

---

# O tema da liberdade do cristão em Lutero e sua influência em Karl Löwith e no idealismo italiano do século XX

The theme of Christian freedom in Luther and his influence on Karl Löwith and the Italian idealism of the twentieth century

Marcio Gimenes de Paula\*

**Resumo:** O presente artigo divide-se em três partes. Na primeira, avaliaremos o tema da liberdade nas teses de Lutero, a saber, no tratado *Sobre a liberdade cristã*. Na segunda parte, o mesmo conceito será investigado nas teses de Karl Löwith, notadamente nas suas obras *De Hegel a Nietzsche* e em *O Sentido da História*. Por fim, na última e terceira parte, observaremos a definição do conceito na obra *A História da Europa no Século XIX* de Benedetto Croce e em alguns pequenos textos de Giovanni Gentile sobre religião. Desse modo, o intuito do artigo consiste na investigação do tema da liberdade de Lutero ao idealismo italiano. Para tanto, nos limitaremos aos textos mencionados e, por seu intermédio, almejamos investigar um tema central do cristianismo e sua interpretação pela filosofia moderna e contemporânea. **Palavras-chave:** Cristianismo, Filosofia da História, Filosofia da Religião, Protestantismo, Idealismo italiano.

**Abstract:** This article is divided into three parts. In the first one, we will evaluate the theme of freedom in Luther's theses, namely, the treatise *On Christian Freedom*. In the second part, the same concept will be investigated in the theses of Karl Löwith, notably in his works *From Hegel to Nietzsche* and in *Meaning in History*. Finally, in the last and third part, we will observe the definition of the concept in *The History of Europe in the 19th Century* by Benedetto Croce and in some of Giovanni Gentile's short texts on religion. Thus, the purpose of the article is to investigate the theme of Luther's freedom from Italian idealism. In order to do so, we will limit ourselves to the texts mentioned and, through it, we aim to investigate a central theme of Christianity and its interpretation by modern and contemporary philosophy.

**Key words:** Christianity, Philosophy of History, Philosophy of Religion, Protestantism, Italian Idealism.

---

\*Professor do Departamento de Filosofia da UnB

“O mundo moderno têm tanto de cristão como de anticristão porque resulta de um longo processo de secularização”

(Löwith, 1991, p.201).

## Introdução

Em suas *Lições sobre a filosofia da história universal*, Hegel compreende o protestantismo como um dos elementos centrais e fundadores da modernidade. Esta obra póstuma do pensador é dividida em quatro grandes partes: uma introdução geral, uma introdução especial, uma análise do mundo oriental, uma análise do mundo grego, uma análise do mundo romano e, por fim, uma análise do mundo germânico. Após as introduções, a abordagem acerca do mundo oriental não deixa de ser um relato sobre um mundo anterior ao processo de civilização ocidental e, portanto, destituído do progresso característico da nossa civilização, segundo a compreensão hegeliana da história. Nesse sentido, o mundo greco-romano e o mundo germânico são afirmados como os momentos centrais do progresso da nossa civilização.

A Reforma Protestante é analisada por Hegel na quarta parte da obra intitulada *o mundo germâ-*

nico, no capítulo terceiro denominado *a idade moderna*, sendo o primeiro dos seus itens. Os demais itens desse capítulo são *a consolidação política e espiritual* (da Idade Moderna) e *a revolução francesa e suas consequências*.

Hegel inicia o seu texto afirmando que o protestantismo é um dos princípios da Idade Moderna. No entender do filósofo, ele representaria a época e um espírito que é consciente da sua liberdade, deseja o universal e aquilo que é eterno em si e para si. Segundo ele, o protestantismo representa uma espécie de sol que se segue após os períodos mais sombrios da Idade Média. Seu nascedouro está diretamente ligado a uma causa: a corrupção da Igreja no período medieval. Assim sendo, para sua correta compreensão é preciso examinar as suas fontes e também estar consciente de que ele é um movimento que conseguiu ir além das suas próprias fronteiras, reformando até mesmo o seu antagonista:

*A Reforma nasceu por causa da corrupção da Igreja. Para compreender esta luta contra a Igreja é necessário ler alguns escritos de Lutero, pois a Igreja de hoje já não se encontra na mesma situação que ele combateu, também a Igreja católica purificou-se por causa da Reforma (Hegel, 1980, p. 657).*

Com efeito, partindo de tal pressuposto hegeliano, além da investigação do tema em Lutero propriamente, interessa para a filosofia moderna e contemporânea, nas suas mais diversas acepções, perseguir o mesmo tema na filosofia moderna filosófica germânica e, nesse sentido, notadamente pesquisar o legado pós-hegelianos, tão bem explicitado por Löwith. Curiosamente, a mesma temática encontra-se com o pensamento italiano do século XIX e XX, notadamente no legado do idealismo italiano, que bebe nas fontes hegelianas, mas também possui sua própria visão a partir do Renascimento. Assim, passemos ao primeiro movimento do nosso artigo, a saber, o tema da liberdade do cristão em Lutero.

## **1. A influência das teses de *Sobre a liberdade cristã* de Lutero**

Martinho Lutero escreveu, em 1520, o seu tratado *Sobre a liberdade cristã*, texto dos mais importantes e debatidos no período e na posteridade, constituindo-se também num dos principais trabalhos acadêmicos e de exposição das teses norteadoras da Reforma Protestante. Ali afirma-se, com extrema contundência, a paradoxal tese luterana: o cristão é um ser livre sobre tudo mas é, ao mesmo tempo, um servo sujeito a todos. Os antecedentes da tese são de origem paulina e também agostiniana, notadamente na sua compreensão acerca do livre-arbítrio. Dois conceitos parecem sustentar a argumentação do reformador alemão: o conceito de pessoa exterior e o conceito de pessoa interior, ambos extraídos da mística alemã e da antropologia paulina.

A pessoa interior (espiritual) seria o justificado pela graça divina mediante a fé e, nesse sentido, podemos nos deparar mais claramente com o paradoxo luterano da liberdade do cristão: “o cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um

servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito” (Lutero, 2000, p. 437). Contudo, a tese paradoxal só pode ser entendida se, primeiro, analisarmos o próprio conceito luterano de pessoa compreendido enquanto natureza corporal e espiritual. A pessoa interior ou espiritual necessita, no entender de Lutero, de apenas uma coisa: da graça divina. Aqui entra o outro aspecto central do texto, isto é, a graça divina é quem pode justificar o homem perante Deus e a feitura de boas obras:

*Pois a palavra de Deus não pode ser recebida e cultivada por nenhuma obra humana, senão somente pela fé. Por isso claro está que assim como a alma necessita tão somente da Palavra para a vida e a justiça, do mesmo modo ela é justificada somente pela fé, e por nenhuma obra. Pois se pudesse ser justificada por qualquer outra coisa, ele não necessitaria da Palavra e, conseqüentemente, também não da fé” (Lutero, 2000, pp. 439-439).*

Assim, observa o reformador que as inúmeras cerimônias citadas nos textos sagrados, só podem fazer sentido quando observadas em re-

lação à fé, isto é, não possuem validade por si mesmas enquanto obras. Desse modo, no seu entender, a palavra divina divide-se em preceitos e promessas. Os primeiros apareceriam, por definição, no Antigo Testamento, enquanto os segundos poderiam ser observados no Novo Testamento. Com efeito, o problema não estava em ter regras ou prescrições, mas no espírito usado para cumpri-las ou na intencionalidade. Logo, “esta é a nossa liberdade cristã, nossa fé, que não faz que sejamos ociosos ou vivamos mal, mas que ninguém necessite da lei ou de obras para a justiça e a salvação” (Lutero, 2000, p. 441).

Em outras palavras, Lutero advoga a superioridade da fé sobre as obras:

*Pois não é obrando que glorificamos a Deus e o confessamos veraz, mas crendo. Por isso, somente a fé e a justiça da pessoa cristã e cumprimento de todos os mandamentos. Pois quem cumpre o primeiro, cumpre com facilidade os demais. As obras, porém, sendo coisas insensatas, não podem glorificar a Deus, ainda que possam ser feitas para a glória de Deus (se existe fé) (Lutero,*

2000, p.443)

Assim, nos deparamos aqui com, talvez, um dos argumentos mais contundentes do texto, ou seja, “a fé sozinha basta para a salvação, não tenho necessidade de coisa alguma, a não ser que a fé exerça nela o poder e o império da sua liberdade” (Lutero, 2000, p. 445). Por isso, o tema central é, na verdade, um tratado sobre a liberdade do cristão, a paradoxal liberdade na compreensão de Lutero. Ao afirmar que o cristão é livre sobre tudo, o reformador depara-se com o tema do sacerdócio universal dos crentes, isto é, todo cristão possui, diante de Deus, uma vocação, não sendo tal coisa apenas uma prerrogativa dos clérigos. Com efeito, a tese luterana acaba por deslocar o eixo do sagrado de determinados espaços ou pessoas para todo o mundo. Logo, onde tivesse um cristão com fé genuína, teríamos um sacerdote e um espaço sagrado, pois todo o mundo é, na verdade, feito por Deus e para a sua glória. Por isso, a pessoa interior, o justificado, é o objeto da toda a primeira parte da reflexão do reformador alemão.

A segunda parte de *Sobre a liber-*

*dade cristã* fará uma avaliação daquilo que Lutero denominou como a pessoa exterior. O pressuposto é, na verdade, oriundo da definição paulina, que compreende aqui o homem enquanto natureza, isto é, como o homem que vive segundo os ditames da carne e que necessita, portanto, de aprimoramento, isto é, que caminha na direção de “libertar-se do seu próprio corpo”, tal como apontam os textos paulinos. Há aqui, portanto, uma luta entre o que é a pessoa exterior (simbolizando a natureza humana) e a pessoa interior (simbolizando o novo homem espiritual do cristianismo). Com perspicácia, Lutero aponta que tal tipo de aprimoramento não era necessário no paraíso, pois ali não havia pecado e Deus estava plenamente com Adão e Eva. Assim, com a entrada do pecado no mundo ocorre uma mudança naquilo que era a própria natureza do homem bem como na sua relação com divindade. Assim, o paradoxal é que, depois da queda, onde se encontra por sua culpa, o homem deve agora escolher, por seu livre-arbítrio, aquilo que deseja. Rememorando a tese luterana: o homem é livre, ainda que seja servidor. É certo que tal

escolha é auxiliada pela graça divina, uma vez que o homem pós-pecado não pode mais ter tal acesso por conta própria, mas não deixa de ser uma escolha.

Recorrendo a ditados de sua época, Lutero afirma que “as boas obras não fazem o homem bom, mas o homem bom faz boas obras” (Lutero, 2000, p. 449). O mesmo vale, evidentemente, para o exemplo negativo, isto é, “as más obras não fazem o homem mau, mas o homem mau faz obras más” (Lutero, 2000, p. 449). Por isso, de modo contundente, a fé pode produzir boas obras, mas as boas obras não geram, em nenhuma hipótese, a fé. Notemos que não se trata aqui apenas de um debate sobre fé e boas obras, mas que a questão atinge, por assim dizer, o âmago da tese central da liberdade do cristão. Logo, levando tal raciocínio ao extremo, o reformador pergunta-se sobre a seriedade e autenticidade de fé de determinadas instituições aparentemente cristãs:

*E por isso temo veemente que poucas ou nenhuma fundação, mosteiro, altares, ofícios eclesíasticos sejam cristãos hoje em dia, também não os jejuns e preces peculiares a certos santos. Temo,*

*que em tudo isso se busque somente o que é nosso, enquanto pensamos que, por meio disso, seriam purificados nossos pecados e encontrada a salvação. Assim é extinguida radicalmente a liberdade cristã, consequência da ignorância da fé cristã e da liberdade” (Lutero, 2000, p. 456).*

A partir disso, Lutero prepara-se para concluir sua definição de pessoa cristã, isto é, qual seria a sua essência. Em outras palavras, “a pessoa cristã não vive em si mesma, mas em Cristo e em seu próximo, ou então não é cristã” (Lutero, 2000, p. 456). Curiosamente, o pensador afirma aqui que não basta, ao contrário do que talvez se possa supor, condenar as boas obras ou as cerimônias. O problema reside no conceito falso que temos das obras e não nelas em si mesmas. Com efeito, “... pela fé em Cristo não somos livres das obras, mas do falso conceito das obras, isto é, da estulta presunção de uma justificação conseguida pelas obras” (Lutero, 2000, p. 457).

Aos olhos de Lutero, a natureza humana e a razão natural possuem, por natureza, uma tendência supersticiosa, tendendo para aquilo

que é falso, ou seja, para aquilo que não representa a divindade. Assim, notadamente depois da queda, o homem deve ser guiado por Deus, visto que está totalmente perdido e sem condições de encontrar qualquer caminho por seu próprio mérito. Surge aqui o tema do “teodidatismo”, isto é, Deus instruindo os caminhos dos homens em meio as suas escolhas. Por isso, nos encontramos novamente com o tema da liberdade paradoxal: o homem é senhor sobre tudo e, ao mesmo tempo, serve a todos. Tal tema, que parece aqui de caráter tão eminentemente teológico, termina por modular boa parte daquilo que será a moderna filosofia alemã do espírito. Como bem aponta Knoch, o tema da liberdade em Lutero torna-se muito mais amplo do que os próprios objetivos do seu autor pareciam almejar, alcançando, desse modo, uma discussão antecipatória da moderna concepção sobre a interioridade, que certamente é marca do cristianismo e do agostianismo do monge, mas é aqui visto em nova hermenêutica:

*Voltamos quatro séculos atrás, para as origens da liberdade moderna em Lutero. O autor recusa*

*qualquer ética definida por forças externas que seriam as ‘aparências romanas’ refutáveis. E considera uma ilusão que exercícios religiosos e, em particular, a severa disciplina monástica, pudessem criar um ser humano moral e perfeito. Não é o hábito que faz o monge! Não se pode chegar à dimensão interior, a partir de estímulos exteriores. Porque é na interioridade, pensando de forma radical, que se decide a liberdade e a bondade humanas (Knoch, 2003, p. 39).*

Tal pista é seguida por Hegel em sua interpretação do protestantismo, o mesmo também parece se dar em boa parte da chamada tradição pós-hegeliana, tal como aponta Löwith em *De Hegel a Nietzsche* e no *O Sentido da História*, passemos a uma verificação de tais teses.

## **2. De Hegel a Nietzsche e O Sentido da História: Karl Löwith**

Orlando Franceschelli, estudioso italiano da obra de Löwith avalia que existe um ponto de inflexão extremamente interessante entre



duas das obras do pensador alemão: *De Hegel a Nietzsche* e *O Sentido da História*:

*Depois da aliança entre o Japão e a Alemanha e seis meses antes do ataque japonês à base americana de Pearl Harbor, Löwith teria podido transferir-se da universidade japonesa de Sendai para o mais seguro Estados Unidos, iniciando assim, graças ao interesse de Paul Tillich e Reinhold Niebuhr, seus próprios dez anos de ensinamento junto à Hartford Theologischen Seminar. É precisamente durante esse período que ele enfatiza a própria ideia em face ao 'problema bem delineado já em De Hegel a Nietzsche (pp. 12, sgg) – do sentido da história universal e do seu efetivo valor em relação à realidade natural do mundo. Por fim, O Sentido da História (1949) coroa esse decênio de pesquisa sucessiva de De Hegel a Nietzsche (Franceschelli, 1997, p. 81).*

*De Hegel a Nietzsche – a ruptura revolucionária do século XIX: Marx e Kierkegaard* foi escrito em

1939, no momento em que seu autor encontrava-se exilado no Japão. Trata-se, sem dúvida, de um trabalho gigantesco dividido em duas grandes partes. A primeira é destinada a uma história do espírito alemão no século XIX e a segunda se dedica a investigar aquilo que o autor denomina como estudos sobre a história do mundo cristão burguês. São inúmeros os pensadores pós-hegelianos aqui elencados o que acaba, logo de saída, por dar um caráter enciclopédico para a obra e também por torná-la, como bem salienta Bobbio, um clássico desde o seu nascimento:

*A obra de Karl Löwith, Von Hegel bis Nietzsche, que saiu em 1941 e foi traduzida apenas em 1949<sup>1</sup> teve vasta repercussão já por volta de 1945, tinha interpretado a crise da filosofia hegeliana como dissolução da última grande concessão do mundo burguês-cristão, através da dissociação entre filosofia e cristianismo (Kierkegaard) e através da crítica radical do mundo burguês que por obra dos jovens hegelianos desembocaria no pensa-*

<sup>1</sup> Bobbio se refere aqui, evidentemente, a tradução italiana. No Brasil a obra só foi traduzida em 2014.



*mento revolucionário de Marx e por obra de Nietzsche na desacralização de todos os valores do mundo burguês-cristão (Bobbio, 1986, p. 167).*

Dentro dessa imensa obra há, além dos dois prefácios, dois pontos, da primeira parte que nos interessam especialmente, a saber, a parte introdutória denominada *Goethe e Hegel* e o primeiro capítulo da primeira parte denominado *o sentido histórico-final da consumação hegeliana da história do mundo e do espírito*.

No prefácio à 1ª edição, escrito em Sendai (Japão), no ano de 1939, Löwith afirma: “os estudos que seguem procuram apresentar verdadeiramente a época de Hegel e Nietzsche e, assim, ‘reescrever’ a história da filosofia do século XIX no horizonte do presente” (Löwith, 2014, p. XI). Em outras palavras, o pensador deseja redefinir, a partir do presente, quais eram as características de um autor pós-hegeliano. Segundo ele, eram basicamente três: 1) eram autores que partiam sempre do religioso, especialmente do ponto de vista de suas biografias pessoais; 2) eram autores que faziam um trânsito entre a

religião e a literatura; 3) eram autores que, em geral, terminavam sua atividade intelectual na política, transformando-a na sua nova religião de um tempo secularizado. É evidente que nem todo o autor pós-hegeliano deve possuir, de modo obrigatório, todos esses traços, mas essa seria uma característica de cunho geral e, nesse sentido, muitos partilhariam ao menos de um ou dois desses traços distintivos.

Contudo, ao mesmo tempo em que o projeto de Löwith parece ambicioso ele é, ao mesmo tempo, modesto: “Os seguintes estudos sobre a história do espírito alemão do século XIX se encontram distantes de fornecer uma história completa da filosofia desse período” (Löwith, 2014, p. XII). Na verdade, o pensador acaba por se mostrar um típico autor formado na esteira do hegelianismo e a observar, dentro do possível, o desenvolvimento do espírito na história. Entretanto, mostra-se igualmente influenciado por uma pergunta central do século XIX: o que viverá depois de nós? Tal indagação, que tal traz o germe da desconfiança, se mostrará profundamente instigante nos seus descobrimentos do

século XX.

Já o segundo prefácio da obra, produzido em Nova York e datado de 1949, revela uma afirmação contundente do autor que, certamente, mereceria melhores estudos e investigações. No seu entender, tanto o marxismo como o existencialismo são herdeiros diretos da filosofia hegeliana. Tal pista certamente seria enriquecida com uma leitura mais detida das posições de Sartre, por exemplo, e parece encontrar eco, nos estudos contemporâneos, na obra de Jon Stewart, especialista tanto em Kierkegaard como em Hegel<sup>2</sup>. Além disso, tal prefácio explicita, de maneira direta, as razões do subtítulo da obra estar ligado aos nomes de Kierkegaard e Marx.

Na parte introdutória *Goethe e Hegel*, Löwith aponta que em ambos os pensadores a fonte de inspiração encontrava-se naquilo que ele denomina como o espírito alemão mas, ao mesmo tempo, eles operam por diferentes perspectivas: Goethe através da literatura universal e Hegel através da filo-

sófia universal. Há, como nota o pensador, uma imensa e respeitosa correspondência entre os dois formadores da identidade moderna alemã. Eles também se encontram numa crítica comum: ambos rejeitam com contundência a subjetividade romântica, aquela que nunca consegue se “positivar” e alcançar, por assim dizer, o mundo objetivo.

Entretanto, Löwith aponta também uma importante discordância entre os dois autores, a saber, as posições divergentes no que tange ao cristianismo como o absoluto na história do espírito. O vínculo que Hegel opera em sua obra entre a razão e a cruz são inaceitáveis para Goethe que chega, inclusive, a pensar que tal posição termina por não honrar nem a fé cristã e nem a razão:

*A filosofia de Hegel quer des-selar o acontecimento histórico da Semana Santa ao fazer dele uma ‘sexta-feira santa especulativa’ e fazer da dogmática cristã uma filosofia de religião, na qual a paixão cristã se identifica com a ideia da suprema liberdade e teo-*

<sup>2</sup>Refiro-me aqui especialmente à obra de Jon Stewart.

Stewart, J. *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy*, Continuum, London, 2010.

*logia cristã se identifica com a filosofia. Goethe recusou radicalmente essa vinculação (Löwith, 2014, p. 32).*

Desse modo é que nos aproximamos aqui da temática do protestantismo de Hegel. Rigorosamente falando, ele segue a mesma trilha já posta por Lutero em vários de seus escritos e, notadamente, no tratado *Sobre a liberdade do cristão*. Assim, Löwith é enfático: “O protestantismo de Hegel consiste na compreensão do princípio do espírito e, por consequência, da liberdade como o desenvolvimento e acabamento conceitual do princípio de Lutero acerca da certeza da fé. Ele identifica diretamente o saber da razão com a fé. (Löwith, 2014, p. 24). Em outras palavras, Hegel se denomina como um luterano e compreende o protestantismo em toda a sua dimensão cultural. Por isso que, não despropositadamente, ele chegou a afirmar que as universidades e escolas alemãs são igrejas e nisso residiria sua diferença para com o catolicismo.

Curiosamente, podemos observar o quanto tais teses hegelianas (e também algumas de Goethe) aqui recuperadas por Löwith na ver-

dade antecipam debates que surgirão posteriormente em Feuerbach, Nietzsche e Kierkegaard, isto é, o tema do paganismo e da sua relação com o cristianismo. Em Feuerbach, por exemplo, o espírito pagão será elogiado em contraposição ao cristianismo, o mesmo podemos notar em Nietzsche. Já em Kierkegaard, a crítica do cristianismo como cultura implica também em afirmar que o cristianismo se paginizou. Aos olhos de Löwith, Goethe parece apontar para um paganismo cristão, enquanto Hegel defenderia um cristianismo filosófico no mundo do século XIX que, segundo ele mesmo pensava, era um mundo que mudou tanto que não poderia mais ser reconhecido posteriormente. Em outras palavras, o século XIX é uma espécie de divisor de águas na história da humanidade.

É nesse contexto que podemos compreender também a afirmação já apontada no segundo prefácio da obra: Kierkegaard e Marx são, cada qual ao seu modo, herdeiros de Hegel nesse debate entre interioridade e exterioridade. Ao passo que Nietzsche, por exemplo, ao tentar retornar aos antigos, como se isso ainda fosse possível, termi-

nou no “nada” típico da modernidade mas, nesse experimento, segundo Löwith, “desapareceu na escuridão da loucura” (Löwith, 2014, p. 36).

Com efeito, a filosofia da história é o centro da história universal hegeliana. Dela brota tanto os primeiros escritos hegelianos sobre temas religiosos e teológicos como brota também a sua preocupação com a consciência do eu no mundo, tal como explicitado na sua *Fenomenologia do espírito*, como enfatiza Löwith: “E porque a essência do espírito consiste na liberdade do estar junto a si mesmo, com a consumação da sua história é também alcançada a realização da liberdade” (Löwith, 2014, p. 38). Vejamos o quanto tal posicionamento, uma vez mais, aproxima Hegel de Lutero e da temática da liberdade como a marca distintiva do protestantismo.

Nas *Lições sobre a história da filosofia universal*, Hegel afirma com contundência a tese da Europa como o ponto central do espírito absoluto e ali também desenvolve a concepção conhecida de que a infância dos povos encontrava-se no Oriente, a idade viril entre os antigos gregos e romanos e que, por

sua vez, a maturidade encontrase desenvolvida na modernidade cristã, primeiro católica e, depois, protestante, que como bem salienta Löwith, se constitui no espírito da revolução que ocorrerá no âmbito do indivíduo e nos futuros movimentos políticos:

*A história do cristianismo constitui o desdobramento do ‘poder infinito do livre-arbitrio’, por meio do qual ele chega a seu completo desenvolvimento. Essa história estende-se pela aceitação da fé cristã pelos povos germânicos, passando pelo domínio da igreja católica-romana, até a reforma protestante, que reconcilia Igreja e Estado, assim como a consciência e o direito. Somente Lutero conferiu plena validade ao fato de que o homem é determinado por si próprio a ser livre. Uma outra consequência da Reforma são o Iluminismo e, finalmente, a Revolução Francesa. Com efeito, a liberdade da consciência individual da autoridade universal do papa criou a condição pela qual a vontade do homem poderia se decidir pela construção de um Estado racional, cujo princípio seja a ideia cristã da liber-*

*dade e igualdade. Enquanto para Lutero o conteúdo da fé era dado pela revelação, o espírito europeu, por intermédio de Rousseau, deu a si mesmo o conteúdo de sua vontade na Revolução Francesa (Löwith, 2014, p. 41)*

Com efeito, Löwith afirma aqui a doutrina cristã como o ponto central para a tese hegeliana de um progresso na história da humanidade que, em verdade, baseia-se no *escathon* cristão. Logo, tanto Hegel, como Heine são observados pelo pensador alemão contemporâneo como autores singulares que conseguiram, cada qual ao seu modo, mostrar a revolução que estava presente no movimento da Reforma Protestante e o quanto ela é, por sua vez, a constituinte mais central da moderna filosofia alemã. Sem a compreensão de tal aspecto, na verdade, não se compreende a filosofia alemã. A razão adquire em Lutero, segundo Heine, o papel de uma juíza. Dela procede “o direito de explicar a Bíblia, e ela, a razão, foi reconhecida como juíza suprema em todos os litígios religiosos” (Heine, 1991, p. 43). Novamente Lutero é aqui inovador, rompendo com a antiga tradição

escolástica, que separava as verdades em duas modalidades: verdades teológicas e verdades filosóficas. Por isso, Heine louva Lutero pela liberdade de pensamento propiciada e compreende que a Reforma foi de vital importância para todo esse processo. Hegel, por inspiração luterana aos olhos de Löwith, faz com que o homem se reconcilie com o divino, tornando o cristianismo racional. Na interpretação kierkegaardiana – e dos seus leitores cristãos do século XX – tal abismo é intransponível e, segundo Marx, que por sua vez parece seguir a senda de Feuerbach, o cristianismo é o mundo falso ou uma ilusão. Porém, ainda assim, mesmo Kierkegaard e Marx não escapam da influência nem de Lutero e nem de Hegel.

Já a obra *O Sentido da História* consiste, na verdade, em um curso ministrado por Löwith aos alunos do curso de teologia de um seminário dos Estados Unidos em 1949. Ali, com todo o caráter de um curso panorâmico, o pensador explora o tema da secularização como um tema de origem religiosa e, portanto, toda filosofia da história seria, no fundo, uma teologia da história. Após percorrer autores como

Burckhardt, Marx, Hegel, Voltaire, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Vico, Bousseut, Joaquim de Fiore, Santo Agostinho, Orósio e Nietzsche, e temas como providência e progresso e a perspectiva bíblica da história, o autor nos fornece um quadro muito significativo em termos de filosofia da história. Assim, essa pergunta que nasce da inquietação do arbítrio livre do cristão, e parece se afirmar na filosofia da história de Hegel, merece uma investigação cuidadosa pois, segundo ele: “o cético e o crente têm uma coisa em comum contra a leitura fácil da história e seu sentido (Löwith, 1991, p 12).

No final das contas, toda pergunta pelo sentido da história depara-se com a história do sofrimento. E toda a filosofia mais contemporânea, antiga ou cristã, não negligencia a inquietação:

*No mundo ocidental, o problema do sofrimento tem sido perspectivado de duas maneiras diferentes; pelo mito de Prometeu e pela fé em Cristo – o primeiro um rebelde, o segundo um servo.*

*Nem a Antiguidade nem o Cristianismo acalentavam a moderna ilusão de que a história pode ser concebida como a evolução progressiva que resolve o problema do mal por via da eliminação” (Löwith, 1991, p. 17).*

Com efeito, “não somos nem antigos antigos nem antigos cristãos, mas modernos, ou seja, uma mistura mais ou menos inconsistente de ambas as tradições” (Löwith, 1991, p. 31). Por isso, inspirado por Burckhardt, a quem já havia dedicado um escrito pormenorizado em 1936<sup>3</sup>, Löwith acredita que a junção de cristianismo com processo civilizatório tornou-se absolutamente normal pois, “para o homem moderno, o cristianismo não é um obstáculo nem uma loucura, mas – se não lhe for hostil – um elemento salutar da civilização secular” (Löwith, 1991, p. 41).

Na mesma chave interpretativa, Löwith toma o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels como uma espécie de obra política, feita com fins de adesão de adeptos, como algo que é produzido com uma linguagem totalmente religioso e

<sup>3</sup>Löwith, K. *Jacob Burckhardt*. Laterza, Roma, 2004.

cuja teleologia apresenta uma clara ideia escatológica. Vejamos sua definição sobre Marx e sobre o *Manifesto*:

*Era um judeu do tamanho do Antigo Testamento, apesar de ser um emancipado judeu oitocentista que se sentia profundamente anti-religioso e até anti-semítico. São o antigo messianismo e profetismo judaico – inalterado por dois mil anos de história econômica do artesanato à indústria em grande escala – e a insistência judaica na absoluta retidão que explicam a base idealista do materialismo de Marx. Apesar de afetado pela prognosticação secular, o Manifesto Comunista preserva ainda as características básicas de uma fé messiânica: a garantia de que as coisas não podem melhorar” (Löwith, 1991, pp. 52-53).*

Certamente que a chave para interpretar Marx tomada por Löwith é, na verdade, advinda de Hegel, pois é “um pressuposto hebraico e cristão de que a história caminha para um propósito derradeiro, norteadada pela providência de um conhecimento e uma vontade supremos – nos termos de Hegel, pelo espí-

rito ou pela razão como a essência absolutamente poderosa” (Löwith, 1991, p. 61). Assim, inspirado também por Lutero, Hegel parece ser também o criador de um amplo movimento, ainda que ele próprio, talvez, não se tenha apercebido disso. Movimento tão amplo que, inclusive, foi capaz de chegar ao desencanto de estilo niilista ou cético. O próprio Löwith é um exemplo disso ao desacreditar de uma filosofia da história: “A história em vez de ser governada pela razão e pela providência, parece ser governada pelo acaso e pelo destino” (Löwith, 1991, p. 61).

É certo, contudo, que o tema central, muito antes de chegar em algum tipo de niilismo, é aqui o conceito de liberdade. Tal conceito não ficou apenas no horizonte germânico, mas espalhou-se pela Europa. Na Itália, por exemplo, com sua história ligado à Renascença, o tema, visto agora pelos intérpretes de Hegel, configura-se como uma recuperação e, ao mesmo tempo, uma nova proposta. Por isso, não parece despropositado que o cientista político italiano, Maurizio Virolli, declare que, em 1932, quando Mussolini festejava os 10 anos do novo regime na



mostra do fascismo em Roma, havia um caráter claramente religioso nisso. Desse modo, para fazer oposição a ele, e destruir os seus fundamentos, Croce, também um estudioso célebre de Hegel, escreve a sua *História da Europa no século XIX* e mostra, com argúcia, mas com sentido renovado, uma tese que já era presente na religião italiana desde a Renascença, isto é, o tema da religião da liberdade, tal como salienta Viroli:

*A religião fascista que levava os italianos à praça, tinha o sustento do Estado e de imponentes rituais; a religião da liberdade vivia no ânimo de poucos homens, circulava nas páginas de livros e revistas, nos epistolários e nos diários privados. Menos de quinze anos depois, a religião fascista se dissolve sob o peso do humano e absurdo sofrimento que os seus ídolos e sacerdotes tinham imposto a milhões de seres humanos e pela força da condenação moral da humanidade. A religião da liberdade ajudou, no entanto, no nascimento de uma pátria livre (Viroli, 2009, p. 231).*

Assim a afirmativa de Croce é

oriunda da sua herança hegeliana e, por incrível que possa parecer, o tema da liberdade em contexto religioso aparece, com todas as reservas, também no hegelianismo de Gentile, que foi apoiador e participante do regime fascista. Contudo, vale a pena entender como ele insere sua tese de religião como eticidade, tese oriunda do hegelianismo e a adapta ao contexto da época, ao idealismo italiano e também para a usa para afirmar o seu próprio catolicismo.

### **3. O tema da religião da liberdade em Croce e o idealismo e catolicismo de Gentile**

Um dos marcos do pensamento italiano do século XX foi a publicação, em 1932, como já dissemos, da obra *História da Europa o século XIX* de Benedetto Croce. Ali o filósofo napolitano desenvolve, especialmente no seu primeiro capítulo, o tema da religião da liberdade. Contudo, sua abordagem é diferenciada. Na sua concepção, a era posterior a Napoleão possui, em todo o mundo, um anseio pela liberdade. Essa é a nova palavra de ordem. Segundo Croce, tal aspiração é oriunda de nossa

herança greco-romana, tendo um acréscimo, depois da Revolução Francesa do século XVIII, dos temas da igualdade e da liberdade. Na verdade, a liberdade pode ser dita de muitos modos e possui, sem dúvida alguma, muitas facetas: liberdade civil, liberdade política, liberdade do indivíduo singular, liberdade dos indivíduos coletivos. Desse modo, Croce promove nessa obra uma espécie de inventário da liberdade, discorrendo sobre ela nos gregos, nos romanos, nos filósofos, na Renascença, na Reforma Protestante, na Revolução Francesa e etc. Sua tese é, no fundo, de matriz hegeliana, a saber, a história deve ser vista como a história da liberdade. A partir dessa visão apresenta-se também a sua perspectiva acerca da moral. E, ao abordar o tema da moral, surgem outras indagações: o que é a liberdade? Para que ela serve? A quem ela pertence?

Croce assiste, no seu tempo, os diversos nacionalismos se apropriarem do conceito de liberdade e tentarem circunscrevê-lo, aos seus domínios territoriais, concretizando-o a partir do solo onde se vive. Entretanto, a liberdade é também uma rup-

tura com vínculos tradicionais, podendo ainda ser vista como liberdade econômica. O pensador napolitano vê, na figura do intelectual do século XX, a afirmação da liberdade por excelência. No seu entender, o intelectual seria um tipo de novo missionário em uma nova cruzada, a saber, a cruzada da liberdade. Desse modo, o pensador avalia que a liberdade é uma religião. Ela possui uma ética própria e aponta para um tipo de religião do futuro. Figuras como Sócrates e Jesus e eventos como o paganismo, o cristianismo, o agostinianismo, o calvinismo mostrariam claramente tal tese. A era da liberdade seria, no fundo, a era do espírito preconizada por Joaquim de Fiore no século II. O problema para Croce é que tal religião da liberdade não existe na Igreja Católica. No seu entender, o catolicismo é a negação da ideia liberal. Seu grande intuito é a pregação de uma religião ultramundana, ainda que, em alguns momentos, defenda ou propicie o aparecimento de defensores da religião da liberdade: “a história, que é a história da liberdade, se mostra mais forte do que a sua doutrina e seu programa, e o derrota e o força a se contradizer no campo dos fa-

tos” (Croce, 1965, p. 23). Nesse mesmo escopo é que se pode compreender os desafios do Renascimento e da Reforma Protestante diante de uma Igreja Católica corroida. No entender do pensador, a Contra-Reforma salvou o corpo político da Igreja, mas não foi capaz de salvar a sua alma. Assim, seu domínio ficou restrito ao mundano e perdeu a sua vocação religiosa.

Em decorrência de tal situação, a Igreja Católica assiste a fuga dos seus pensadores, bem como dos seus cientistas, restando nela basicamente o construto da Escolástica. Em outras palavras, ela não alcança a modernidade: não chega a autores como Lutero, Calvino, Rousseau e Voltaire. Tal instituição se configura como inimiga do liberalismo. Contudo, Croce é muito claro ao afirmar não um anti-cristianismo, mas um anti-clericalismo: “... a aversão era não ao catolicismo, mas ao ‘clericalismo’, ao ‘negro clericalismo’” (Croce, 1965, p. 27). Um dos erros mais grosseiros do catolicismo foi a defesa da monarquia absolutista e a manutenção de uma ideia limitada sobre o poder do governante que, aliás, ainda se pode perceber

também em Lutero. A tese crociana é que, na verdade, o pensamento moderno se caracteriza por uma passagem do naturalismo e do racionalismo para uma progressiva caminhada em direção à dialética e ao idealismo. Por isso, segundo o pensador de Napoli, o liberalismo tem forte relação com o espiritualismo e o comunismo com o materialismo mais estrito. Tal concepção forneceria ao liberalismo um pouco mais de sofisticação intelectual.

Nesse contexto, pode-se entender também um importante fator constituinte dos séculos XIX e XX, isto é, a presença do romantismo que, segundo Croce, pode ser dividido em dois tipos: o primeiro seria teórico e especulativo; o segundo seria prático e, por isso, mais sentimental e moral. O fato concreto é que no romantismo encontra-se uma reação ao academicismo e nele se tem, por exemplo, a geração da Estética e de suas preocupações filosóficas. Por sua vez, o romantismo de matriz religiosa e mais moral, além de ser protestante é profundamente prático. Tal romantismo sonha com um mundo capaz de conciliar a natureza e o espírito, ao contrário da esté-

tica, que privilegiará a fantasia e o sonho e também um espírito de cunho mais especulativo, que, de algum modo, sempre percorrerá uma trilha atrás de uma síntese. A partir de tal diversidade de espécies de romantismo temos, no entender de Croce, até mesmo um neopaganismo, visto que ele vai em busca, inclusive, das suas origens primitivas germânicas. Entretanto, também existe nesse romantismo um lado ético e político, que talvez possa ser melhor explorado. Seu erro básico foi, na verdade, dar uma forte ênfase no mundo da vida prática, sem compreender a importância da teoria e da especulação. Assim, a religião da liberdade crociana ultrapassaria o romantismo mas, ao mesmo tempo, se nutriria de suas principais ideais e as reelaboraria, desenvolvendo uma guerra do espírito, uma dialética diferenciada, tal como se poderá notar na resistência e na oposição ao predomínio absolutista promovido pelo liberalismo. A tese central de Croce é que ocorre uma vitória do ideal liberal em todo o mundo. O absolutismo vai pouco a pouco perdendo seu terreno. Os ideais liberais de desenvolvimento, progresso, educação, civilidade, ganham corpo e se ampliam em escala mundial, ainda que isso ocorra de modo diverso, a depender do contexto. Para além do domínio político e econômico, afirma-se aqui uma tese bastante instigante: os séculos XIX e XX revelam uma vida intelectual bastante ativa. Aqui se pode claramente perceber a ênfase cultural dos ideais liberais e a reação dos ideais católicos. A curiosa posição de Croce é que na Itália (e mesmo na França) a renovação do pensamento se dá por meio dos jovens pensadores alemães: Kant, Hegel e autores pós-hegelianos. No seu entender, acontece na Igreja Católica uma queda cultural e, diante disso, o que resta a ela é o exercício do poder político: "... a Igreja Católica não podia seguir os seus adversários na alta esfera em que se moviam e, mais e mais, se reduzia a potência prevalentemente política" (Croce, 1965, p. 84). Assim, os padres são cada vez mais vistos na companhia dos reis e dos seus ministros. Por isso, Croce percebe em tudo isso uma mistura dos interesses da sacristia e dos ideais policiais. O fato é que, no seu entender, o liberalismo consegue colher nessa época, inclusive na

Igreja, os seus melhores pensadores e por isso, não despropositadamente, muitos dos pensadores dos séculos XIX e XX são oriundos da Igreja.

A Revolução Francesa foi, sem dúvida alguma, um ponto central para a posição liberal desde o século XVIII. Croce aponta que seus ecos e repercussão podem ser percebidos na Itália em autores como Giuseppe Mazzini. Afirmam-se aqui dois curiosos tipos de catolicismo italianos: o primeiro é o tipo do católico liberal; o segundo o do anti-clerical. Ambos acontecem num período marcado por debates intensos no campo social e entre as teses de socialistas, comunistas e liberais. Percebe-se aqui, segundo Croce, a importância decisiva dos pensadores pós-hegelianos pois esses, nutridos também por autores franceses e pelo vento da Revolução Francesa promovem, em seu campo, uma reviravolta no idealismo alemão. Tal configuração torna-se decisiva para a nova compreensão do idealismo não apenas na Alemanha, mas no restante do mundo. Além disso, Croce destaca a contribuição de autores como Tocqueville, autor da célebre análise da *Democracia na América*, que,

no seu entender, afirma-se como um profeta dos novos tempos do século XIX e da sua passagem para o século XX.

Os ideais liberais tem diante de si, especialmente na Itália, um inimigo decisivo: o papado. Como Croce bem aponta, seguindo a trilha de Silvio Spaventa, seu tio, tal guerra existe desde os dias de Maquiavel e persiste até o século XX:

*Ainda naqueles primeiros meses um jovem filósofo de inspiração hegeliana, Silvio Spaventa, tematizava pensar o impensável e dizia que o infinito abstrato da Igreja e aquele vivo na nacionalidade e no Estado, o infinito da religião e o infinito da sociedade, por obra e fato de 'um homem tido por infalível', eram reconhecidos na sua unidade, na unidade de Deus, 'que reina no intelecto e no coração como no próprio céu se nutre da sua luz' (Croce, 1965, p. 151).*

Assim, a Igreja parece não conviver bem com os ideais liberais. Quando ela se encontra fragilizada, clama por maior liberdade. Contudo, quando ela é forte e poderosa, tolhe a liberdade, mostrando efetivamente o seu intuito.

Tal será sempre a tônica da difícil relação entre o liberalismo e a Igreja, que piora substancialmente quando há um problema efetivo a se responder, a saber: o que fazer com o poder temporal do papa? Ou melhor, o que fazer quando tal poder, por força da avanço dos ideais liberais, acaba. Como justificá-lo? A pergunta não é simples, mas Croce ensaia uma resposta:

*... porque a Igreja, sociedade perfeita, inclui com o espiritual o temporal, e a seu tempo estendia bastante largo o seu poder, e investia e coroava os príncipes da terra e os excomungava e os depunha, e se ora se via reduzida a dominar somente um pedaço da Itália, nem por isso tinha renunciado a um direito ao qual não lhe era dado renunciar sem contradizer a própria doutrina e natureza (Croce, 1965, p.199).*

O fim do poder temporal eclesiástico não deixa de ser o fim de um dado tipo de teocratismo e por isso repercute de forma positiva na Itália e em toda a Europa. Tal posição ajuda, inclusive, na redescoberta de valores cristãos mais sinceros e honestos deixando mais claro, por exemplo, um debate entre as teses

da Igreja triunfante (aliada ao poder) e a Igreja militante (a Igreja dos mártires, dos que sofrem). Por isso, de forma muito curiosa, mas não sem propósito, Croce nas palavras finais do seu livro usa, uma vez mais, o termo “religião da liberdade” (Croce, 1965, p. 316). Em outras palavras, completa o seu inventário da liberdade.

Já em seu texto *Que coisa é a religião?*, Giovanni Gentile, seguindo um bom modelo hegeliano e idealista, começa por discutir a religião enquanto conceito e, deste modo, desdobra a discussão em duas partes: na primeira trata do conceito da religião a partir do homem, na segunda, a partir do conceito de Deus propriamente. Em outras palavras, afirma aqui uma tese que sempre vai buscar uma síntese entre finito e infinito. Quando se parte do finito ao infinito, pensa-se na relação do homem para com Deus (posteriori) e quando se pensa na relação infinito-finito, pensa-se na relação de Deus para com o homem (a priori). Por isso, segundo ele, a religião é um ato da autoconsciência do espírito humano, melhor dizendo, ela seria a objetivação da consciência de si do homem. Aos

seus olhos, a religião pode até começar como negação, mas precisa positivar-se, por isso ela é necessária e universal:

*A necessidade e a universalidade da religião são a mais eficaz validação do seu valor, isto é, da sua verdade. Deus existe, e é pessoa, e a alma é imortal, porque tudo isso é contido naquele conceito de espírito que não é uma abstrata definição especulativa, a ser demonstrada, mas é a mesma realidade, como se notou sobre a vida espiritual. A qual se atua através dessa negação de si e posição do Todo, no qual a queda seria a queda (impossível) do próprio ato onde se constitui a vida do espírito. A reflexão, na qual se acostuma fazer consistir a filosofia, pois não consegue dar-se conta dessa fé presente naquela mesma atividade de pensamento, com a qual se reflete; mas Deus é ali presente e operante, ainda que seja ignorado. E antes ou depois se revela (Gentile, 1965, p. 401).*

Já no texto *Minha religião*, que pos-

sui um caráter biográfico e pessoal, o filósofo italiano é ainda mais enfático ao afirmar que ser cristão é crer no espírito: “sou cristão porque creio na religião do espírito” (Gentile, 1965, p. 406). Contudo, ele não afirma aqui apenas o seu cristianismo, mas afirma o seu cristianismo católico. Gentile é sabedor, mais do que qualquer outro, de que seus escritos foram condenados pela Igreja Católica e colocados no *Index* (juntamente com os de Croce), mas não parece aqui se incomodar com tal coisa<sup>4</sup> e, inclusive, parece, de modo muito irônico, reconhecer-se como merecedor de algum tipo de “canonização” na medida em que, no seu mandato como ministro da Educação na Itália, os crucifixos foram reintroduzidos em sala de aula nas escolas públicas.

Para além das ironias, há um traço muito instigante a ser percebido nesse texto de Gentile. Ao afirmar o seu catolicismo, o filósofo formado no idealismo alemão clássico de Hegel e, portanto, extremamente próximo de um dado protestantismo, parece refutá-lo com

<sup>4</sup>Mais informações em:

Verucci, Guido. *Idealisti all'Indice – Croce, Gentile e la condanna del 'Sant'Uffizio*. Laterza, Roma, 2006.



muita energia. Segundo Gentile, a tradição italiana, marcada pelo Renascimento, já mostrou-se hábil em entender alguns dos malefícios da Reforma Protestante, notadamente aquele que parece transformar a religião numa espécie de negócio privado e de um indivíduo:

*O erro da Reforma, como já vimos bem os nossos pensadores do Renascimento, foi aquele de querer transformar a religião num negócio privado daquele fantástico indivíduo que não é um homem, espírito, mas um simples fantoche de homem colocado na espacialidade e na temporalidade da natureza* (Gentile, 1965, p. 408).

O pensador é ainda mais vigoroso em seu ataque ao protestantismo que, segundo ele, é marcado por uma tentativa de fazer prosélitos e sempre parece se dividir, não possuindo nenhum tipo de unidade ou eclesiologia forte. Na visão de Gentile, parece que lhe falta autoridade, logo, falta-lhe um papa: “Uma autoridade que aprove os camponeses e um sistema no qual a sua operação traga norma e valor” (Gentile, 1965, p. 408). Curiosa-

mente, vemos aqui um tipo de classificação do protestantismo que parece ser absolutamente estranha aos próprios princípios formadores do protestantismo e muito mais ao gosto do fascismo. Por isso, não nos parece despropositada a afirmação de Löwith que conviveu com Gentile, no período de seu exílio na Itália e, apesar de tomá-lo por um inteligente pensador e pessoa muito amável, recorda-se que, numa dada ocasião, ao defender o imperialismo italiano, Gentile terminou por colocar, “na mesma panela fascista, Maquiavel, Mazzini e Mussolini” (Löwith, 1988, p. 117). O mesmo parece haver ocorrido agora pois, ao afirmar sua posição de fé, parece haver se equivocado ou, ao menos, não haver estudado o protestantismo com a seriedade que ele merece, preferindo a superfície.

Curiosamente, tal juízo de Löwith, parece bastante distinto quando se refere a Croce, com quem encontrou-se, em Nápoles e a quem tomava por um dos poucos espíritos livres em atividade numa Europa sitiada pelo nazi-fascismo, tal como se pode perceber na elogiosa menção:

*Eu tive uma vez a sorte de encontrar-me com Croce na sua casa junto com alguns de seus amigos. Ele depois passeou conosco, pelas ruas de Nápoles, até a meia-noite e mesmo se nós mais jovens nem sempre pudéssemos concordar com sua avaliação das mutações que ocorriam em nossa época, uma coisa é certa: na Europa ele é um dos poucos espíritos que permaneceu livre e em posse de um saber e de uma cultura que fazia envergonhar todos os mais jovens (Löwith, 1988, p. 118).*

Ainda mais forte. Croce é umas poucas vozes que ainda resistem: “Somente na Itália pode acontecer que um Croce publique ainda hoje a sua ‘Crítica’ na qual todo o mês diz abertamente o que outros se limitam a pensar” (Löwith, 1988, p. 117).

Espantosamente, o argumento de Gentile, que parece sempre tão adaptado a defender as instituições e as coletividades, parece ser bastante contraditório ao tratar do seu próprio catolicismo e, nesse sentido, defende-se afirmando ser católico e idealista, mas em possuir o seu próprio catolicismo e idealismo: “Como ninguém me contestará o direito de professar-me ide-

alista porque o meu idealismo é o meu idealismo, e não o idealismo de todos (que nunca existiu e não existirá jamais), assim tenho o direito de professar-me católico que será, porém, e não poderá ser outro que o meu catolicismo” (Gentile, 1965, p. 409). Assim, Gentile termina por especular entre um idealismo falso e um verdadeiro e aqui também nos apresenta um pouco de sua reflexão acerca do arbítrio humano que, segundo ele, é aquilo que é capaz de “fazer o homem ser redimido pela graça e um asno não” (Gentile, 1965, p. 410).

Gentile ainda apresenta mais alguns dados sobre aquilo que ele convencionou denominar como a “Igreja positiva” e a “religião do espírito”, havendo, em tudo isso, muito de uma linguagem inegavelmente hegeliana e adaptada ao contexto católico de seu interesse. Contudo, penso que o ponto de maior destaque se mostre aqui na relação entre religião e história. No seu entender, “a religião cresce, se expande, se consolida e vive dentro da filosofia, que elabora incessantemente o conteúdo imediato da religião e o coloca na vida da história” (Gentile, 1965, p. 410).

Tal relação com a história, tam-

bém ela impregnada de uma dada leitura sobre o modo como Hegel concebia a história, será novamente afirmada – e agora mais claramente adaptada aos interesses de Gentile – no texto *O caráter religioso do idealismo italiano*. Ali, o filósofo faz clara menção das polêmicas levantadas pelo idealismo italiano e sai em sua defesa:

*Em conclusão, todo o polemizar que hoje se faz na Itália contra o idealismo é primeiro um vasto reconhecimento da ação que esse efetivamente exerceu e exerce sobre o pensamento italiano; sobre a cultura e sobre a vida; sobre o espírito científico e literário como sobre a consciência nacional e sobre o encaminhamento político do povo. Com o idealismo, a filosofia, como já no glorioso ressurgimento nacional, saiu na Itália das escolas e dos livros, e entrou no movimento universal do espírito, sob a via mestra da história. E nessa vida procede verdadeiramente com uma força que nenhuma polêmica pode aprisionar (Gentile, 1965, p. 431).*

Assim, Gentile compreende a Itália dos seus dias dentro da marcha do espírito nos moldes hegelianos,

inclusive com uma ideia clara de progresso, aspecto que será fundamentalmente criticado e reelaborado por boa parte da filosofia da história do século XX.

### Conclusão

Cassirer é enfático ao distinguir uma diferença essencial entre o Renascimento e a Reforma Protestante. No seu entender, o Renascimento, com forte matriz católica, ainda almeja uma reconciliação do homem com Deus e, mesmo ciente da importância pecado original, não parece conferir-lhe o mesmo peso que a tradição protestante o que, por sua vez, dificulta a reconciliação ao estilo humanista. Por isso, não fortuitamente, o Renascimento é aliado do humanismo e o protestantismo parece aliado do agostinianismo:

*O âmago do conflito pode definir-se numa expressão: o pecado original, a propósito do qual o Humanismo e a Reforma têm posições radicalmente diferentes. O Humanismo, bem entendido, jamais ousou atacar frontalmente o dogma da queda original, mas toda a sua orientação espiritual tende a abrandar o*

*rigor do dogma, a privá-lo de sua força” (Cassirer, 1997, p. 195)*

Por isso, “a fé na qual vivem os reformadores é a fé no caráter único e absoluto da palavra bíblica” (Cassirer, 1997, p. 196). Desse modo, o problema da liberdade em Lutero é, por exemplo, um tema extremamente complexo. Afinal, em que grau se pode discutir sobre arbítrio humano se a vontade pode ter sido corrompida? Com efeito, no entender de Cassirer, o protestantismo parece vencer a primeira parte desse duelo contra a Renascença e a ideia de pecado aparece com força não apenas no que concerne ao campo da teologia, mas ao próprio modo em que se concebe o conhecimento na filosofia moderna. Assim, não parece despropositado que Pascal se situe exatamente entre Agostinho e Descartes, misturando aspectos da fé cristã na tese moderna de método:

*Entretanto, o que separa Pascal de Agostinho, o que o faz ser reconhecido como um pensador dos tempos, é a forma e o método da demonstração. Esse método está impregnado do ensino de Descartes, tenta levar até os*

*derradeiros mistérios da fé o seu ideal racional, o ideal da verdade clara e distinta (Cassirer, 1997, p. 199).*

O que parece estar em jogo é a saída de cena da submissão a Deus e a tentativa de um ideal racional moderno de prova da existência divina. Em decorrência disso encontramos ainda em Pascal a discussão do tema do imanente e da esfera paradoxal, onde a razão enquanto tal não pode ainda adentrar. Curiosamente, há que se notar aqui, seguindo as pistas de Cassirer, que Voltaire não parece fazer frente intelectual ao gênio pascaliano. Em outras palavras, Voltaire, ao partir para a sátira e o lado cômico, abdica de um debate intelectual com Pascal e, por isso, parece utilizar uma mesma estratégia que não possui a coragem do enfrentamento de teses. O mesmo procedimento pode ser observado em relação a Leibniz, tal como pontua Cassirer: “Retoma-se constantemente os argumentos de Leibniz, reinterpretados de mil maneiras, mas não se faz nenhum esforço para compreendê-los na unidade viva dos conceitos e dos princípios fundamentais da sua filoso-

fia” (Cassirer, 1997, p. 206).

Já Rousseau possui uma atitude diferente em relação a Pascal e curiosamente parece ser seu “aliado”, quase que de modo involuntário, ao criticar os próprios limites do conhecimento humano. Contudo, certamente difere da perspectiva cristã ao se distanciar do tema do pecado original, como bem enfatiza Cassirer “para ele, como para toda a sua época a ideia de pecado original perdeu toda a força e todo o valor” (Cassirer, 1997, p. 215). Em decorrência de tal posição, Rousseau será fortemente criticado por Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris e severo crítico da tese da bondade natural humana presente no *Emílio*.

Logo, um problema central do século XVIII (e diríamos também do século que o antecede) é o problema da teodiceia. Tal temática sempre estará presente em qualquer discussão que almeje investigar um pouco mais detidamente o tema do significado do Deus dos filósofos. Contudo, como bem salienta Cassirer, “o século XVIII não formulou espontaneamente o problema da teodiceia” (Cassirer, 1997, p. 218). Além disso, ele também não o resolve, mas o em-

purra para o século seguinte e aqui ocorre algo que nos interessa observar de perto: uma virada de página na própria filosofia alemã, isto é, uma reconciliação do protestantismo com o Humanismo. Com efeito, a face mais visível talvez se possa observar no modo como Hegel, nas suas *Lições sobre a História da Filosofia*, claramente aponta a conversão do protestantismo na religião da liberdade, tema que será explorado igualmente pelo italiano Benedetto Croce, estudioso de Hegel e pensador do século XX, na sua obra *História da Europa no século XIX*. Ali o pensador napolitano investiga melhor a tese, ainda que não dando ênfase ao aspecto do protestantismo. Assim, “ao reconciliar-se com o Humanismo, o protestantismo converteu-se na religião da liberdade” (Cassirer, 1997, p. 220).

Desse modo, o objetivo desse artigo foi percorrer esse longo caminho: o tema da liberdade do luteranismo ao idealismo italiano. No primeiro momento, a liberdade do cristão em Lutero e, nas demais partes do trabalho, o tema da liberdade já secularizado em Löwith e no idealismo italiano, realizando aqui ainda a contrapo-

sição com Gentile e seu particu- exposição fragmentária, que abre lar idealismo e catolicismo. Cer- perspectivas para novos aprofun- tamente realizamos apenas uma damentos e avaliações.

## Referências bibliográficas

Bobbio, N. *Profilo ideologico del novecento italiano*. Einaudi, Torino, 1986.

Cassirer, E. *Filosofia do iluminismo*, Unicamp, Campinas, 1997.

Croce, B. *Storia d' Europa nel secolo decimono*. Laterza, Roma, 1965.

Franceschelli, O. *Karl Löwith – la sfide della modernità tra Dio e nulla*. Donzelli Editore, Roma, 1997.

Gentile, G. *La religione*. Sansoni, Firenze, 1965.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Heine, H. *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Iluminuras, São Paulo, 1991.

Knoch, M. Da liberdade cristã: um ensaio sobre a Reforma de Lutero. *Interacções* número 5. pp. 35-51. <http://www.interacoes-ismt.com/index.php>. Acessado em 30.04.2017.

Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche*, Unesp, São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. *La mia vita in Germania: prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Sentido da história*, Edições 70, Lisboa, 1991.

Lutero, Martinho. *Obras Seleccionadas vol. 2*, Sinodal/Concórdia, São Leopoldo/Porto Alegre, 2000.

Viroli, M. *Come se Dio ci fosse – Religione e libertà nella storia d' Italia*. Einaudi, Torino, 2009.