

**O problema religioso como preâmbulo
do idealismo italiano: das teses de
Maurizio Viroli à religião da liberdade
em Croce¹**

Marcio Gimenes de Paula
Professor adjunto -
Departamento de Filosofia UnB

Resumo: O objetivo do presente artigo é analisar o quanto o chamado idealismo italiano de Croce e Gentile é, em verdade, dependente da concepção religiosa italiana. Para tanto, nos deteremos, na primeira parte do nosso trabalho, principalmente numa análise das teses de Maurizio Viroli. Já na segunda parte do nosso artigo nos deteremos na análise dessa temática dentro do conceito de religião da liberdade em Croce. Assim, após tal inventário, teceremos nossas conclusões.

Palavras-chaves: Filosofia italiana, Filosofia Contemporânea, idealismo, Religião, Liberdade.

**The religious problem as a preamble of
Italian idealism: from the theses of
Maurizio Viroli to religious freedom in
Croce**

Abstract: The purpose of this paper is to analyze how the so-called Italian idealism of Croce and Gentile is, in fact, dependent on the Italian religious conception. To this end, we will hold us in the first part of our work, especially in theses Maurizio Viroli. In the second part of our article we will concentrate on the analysis of this theme within the concept of religious freedom in Croce. So after such an inventory, we will weave our conclusions.

Key Words: Italian philosophy, contemporary philosophy, idealism, Religion, Freedom.

¹ O presente trabalho é fruto de uma investigação pós-doutoral em andamento intitulada *A recepção da crítica de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche ao idealismo e à religião na filosofia italiana entre os séculos XIX e XX*. Tal pesquisa é realizada junto à Università del Piemonte Orientale com supervisão do Prof. Dr Francesco Tomasoni e bolsa da CAPES, a quem agradecemos.

1) A força da religião na formação do pensamento italiano: as teses de Maurizio Viroli

A tese central de Viroli na sua obra *Come se Dio ci fosse – Religione e libertà nella storia d'Italia* é que o republicanismo italiano é, fundamentalmente, de matriz religiosa. O *comune*² é, em essência, religioso, a partir daí brota a sua vida civil. Tal concepção contraria a posição de Burckhardt, respeitado historiador e autor da célebre *A Cultura do Renascimento na Itália*, que advogava existir na Renascença italiana uma total valorização do homem em detrimento da posição religiosa, isto é, advogava a tese de uma Renascença laica e desprovida de qualquer vínculo religioso.

A política, que os italianos bem aprenderam com os gregos e com os romanos é, na verdade, “divina”. Ou seja, apesar dela ser fruto da ação dos homens no mundo e das suas deliberações tomadas coletivamente ela também é fruto direto da vida dos *comunes*. Assim, o *comune* é, ao mesmo

tempo, religioso e político, como bem aponta Viroli: “O *comune* é descrito como o ponto de chegada do projeto de Deus no mundo”³ (VIROLI, 2009: 19). Desse modo, ao contrário de ser fruto de uma total laicização como preconizava Burckhardt, o republicanismo é oriundo da Bíblia. Assim, do ponto de vista político, há um caráter religioso na autoridade civil. Contudo, não se deve aqui pensar apressadamente pois, em nenhuma hipótese, isso significa um tipo de teocracia. O que ocorre é, ao contrário, a junção das teses políticas de Aristóteles com a interpretação bíblica do bom governo. Com efeito, ser um bom cidadão implica necessariamente ser bom cristão. O juiz é como um “braço” de Deus no mundo, o que reforça a tese de que essa concepção política é uma somatória da posição aristotélica com as teses bíblicas. Por isso, de modo até mais enfático do que Viroli, Skinner⁴ avalia que o republicanismo italiano é majoritariamente bíblico e agostiniano, o que seria ainda mais oposto em relação ao pensador suíço. Assim, Viroli relembra, seguindo aquilo que já pensava Dante Alighieri, que o amor pela pátria equivale a um amor dado por Deus. Desse modo, o que parece se firmar aqui é um conceito pós-medieval, que vai além dos debates sobre a natureza do rei e do Estado como uma espécie de corpo

² *Il Comune*, em italiano, equivaleria aquilo que denominamos, em português, como *o município*. Mantenho o termo original por ser mais representativo, deixando, tal como ocorre em italiano, o artigo masculino diante do substantivo.

³ Original italiano: “Il comune è descrito come il punto de arrivo del progetto di Dio nel mondo” (VIROLI, 2009: 19).

Todas as traduções do italiano doravante apresentadas são de minha autoria.

⁴ Tal tese se afirma mais claramente na obra: SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.



místico. A tese da “unção” do rei⁵, marcante no Medievo, reaparece, desse modo, também nas origens da religião republicana, mas com uma nova feição. Assim, no entender de Viroli, essa religião republicana que infunde virtude, surge já no século XIII: “Políticos, profetas, historiadores e filósofos explicavam que os homens que servem o bem comum se tornam semelhantes a Deus”⁶ (VIROLI, 2009: 45). Há aqui uma afirmação do conceito de *caritas*, isto é, do cidadão cristão. O conceito de pátria é visto com tal radicalidade que até mesmo em Cristo ele já existia. Além disso, o conceito teológico de *Imago Dei* é igualmente perceptível no cristão que serve a sua pátria. Tal cristianismo como religião da virtude é o que se pode notar já em autores como Lorenzo Valla e Maquiavel.

Para compreender aquilo que os humanistas da Renascença pensavam sobre

as leis civis, julgamos que é necessário entender primeiro o quanto elas são, na realidade, ligadas com as coisas divinas: “as leis civis são para os humanistas sagradas porque refletem a sabedoria divina e porque o seu objeto não é um bem qualquer, mas aquele bem divino que é o bem comum”⁷ (VIROLI, 2009: 53). Tal religião infunde o senso de justiça. Com efeito, a religião cristã republicana é um passo além daquilo faziam os gregos com suas fábulas, pois possui uma aplicação prática e concreta na vida. Girolamo Savonarola⁸ assim acreditava, talvez seguindo a herança tomista, numa junção entre a lei natural e os ensinamentos da Igreja. Por isso, alguns séculos antes da crítica espinosana sobre o tirano no *Tratado Teológico-Político*⁹, o frade dominicano, antecipando-se ao pensador moderno é profético: “o tirano simula a piedade e a religião, mas cultiva apenas os aspectos superficiais do rito, premia os maus

⁵ Para maiores informações sobre o tema da unção do rei e da política no período medieval recomenda-se a OBRA: KANTOROWICZ, E.H. *Os dois corpos do rei – um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁶ Original italiano: “Politici, profeti, storici e filosofi spiegavano che gli uomini che servono il bene comune si rendono simili a Dio” (VIROLI, 2009: 45).

⁷ Original italiano: “La leggi civili sono per gli umanisti sacre perché riflettono la sapienza divina e perché il loro oggetto non è un bene qualunque, ma quel divino bene che è il bene comune” (VIROLI, 2009: 53).

⁸ O estudo da obra de Savonarola vai muito além das pretensões desse trabalho. Contudo, avaliamos, tal como Maurizio Viroli aponta, que suas teses foram de importância singular para a constituição da temática da religião da liberdade em contexto italiano. Assim, aos que se desejam se aprofundar no tema recomendamos: SAVONAROLA, G. *Prediche sopra Aggeo con il Trattato circa el regimento e governo dela città di Firenze*, a cura di Luigi Firpo, Angelo Belardetti Editore, Roma, 1965.

_____. *Select writings – Religion and Politics – 1490-1498*. Yale: Yale University Press, 2006.

⁹ Tal crítica aparece no prefácio do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa: Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

prelados, afasta os bons e, desse modo, destrói o verdadeiro sentimento religioso”¹⁰ (VIROLI, 2009: 56). Desse modo, percebemos aqui, no corajoso Savonarola um elogio do governo civil verdadeiro e cristão. Para ele, o governo civil procede de Deus, recebendo, de sua parte, cada parcela do seu bem. Por isso, o dominicano faz uma defesa da religião da virtude. Nesse contexto podemos compreender a sua tese sobre Firenze como uma espécie de nova Jerusalém¹¹. Assim muito além da rasa compreensão, que apenas o aponta como um “beato enlouquecido”, a sentença de Savonarola contra os papas é, no entender de Viroli, uma marca do cristianismo republicano, isto é, a afirmação da religião republicana contra o papado e contra a religião tirânica.

Savonarola espelha, na realidade, uma posição já também conhecida em autores como Guilherme de Ockham que no *Brevilóquio sobre o principado tirânico*¹² faz duras críticas ao poder temporal papal. Em outras palavras, ambos se escandalizam diante do poder temporal do sumo pontífice. No entender deles, o poder temporal era para os políticos e não para o chefe da Igreja de Cristo. Viroli percebe aqui uma aproximação entre os temas do Renascimento e da Reforma Protestante, pois ambos parecem ter como matriz uma forte crítica da religião institucional. Por isso, não despropositadamente, pensadores como Pico della Mirandola e como Maquiavel são admiradores de Savonarola

e, de algum modo, as teses do frade também antecipam temas comuns da tradição protestante luterana e calvinista. Notemos aqui que Viroli posiciona-se de modo oposto ao que pensava Ernst Cassirer que, na sua *Filosofia do Iluminismo*, tendia a fazer uma clara separação entre os ideais da Renascença e os ideais da Reforma Protestante:

Mas essa religião humanista encontrou na Reforma um adversário implacável. A Reforma parece, condiz com a Renascença no tocante a conferir um novo valor e uma nova sanção religiosa à vida terrena. Tende igualmente para uma interiorização, para uma espiritualização do conteúdo da fé. E essa espiritualização não se limita ao eu, ao sujeito religioso: ele estende-se ao ser do mundo, coloca-se numa nova relação com o centro da certeza da fé. Eis que o mundo deve agora ser justificado pela certeza da fé (CASSIRER, 1997:195).

Cassirer é ainda mais radical: no seu entender o âmago da diferença reside na maneira como ambas as concepções compreendem o tema do pecado original:

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

¹⁰ Original italiano: “Il tiranno simula pietà e religiosità ma coltiva soltando gli aspetti superficiali del rito, premia i cattivi prelati, allontana i buoni e in questo modo distrugge il sincero sentimento religioso” (Viroli, 2009, p.56).

¹¹ Martines, L. *Fogo na cidade- Savonarola e a batalha pela alma da Florença renascentista*. Editora Record, Rio de Janeiro, 2011.

¹² Ockham, G. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988.



abrandar o rigor do dogma, a privá-lo de sua força (CASSIRER, 1997: 195).

A questão dos dois diferentes posicionamentos talvez se dê exatamente pelo fato de Viroli não se preocupar muito com os desdobramentos teológicos e filosóficos, mas por se orientar pelas afinidades políticas mais imediatas das duas concepções.

Cabe notar, como bem salienta Viroli, que Maquiavel é um tenaz crítico da corrupção da Igreja: “Temos, então, com a Igreja e com os padres, nós, italianos, esta primeira obrigação: termos nos tornado sem religião e maus”¹³ (*Apud*: VIROLI, 2009: 73). Curiosamente, a posteridade filosófica lançará uma disputa a fim de saber se o pensador fiorentino foi um pagão ou um crítico do cristianismo. Entretanto, com um exame um pouco acurado da questão, logo se pode perceber uma afinidade, por exemplo, entre ele e o reformador Lutero. Ambos são críticos da religião e dos costumes, mas Maquiavel faz isso no contexto da República de Firenze. A partir de uma investigação, Viroli acredita, inclusive, que a Alemanha e sua Reforma eram um ideal do pensador toscano. Assim muito longe de termos um Maquiavel pagão ou descrente, o que parece que temos é um Maquiavel crítico da religião. Na sua *Mandrágora*, por exemplo, transparece claramente tal crítica: Frei Timóteo, um de seus personagens na trama, é um religioso sem escrúpulo. Em outras palavras, sua

obra aborda sobejamente o problema de Deus e da teologia. Viroli, que é um especialista na obra do autor, acredita, inclusive, que questões como a fortuna, Deus, providência aparecem, mesmo que de modo um pouco confuso, naquilo que ele denomina como a teologia de Maquiavel¹⁴.

A experiência fiorentina, de uma religião republicana, alcança o seu crepúsculo no século XVI. Aqui parece que se perdem algumas das conexões entre a política antiga e o cristianismo. Mesmo com a morte de Savonarola, há um triunfo da sua causa. Sua vitória, como ideal moral é, na verdade, a afirmação da ideia de liberdade na República como um dom divino. Por isso, Viroli capta uma afinidade entre a Firenze desse período com a Inglaterra e com Genebra calvinista. Para ele, a Contra-Reforma, ao contrário, seria um regime religioso não republicano e, por sua vez, se oporia à religião da liberdade. Assim, começamos a perceber aqui um tema comum da herança da Renascença italiana, da Reforma Protestante e, inclusive, da reflexão que o filósofo Benedetto Croce fará no século XX, tal como pretendemos avaliar na segunda parte do nosso artigo. Viroli não deixa de reconhecer, entretanto, que tanto Maquiavel como, alguns séculos mais tarde, Rousseau são autores dúbios na sua crítica à religião, pois ora parecem atacar e ora parecem defender o cristianismo. Em Rousseau, por exemplo, a religião e

¹³ Original italiano: “Abbiamo adunque, con la Chiesa e con i preti noi italiani questo primo obbligo di essere diventati senza religione e cattivi ” (VIROLI, 2009: 73).

¹⁴ Maiores informações nas obras: VIROLI, M. *Il Dio di Machiavelli e il problema morale dell'Italia*. Laterza, Roma, 2006.

_____. *O sorriso de Nicolau*, Estação Liberdade, São Paulo, 2002.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

sociabilidade sempre aparecem com bons argumentos em seu favor e bons argumentos também em contrário¹⁵. O fato a se perceber é que, com alguma semelhança com o que ocorreu na França, houve também um jacobinismo na Itália: Girolamo Bocalosi escreveu, em 1796, a obra *Da educação democrática a se dar ao povo italiano*. No mesmo contexto, outros autores a se destacar foram Enrico Michele L'Aurora, Matteo Galdi, Vincenzo Russo. Em todos eles, afirma-se a concepção também presente no iluminismo francês, de uma religião civil, uma crítica contundente à superstição e a defesa de uma teofilantropia. Note-se aqui a ênfase dada ao tema da liberdade no cristianismo como importante ponto para o republicanismo. Desse modo, pode-se compreender, também em contexto italiano, a união de mulheres e homens contra o clero e a monarquia, espelhando tal atitude uma peculiaridade do cristianismo italiano.

Muito mais do que o papado e os governos reacionários, os verdadeiros inimigos da religião republicana são os maus costumes e a má religião. Por isso, seguindo um ideário oriundo também da Revolução Francesa, alguns críticos italianos notaram a necessidade de educação do povo. Afinal, mais do que mudar governos, deve-se mudar costumes pois, em contrário, nada mudará efetivamente. Assim, tais críticos se lançaram em busca por um “espírito público” na Itália, certos de que não haveria lei sem costumes e sem religião. A indagação que cabe aqui levantar é como os italianos interpretaram a Revolução Francesa? Alguns autores franceses como

Benjamin Constant, Saint-Simon foram sobejamente avaliados, mas não apenas franceses: Lessing, pensador alemão, autor da obra *Educação do Gênero Humano*, é outro importante autor nessa reflexão. A tese central desenvolvida era de que o religioso e o humano deveriam conviver juntos e num mesmo espírito. Assim, a emancipação moral era vista como uma condição para emancipação política. Por isso, não fortuitamente, Alexis de Tocqueville é outra importante referência para os pensadores italianos do período. Sua concepção de um cristianismo que mais do que conviver com a liberdade, a estimula, será central para tais reflexões. Na sua obra *A Democracia na América*, o pensador francês aponta a religião não como algo meramente subjetivo, mas enfatiza exatamente o seu espírito coletivo. Na sua clássica análise esse teria sido exatamente um dos fatores mais importantes no desenvolvimento dos Estados Unidos da América. Os povos da Reforma Protestante como os nórdicos, os holandeses e os suíços, por exemplo, também foram importantes para os críticos italianos. Com eles, também afirma-se a posição da religião como esteio moral e a América como ideal de civilização.

Há, entretanto, uma diferença a se perceber entre intelectuais italianos e franceses: os italianos, segundo Viroli, parecem ter um maior cuidado na crítica da religião e neles não se pode notar, salvo em alguns casos isolados, traços de um estilo jacobino radicalizado. A liberdade é divina antes de ser humana ou pessoal, isto é, ela surge como um dom divino. Tal traço é

¹⁵ Um estudo mais acurado de Rousseau e da religião ultrapassa os limites desse trabalho. Para maiores informações, recomenda-se: KAWAUCHE, T. *Religião e política em Rousseau – o conceito de religião civil*. Humanitas, São Paulo, 2013.



marcadamente teológico. Os intelectuais italianos do período flertam com o protestantismo, percebendo-o como um regime sem tirania e mais livre. O filósofo inglês John Locke, com sua visão que congregava religião e sociedade civil, servirá como uma inspiração. Com efeito, a reforma política e a reforma religiosa são ideais a serem alcançados. Viroli aponta que esse foi o caso de alguns intelectuais fiorentinos, que seguindo tal inspiração, clamaram pela separação entre Igreja e Estado. Em outras palavras, o flerte dos intelectuais italianos com o protestantismo parece um terreno fértil de investigação. Cabe notar que a leitura de Viroli sobre o protestantismo segue na esteira da leitura hegeliana da Reforma, quando o pensador alemão compreende o fenômeno como um dos fatores constitutivos da modernidade¹⁶. Nesse sentido, parece importante estabelecer um ponto de comparação entre o que pensa o autor italiano e a crítica do protestantismo de Troeltsch. É um fato notório que a cultura moderna mantém fortes laços com a cultura eclesial. Contudo, historicamente, a cultura antiga (e pagã) termina com o surgimento do cristianismo. A Idade Média reflete ainda um pouco da antiguidade tardia e do cristianismo. Nesse sentido, nem mesmo o protestantismo, pode ser focado como único responsável pelo surgimento da cultura moderna. Afinal, ela é uma ruptura – ainda que com limites – com tudo aquilo que a antecedeu. Entretanto, o que caracteriza o protestantismo é que ele parece ter maior flexibilidade para

lidar com a autonomia do indivíduo do que o catolicismo, tal como explicita Troeltsch: “Somente o catolicismo rigoroso se mantém apegado à velha ideia de autoridade e mostra-se no mundo moderno como um enorme corpo estranho...” (TROELTSCH, 1958: 17). Nesse sentido, o protestantismo não deixa de ser uma reelaboração da Idade Média, caracterizando-se por uma relação de repulsa e, ao mesmo tempo, afinidade com a cultura moderna. O que o diferencia do catolicismo é sua peculiar relação com o capitalismo nascente e sua eterna crise eclesiológica com suas múltiplas divisões. Todavia, a austeridade protestante quanto ao indivíduo parece se constituir numa espécie de resquício do que existiu de mais severo na Idade Média:

Contudo, em sua visão fundamental das relações entre indivíduo e comunidade, o protestantismo é totalmente o contrário do puramente individualista e sem autoridade. Pelo contrário, em quase todos os ramos principais, ele é surpreendentemente conservador. Não conhece, descontando-se os grupos batistas radicais, a ideia de igualdade e jamais propôs a formação livre da sociedade pelos indivíduos. Se alguma vez existiu a igualdade, isso foi no estado de inocência do Paraíso, mas não se pode falar disso no mundo do pecado. (TROELTSCH, 1958: 80).

Desse modo, para Troeltsch, a suposta vanguarda do protestantismo é colocada em xeque quando observada em relação à

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Trad. José Gaoes. Madrid: Alianza Editorial, 1984. Cabe lembrar, contudo, ainda que esse não seja aqui o nosso objetivo de investigação, que o mesmo Hegel é crítico do individualismo protestante, sendo tal tese melhor exposta na sua obra *Fé e Saber*. HEGEL, G.W.F. *Fé e Saber*, trad. Oliver Tolle, Hedra, São Paulo, 2007.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

ciência moderna, por exemplo. Segundo ele, não há nenhum impulso para a ciência proveniente do protestantismo propriamente dito. Seu mérito reside no fato dele secularizar a ciência, retirando-a dos meandros eclesiásticos, tal como ela se encontrava na Idade Média. Nesse sentido, o protestantismo serve como um preparador do terreno para a cultura moderna. Contudo, no seu entender, ele, também seguindo a pista hegeliana, julga que a primeira preocupação do protestantismo é sempre de fundo religioso. Assim, a teologia luterana se constrói em oposição ao pensamento especulativo escolástico. Em outras palavras, no seu entender, não importava ao fiel luterano conhecer a Deus, como buscava a escolástica, mas crer nele.

Contudo, independentemente dessa discussão sobre protestantismo e catolicismo diante da cultura moderna, o fato é que, antecipando uma posição que hoje, aos nossos olhos, parece marxista, alguns desses intelectuais italianos apontaram para a tese de que a religião é um pressuposto de toda a crítica¹⁷. Viroli documenta fartamente os jornais e periódicos anticlericais do período, mostrando ainda que havia um plano de construção de bibliotecas populares no iluminismo italiano e que nesse intuito se congregavam, mesmo que com discordâncias,

católicos, socialistas e maçons¹⁸. Há nesse período uma espécie “invasão” da ética social protestante (anticatólica) e também registra-se aqui uma crítica da teologia católica da pobreza, cujos valores parecem contrariar a ênfase do trabalho e da poupança como progresso. De todo modo, o que parece ficar evidente é que, segundo Viroli, a *Rinascita*¹⁹ é central para a unidade nacional italiana e que a religião foi um fator extremamente importante para sua afirmação.

Tal como ocorreu na Alemanha com Lutero, a afirmação da religião é importante, inclusive, para gerar a sua oposição. Giacomo Leopardi é um exemplo disso e surge na sequência de tal situação, já na metade do século XIX. Para ele, a religião da virtude é um ideal típico iluminista. Desse modo, sua crítica ao cristianismo é, ao mesmo tempo, uma busca dos seus princípios fundadores. A partir daí é que sua filosofia alcança os temas do niilismo e do materialismo. Cabe notar que a literatura influenciou fortemente o tema *Rinascita*. São inúmeros os relatos de conversos ao cristianismo e presos do período, que relembram também os primeiros hinos da tradição cristã e da tradição italiana. Há nesse período a afirmação de grupos cristãos anticlericais e alguns sacerdotes aparecem em crítica aberta contra sua Igreja, o que parece

¹⁷ A referida passagem encontra-se na obra :MARX, K. *Crítica da filosofia do direito*. Boitempo, São Paulo, 2013.

¹⁸ Maiores informações em: BOTASSO, Enzo. *Storia della biblioteca in Italia*. Editrice Bibliografica, Milano, 1984.

¹⁹ A palavra *Rinascita* é utilizada para nos referirmos ao momento em que, no século XIX, há uma luta política em prol da reunificação do Estado italiano. A despeito de Viroli, a utilizar em seu trabalho, a palavra *Risorgimento* parece mais utilizada comumente. A palavra *Rinascita* será também utilizada pelos marxistas italianos para a reconstrução de sua pátria no período após a Segunda Guerra. Já o termo *Rinascimento* é aquele que se refere ao humanismo dos séculos XV e XVI, sendo mais conhecido mundialmente.



denotar outra afinidade com a Reforma Protestante e seu modo de compreender a tradição²⁰. O sentimento religioso parece andar junto aqui com a emancipação política e as figuras de Sócrates e Jesus se aproximam. Destacam-se no período autores como Gioberti, Mazzini, Cavour, Cattaneo, Garibaldi. Uma vez mais, a tese da Igreja e do Estado livres é a tônica do discurso desse período. A religião e a liberdade política não devem se separar. Francesco de Sanctis, autor da *Storia della letteratura italiana*, promove uma espécie de interpretação hegeliana da literatura italiana, isto é, chega a apresentar um “Dante hegeliano”. Sua interpretação não deixa de ser similar aquela feita no passado por Leon Batista Alberti que, diante da Duomo de Firenze, advogou a tese de que “Maquiavel é o nosso Lutero”. Destaca-se ainda nesse cenário Cesare Cantú, católico liberal e um forte debate entre cristãos católicos e socialistas no período. Assim, há na *Rinascita* italiana (e um pouco depois dela), um debate entre o socialismo humanitário e cristão-católico contra o ateísmo materialista e pagão.

Il Risorgimento ou a unidade política italiana obtida em 1861, para além das questões políticas complexas, espelha um claro problema entre a posição católica e o liberalismo. As várias constituições de regiões, como a do Piemonte, por exemplo, mostram bem esse conflito nas origens da

Itália nascente. Ali, por exemplo, começam a se firmar claros princípios liberais de separação entre Igreja e Estado e de uma moral laica. A ideia de autoridade religiosa começa a ser fortemente questionada. Camilo Cavour que, como já dissemos foi um dos principais artifices da unificação italiana, acreditava que a separação entre Igreja e Estado era um ponto central para a Itália nascente, tal como aponta Jemolo: “... crê na solidariedade de todas as liberdades; mas nega que o cristianismo seja contrário à liberdade religiosa; a sua essência é a liberdade do espírito”²¹ (JEMOLO, 1978: 10). A crise do pensamento católico italiano tradicional parece residir no fato de que o domínio da consciência é muito pouco para quem sempre esteve acostumado ao domínio político efetivo. Assim, Cavour vê na unidade nacional italiana a chance para separar a Igreja e o Estado. Seu lema era: uma Igreja livre em um Estado livre. Entretanto, por diversas circunstâncias, não prospera um acordo efetivo entre os católicos e os liberais e seu sonho não se concretiza.

Roma, sede do poder papal, sempre é vista com muito interesse por partidários liberais do século XIX, que a almejam conquistar em definitivo para provar a superioridade das teses laicas sobre as teses religiosas. Entretanto, os próprios liberais garibaldinos sabiam, por exemplo, do problema político em avançar sobre Roma. Desse modo,

²⁰Avaliamos que o tema da *Rinascita*, de uma crítica ao cristianismo estatal e a busca pelo sua autenticidade, encontra-se aqui, guardadas as devidas diferenças contextuais, com a crítica operada por Kierkegaard à cristandade dinamarquesa, tal como se pode notar em toda a sua obra e, em especial, em *O Instante*. KIERKEGAARD, S.A. *El Instante*. Trotta, Madrid, 2005.

²¹ Original italiano: “... crede nella solidarietà di tutte le libertà; ma nega che il cristianesimo sia contrario alla libertà religiosa; la sua essenza è la libertà dello spirito” JEMOLO, A. C. *Chiesa e Stato in Italia – dalla unificazione ai giorni nostri*. Einaudi, Torino, 1978.

assim que ocorre a unificação italiana a capital começa a funcionar em Firenze. Tal atitude é fruto de um acordo para evitar problemas com a Igreja e também para acalmar o ímpeto dos radicais que tinham base mais efetiva no Piemonte e em Torino. Jemolo expressa muito bem a crise do final do poder temporal do papa no século XIX. Doravante, o supremo pontífice poderá governar os seus fiéis sem, entretanto, dispor de uma soberania territorial. Aqui entra um problema que parece novo, isto é, “... o novo problema que se põe pela primeira vez é demonstrar à catolicidade que o pontífice pode governá-la em plena liberdade, sem nenhuma diminuição do seu prestígio, ainda que não possuindo mais nenhuma soberania territorial”²² (JEMOLO, 1978: 25).

Depois dos ideais liberais de Cavour, que, como vimos, não conseguiu concretizar suas propostas, assume o governo Bettino Ricasoli, de tradicional família toscana. O novo governante é um católico liberal, daqueles que, segundo Gentile, não acredita no catolicismo que existe, mas no catolicismo que deveria existir²³. Por aqui já se percebe a tônica dos novos tempos: a busca de uma liberdade tanto para a Igreja como para o Estado. Entretanto, Ricasoli ainda espera otimisticamente que a Igreja promova a sua Reforma, o que em muito

ajudaria o Estado. O mesmo entusiasmo não é partilhado por outras personalidades da época. Mancini, por exemplo, já advogava a tese de uma moral e de uma justiça independentes da Igreja, tal como também já se pode notar também na obra de Spaventa²⁴, filósofo hegeliano que inspirou o idealismo hegeliano de Croce e Gentile no século XX como veremos na próxima parte de nosso artigo. No seu entender, existem diferentes esferas de atuação para a Igreja e para o Estado. Já Augusto Vera, célebre germanista italiano, fortemente influenciado pelo protestantismo não vê grandes esperanças no diálogo com o catolicismo italiano e, nesse jogo de idas e vindas, estabelece-se o duro diálogo entre liberais e católicos no contexto italiano do século XIX e XX.

Como parece pontuar, Menozzi há na Itália, desde os primórdios, um misto de uma sociedade que vive entre a lei estatal e a lei canônica. Em outras palavras, “... uma sociedade na qual não há distinção entre o cidadão e o cristão”²⁵ (MENOZI, 1986: 769). Assim, pode-se perceber nos conflitos entre Igreja e Estado durante o *Risorgimento*, um eterno confronto entre posições antagônicas. Ora, se nota a Igreja numa posição de reforço de teses constantinianas, isto é, ligadas ao poder; ora que ela opera uma busca pelas origens evangélicas. Ora se nota um discurso

²² Original italiano: “... il problema nuovo, che si pone per la prima volta, di dimostrare alla cattolicità che il pontefice può governarla in piena libertà, senza alcuna sovranità territoriale”. (JEMOLO, 1978: 25).

²³ Tal tese é melhor desenvolvida na obra: GENTILE, G. *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Sansoni, Firenze, 1962.

²⁴ SPAVENTA, B. *Saggi di critica filosofia, politica e religiosa*, Napoli, 1867.

²⁵ Original italiano: “... una società in cui non vi è distinzione tra il cittadino e il cristiano” (MENOZI, 1986: 769). MENOZI, D. *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale*, in *Storia d'Italia. Annali. Vol. 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, ed. Chittolini G.; Miccoli G, Torino, Einaudi, 1986, pp. 769-806.



anticlerical e liberal mais incisivo por parte dos seus adversários e ora se percebe uma certa tendência a um diálogo. Em outras palavras, há um jogo entre inovação e conservação. Nunca foi simples para o catolicismo italiano aceitar a ideia de um Estado laico e de direito dentro dos seus domínios. Ele sempre pareceu em eterno flerte com o Medievo, nunca conseguindo chegar até a modernidade. No dizer de Menozzi: “o mito da cristandade medieval tornava-se assim a proposta oficial com a qual a Igreja se inseriu na construção do mundo contemporâneo”²⁶ (MENOZI, 1986: 806).

Por isso, no entender de Jemolo, ocorre uma espécie de “veneno anticlerical” durante boa parte do *Risorgimento*, notadamente no período que vai de 1878 a 1900. Nesse espírito é que podemos compreender boa parte da posição teórica do papa Pio IX em favor do poder temporal da Igreja e seus discursos contra o liberalismo. O mesmo ainda se pode notar no pontificado de Leão XIII, mas agora restringindo tal poder ao âmbito de Roma. Assim, sob a égide da encíclica *Rerum Novarum* (1891), os católicos ficam na encruzilhada. Em outras palavras, como podem ser católicos e ser contrários à unidade italiana? Podem ser modernos? Tudo isso num cenário

dominado por discussões sobre o deísmo, certeza científica e etc. O panorama não se altera com a chegada do novo século. Talvez, o que se pode notar de agora em diante é uma tentativa, de ambas as partes, ou de, ao menos alguns dos seus integrantes, em buscar um diálogo e uma conciliação para tão complexa questão.

Por isso, Jemolo acredita que a filosofia de Benedetto Croce, a quem nos dedicaremos na próxima parte deste artigo, pode ser compreendida dentro desse espectro. Ou seja, ela seria um ponto de inflexão entre os católicos, os liberais e os comunistas. Afinal, “não poderia é certo dizer-se crociano nem um católico que permanece ancorado na tradição da Igreja, na filosofia tradicional fundada sob o tomismo, nem um intelectual comunista ancorado no materialismo dialético”²⁷ (JEMOLO, 1978: 88). Com efeito, o idealismo de Croce é um ponto de conciliação na medida em coloca, do mesmo lado e contra os ideais positivistas, católicos, comunistas e liberais que privilegiam uma visão da história da filosofia contra tal interpretação. A mesma tentativa de conciliação pode-se perceber no idealismo de Gentile²⁸.

Todavia, tal posição de Jemolo terá a sua contraposição na análise de Verucci²⁹. No

²⁶ Original italiano: “Il mito della cristianità medievale diventava così la proposta ufficiale con cui la Chiesa se inseriva nella costruzione del mondo contemporaneo”. (MENOZI, 1986: 806).

²⁷ Original italiano: “Non potrebbero certo dirsi crociani né un cattolico rimasto ancorato all’insegnamento della Chiesa, alla filosofia tradizionale fondata sul tomismo, né un intellettuale comunista ancorato al materialismo dialettico” (JEMOLO, 1978: 88).

²⁸ Por um recorte específico, não trataremos nesse artigo da vasta obra de Giovanni Gentile. Maiores informações sobre a relação do idealismo gentiliano com a religião italiana podem ser obtidas na obra: GENTILE, G. *La religione*. Sansoni Editore, Firenze, 1965.

²⁹ VERUCCI, Guido. *Idealisti all’Indice – Croce, Gentile e la condanna del’Sant’Uffizio*. Laterza, Roma, 2006.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

seu entender, a laicização italiana sempre foi um processo bastante lento e de difícil solução. Assim, após uma certa euforia do *Risorgimento*, a Itália passou rapidamente a um período de “reconquista” católica. Verucci cita como exemplo de sua tese um fato cabal: a condenação, pelo Santo Ofício, das obras de Croce e Gentile em 1934. Tal fato espelharia claramente uma luta sempre existente entre a Igreja Católica e o modernismo. No seu entender, tal posição é bastante antiga e complexa. Apenas para a situarmos no contexto italiano do século XIX, ela já pode ser percebida, por exemplo, nos debates travados entre o filósofo hegeliano Spaventa e os jesuítas. Assim como será claramente perceptível nas duras discussões entre Estado e Religião travadas tanto no período em que Croce foi ministro da Pública Instrução, quando no momento em que Gentile ocupa, já no fascismo, o mesmo posto. Em sua obra, Verucci cita três importantes organizações católicas que veiculavam as ideias dos grupos mais conservadores da Igreja: o Partido Popular, a revista *Vita e Pensiero*, a revista *Civiltà Cattolica*. Ali se perceberá, com imensa nitidez, a crítica à filosofia idealista de Croce e Gentile e ao que se convencionou denominar como filosofia alemã:

A revista sublinhava, com muita ênfase, o caráter ‘alemão’, ‘estrangeiro’, desta ‘nebulosa filosofia’, que emergia em

*detrimento da repudiada ‘sã tradição filosófica italiana, em particular da filosofia italiana por excelência: a filosofia escolástica, representada sobretudo por Santo Tomás e Dante*³⁰ (VERUCCI, 2006: 40).

Tal crítica é feita em referência clara ao IV Congresso Italiano de Filosofia realizado em 1922. No fundo, ela representa uma efetiva ligação com as teses do Concílio Vaticano I (1870) e de suas contundentes críticas ao pensamento moderno. Tal posição se focava em duas críticas centrais contra a modernidade: o banimento da religião da esfera pública e o fim da autoridade espiritual da Igreja. Assim, mesmo com a reforma educacional de Gentile, recolocando o ensino religioso nas escolas públicas, as críticas católicas não cessam. Para compreendê-la parece indispensável entender que o idealismo está no polo oposto da posição escolástica católica. Por isso, Gentile seria sempre o “mais alemão dos filósofos italianos”, podendo também tal juízo ser igualmente aplicado a Croce.

Após o Pacto Lateranense e o Concordato entre Igreja e Estado (1929), os representantes do catolicismo italiano parecem clamar por uma verdadeira unidade. No entender de Agostino Gemelli, reitor da Universidade do Sagrado Coração em Milão e diretor da Revista *Vita e Pensiero*, o idealismo

³⁰ Original italiano: “La rivista sottolineava, con molta enfasi, il carattere ‘tedesco’, ‘straniero’ di questa ‘nebulosa filosofia’, che emergeva a svantaggio della ripudiata ‘sana tradizione filosofica italiana, in particolare della filosofia italiana per eccellenza: la filosofia scolastica, rappresentata soprattutto da san Tommaso e da Dante” VERUCCI, Guido. *Idealisti all’Indice – Croce, Gentile e la condanna del Sant’Uffizio*. Laterza, Roma, 2006, p. 40.



representa uma negação das teses centrais do cristianismo e não poderia jamais existir entre eles qualquer tipo de compatibilidade³¹. No seu entender, a posição de Gentile, tipicamente hegeliana, que entende a religião como uma parte da eticidade reduz, no fundo, a religião apenas a esfera da história e da moral. Assim, Padre Gemelli, observando atentamente o pacto assinado entre Igreja e Estado, que afirma que o Estado italiano é um estado católico, lança o questionamento sobre o que significa efetivamente ser católico. Desse modo, Verucci começa a apontar aqui os fatores que levaram a condenação das teses idealistas de Croce e Gentile pelo Santo Ofício. Porém, mais do que apontar os motivos, cabe uma investigação do contexto italiano do período. Por ocasião de sua gestão enquanto diretor do projeto da *Enciclopédia italiana*, Gentile convoca renomados teólogos para colaborarem com verbetes de suas respectivas áreas de pesquisa. O intuito do filósofo era oferecer ao público leitor as melhores contribuições possíveis. Entretanto, nem sempre os teólogos convidados correspondiam a nomes aprovados pela instituição católica, o que já gerava um conflito. Na mesma época, registramos ainda uma censura

católica aos livros escolares que, supostamente, teriam uma influência do idealismo gentiliano.

A outra parte da crítica católica é voltada contra Benedetto Croce que terá, no ano de 1932, a sua obra *Storia d'Europa nel secolo decimono*³², que melhor observaremos na segunda parte do nosso artigo, colocada no Index. Note-se que a obra é condenada no mesmo ano em que foi produzida e que, dois anos depois, tal como ocorrerá com Gentile, toda a obra do filósofo napolitano será igualmente condenada. O que tal obra possuía de tão perigoso aos olhos das autoridades eclesiásticas? Para responder tal pergunta, cabe compreender primeiramente a quem a obra se destina. Ela é, na verdade, alguns anos depois do pacto entre Igreja e Estado, uma resposta a ambos, ainda mais forte do que isso: ela afirma, como conceito, o tema da religião da liberdade, citando ainda dois dos seus principais inimigos: a Igreja Católica e o Estado. A obra possui grande vendagem e Croce aumenta ainda mais o seu destaque enquanto pensador alcançando, inclusive, um público maior do que o esperado, assim sendo deve ser fortemente combatido. E ele, tal como o atualista³³ Gentile, é igualmente

³¹ Para um aprofundamento no tema das universidades católicas na Itália, recomenda-se: MANGONI, L. "L'Università Cattolica del Sacro Cuore. Una risposta della cultura cattolica alla laicizzazione dell'insegnamento superiore", in *Storia d'Italia. Annali. Vol. 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, ed. Chittolini G.; Miccoli G, Torino, Einaudi, 1986, pp. 977-1014.

³² CROCE, B. *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Laterza, Roma, 1965.

³³ Por uma questão de delimitação, nosso trabalho não irá tratar do atualismo gentiliano. Maiores informações podem ser obtidas em: GENTILE, G. *L'attualismo*. Bompiani, Milano, 2014. Nessa edição estão contidas obras importantes do filósofo como *Teoria Generale dello Spirito come atto puro*, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, *Filosofia dell'arte* e *Genesi e struttura della società*.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

acusado de divulgação de filosofia estrangeira, a saber, alemã: “A filosofia de Croce nascia da ‘fonte teutônica’, isto é, hegeliana, e gerou uma filosofia similar e talvez também, se fosse possível, pior que a sua, isto é, o atualismo”³⁴ (VERUCCI, 2006 145). Desse modo, a condenação da filosofia de Croce é, no fundo, uma condenação ao idealismo e, ao mesmo tempo, uma condenação ao historicismo e, em tal empreendimento, unem-se tanto setores mais conservadores da Igreja como do fascismo. Pesa, contra o pensador, inclusive o estigma moral de uma espécie de corruptor de jovens.

Mas, afinal, por qual motivo Croce e Gentile que, não são religiosos, possuem toda a sua obra condenada pelo Santo Ofício? É certo que eles não precisavam ser necessariamente religiosos para terem suas obras condenadas. Contudo, fica o questionamento de por qual motivo a Igreja se importou tanto com as suas respectivas obras. Verucci ensaia uma resposta. No seu entender, notadamente em algumas obras como *Storia d’Europa nel secolo decimono* de Croce e em *La religione* de Gentile, os pensadores optam abertamente pelo uso de uma linguagem religiosa, o que tem duas implicações: a primeira é que ambos, sem serem teólogos, parecem invadir uma seara que não lhes pertence; a segunda é, com o uso de tal linguagem, ambos podem se comunicar com um público maior do que aquele para o qual costumemente falam os professores de filosofia. Como vimos, ambos receberam a acusação de fazerem filosofia alemã, hegeliana, estrangeira, ambos possuem sua

filosofia fortemente relacionada com temas de filosofia da história e dentro de uma lógica sistemática. Assim, no entender de Verucci, ambos só podiam ser condenados conjuntamente, tal como ocorreu em 1934. O fato a se destacar é que, talvez, mesmo com uma dada queda da filosofia idealista durante o fascismo em decorrência do forte golpe eclesiástico contra Gentile, ela sobrevive no liberalismo de Croce que, tanto durante o fascismo como depois dele, terá forte repercussão no mundo não apenas por sua filosofia, mas também por sua posição política.

Com efeito, o que se pode notar no caso de Croce e Gentile, foi uma união do fascismo e de setores conservadores da Igreja contra o idealismo. Como fruto de tal iniciativa surgem, por exemplo, os manuais escolares escritos depois da condenação dos pensadores. Neles afirmavam-se elogios ao Medievo e à Renascença, bem como fortes críticas ao Iluminismo. Entretanto, como o idealismo ainda deixou forte influência na universidade pública italiana, e a maioria dos professores foram formados dentro de tal perspectiva, ocorre um claro choque, a saber, pessoas formadas na tradição idealista tinham dificuldades evidentes em usar manuais escolares com conotação Escolástica. Por isso, no entender de Verucci, ocorreu uma vitória do idealismo de Croce e do atualismo de Gentile na escola pública. Eles não foram exterminados nem pelo fascismo e nem pelos setores mais reacionários da Igreja. Desse modo, não ocorre a catolização italiana esperada pela

³⁴ Original italiano: “La filosofia di Croce nasceva da ‘fonti teutoniche’, cioè hegeliana, e aveva generato una ‘filosofia consimile e forse anche, se è possibile, peggiore della sua’, cioè l’attualismo” (VERUCCI, 2006: 145).



Igreja e sua vitória é, portanto, uma vitória limitada, talvez, uma vitória de Pirro.

A afirmação do fascismo na cultura e na sociedade italiana, no entender de Jemolo, é um processo gradual. Por isso, ele acredita que “o fascismo aumenta cada dia as suas forças, cada dia se afirma”³⁵ (JEMOLO, 1978: 183). O terrível de ser constatado no seu entender é que a afirmação do fascismo está claramente relacionada com a falta do enfrentamento daqueles que ele denomina como “bempensantes”, que sempre preferiram ficar à parte do processo ou, ao menos, não se envolveram nele. Assim, o fascismo se constrói num enfrentamento do socialismo e do seu poder atrativo para as massas. Ele se afirma como uma espécie de agregador e por isso, não fortuitamente, Mussolini, que já tinha sido socialista na sua juventude (e ateu), passa agora a posição de um fascista que, em comum acordo com a Igreja, elege o socialismo como um novo inimigo. Nesse contexto é que se pode compreender a aliança dos fascistas com o Partido Popular. Segundo Jemolo, esse é o contexto onde se pode compreender um processo complexo, isto é, como a Igreja parte da sua posição de defensora da paz universal para a defesa de um regime de exceção e baseado em ideais clássicos. Tudo é agora interpretado numa nova chave, completamente alheia ao que preconizava o cristianismo. A aliança dos fascistas com a Igreja não combate apenas os socialistas, mas também os ideais liberais, ainda que esses tivessem menos influência direta sobre as massas, mas sim

sob uma parcela mais intelectualizada da população.

O fim do indivíduo é, na verdade, a tônica do discurso fascista. Amparado numa leitura sobre o “todo” da pátria, o Estado fascista suprime os direitos do indivíduo, tão centrais para a subjetividade do cristianismo como para a posição política do liberalismo. Mussolini consegue um aumento do apoio da Igreja na medida em que combate os mesmos inimigos, a saber: o socialismo e o liberalismo. Gentile, seu ministro da instrução pública, faz o uso da moral da Igreja para defender o ensino religioso nas escolas públicas. Em outras palavras, a moral católica ajuda o Estado fascista e pode agora ser usada como uma espécie de propedêutica de um Estado ético ao estilo hegeliano, como pensava Gentile. Nesse contexto é que se pode entender o pacto Laternense, feito em 1929 entre a Igreja e o Estado italiano. Para Jemolo, os regimes de Hitler e Mussolini, são, no fundo, regimes anti-Europa, anti-Iluminismo, anti-Risorgimento. A união da Igreja com o fascismo é, na verdade, uma luta de ambas contra a ideologia moderna dos séculos XVIII e XIX. Também é digno de nota a perseguição aos protestantes e judeus durante a Itália fascista. Nesse sentido, Jemolo se ressente da falta de um Bernanos e de um Maritain para a Ação Católica italiana.

Em 1932, Mussolini festeja os 10 anos do novo regime na mostra do fascismo em Roma. Há um caráter claramente religioso do regime fascista. Assim, para fazer

³⁵ Original italiano: “Il fascismo accresce ogni giorno le sua forze, ogni giorno se afferma” (Jemolo, 1978, p. 183).

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

oposição a ele, cabe destruir os seus fundamentos. Croce, de algum modo, faz tal coisa quando, nesse mesmo ano, publica a *Storia d'Europa nel secolo XIX* e defende, contra o regime, a tese da religião da liberdade, tal como nos relembra 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*³⁶ (VIROLI, 2009: 231).

Em outras palavras, a religião fascista é contrária à religião da liberdade. Tal como na mitologia grega, na célebre história de Dédalo e Icaro, os homens do fascismo se aproximaram demasiadamente da luz. O que isso significa parece ser, na verdade muito amplo, mas podemos entender um pouco melhor do contexto se observarmos um pouco da obra do filósofo Giovanni

Gentile, esse filósofo que, de modo dúbio, ora reforça as teses fascistas e ora, no seu trabalho intelectual, é severamente criticado pela Igreja por sua posição idealista. Avaliemos, tal como também aponta Viano, que “a escolha mais fácil consistiu em identificar a cultura fascista com a filosofia de Gentile”³⁷. Por outro lado, não podemos ocultar que a sua filosofia, ao contrário do tema da religião da liberdade, reforça o aspecto moral, tendo como mote o lema fascista “Deus e povo”. Por assim dizer, compreende a pátria acima das pessoas. Segundo Viroli, Gentile apresenta uma leitura equivocada do fascismo como reformador: “Gentile apresentava a religião fascista como movimento de reforma e renascimento religioso, ponto de chegada da mais genuína tradição espiritual cristã”³⁸ (VIROLI, 2009: 233). Contudo, a interpretação de Gentile sobre Jesus, por exemplo, o compreende como um “senhor da guerra” e o filósofo compara os jovens fascistas que morrem na guerra com os mártires cristãos. Com efeito, para Viroli, o fascismo é contrário a Lutero. Ele é a afirmação das teses da Contra-Reforma e um filho degenerado da secularização e dos valores oriundos da Reforma. Cabe notar, contudo, tal como parece fazer Viroli com muita propriedade, que a tese de religião da liberdade é, a rigor, uma tese da Renascença e da Reforma Protestante. Entretanto, ela pode ser vista no século XX não apenas

³⁶ Original italiano: “La religione fascista portava gli italiani nelle piazze, aveva il sostegno dello Stato e di imponenti rituali; la religione della libertà viveva nell’animo di pochi uomini, circolava nelle pagine di libri e riviste, negli epistolari e nei diari privati. Meno di quindici anni dopo, la religione fascista si dissolse sotto il peso delle immani e assurde sofferenze che i suoi idoli e i suoi sacerdoti avevano imposto a milioni di esseri umani e per la forza della condanna morale dell’umanità. La religione della libertà aiutò invece la nascita di una patria libera” (VIROLI, 2009: 231)

³⁷ Original italiano: “La scelta più facile consisteva nell’identificare la cultura fascista con la filosofia di Gentile”. VIANO, C.A. *Va' Pensiero*. Einaudi, Torino, 1985. p. 47.

³⁸ Original italiano: “Gentile presentava la religione fascista come movimento di reforma e rinascita religiosa, punto di arrivo della più genuina tradizione spirituale italiana” (VIROLI, 2009: 233).



em Croce mas já em Piero Gobetti que, em 1922, faz a sua defesa dez anos antes do pensador napolitano o fazer. Gobetti opera uma crítica curiosa do cristianismo católico e explica por quais motivos, no seu entender, ele resultou no fascismo.

Para alguns dos cristãos desse período, o fascismo ofende a consciência cristã. Tal é o caso de Giovanni Minzoni, padre assassinado pelos fascistas em 1923. Talvez um aspecto vergonhoso da luta antifacista tenha sido a falta de coragem da hierarquia católica, ou, ao menos, de boa parte dela, no enfrentamento do regime. Igino Giordani é outro cristão comprometido assassinado pelo regime. A Igreja Católica não se mostra preocupada com o regime em si, mas apenas se move em momentos pontuais quando os fascistas contrariam os seus interesses mais imediatos. Assim, a religião do Estado contrasta com a religião da consciência. O cristianismo é, nas suas origens mais primitivas, fortemente ligado ao tema da consciência. Colocá-lo num âmbito coletivista parece uma má compreensão dos seus desafios. Por isso, Giovanni Papini, filósofo católico, que critica severamente Croce como um mau católico, parece não ter muita coerência quando não enxerga a omissão histórica da Igreja durante o fascismo, também parecendo se equivocar teologicamente quando não percebe a importância do tema da religião da liberdade nas origens do próprio cristianismo. Assim, no entender de Viroli, o fascismo vence por falta de uma reação cristã mais efetiva na Itália. O filósofo Piero Martinetti, autor de *La libertà*, é uma voz contrária ao manifesto oficial dos professores em apoio ao

fascismo e ao alinhamento da Igreja com o Estado fascista, ou, ao menos, a sua falta de coragem em tomar posições mais claras e enfáticas na defesa da liberdade e da religião.

Cabe notar que nesse debate entre a religião fascista contra a religião da liberdade, bem como nas reações ao manifesto dos intelectuais fascistas, a religião se afirma como um tema da consciência. Em outras palavras, afirma-se como um tema moderno, tema clássico no âmbito da filosofia moral. Como pudemos observar aqui, suas raízes são antigas em contexto italiano, mas sua efetiva afirmação ocorre no século XIX. A democracia e o liberalismo tal como os conheceremos depois do século XX são, por definição, opositoras do fascismo. Aqui se insere um debate vigoroso para compreendermos os desafios do cristianismo e, por exemplo, o contexto da polémica entre Croce e Einaudi sobre liberalismo, democracia e religião. Viroli lembra que há uma carta de Croce endereçada a Thomas Mann onde transparece claramente a tese de que o fascismo é um movimento contrário ao progresso, outro tema, por excelência, da herança hegeliana do século XIX. Assim, o fascismo seria, a um só tempo, contrário ao liberalismo e à modernidade. Por isso, a crise do nosso tempo seria religiosa, como já apontou Johan Huizinga³⁹. Croce, talvez o defensor mais conhecido da religião da liberdade no século XX em contexto italiano, recebe duas duras críticas ao seu pensamento. A primeira, em contexto católico conservador é aquela formulada por Giovanni Papini, que já citamos. A segunda, em contexto fascista, pelo

³⁹ Maiores informações na obra: HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média*. Cosac Naif, São Paulo, 2013.

filósofo Giovanni Gentile. Tais reações não tiram a importância do seu trabalho que, como acentuou Bobbio, tornou-se uma espécie de manual antifascista notadamente no contexto pós-Guerra. Tal religião da liberdade também comportava em si uma religião do dever, isto é de um dever moral. Exemplos de tal posicionamento notamos em Carlo e Nello Rosselli, cristãos assassinados em 1937 e Gaetano Salvemini, que defendia uma fé moral e sem dogmas, afirmando-se muito mais anticatólico do que anticlerical. Assim, os regimes totalitários são percebidos como regimes anti-Deus⁴⁰. Contudo, segundo Viroli, Gramsci, talvez o mais importante pensador da esquerda italiana, avaliava que Croce era mais um Erasmo do que Lutero e, por isso, a reforma esperada falhou. Inclusive, conforme salienta Garin, a crítica de Gramsci a Croce é bastante contundente: “Benedetto Croce, crédulo espírito audaz é um conservador, no fundo, um burguês. Uma bomba carregada de bom senso. Um mestre nefasto para todos aqueles que o seguiram: para a Itália – se a juventude o seguisse”⁴¹ (*Apud*: GARIN, 1997: 44). Aos seus olhos, a consciência livre, tal como a pensou Croce e a tradição, não conseguiram incluir a ideia de coletivo. Viroli avalia que Gramsci estava equivocado no seu diagnóstico, pois boa parte da reação antifascista e da defesa da democracia na Itália veio exatamente dos cristãos comprometidos com tal posicionamento defendido por Croce.

Resta, contudo, uma reflexão de fundo teológico: a religião da liberdade é a mesma religião dos cristãos mais autênticos e dos reformadores? A indagação não tem uma resposta simples e acabada. Ela pode ser a religião dos cristãos comprometidos, mas pode também levar a um conceito de religião que é reapropriado para fins políticos. Ela pode, por exemplo, implicar uma crítica à religião revelada, como aparece em Ernesto Rossi. Chegando até mesmo a sua negação. O fato é que ela é, num ou noutro caso, a busca pelo autêntico cristianismo. Em termos morais: crer em Deus, mas agir como se ele não existisse. Não crer nele e agir moralmente. O que isso parece apontar? Parece apontar mais para uma ação moral no mundo do que para belos discursos vazios sobre religião. Por isso, no entender de Viroli, os escritos do cárcere (de todos os tempos) podem ser vistos como fontes de estudos teológicos. Eles valem mais do que a defesa de um Deus para garantir a moral. Nessa esteira é que se pode compreender boa parte da crítica católica tradicional a Croce. Em outras palavras, tal crítica avalia que as teses do filósofo são excessivamente secularizadas. Independentemente da motivação, cristãos e não-cristãos possuem um papel fundamental na reconstrução da Itália pós-fascista. Viroli cita como exemplo de tal prática o caso dos operários cristãos que doam sua vida em prol da causa e o caso da Igreja Valdense, de tradição protestante. Quantos foram os

⁴⁰ A mesma crítica feita pelos cristãos italianos contra o fascismo pode ser percebida, com extrema clareza, no singular trabalho do teólogo alemão Bonhoeffer em luta contra o nazismo na Alemanha. BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão – cartas e anotações escritas na prisão*. Editora Sinodal, São Leopoldo, 2003.

⁴¹ Original em italiano: “Benedetto Croce, creduto spirito audace, è un conservatore, in fondo, un borghese. – Una bomba carica di buon senso. – Un maestro nefasto per tutti quelli che l’hanno seguito: per l’Italia – se la gioventù lo seguisse” (*Apud*: GARIN, 1997: 44).



adeptos da religião da liberdade? Os números talvez sejam difíceis de precisar. Há, contudo, o fato concreto de que a religião cristã foi central tanto no *Risorgimento* quanto na resistência, impulsionando o apreço pelo tema da liberdade. Desafortunadamente, a religião da liberdade é praticamente esquecida depois do final da Segunda Guerra, o que, segundo Viroli, empobrece o debate político italiano até os dias atuais. Curiosamente o pacto entre Igreja e Estado, feito ainda no fascismo, nunca foi revisto nem mesmo depois do final do regime. A nova constituição o reafirma, reservando um papel importante para a Igreja Católica, ao mesmo tempo em que deixa livre as outras confissões religiosas. No fundo, a Igreja Católica é um elo da identidade nacional italiana. Curiosamente, até mesmo Croce, defensor do liberalismo e contrário ao acordo, declara, em tempos de democracia, sua posição favorável ao pacto, o que causa bastante polêmica. Assim, sob a égide da importância da religião na Itália, avaliamos poder melhor desenvolver o tema da religião da liberdade em Croce na segunda parte do nosso artigo.

2) A temática da religião da liberdade: Croce

Carlos Augusto Viano, em sua obra *La filosofia italiana del Novecento*⁴², apresenta, a partir do debate do idealismo italiano, notadamente a partir da polêmica das teses de Benedetto Croce e Giovanni Gentile, um inspirador retrato da filosofia italiana no início do século XX. Tal retrato é feito em forma panorâmica e, segundo avaliamos, apesar dos seus limites, pode ser importante para uma primeira compreensão de aspectos significativos da filosofia italiana do século XX. Sua apresentação, de uma forma geral, nos fornece a interpretação crociana de Hegel, Marx e também da posição liberal do pensador napolitano⁴³. De igual modo, avalia e apresenta os principais movimentos de renovação da cultura italiana do período dando, especial ênfase, às revistas e outras produções. O autor disserta ainda sobre a polêmica intelectual e pessoal entre Croce e Gentile, o fascismo, a religião ensinada para a massa na escola pública, bem como a tese do Estado laico como um ideal tanto do fascismo quanto da escola pública.

Por isso, não fortuitamente, o tema da laicidade, tão caro à filosofia moderna, foi um pilar central da reforma que Gentile operou enquanto ministro da instrução pública e acabou, na verdade, como vimos na primeira parte do nosso artigo, por se constituir no seu *calcanhar de Aquiles* nas suas polêmicas contra a Igreja. Desde o primeiro momento, Gentile, como ministro

⁴² VIANO, Carlo Augusto. *La filosofia italiana del Novecento*. Il Mulino, Bologna, 2006.

⁴³ Para maiores informações sobre um perfil filosófico de Croce sugerimos avaliar o capítulo VI da seguinte obra de Bobbio: BOBBIO, Norberto. *Perfil ideológico del novecento italiano*. Einaudi, Torino, 1986.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

e como educador, teve uma difícil relação com o pensamento católico. A tese por ele defendida do Estado laico e da religião como educação básica para as massas incultas nunca pareceu muito aceitável aos olhos das instituições religiosas. Sua posição apontava para a Igreja como uma espécie de iniciadora dos espíritos na cultura, mas, ao mesmo tempo, afirmava, ainda que indiretamente, que ela, de fato, não fazia ciência. Como era de esperar, notadamente num contexto como o italiano, os católicos reagem e não aceitam nem as teses de Croce (da religião da liberdade), nem a posição de Gentile, nem o humanismo modernista. Contudo, também recusam o antigo tomismo. Assim é que se delinea a tumultuada relação da Igreja com o fascismo. Como pudemos ver já no primeira parte do nosso artigo, a crise da Igreja Católica em perder o seu lugar de posto cultural, especialmente na Itália tem uma forte repercussão. Ainda que Gentile se proclamasse católico e advogasse a tese de uma religião estatal, tal posição não atenua os fatos. O mesmo ocorre com Croce ao advogar a tese da religião da liberdade. Desde o primeiro momento, Gentile, como ministro e como educador, teve uma difícil relação com o pensamento católico.

Na filosofia italiana do século XX, a política sempre foi uma tônica e um ponto central. As discussões acaloradas entre liberais e socialistas foram marcantes de todo um período. Nesse contexto também

se pode compreender o tema da renovação moral nos debates entre Croce e Gentile. Muita se ouve falar, no contexto posterior a Segunda Guerra, da tese fascista de Gentile, da sua atuação como ministro, como político, de sua enorme produção intelectual e do desfecho trágico de sua vida e seu assassinato em 1944, tal como também já enunciamos na primeira parte do nosso trabalho. Contudo, avaliamos que, primeiro, cabe entender que a sua posição e a sua atuação política têm uma estreita relação com a sua posição filosófica. Em outras palavras, sua interpretação, como filósofo, do estado ético e moral hegeliano, isto é, o seu hegelianismo é quem efetivamente o coloca no centro dos acontecimentos políticos do século XX. Assim, a imagem do filósofo que é legada a posteridade, ao menos nos primeiros anos da sua morte, isto é, aquela imagem do filósofo aliado ao fascismo é verdadeira, mas não faz total justiça ao pensador, visto que, sem entrarmos no âmbito do julgamento moral ou político, Gentile foi um intelectual de fôlego, com uma imensa produção e um dos primeiros ministros a construir um plano de instrução pública para toda a Itália, além de levar adiante o empreendimento da *Enciclopédia italiana*, essa também um desdobramento, pelo próprio nome, da sua posição idealista em filosofia⁴⁴.

De igual modo, o filósofo italiano talvez mais conhecido no contexto após a Segunda Guerra é Benedetto Croce, a

⁴⁴ Maiores informações podem ser encontradas na biografia de Sergio Romano: ROMANO, S. *Giovanni Gentile – un filosofo al potere negli anni del regime*. RCS Libri, Milano, 2004.



quem dedicaremos a segunda parte do nosso artigo⁴⁵. O filósofo napolitano, antigo amigo de Gentile, com quem rompe após discordâncias políticas⁴⁶, é uma figura de destaque por sua forte oposição ao fascismo e por sua clara posição contrária aos intelectuais que o defenderam. Tal posição lhe confere destaque inclusive no exterior, tendo também o mérito de levar a filosofia italiana além dos seus confins. Entretanto, tal como muito bem relembra Garin, citando Gramsci: Croce não pode ser compreendido sem Gentile⁴⁷. Assim, Gentile e Croce possuem alguns traços comuns: ambos são herdeiros da tradição hegeliana. Croce, era, inclusive, sobrinho de Bertrando e de Silvio Spaventa, de quem já falamos na primeira parte do nosso artigo. Gentile foi um grande admirador e aluno de Bertrando⁴⁸. Ambos partem, portanto, do idealismo filosófico hegeliano. Aliás, como bem salienta Garin, o hegelianismo italiano deve ser compreendido num “quadrado” que inclui Spaventa, De Sanctis, Croce e Gentile. Com efeito, ambos renovam a vida cultural italiana e ampliam os debates culturais, produzem inúmeras revistas, livros e retiram a Itália do seu *gueto intelectual*, ampliando seu escopo de discussão com autores alemães e também ingleses e franceses.

O mesmo Garin⁴⁹ aponta que os irmãos Spaventa e a chamada escola de Nápoles foram extremamente importantes para a inserção do pensamento hegeliano na Itália, salientando ainda que Firenze e Palermo foram dois importantes centros da filosofia italiana no período. Os antecedentes de tal pensamento podem ser percebidos em dois pensadores: Domenico Mazzoni e Giambattista Passerini. Ambos foram sacerdotes católicos e os primeiros italianos a estudarem, ainda que de modo mais rudimentar, o pensamento de Hegel. Por isso, na concepção de Garin, o primeiro hegeliano com estudo um pouco mais aprofundado foi, na verdade, Augusto Vera, que também citamos na primeira parte do nosso artigo. Tal autor escreveu, em Paris, no ano de 1855, uma *Introduction à la philosophie de Hegel*. Sua obra foi basicamente construída dentro do ambiente acadêmico francês e foi a primeira a apresentar uma certa robustez filosófica. Contudo, para Spaventa, Vera seria um hegeliano mais hegeliano do que o próprio Hegel. Desse modo, ao analisar criticamente sua obra, aponta para a falta de um filosofar italiano e também percebe nas suas reflexões uma falta da compreensão de Hegel dentro de um contexto de maior liberdade e secularização. O tema da falta

⁴⁵ Por uma questão de delimitação, não trataremos aqui diretamente, com análise de suas obras, de dois pensadores incluídos no plano original da nossa investigação de pós-doutorado: Gentile e Gramsci.

⁴⁶ Verucci aponta que a ruptura definitiva entre Croce e Gentile se dá com a publicação, em 1928, da obra *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* pelo filósofo napolitano. VERUCCI, 2006 (capítulo II)

⁴⁷ Tal tese é enunciada por Garin em: GARIN, E. *Cronache di filosofia italiana 1900-1960 v.1*. Laterza, Roma, 1997, p. 172, nota 2.

⁴⁸ Maiores informações sobre a herança hegeliana italiana podem ser obtidas no livro: LOSURDO, Domenico. *Dai Fratelli Spaventa a Gramsci – per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*. La Città del Sole, Napoli, 1987. Bem como em outra obra de Garin. GARIN, Eugenio. *Storia della filosofia italiana – volume terzo*. Einaudi, Torino, 1966.

⁴⁹ Op. Cit, 1225-1243.

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

de liberdade para a reflexão filosófica é um aspecto central a ser percebido aqui. Para Spaventa, o fato de a Itália ser a sede do poder católico já a impedia, por natureza, a tal reflexão. Desse modo, sua posição aponta, com extrema argúcia, para uma direção que pode ser explorada conceitualmente: a filosofia italiana clássica foi, no seu entender, emigrada para autores não italianos como Espinosa, Leibniz e Kant. Esses seriam italianos sem serem italianos por nascimento. Em outras palavras, trariam em sua filosofia todo o tema clássico da filosofia italiana da liberdade de reflexão. Desse modo, Espinosa teria um equivalente com Giordano Bruno e Kant com Vico. Tal tese ressoaria mesmo em autores como Gentile e Croce. O primeiro, por exemplo, escreve um importante trabalho sobre a filosofia de Giordano Bruno, o que não parece desprovido de significado⁵⁰. O segundo desenvolve, na obra *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, o importante conceito de religião da liberdade, ao qual já nos referimos e pretendemos aqui desenvolver um pouco melhor. Com efeito, o hegelianismo italiano possui uma amplitude que começa por Vera, os irmãos Spaventa e alcança autores como Gentile e Croce, incluindo ainda, nesse horizonte conceitual, Gramsci. Garin destaca ainda aqui a importância de autores como Antônio Tari, que, juntamente, com Spaventa e Vera teria formado a “santíssima trindade hegeliana na

Itália”, incluindo também os nomes de Labriola e Francesco de Sanctis.

Passemos agora, de modo mais acurado, a um exame de alguns aspectos da filosofia crociana. Com o surgimento da *Crítica* em 1903, Croce afirma-se como um autor mais maduro. Começam a se afirmar aqui os seus interesses mais claros que, em geral, acompanham aqueles que abandonaram a religião, ou, ao menos, não dão mais a ela uma importância central. Em seu lugar, afirma-se a arte, a moral, o direito, a metodologia histórica. Em outras palavras, Croce configura-se aqui como um hegeliano, como aponta Garin: “Negada a filosofia da história como reencarnação da teologia, a filosofia já se fazia para Croce, compreensão da aparência da história humana ou, se se quiser, do ritmo profundo da humanidade no seu processo”⁵¹ (GARIN, 1997: 184). Junto com Garin podemos observar, inclusive, diversos *Croces* e *Gentiles*, autores com diversas fases. Por influência de Labriola, ambos se tornam leitores de Hegel e também de Marx. Croce passa de tal fase para a Estética, realizando, mais ou menos, um sistema ideal no decorrer de sua obra. No fundo, sua filosofia fica na fronteira e cumpre o drama da consciência italiana: “... o antigo drama da consciência italiana próxima do interesse mundano, da alegria da vida, do amor das formas e dos arroubos místicos de uma outra cidade”⁵²

⁵⁰ GENTILE, Giovanni. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. Vallecchi Editore, Firenze, 1920.

⁵¹ Original italiano: “Negata la filosofia della storia come reincarnazione della teologia, la filosofia già se faceva, per il Croce, comprensione delle guisa della storia umana, o, se si voglia, del ritmo profondo dell’umanità nel suo processo” (GARIN, 1997: 184).

⁵² Original italiano: “Che è forse l’antico dramma della coscienza italiana fra interesse mondani, gioia di vita, amor di forme, e rapimenti mistici nell’ansia di un’altra città” (GARIN, 1997: 266).



(GARIN, 1997: 266). Assim, avaliamos que notadamente para compreendermos melhor o tema da religião da liberdade em Croce é necessário fazer uma avaliação daquilo que Galasso denomina com a sua fase histórica⁵³.

Um dos marcos do pensamento italiano do século XX foi, como já dissemos, a publicação, em 1932, da obra *Storia d'Europa nel secolo decimono* de Benedetto Croce. Ali o filósofo napolitano desenvolve um tema que, conforme pudemos verificar no capítulo primeiro, já existe em outros autores que o antecedem, a saber, 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, como já pudemos perceber, 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 circunscreve-lo, aos seus domínios territoriais, concretizando-o a partir do solo onde se vive. Entretanto, a liberdade é também uma ruptura 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 futuro⁵⁴. 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

⁵³ GALASSO, G. *Croce e lo spirito del suo tempo*. Laterza, Roma, 2002.

⁵⁴ Caberia aqui uma instigante comparação de Croce com Feuerbach na medida em que o pensador alemão preconiza não uma religião do futuro como o faz o pensador italiano, mas uma *filosofia do futuro*. FEUERBACH, F. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Edições 70, Lisboa, 1988.

do que a sua doutrina e seu programa, e o derrota e o força a se contradizer no campo dos fatos”⁵⁵ (CROCE, 1965: 23). Nesse mesmo escopo é que se pode compreender os desafios do Renascimento e da Reforma Protestante diante de uma Igreja Católica corroída. 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’”⁵⁶ (CROCE, 1965: 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, 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 estética, 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 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

⁵⁵ Original italiano: “La storia, che è storia della libertà, si comprova più forte di quella sua dottrina o di quel programma, e lo sconfigge e lo sforza a contradirsi nel campo dei fatti” (CROCE, 1965: 23). Croce, B. *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Laterza, Roma, 1965.

⁵⁶ Original italiano: “... che l'avversione era non al cattolicesimo, ma al ‘clericalismo’, al ‘nero clericalismo’” (CROCE, 1965: 27).



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 promovida 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 contexto⁵⁷. 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”⁵⁸ (CROCE, 1965: 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 melhores intelectuais 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 o já citado 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

⁵⁷ Croce discorre longamente sobre a peculiaridade de cada um desses países nesse capítulo e também em outros da mesma obra que ora avaliamos.

⁵⁸Original em italiano: “... la Chiesa cattolica non poteva inseguire i suoi avversari nelle alte sfere in cui si movevano, e vieppiù si riduceva a potenza prevalentemente politica” (CROCE, 1965: 84).

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

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'⁵⁹ (CROCE, 1965:151).

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

avanzo dos ideais liberais, acaba. Como justificá-lo? A pergunta, como já pudemos ver, 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 vê 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 natureza⁶⁰ (CROCE, 1965: 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 como, por exemplo, deixa mais claro um debate entre as teses da Igreja triunfante (aliada ao poder) e a Igreja militante (a Igreja dos mártires, dos que sofrem)⁶¹. 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: 316)⁶². Em

⁵⁹ Original italiano: “Ancora in quei primi mesi un Giovane filosofo d’ispirazione hegeliana, Silvio Spaventa, si argomentava di pensare l’impensabile, e diceva che l’infinito astratto della Chiesa e quello vivo nella nazionalità e nello stato, l’infinito della religione e l’infinito della società, per opera e fato di un ‘uomo tenuto infalibile’, si erano riconosciuti nella loro unità, nell’unità di Dio, ‘che regna nell’intelletto e nei cuori come nel proprio cielo che più prende della sua luce’” (CROCE, 1965: 151).

⁶⁰ Original italiano: “... perché la Chiesa, società perfetta, include con lo spirituale il temporale, e a suo tempo stendeva assai largo il suo potere, e investiva e incoronava i principi della terra e li scomunicava e li deponeva, e, se ora si vedeva ridotta a dominare solo un pezzo dell’Italia, non perciò aveva rinunciato a un diritto, al quale non le era dato rinunciare senza contraddire alla propria dottrina e natura” (CROCE, 1965 199).

⁶¹ Aqui caberia uma instigante aproximação entre Croce e Kierkegaard na medida em que o filósofo dinamarquês explora, de modo filosófico e teológico, o conflito entre Igreja militante e Igreja triunfante no seu *Postscriptum às Migalhas Filosóficas*. KIERKEGAARD, S.A. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vozes, Petrópolis, 2013.

⁶² Original italiano: “... religione della libertà”. (CROCE, 1965: 316).



outras palavras, completa o seu inventário da liberdade.

3) À guisa de conclusão

Segundo Galasso, estudioso da obra de Croce, o período compreendido após 1870 foi uma época fundamental da história europeia. Por isso, não fortuitamente, duas das obras crocianas abordam claramente tal período, a saber, *Storia d'Europa nel secolo decimono* e *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*⁶³. Aqui, no horizonte posterior à guerra franco-prussiana afirmam-se a discussão de temas como o nacionalismo, o socialismo, o republicanismo, os valores liberais, o positivismo, bem como o hegelianismo e a sua herança. Assim, como vimos, o próprio título da obra de Galasso (*Croce e o espírito do seu tempo*) parece claramente demonstrar as intenções do autor. Assim, no seu entender, Croce e Burckhardt seriam, na verdade, autores do diagnóstico da crise do final do século XIX e daquilo que se sucederia no século XX. Por isso, não fortuitamente, a análise de Burckhardt possui aqui imensas afinidades com o pensamento crociano:

Quais classes, de agora em diante, quais extratos da sociedade serão em substância depositários e expoentes da educação e da cultura? Quais classes, quais extratos da sociedade fornecerão de agora em diante os pesquisadores, os artistas, os poetas, em suma, as individualidades produtivas e

criativas? Ou tudo será destinado a se tornar business como na América (BURCKHARDT, 1959: 217).

Desse modo, a obra de Croce, ao seu modo, não deixa de espelhar um debate entre o romantismo e a ciência, notadamente o debate entre positivismo e ciência. Assim, há também aqui uma proximidade entre os temas crocianos e os temas desenvolvidos por Comte e por Hegel. Por isso, há também na obra do pensador napolitano, apesar dele nunca ter sido um positivista, fortes traços do laicismo e do anticlericalismo típicos do positivismo. Curiosamente, tal positivismo mostra, uma vez mais, que a cultura italiana é ora europeia, ora parece distante dos temas filosóficos da Europa, a depender do contexto e da perspectiva avaliada. No entender de Galasso, o positivismo foi, na Itália, muito mais um clima cultural do que uma filosofia: “O positivismo foi, com efeito, um clima cultural e moral, antes e mais do que uma filosofia”⁶⁴ (GALASSO, 2002: 93).

Do mesmo modo que o positivismo possui uma recepção particular na Itália, o mesmo ocorre com o marxismo. Aqui, seguindo a esteira dos introdutores de Hegel na Itália como Spaventa e Labriola, Croce e Giovanni Gentile, por exemplo, aproximaram-se dos temas da filosofia marxista. Aqui compreendemos o que se poderá chamar como idealismo italiano. Nesse contexto, tanto Croce, como também Gentile, se inserem como filósofos interessados nos temas da filosofia hegeliana e como críticos

⁶³ CROCE, B. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Laterza, Roma, 1977.

⁶⁴ Original italiano: “Il positivismo fu, in effetti, un clima culturale e morale prima e più che una filosofia” (GALASSO, 2002: 93).

do positivismo. Assim, o Croce desse período é um autor hegeliano, estudioso da filosofia do espírito, alguém que busca recuperar os temas da filosofia da história e, nesse sentido, um crítico do positivismo. Para Galasso, Croce era “idealista porque se inseria no sulco da tradição do pensamento que de Kant o tinha levado até Hegel”⁶⁵ (GALASSO, 2002: 153). Contudo, o Croce leitor de Hegel, mesmo da *Lógica* e do *Sistema*, nunca deixou de ter em seu horizonte o tema hegeliano por excelência: a racionalidade dentro da história. A conciliação entre história e filosofia. Aqui, no entender de Galasso, talvez exista uma divergência entre Croce e Gentile. É certo que ambos foram leitores de Hegel, de Marx e deram importância ao tema da história. Entretanto, para Galasso, Gentile não teria conseguido se desapegar do tema da *Lógica*. Assim, mais do que afirmar que Croce e Gentile romperam em função do fascismo, Galasso parece construir um argumento teórico para a primeira separação entre ambos os pensadores.

Com muita propriedade, Galasso percebe na obra de Croce um momento historiográfico, inserem-se nesse horizonte, muitas de suas obras, mas há um especial destaque para seu trabalho sobre filosofia da história denominado *Teoria e storia della storiografia*⁶⁶. Há aqui a afirmação do pensador da crise da consciência europeia o que, uma vez mais, aproxima Croce da sua tradição e de autores como Burckhardt, Weber, Horkheimer. Desse modo, o

contexto cultural italiano dos anos do fascismo e do pós-fascismo apontam para a importância de autores como Croce, Gentile e dos pensadores católicos. Aqui notamos uma questão que mereceria uma investigação mais aprofundada: por qual motivo o idealismo de Croce e de Gentile sempre se reporta aos temas da religião e da religiosidade? No entender de Galasso, tal coisa ocorre pelo fato da religião ser, de algum modo, a base do idealismo italiano, como também pudemos averiguar na leitura e interpretação que fizemos das teses de Maurizio Viroli, na primeira parte do nosso artigo. Assim, “de resto, fora do idealismo e do refluente catolicismo filosófico, o panorama filosófico italiano não oferecia muito”⁶⁷ (Galasso, 2002, p. 322). Com efeito, nesse clima, percebemos a afirmação do liberalismo crociano, que ficará mais evidente na obra *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Aqui Croce, em seu momento historiográfico, afirma o tema do liberalismo e da liberdade em oposição ao catolicismo e ao fechamento político italiano dos anos do fascismo e de acordos entre Estado e Igreja. Devemos notar que o ciclo histórico crociano não é maior e nem menor que sua obra filosófica. Aliás, não há distinção entre eles. Por isso, sua pista de liberdade pode nos livrar do autoritarismo tanto da religião como dos totalitários políticos de esquerda ou de direita e nesse sentido, ele é inspirador mesmo para seus opositores como Gramsci.

⁶⁵ Original italiano: “Idealistico lo era perché se inseriva nel solco della tradizione di pensiero che da Kant aveva portato a Hegel” (GALASSO, 2002:153).

⁶⁶ CROCE, B. *Teoria e storia della storiografia*. Adelphi, Milano, 2001.

⁶⁷ Original italiano: “Del resto, al di fuori dell’idealismo e del riflorente cattolicesimo filosofico, il panorama italiano non offriva molto” (GALASSO, 2002, p. 322).



Além disso, possui o mérito de inserir a filosofia italiana em um debate filosófico internacional na medida em que suas teses foram discutidas por importantes autores como Löwith e Cassirer, por exemplo. Entretanto, como bem parece salientar Viano, o idealismo crociano (e gentiliano) sempre conviveram também numa certa dubiedade: ao mesmo tempo em que pareciam integrar a filosofia italiana ao mundo, pareciam também *fechá-la* ao mundo, não sendo tal fechamento unicamente culpa do fascismo:

Do ponto de vista filosófico-cultural em geral o domínio da filosofia crociana, juntamente com o domínio daquela gentiliana, criou um clima de prevalência idealística: esse tinha garantido a Itália a uniformidade cultural, mas a manteve alheia aos movimentos que da Primeira Guerra Mundial até metade do século tinham caracterizado a cultura dos outros grandes países europeus e dos Estados Unidos. A segunda parte do problema de frente ao qual se encontrava a filosofia italiana depois da guerra se configurava assim como a abolição do fechamento cultural italiano, um fechamento que o fascismo tinha reforçado e institucionalizado com a própria política cultural, mas que já antes o neoidealismo havia praticado⁶⁸ (VIANO, 1985: 49).

Assim, abre-se aqui também um importante espaço para que se possa pensar a filosofia italiana do século XX com Croce (e Gentile), mas também *contra* ambos, o que sempre parece mais rico e significativo.

Tal exercício é efetivado, segundo uma perspectiva gramsciana, por Piccioni que, na sua obra *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano*, aponta claramente que tanto Croce como Gentile são autores pós-positivistas e, ao mesmo tempo, autores conservadores e anti-marxistas. Como vimos, para Gentile – mas também para Croce – a religião é um dado tipo de moral que é, inclusive, necessária ao povo. Assim, o que se afirma aqui é uma clássica tese conservadora. O idealismo desenvolvido por ambos, apesar de todos os méritos, não deixa de flertar, segundo Piccioni, com um *elitismo* filosófico já presente na filosofia hegeliana e, a rigor, presente no próprio platonismo, que foi incorporado pela posição idealista hegeliana. Tal tipo de posição serve tanto para dar autoridade ao filósofo como aquele que *pensa melhor*, e por isso governa e lidera, como também pode fornecer ao mesmo filósofo as bases para sua crítica. Por isso, segundo Piccioni, Croce como filósofo idealista, está na base tanto do pré-fascismo como do anti-fascismo, sendo um conservador de raiz. Assim, seu apreço pelo tema da filosofia da história é um apreço hegeliano por excelência, um ideal

⁶⁸ Original italiano: “Dal punto di vista *filosófico-culturale* in generale il predominio della filosofia crociana, insieme con il dominio di quella gentiliana, aveva creato un clima di prevalenza idealística: esso aveva garantito all’Italia uniformità culturale, ma l’aveva mantenuta estranea ai movimenti che dalla prima guerra mondiale fin verso la metà del secolo avevano caratterizzato la cultura degli altri grandi paesi europei e degli Stati Uniti. La seconda parte del problema di fronte al quale si trovava la filosofia italiana dopo la guerra se configurava così come l’*abolizione della chiusura culturale italiana*, una chiusura che il fascismo aveva rafforzato e istituzionalizzato con la propria politica culturale, ma che già prima il neoidealismo aveva praticato” (VIANO, 1985: 48-49).

O problema religioso como preâmbulo do idealismo italiano: das teses de Maurizio Viroli à religião da liberdade em Croce

de progresso e superação estão contidos no seu filosofar:

*A defesa dos valores de cultura preservados daqueles empíricos – na realidade do processo histórico real portador de novos agentes da história – vem a constituir a essência do pensamento teórico e político crociano sob um plano de fechado conservadorismo e a garantir a continuidade mesma do pré-fascismo ao anti-fascismo*⁶⁹ (PICCIONI, 1983: 60).

Referências bibliográficas⁷⁰

- BURCKHARDT, J. *Meditazioni sulla storia universale*. Trad. It. D. Cantimori, Sansoni, Firenze, 1959.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Unicamp, Campinas, 1997.
- CROCE, B. *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Laterza, Roma, 1965.
- GALASSO, G. *Croce e lo spirito del suo tempo*. Laterza, Roma, 2002.
- GARIN, E. *Cronache di filosofia italiana 1900-1960 v.1-2*. Laterza, Roma, 1997.
- _____. *Storia della filosofia italiana – volume terzo*. Einaudi, Torino, 1966.
- JEMOLO, A. C. *Chiesa e Stato in Italia – dalla unificazione ai giorni nostri*. Einaudi, Torino, 1978.
- MENOZI, D. Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale”, in *Storia d'Italia. Annali. Vol. 9: La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'Età contemporanea*, ed. Chittolini G.; Miccoli G, Torino, Einaudi, 1986, pp. 769-806.

⁶⁹ Original italiano: “La difesa dei valori di cultura preservati da quelli empirici – in realtà dal processo storico reale portatori di nuovi agenti di storia – viene a costituire l'essenza del pensiero teorico e politico crociano su un piano di chiuso conservatorismo e a garantirne la continuità stessa dal pre-fascismo all'antifascismo” PICCIONI, L. *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano*. Università degli Studi di Urbino, Urbino, 1983,p.60.

⁷⁰ Só citamos aqui os livros que foram efetivamente citados no artigo. Ainda que algumas outras referências bibliográficas tenham sido indicadas em notas de rodapé e tenham sido importantes para o nosso trabalho, elas não constam nas referências bibliográficas.

Marcio Gimenes de Paula



PICCIONI, L. *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano*. Università degli Studi di Urbino, Urbino, 1983.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*, tradução de Eugenio Ímaz, 2ª edição, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1958.

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

VIANO, C.A. *Va Pensiero*. Einaudi, Torino, 1985.

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