso que, nas notas intituladas “*Marx e Machiavelli*”, ambos os autores não apareciam opostos um ao outro, nem como complementares, e sim como autores que partilhavam um mesmo lugar<sup>12</sup>.

Tal lugar parece ser justificado no início do *Quaderno 4*, em uma pequena nota de oito linhas, intitulada “*Machiavellismo e marxismo*”. Refletindo provavelmente a respeito da interminável que-rela dos intérpretes de Maquiavel referente aos objetivos de *Il Principe* – a quem ensinava

<sup>11</sup> Segundo Francioni, esse parágrafo data de novembro de 1930 (1984, p. 141). Era concomitante, portanto, daquelas discussões organizadas por Gramsci sobre a política comunista na Itália e na União Soviética que tiveram lugar na prisão, discussões essas que assinalaram um giro político no interior dos *Quaderni* (cf. a narrativa de um dos participantes: LISA, 1981).

<sup>12</sup> Nas notas intituladas “*Croce e Marx*”, pelo contrário, ambos são colocados em oposição.



Maquiavel? –, escrevia o marxista sardo: “Dupla interpretação de Maquiavel: por parte dos homens de Estado tirânicos que desejam conservar e aumentar sua dominação e por parte daquelas tendências liberais que querem modificar as formas de governo. [...] Croce escreve que isso demonstra a *validade objetiva* das posições de Maquiavel, o que é justíssimo” (Q 4, p. 425).

Entretanto, nem todas as posições de Maquiavel poderiam ser consideradas portadoras de uma “validade objetiva”. Aquelas às quais Gramsci atribuiu esse estatuto são as que poderiam ser integradas no âmbito da filosofia da práxis como cânones de interpretação. Por outro lado, a caracterização maquiaveliana a respeito da natureza humana deveria ser claramente rejeitada. Segundo o autor dos *Quaderni*, a inovação fundamental introduzida por Marx na ciência política e histórica, quando comparado com Maquiavel, foi a crítica à idéia de uma “natureza humana” fixa e imutável (Q 4, § 8, p. 430-431).

A rejeição dessa idéia permitiria conceber uma ciência política que, em seu conteúdo concreto, identificar-se-ia com uma ciência histórica. Maquiavel pensou a política como uma prática que se afirma em um tempo circular no qual a regularidade da natureza humana garantiria a constância dos ciclos históricos. A acuidade do florentino para a história justificava-se pelo seu efeito demonstrativo daquilo que poderia vir a ser. Daí sua insistência na necessidade de articular “uma longa experiência das coisas modernas e um contínuo estudo das antigas” (MACHIARELLI, 1971, p. 257).

A recusa de uma natureza humana fixa permitia a Gramsci livrar-se de uma concepção cíclica do tempo sem, com isso, abrir mão daquela importante sensibilidade histórica. Também para o sardo, a experiência contemporânea e o estudo da história forneciam a chave para a inteligibilidade do presente. Libertado o pensamento de Maquiavel das amarras que lhe eram impostas por aquela idéia de natureza humana, revelava-se seu núcleo racional. Esse núcleo, segundo Gramsci, era: “1) A afirmação de que a política é uma atividade independente e autônoma que tem seus princípios e suas leis diversas daquelas da moral e da religião em geral [...]; 2) o conteúdo prático e imediato da arte da política estudado e afirmado com objetividade realista, em dependência da primeira afirmação” (Q 4, § 8, p. 431).

No primeiro dos pontos enumerados na citação, Gramsci retomava explicitamente a idéia de “autonomia da política” da leitura que Benedetto Croce fez da obra do florentino. A influência dessa leitura croceana sobre a reflexão de Gramsci nos *Quaderni del carcere* é inegável. As referências são por demais explícitas para serem recusadas. Levando em consideração essas referências, Finocchiaro (2002, p. 133) afirma simplesmente que o marxista sardo “aceita” de Croce essa tese fundamental. Na verdade, embora ele tenha aceitado a expressão e faça uso corrente dela nos *Quaderni*, não fez o mesmo com seu conteúdo. Os fundamentos e os resultados dessa tese eram, para Croce e Gramsci, diferentes (MEDICI, 1990, p. 167), senão contrapostos (cf. FONTANA, 1993, p. 7 e 52-73, & FROSINI, 2003, p. 164).

Para Gramsci, a afirmação de uma “autonomia da política” implicava o reconhecimento de que a política não poderia ser reduzida à religião ou à ética. Como campo do conhecimento e como atividade, ou seja, como ciência e prática, teoria e práxis, a ciência política e a política tinham regras próprias que as distinguiam de outras formas do conhecimento e da atividade humanas. Mas tal “autonomia” parece não implicar, na obra de Gramsci, uma separação radical entre política e moral. Por essa razão, Gramsci encontrava em Maquiavel um precursor da filosofia da práxis em sentido pleno, ou seja, o criador de uma “ciência-ação revolucionária” (cf. MARTELLI, 1996, p. 170).

A questão dizia respeito, portanto, à “relação dialética” que a “autonomia da política” poderia ter com outras formas históricas. A fórmula croceana era inteiramente insuficiente, senão equivocada. A relação da política com a arte, a moral e a filosofia seria uma relação indeterminada de mera implicação, como sugeria a “dialética dos distintos”? Gramsci rejeitava claramente essa indeterminação e afirmava que a arte, a moral e a filosofia “serviam” à política, podendo reduzir-se a um momento desta, mas afirmar o contrário seria um equívoco. Desse modo, afirmava a “prioridade do fato político-econômico, isto é, a ‘estrutura’ como ponto de referência e de ‘causação’ dialética, não mecânica das superestruturas” (Q 4, § 56, p. 503).

Estabelecer o nexos estrutura-superestrutura era, também, definir o conceito da política no âmbito

da filosofia da práxis. Essa era, para o autor dos *Quaderni*, a primeira questão a resolver em um tratamento da obra de Maquiavel. A definição não dizia respeito apenas ao lugar que uma filosofia da política deveria ter no âmbito da filosofia da práxis. Se a política é práxis, então essa era uma questão facilmente resolvida: a filosofia da práxis política era a própria filosofia da práxis.

A reflexão a respeito de Maquiavel, que a princípio encontrava-se de modo esparso nos *Quaderni*, ganhou ritmo e intensidade no interior do importante *Quaderno 8*, em um conjunto de notas escritas entre janeiro e abril de 1932 e depois reescritas, em sua maioria no *Quaderno 13*, entre maio de 1932 e os primeiros meses de 1934 (cf. FRANCONI, 1984, p. 142 e 144)<sup>13</sup>. A abordagem corrente dessas notas tende a destacar a metáfora do “moderno príncipe”, presente já no § 1 do *Quaderno 13*, e o lugar do partido político no processo de constituição de um novo Estado. De modo apropriado, Rita Medici chamou a atenção para a escassez de referências a essa temática nos *Quaderni* (MEDICI, 2000, p. 162)<sup>14</sup>. Tal temática é, sem dúvida, de grande importância, mas ela não fornece um critério interno de unidade da abordagem gramsciana de Maquiavel.

A questão que pode fornecer um critério de unidade era colocada por Gramsci, originalmente no *Quaderno 8*: qual o lugar da atividade política na filosofia da práxis? A própria impositação do problema já marcava distância daquela assumida por Croce na medida em que o marxista sardo indicava, já na pergunta que fazia, a unidade entre filosofia e política (Q 8, § 61, p. 977)<sup>15</sup>. Apontando as diferenças existentes entre os dois intérpre-

tes, Frosini argumentou que, para o filósofo napolitano, a afirmação maquiaveliana da autonomia da política era uma descoberta de valor filosófico, enquanto para Gramsci, essa dimensão filosófica poderia ser afirmada porque implicava um revolucionamento de toda a concepção do mundo e uma reinterpretação também da moral e da filosofia. Assim, Gramsci “subverte a perspectiva croceana, na medida em que avista na própria política a descoberta *in nuce* de uma inteira nova filosofia” (FROSINI, 2003, p. 164).

Croce, como já visto, fundamentava sua concepção da política a partir da distinção das diversas formas do espírito e a definia como um momento da prática autônomo e independente das demais formas, ainda que relacionando-se com elas mediante o nexo circular dos distintos. Gramsci procurava desenvolver esse conceito em sentido contraposto àquele do filósofo napolitano em uma passagem rica de significados: “Onde tudo é prática, em uma filosofia da práxis, a distinção não será entre momentos do Espírito absoluto, mas entre estrutura e superestrutura, tratar-se-á de fixar a posição dialética da atividade política como distinção nas superestruturas, e se poderá dizer que a atividade política é, justamente, o primeiro momento ou primeiro grau das superestruturas, é o momento no qual todas as superestruturas encontram-se ainda na fase imediata de mera afirmação voluntária, indistinta e elementar” (*idem*).

A partir dessa definição, torna-se compreensível a identidade entre história e política, bem como a afirmação de que “toda a vida é política”. Toda a práxis humana carrega em si uma dimensão política, muito embora essa dimensão não preencha todo o seu conteúdo. Se a história é conflito, não há como negar que todo conflito é, também, em maior ou menor medida, explícita ou implicitamente, política. O conceito de distinção, reelaborado no âmbito da filosofia da práxis, permitia conceber todo o sistema de superestruturas como “(sistema de) distinções políticas” (*idem*).

Tratava-se, então, para Gramsci, de retomar essa “autonomia” da política fundada por Maquiavel, procurando, a partir dessa definição, construir uma ciência da política como forma da filosofia da práxis, que tivesse como método uma “objetividade realista”. A retomada do princípio da “*verità effettuale della cosa*”, com o qual Maquiavel pretendia abordar a política como ela é

<sup>13</sup> Maquiavel foi citado em todos os cadernos anteriores ao 8, com exceção do 7. Mas, neles, nunca dedicou mais do que três parágrafos ao florentino. No *Quaderno 8*, ao invés, é possível encontrar referências nos §§ 21, 37, 43, 44, 48, 56, 58, 61, 78, 84, 86, 114, 132, 162 e 163.

<sup>14</sup> De fato, no *Quaderno* especial dedicado a Maquiavel só há duas referências ao “príncipe moderno” (Q 13, § 1, p. 1558 e § 21, p. 1601-1602).

<sup>15</sup> Depois de subsumir a interpretação gramsciana da “autonomia da política” na filosofia do espírito croceana, Finocchiaro acusa Gramsci de confundir atividade política com ciência política (cf. FINOCCHIARO, 2002, p. 124). Só faria sentido afirmar tal confusão se Gramsci tivesse aceitado a separação entre política e filosofia, coisa que sempre rejeitou.

e não a sua imaginação e, desse modo, orientar uma prática política eficaz, assumia uma posição estratégica nesse empreendimento<sup>16</sup>. Ao adotar a expressão “*realità effettuale*” (realidade efetiva) ao invés daquela que originalmente aparecia em Maquiavel, Gramsci destacava de modo ainda mais intenso seu conteúdo objetivo e realista.

Era esse princípio cognoscitivo, partilhado tanto pelo marxismo como por Maquiavel, o que permitia ao autor dos *Quaderni* considerar este último como uma prefiguração do marxismo (cf. LEFORT, 1986, p. 245). Ao recusar o projeto intelectual de construir de modo idealizado um modelo de Estado e ao assumir como objeto a ação política imediata, o secretário florentino estava, também, recusando todo traço de idealismo metafísico. Seu pensamento político era, desse modo, materialista e histórico. Segundo Gramsci, “[Maquiavel] em sua crítica do presente, expressou conceitos gerais que se apresentam de forma aforística e não-sistemática e uma concepção de mundo original que se poderia, também essa, chamar de ‘filosofia da práxis’ ou ‘neo-humanismo’ na media em que não reconhece elementos transcendentais ou imanentistas (em sentido metafísico), mas se baseia completamente sobre a ação concreta do homem que pela sua necessidade histórica opera e transforma a realidade” (Q 5, § 127, p. 657).

A atribuição ao pensamento do secretário florentino de uma marca fortemente realista era própria da ciência política italiana do início do século XX e essencial no fenômeno do “maquiavelismo” ou do “retorno a Maquiavel” que caracterizava a reflexão sobre a política no contexto da Primeira Guerra Mundial (cf. MEDICI, 1990, p. 14). O realismo de Maquiavel era, entretanto, problematizado nos *Quaderni*. A interpretação do marxista sardo ia além da tradicional análise que via em *Il Principe* uma reflexão sobre a política como ela é e percebia, nesse texto, uma reflexão articulada a respeito do *ser* e do *dever ser* da política. Compreende-se, assim, a importância que Gramsci atribuía ao epílogo de *Il Principe*, no qual exortava-se a “tomar a Itália e libertá-la dos bárbaros” (MACHIAVELLI, 1971, p. 296-

298): tratava-se de uma parte necessária, momento fundamental no qual todo o “dever ser” condensava-se em um chamado à ação política concreta.

A afirmação da validade objetiva de Maquiavel não implicava uma neutralidade perante os meios e os fins. Se o realismo tiver por objetivo a definição dos meios eficazes para a obtenção de um determinado fim, é possível considerar que ele é uma técnica política. Mesmo a partir dessa definição, o realismo não poderia ser identificado com um cinismo vulgar, uma vez que os meios não seriam justificados pelos fins e sim pela sua eficácia. A “verdade efetiva das coisas” encerraria, pois, um critério de causalidade eficiente. Os meios válidos seriam apenas aqueles considerados capazes de produzir os resultados desejados.

Como técnica política, o realismo não excluía, *a priori*, nenhuma finalidade. Mas o realismo que é comum a Maquiavel e a Marx não diz respeito a uma técnica e sim a um princípio cognoscitivo. Como tal, o realismo considera que a realidade empírica é o resultado da atividade humana e, por essa razão, acessível ao conhecimento. Tal realismo não exclui toda utopia, desde que esta assuma um caráter concreto, sendo o resultado de uma análise paciente e rigorosa do real. A condição de legitimidade histórica está no fato do *dever ser* estar inscrito previamente no *ser*. O futuro deita raízes no presente e apenas nessa condição ele se torna um futuro “previsível”.

Foi sobre esse ponto que Gramsci chamou a atenção em uma nota presente primeiramente no *Quaderno 8* (§ 84) e, depois, transcrita para o *Quaderno 13* (§ 16), acentuando o caráter superficial e mecânico de um realismo vulgar. A nota contestava a preferência que o líder reformista Paolo Treves tinha pelo realismo moderado de Francesco Guicciardini, em detrimento do realismo engajado de Maquiavel. Tal preferência era fortemente afim à moderação do intérprete, que, desse modo, justificava sua própria posição política. Em sua resposta, Gramsci distinguia o “diplomata” (Guicciardini) do “político” e o “cientista da política” do “político em ato”. O diplomata e o cientista da política poderiam ter como horizonte uma realidade efetiva já constituída. Mas Maquiavel não era um mero cientista e sim um homem de partido, “um político em ato” e, como tal, tinha por objetivo “criar novas relações de for-

<sup>16</sup> “Porém, sendo minha intenção escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva das coisas [*verità effettuale della cosa*] do que a imaginação desta” (MACHIAVELLI, 1971, XV, p. 280).

ças e por isso não pode deixar de ocupar-se do dever ser” (Q 13, § 16, p. 1577).

Ser e dever ser guardariam assim uma íntima relação. O político em ato, tal como Maquiavel, deveria ser capaz de ler a realidade efetiva, a relação de forças existentes e em contínuo movimento. Mas os objetivos dessa leitura não são a conservação e a estabilização dessas forças, nem a acomodação a elas, como um realismo vulgar – o de Treves, por exemplo – poderia dar a entender. A posição do secretário florentino, segundo Gramsci, avizinha-se da filosofia da práxis na medida em que também ele procurou construir um “realismo popular” (Q 14, § 33, p. 1691). Para esse realismo popular, a leitura da realidade efetiva tem por objetivo encontrar, nessa realidade, as possibilidades de transformação realmente efetivas. Não se trata, pois, de conservar, estabilizar ou acomodar-se, trata-se de transformar o mundo. O realismo popular é, assim, capaz de revelar uma realidade que é igual a si própria, mas que contém, ao mesmo tempo, aquilo que lhe é diferente. É por essa razão que, segundo Gramsci, “Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e operantes, fundando-se sobre aquela determinada força que se considera progressiva, e potencializando-a para fazê-la triunfar é, sempre, mover-se no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la (ou contribuir para tal). O ‘dever ser’ é, portanto, concreto, é a única interpretação realista e historicista da realidade, é a única história em ato e filosofia em ato, a única política” (Q 13, § 16, p. 1578).

Comparando o realismo de Maquiavel com aquele de Marx, Claude Lefort argumentou que a conhecida Tese 11 *Ad Feuerbach* – “Os filósofos apenas interpretaram [*interpretiert*] o mundo de forma diferente, o mundo de diversos modos, o que importa é mudá-lo [*verändern*]” (LABICA, 1990, p. 25 e 35) – implicaria um chamado à ação, mas nada acrescentaria ao conhecimento da realidade (LEFORT, 1990, p. 188). A interpretação do filósofo francês parece separar teoria e prática de uma maneira estranha a Marx e, principalmente, estranha à compreensão de Gramsci a respeito. Se a “realidade é práxis”, como indica o próprio Lefort (*idem*), então o sentido da práxis dá sentido à realidade que se quer conhecer, bem como fornece o ponto de vista a partir do qual é levada a cabo essa prática cognoscente.

A pretensão de uma objetividade absoluta, encerrada na suposta autonomia do conhecimento da realidade efetiva perante todo projeto de transformação dessa realidade, elimina do ato do conhecimento o sujeito deste. Entretanto, a realidade efetiva pode ser conhecida apenas por um sujeito real. Daí a ênfase de Gramsci na posição ocupada por Maquiavel. Para isso, o secretário florentino não poderia ser considerado apenas um “cientista da política”. Como “político em ato” ele deveria ser compreendido como o sujeito teórico e prático de um projeto de transformação da realidade.

O interesse que Gramsci manifestou nos *Quaderni del carcere* a respeito da obra de Maquiavel deve ser interpretado como constitutivo de um desenvolvimento crítico e uma nova problematização do tema da vontade (cf. MEDICI, 2000, p. 66). O caráter fundamental de *Il Principe*, de Maquiavel, estava, para Gramsci, na fusão da ciência política e da ideologia política na forma dramática do “mito”, bem como na relação de unidade que se estabelece nessa obra entre uma racionalidade universalizada e uma “vontade coletiva” particularizada personificada na figura do *condottiero*. Assim, segundo o marxista sardo, “O processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não por meio de investigações e classificações pedantes de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços característicos, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, o que põe em movimento a fantasia artística de quem se quer convencer e dá uma forma mais concreta às paixões políticas” (Q 13, § 1, p. 1555).

Gramsci propunha, a respeito de *Il Principe*, uma chave de interpretação baseada no conceito soreliano de mito, como uma criação da “fantasia concreta” que atuaria sobre um povo para despertar e organizar sua vontade coletiva com vistas à construção de um novo Estado (*idem*, p. 1556). Daí, afirmava Gramsci, o caráter de “manifesto político” da obra do secretário florentino<sup>17</sup>. Torna-se interessante a comparação entre o mito maquiaveliano e aquele soreliano feita por Gramsci.

<sup>17</sup> A analogia com o *Manifesto Comunista* é óbvia e é possível que o marxista sardo tivesse em mente aquela passagem na qual Benedetto Croce afirmava ter sido Marx o “Maquiavel do proletariado” (CROCE, 1927, p. 112).

Segundo Sorel, um mito permitiria representar a ação imediata “sob a forma de imagens de batalhas que asseguram o triunfo de sua causa” (1930, p. 32). Esse conjunto de imagens permitiria “em bloco e unicamente por meio da intuição” evocar “a massa de sentimentos que correspondem às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a sociedade moderna” (*idem*, p. 173; cf. tb. p. 182). Como “construções de um futuro indeterminado no tempo” (*idem*, p. 177), tais mitos teriam a capacidade de, ao mesmo tempo, despertar a esperança e a mobilização necessária para sua realização. O escritor francês considerava que “a greve geral dos sindicalistas e a revolução catastrófica de Marx são mitos” (*idem*, p. 32). Mas afirmava claramente sua predileção pelo mito dos sindicalistas: “As greves engendraram no proletariado os sentimentos mais nobres, profundos e motivadores que ele possui; a greve geral agrupa todos esses sentimentos numa imagem de conjunto e, por sua aproximação, atribui a cada um deles seu máximo de intensidade. Recorrendo a lembranças pungentes de conflitos particulares, dá um colorido intenso a todos os detalhes da composição apresentada à consciência. Obtemos, assim, essa intuição do socialismo que a linguagem não podia oferecer de maneira perfeitamente clara – e a obtemos num conjunto percebido instantaneamente” (*idem*, p. 182).

Era esse estatuto que Sorel atribuía à greve geral que motivava a crítica de Gramsci. Segundo o marxista sardo, a realização máxima da práxis política na concepção de Sorel estava circunscrita a um momento econômico-corporativo, momento “negativo e preliminar”, consubstanciado na greve geral na qual predominava o impulso irracional e “arbitrário”, a pura espontaneidade (Q 13, § 1, p. 1556-1557). O mito soreliano teria uma capacidade de dissolver o existente, de negá-lo. Mas essa negação do presente não seria dialética. Ela não produziria uma nova síntese.

Faltava à concepção de Sorel um momento “construtivo”. Abandonada a vontade coletiva, a sua “fase primitiva e elementar de sua mera formação”, esta logo se desagregaria em uma multiplicidade disforme de vontades particulares. Faltaria o elemento capaz de soldar essas vontades, transformando-as em força histórica criadora. O mito soreliano poderia, desse modo, estimular a destruição das “relações morais e jurídicas existentes”, mas era incapaz de ser um “produtor de realidades”: “não pode existir destruição,

sem uma implícita construção, afirmação, e não num sentido ‘metafísico’, mas praticamente, isto é, politicamente, como programa de partido” (*idem*, p. 1557).

Detrás da espontaneidade do sindicalismo revolucionário, não haveria senão um puro mecanicismo, “um máximo de determinismo, por trás do idealismo um materialismo absoluto”, ou seja, vulgar (*idem*). Daí que o sindicalismo teórico e o anarquismo pudessem ser assemelhados ao liberalismo. Mas o liberalismo é um programa teórico das classes dominantes, destinado a “mudar, quando triunfa, o pessoal dirigente de um Estado e o programa econômico do próprio Estado” (Q 13, § 18, p. 1590) e, portanto, é um programa com vistas a preservar uma situação de dominação de classes imprimindo uma nova direção e atualizando a organização estatal. O sindicalismo revolucionário, por sua vez, refere-se ao grupo social subalterno (a classe trabalhadora) que, com essa teoria, “é impedido de tornar-se dominante, de desenvolver-se para além da fase econômico-corporativa, para elevar-se à fase de hegemonia ético-política na sociedade civil e dominante no Estado” (*idem*, p. 1590).

Em Maquiavel, pelo contrário, a práxis política assumia um caráter *positivo e construtivo*, consubstanciado na fundação de um “novo Estado” e “novas estruturas nacionais e sociais” (*idem*, p. 1556 e 1558). O “mito” não seria, desse modo, o momento do irracional, mas a mediação particular da própria práxis política que permitiria a criação de uma nova ordem. A constituição de uma nova ordem e das dificuldades desse processo era tema recorrente em Maquiavel (cf. MEDICI, 2000, p. 141-142). Em *Il Principe*, afirmava o secretário florentino que 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” (MACHIARELLI, 1971, p. 265). E, no mesmo sentido, nos *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, escrevia que encontrar “métodos e ordens novas” era tão perigoso quanto a descoberta de mares e terras desconhecidas (*idem*, p. 76).

Para Gramsci, a construção de uma nova ordem exigia esse caráter positivo e construtivo do mito-príncipe, o que lhe permitia atribuir a Maquiavel um “jacobinismo precoce”, identificando nesse “jacobinismo” o “germe (mais ou menos fecundo) de sua concepção da revolução na-

cional” (Q 13, § 1, p. 1560). Se Maquiavel era precocemente jacobino, os partidários de Robespierre eram, por sua vez, “‘encarnação categórica’ do Príncipe de Maquiavel”. Era, entretanto, a aversão ao jacobinismo que afastava Sorel da política e tornava sua concepção de “mito” abstrata<sup>18</sup>. Contrariamente, para o marxista sardo, os jacobinos eram expressão de um moderno maquiavelismo e um exemplo de “como se formou concretamente e atuou uma vontade coletiva”, compreendendo essa vontade “em seu sentido geral e mais moderno, a vontade como consciência operosa da necessidade histórica, como protagonista de um drama histórico real e efetivo” (*idem*, p. 1559). Era esse o conteúdo do jacobinismo partilhado por Gramsci.

#### IV. CONCLUSÃO: UMA CIÊNCIA POLÍTICA ITALIANA

A reflexão sobre a política ocupa um lugar central na obra de Gramsci. Isso não causa estranheza. Militante político e participante ativo dos grandes acontecimentos da história italiana no final dos anos 1910 e da década seguinte, o marxista sardo desenvolveu na prisão temas que foram em grande parte motivados por essa experiência. Mas o lugar ocupado pela ciência política em Gramsci, sim, é surpreendente. São muito conhecidas as críticas que dirigiu à tentativa de Nicolai Bukharin de transformar o marxismo em uma sociologia. Essas não deixavam de ser críticas à própria sociologia como modalidade de prática científica. Por que razão Gramsci rejeitava a tentativa de fazer um “manual de sociologia”, mas pretendia produzir uma “exposição elementar de ciência política, compreendida como um conjunto de cânones práticos de pesquisa” (Q 8, § 16, p. 964)?

As raízes do projeto gramsciano de pesquisa a respeito da “ciência política” devem ser procuradas no desenvolvimento de uma longa tradição que remonta a Maquiavel e que deita raízes na conformação da ciência política na Itália. A afirmação

corrente de que a ciência política italiana tem início com a publicação dos *Elementi di scienza politica*, de Gaetano Mosca, em 1898 (cf. BOBBIO, 2002, p. 285), não oculta o fato de que Mosca é expressão de uma tradição maquiaveliana fortemente arraigada na cultura de seu país. O mesmo poderia ser dito a respeito de Vilfredo Pareto. O próprio Gramsci aponta para a importância que teve o maquiavelismo e o antimachiavelismo para o desenvolvimento da ciência política na Itália e o impacto da proposição de Croce sobre a “autonomia do momento político-econômico” nascida no âmbito de uma investigação sobre o secretário florentino (Q 10/II, § 41, p. 1315).

O desenvolvimento do maquiavelismo e do antimachiavelismo na tradição italiana não foi, certamente, linear e o processo de constituição de uma ciência política na península esteve marcado por essa trajetória. Croce, já foi visto, subestimava a contribuição de Maquiavel à “arte” da política. E o próprio Mosca recusava a idéia de que Maquiavel tivesse “sido o fundador de uma verdadeira ciência política”, uma vez que teriam faltado ao florentino os conhecimentos que apenas o desenvolvimento da crítica histórica teria permitido (MOSCA & BOUTHOU, 1958, p. 115). Mas se Maquiavel não poderia, segundo o autor dos *Elementi di scienza politica*, ser reconhecido como o fundador da ciência política, ele não deixava de ter méritos, uma vez que foi capaz de ver “que em todas as sociedades humanas existem tendências políticas constantes e que estas podem ser encontradas estudando-se a história dos diferentes povos” (*idem*, p. 116). Estabelecer as regularidades históricas por meio da análise histórica comparada era o projeto teórico do próprio Mosca em seus *Elementi*.

O foco desse projeto de uma ciência política no final do século XIX e no início do XX estava posto na Itália não nas instituições, mas na ação política e nos processos políticos. Mesmo quando a ciência política era definida como ciência do Estado, parecendo aproximar-se da *Staatswissenschaft* alemã ou da *Political Science* estadunidense, tratava-se não apenas do Estado enquanto instituição, mas, principalmente, do conjunto de atividades que têm por objetivo o Estado. Para Mosca, a “ciência política tem o dever não de justificar este ou aquele Estado existente, mas de explicar como os Estados nascem, organizam-

<sup>18</sup> Gramsci partilhou essa aversão em sua juventude (cf. LOSURDO, 1997, p. 26). Rita Medici ressaltou que o antijacobinismo juvenil de Gramsci devia-se não apenas à influência de Croce e Gentile, ressaltada por Losurdo, mas também à de Sorel (MEDICI, 2000, p. 70). No mesmo sentido, ver Del Roio (2005, p. 37-39). Para um tratamento abrangente da evolução do pensamento de Gramsci a respeito do jacobinismo, ver Medici (2004).

se e declinam” (BOBBIO, 2002, p. 197). O objeto de pesquisa assumido pela ciência política italiana aproximava-se, desse modo, daquele explicitado por Nicolau Maquiavel na conhecida carta a Francesco Vettori, na qual apresentava sua obra *Il Principe*: “O que é um principado, de que espécie são, como são conquistados, como são mantidos, e por que se perdem” (MACHIARELLI, 1971, p. 1160).

Era nessa perspectiva caracteristicamente italiana que Gramsci se colocava quando afirmava, a partir de uma concepção ampliada do Estado, que “ciência política significa ciência do Estado e Estado é todo o complexo de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente não apenas justifica e mantém seu domínio como tam-

bém obtém o consenso ativo dos governados” (Q 15, § 10, p. 1765)<sup>19</sup>. A ciência política de Gramsci era, desse modo, uma reconstrução crítica da ciência política italiana. Sua compreensão exige, portanto, um retorno a suas fontes e ao contexto intelectual no qual essa reflexão foi produzida. Ficaria claro, desse modo, por que Gramsci não poderia ser reduzido a um “teórico da cultura”, bem como o lugar central ocupado pela política em sua reflexão.

<sup>19</sup> A bibliografia sobre o conceito de Estado em Gramsci é enorme e não é aqui lugar para desenvolver o tema. Por essa razão, permito-me remeter a um ensaio de minha autoria no qual o tema e essa bibliografia são discutidos: Bianchi (2007a).

Álvaro Bianchi (albianchi@terra.com.br) é Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Diretor do Centro de Estudos Marxistas (Cemarx) e Secretário de Redação da revista *Outubro*.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BADALONI, N. & MUSCETTA, C.** 1990. *Labriola, Croce, Gentile*. 2ª ed. Bari : Laterza.
- BELLAMY, R.** 1987. *Modern Italian Social Theory*. Stanford : Stanford University.
- BIANCHI, A.** 2007a. Gramsci além de Maquiavel e Croce : Estado e sociedade civil nos *Quaderni del carcere*. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, v. 12, p. 25-55.
- \_\_\_\_\_. 2007b. O laboratório de Gramsci. *Primeira Versão*, Campinas, v. 136, p. 1-40.
- BOBBIO, N.** 1955. *Politica e cultura*. Torino : Einaudi.
- BONETTI, P.** 2000. *Introduzione a Croce*. Roma : Laterza.
- COCHRANE, E.** 1961. Machiavelli : 1940-1960. *The Journal of Modern History*, v. 33, p. 113-136.
- CROCE, B.** 1923. *Filosofia della pratica : economia ed etica*. 3ª ed. Bari : Laterza.
- \_\_\_\_\_. 1927. *Materialismo storico ed economia marxistica*. 5ª ed. Bari : Laterza.
- \_\_\_\_\_. 1946a. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale : teoria e storia*. 8ª ed. Bari : Laterza.
- \_\_\_\_\_. 1946b. *Storia della Etá Barocca in Italia : pensiero – poesia e letteratura – vita morale*. Bari : Laterza.
- \_\_\_\_\_. 1947a. *Logica come scienza del concetto puro*. 7ª ed. Bari : Laterza.
- \_\_\_\_\_. 1947b. Rivista bibliografica : Antonio Gramsci – Lettere dal carcere – Torino, Einaudi, 1947. *Quaderni della “Critica”*, n. 8, p. 86-88, lug.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Cultura e vita morale : intermezzi polemici*. Napoli : Bibliopolis.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Etica e politica : A cura di Giuseppe Galasso*. Milano : Adelphi.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Teoria e storia della storiografia*. A cura di Giuseppe Galasso. Milano : Adelphi.
- DEL ROIO, M.** 2005. *Os prismas de Gramsci : a fórmula política da frente única (1919-1926)*. São Paulo : Xamã.
- DE SANCTIS, F.** 1968. *Storia della letteratura italiana*. Torino : Utet.
- FINOCCHIARO, M. A.** 2002. *Gramsci and the History of Dialectical Thought*. Cambridge : Cambridge University.

- FONTANA, B.** 1993. *Hegemony and Power : on the Relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis : University of Minnesota.
- FRANCIONI, G.** 1984. *L'Officina gramsciana : ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*. Napoli : Bibliopolis.
- FROSINI, F.** 2003. *Gramsci e la filosofia : saggio sui Quaderni del carcere*. Roma : Carocci.
- GARIN, E.** 1996. *Intellettuali italiani del XX secolo*. 3ª ed. Roma : Riuniti.
- GRAMSCI, A.** 1973. *Lettere dal carcere*. A cura di Segio Caprioglio e Elsa Fubini. Torino : Einaudi.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino : Einaudi.
- HUGHES, H. S.** 1979. *Consciousness and Society : the Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. Brighton : Harvester.
- JACOBITTI, E. E.** 1980. Hegemony before Gramsci : the Case of Benedetto Croce. *The Journal of Modern History*, n. 52, p. 66-84, Mar.
- LABICA, G.** 1990. *As “Teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Rio de Janeiro : J. Zahar.
- LABRIOLA, A.** 2000. *Saggi sul materialismo storico*. Introduzioni e cura di Antonio A. Santucci. Roma : Riuniti.
- LEFORT, C.** 1986. *Le travail de l'oeuvre : Machiavel*. Paris : Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1990. *As formas da história : ensaios de antropologia política*. 2ª ed. São Paulo : Brasiliense.
- LISA, A.** 1981. Discusión política con Gramsci, en la cárcel. In : GRAMSCI, A. *Escritos políticos (1917-1933)*. Ciudad de México : Siglo XXI.
- LOSURDO, D.** 1997. *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*. Roma : Gamberetti.
- MACHIARELLI, N.** 1971. *Tutte le opere*. Firenze : Sansoni.
- MARTELLI, M.** 1996. *Gramsci filosofo della politica*. Milano : Unicolpi.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Etica e storia : Croce e Gramsci a confronto*. Napoli : La Città del Sole.
- MEDICI, R.** 1990. *La metafora Machiavelli : Mosca, Pareto, Michels, Gramsci*. Modena : Mucchi.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Giobbe e Prometeo : filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*. Firenze : Alina.
- \_\_\_\_\_. 2004. Giacobinismo. In : FROSINI, F. & LIGUORI, G. *Le parole di Gramsci : per un lessico dei Quaderni del carcere*. Roma : Carocci.
- PAGGI, L.** 1984. *La strategia del potere in Gramsci*. Roma : Riuniti.
- SOREL, G.** 1930. *Réflexions sur la violence*. Paris : M. Rivière.
- ZARONE, G.** 1990. *Classe politica e ragione scientifica : Mosca, Croce, Gramsci : problemi della scienza politica in Italia tra Otto e Novecento*. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane.



\* \* \*

CROCE, GRAMSCI AND THE “AUTONOMY OF POLITICS”

*Álvaro Bianchi*

Within the reflections that Gramsci developed in his *Quaderni del carcere*, the theme of the autonomy of the political occupies a key position. It was on the basis of these reflections that Gramsci carried out his research regarding politics and the possibility of a Political Science. According to Benedetto Croce, Nicolas Machiavel can be credited as the first theorist to have asserted the autonomy of politics. For Croce, it is this autonomy that makes it possible to establish a radical distinction between ethics and politics and between “political philosophy” and the “empirical science of politics”. Gramsci makes critical use of Croce’s reflections as his point of departure in his reading of Machiavel. Recognition of the autonomy of the political implies that the the latter cannot be reduced to religion nor ethics. As fields of knowledge and as activities, Political Science and politics had their own rules, distinguishing themselves from other forms of knowledge and human activity. Yet for the Sardinian

Marxist, “autonomy” was not meant to imply a radical separation between politics and morality.

KEYWORDS: Gramsci; Croce; the autonomy of politics.

\* \* \*

\* \* \*

CROCE, GRAMSCI ET “L’AUTONOMIE DE LA POLITIQUE”

*Álvaro Bianchi*

Dans la réflexion que Gramsci présente dans les *Quaderni del carcere*, le thème de l’autonomie de la politique prend une place importante. C’est sur cette réflexion que Gramsci a mené sa recherche concernant la politique et la possibilité d’une science politique. Selon Benedetto Croce, il revient à Nicolas Machiavel le mérite d’avoir affirmé pour la première fois l’autonomie de la politique. Pour Croce, cette autonomie permettait d’établir une distinction radicale entre éthique et politique et entre « philosophie de la politique » et « science empirique de la politique ». Gramsci a critiquement utilisé la réflexion de Croce, point de départ de sa lecture de Machiavel. La reconnaissance de l’autonomie

de la politique impliquait que celle-ci ne saurait se réduire à la religion ou à l'éthique. En tant que domaine de connaissance et en tant qu'activités, la Science Politique et la politique avaient leurs propres règles, ce qui les différençiaient d'autres formes de connaissance et d'activité humaine. Néanmoins cette « autonomie » ne signifiait pas pour le marxiste sarde une séparation radicale entre politique et morale. C'est pour cette raison que Gramsci trouvait chez Machiavel un précurseur de la philosophie de la praxis à plein sens, c'est-à-dire le créateur d'une « science-action-révolutionnaire ».

MOTS-CLÉS: Gramsci; Croce; autonomie de la politique.

\* \* \*