

III

*La filosofia di
Benedetto Croce*

CADERNOS DO CÁRCERE
Caderno 10

Antonio Gramsci

Tradução IGS - Brasil

1ª Edição

IONE
MSCI

CADERNOS DO CÁRCERE

Caderno 10

Antonio Gramsci

Tradução IGS - Brasil

1ª Edição

International Gramsci Society - Brasil (IGS-Brasil)
Gestão 2022-2024

Coordenação Nacional

<i>Presidente</i>	Anita Schlessener (UTP)
<i>Coordenação Científica</i>	Maria Margarida Machado (UFG)
<i>Coordenação de Comunicação</i>	Marília Gabriella Machado (Unesp/Marília)
<i>Secretária</i>	Michelle Fernandes Lima (UEM)
<i>Tesouraria</i>	Percival Tavares da Silva (UFF)

Conselho Nacional

Douglas Christian Ferrari de Melo (UFES), Kátia Augusta Curado Pinheiro Cordeiro da Silva (UNB); Marcos Aurélio da Silva (UFSC), Marcos Francisco Martins (UFSCar), Marina Maciel Abreu (UFMA), Matheus Daltoé Assis (UFMS).

Conselho Fiscal

Helton Messina da Costa (UFF), Rodrigo Duarte Fernandes dos Passos (Unesp/Marília), Rodrigo Lima Ribeiro Gomes (UFF).

Revisores

Helton Messina da Costa, Marília Gabriella Machado e Rodrigo Lima Ribeiro Gomes

Projeto e edição gráfica

Caliel Machado Luna

Diagramação

Maria Margarida Machado

Imagem de Capa

Reprodução da capa do manuscrito original obtida através da biblioteca digital da Fondazione Gramsci — <https://gramsci.digital-library.it/it/quaderni-dal-carcere>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Gramsci, Antonio, 1891-1937
Cadernos do cárcere [livro eletrônico] : caderno
10 (XXXIII) : 1932-1935 : a filosofia de Benedetto
Croce / Antonio Gramsci ; tradução Ana Maria Said,
Gianni Fresu. -- Rio de Janeiro : IGS-Brasil, 2024.
PDF

Título original: Quaderni del carcere
ISBN 978-65-83079-19-0

1. Filosofia 2. Gramsci, Antonio, 1891-1937
3. Marxismo 4. Política I. Título.

24-204628

CDD-320.532

Índices para catálogo sistemático:

1. Antonio Gramsci : Marxista revolucionário : Vida
e obra 320.532

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

©1975, 2001 e 2007 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Este material traduzido pela IGS-Brasil foi licenciado segundo a Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivs 4.0 Internacional (**Licença CC BY-NC-ND 4.0**). Termos de uso completos disponíveis em:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Não é permitida a publicação desta tradução em formato impresso sob quaisquer circunstâncias. Sua distribuição em qualquer formato deve ser sempre gratuita, seguindo os termos de licença.

APRESENTAÇÃO

A International Gramsci Society – Brasil tem a grata satisfação de apresentar aos leitores dos escritos de Antonio Gramsci a tradução brasileira da edição crítica dos *Cadernos do Cárcere*, organizada por Valentino Gerratana e publicada pela Editora Einaudi, de Turim, em 1975 (Primeira Edição). A tradução aqui apresentada é resultado de um trabalho iniciado em 2019 por iniciativa da Gestão da IGS-Br (2019-2022) e que assumimos o compromisso de dar continuidade e finalização. Formou-se na ocasião um grupo de vinte pesquisadores e estudiosos do pensamento de Gramsci que, a partir de uma atividade coletiva e voluntária coordenada pelo Prof. Giovanni Semeraro, realizaram a árdua tarefa de traduzir os 29 *Cadernos* na ordenação disposta por Gerratana. Ficou para um segundo momento a tradução do instrumental crítico, que compõe, ao todo, mais de mil páginas, das quais 592 correspondem a notas ao texto, a parte mais significativa do aparato crítico, por oferecer indicações das fontes utilizadas por Gramsci, bem como esclarecimentos sobre acontecimentos e personagens mencionados nos *Cadernos*. Esta tradução e disponibilização online dos 29 *Cadernos*, de forma gratuita na página da IGS/Brasil, contou com a autorização da Fundação Gramsci e da Editora Einaudi, agradecemos ao Diretor Francesco Giasi por esta intermediação.

A importância e a relevância da tradução dos 29 *Cadernos* na ordem estabelecida por Gerratana após pesquisa criteriosa se apresentam no fato de que, com a ampliação do interesse pelos escritos de Gramsci no Brasil, tornou-se indispensável transpor para o português a obra completa, tanto para o aprofundamento teórico quanto para a superação de algumas dificuldades interpretativas. A edição crítica organizada por Gerratana pressupõe uma pesquisa aprofundada para a periodização dos *Cadernos*, escritos entre 1929 e 1935, abrindo o caminho para novos debates e estimulando a compreensão das ideias e o conhecimento da contribuição do pensamento de

Antonio Gramsci. E não é possível uma análise aprofundada desse autor e uma interpretação pertinente da sua obra, sem instrumentos de pesquisa adequados.

A primeira edição publicada na página da IGS-BR apresenta os *Cadernos* em volumes separados para facilitar a consulta; cada volume tem um ISBN¹ para eventuais citações. A tarefa a seguir será constituída de Seminários voltados a analisar e retificar possíveis fragilidades da tradução, para a organização da segunda edição reformulada. Reiteramos a nossa grata satisfação de publicar no site da IGS-BR, para acesso de modo gratuito, a versão brasileira completa da edição crítica dos *Cadernos do Cárcere*.

ANITA HELENA SCHLESENER

Presidente da IGS/Brasil
(Gestão 2022-2024)

SOBRE A NOVA TRADUÇÃO DOS CADERNOS DO CÁRCERE NO BRASIL

A nova tradução em português dos *Cadernos do Cárcere* é um evento de grande importância cultural e, em sentido amplo, político.

Testemunhei, em parte, a idealização da primeira tradução parcial de uma edição não antológica e temática dos *Cadernos* em língua portuguesa no final de 1997, depois do primeiro colóquio da International Gramsci Society, que ocorreu naquele ano em Nápoles. Realmente, poucos meses depois, Carlos Nelson Coutinho comunicou-me a ideia de uma ampla tradução (mas não completa) dos *Cadernos* no Brasil, enriquecida de um amplo aparato crítico,

1 O registro dos ISBNs desta primeira edição contou com a colaboração de Cleide Litiman, funcionária da Secretaria Geral da Anped, que intermediou o processo de cadastro junto à Câmara Brasileira de Livro.

adequado a explicar aos leitores brasileiros os muitos aspectos e referências a fatos e personagens presentes nos *Cadernos*. Um trabalho desafiador e muito útil, por mérito – além de Coutinho – de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, três antigos amigos que, precisamente no colóquio de Nápoles, tinham novamente se encontrado renovando uma antiga paixão por Gramsci e o comunismo italiano.

Aquela edição idealizada e conduzida por Coutinho, publicada em seis volumes entre 1999 e 2002, junto à Editora Civilização Brasileira, porém, não era completa. Foi definida pelo próprio Carlos Nelson como uma edição crítico-temática, pois privilegiava os “cadernos especiais”, temáticos, em detrimento dos textos de “primeira redação” (que, mais tarde, seriam retomados, reescritos e, algumas vezes, modificados por Gramsci). De qualquer modo, a edição publicada pela Civilização Brasileira teve uma importância relevante para a difusão de Gramsci no Brasil. No entanto, o próprio Coutinho, alguns anos mais tarde, confidenciou-me que tinha se arrependido de não ter inserido nesta edição todas as notas gramscianas de “primeira redação”, isto é, de não haver traduzido integralmente as notas de reflexão crítica e de teoria dos *Cadernos do Cárcere*.

Por que esta mudança de opinião? Esta era fruto de uma importante transformação nos estudos sobre Gramsci que havia envolvido o próprio Coutinho. Na verdade, desde o final do século passado havia crescido, em nível internacional, a atenção dos estudiosos de Gramsci no sentido do aspecto “diacrônico” do seu pensamento, na direção do entrelaçamento entre as notas dos *Cadernos* e a história e a reflexão política de Gramsci, no cárcere ou na clínica de Formia.

Em outras palavras, havia crescido notavelmente a atenção para o caráter de *work in progress* das notas carcerárias do grande marxista e comunista sardo. Tanto que, como se sabe, atualmente está em andamento uma nova edição crítica dos *Cadernos* organizada por Gianni Francioni, Giuseppe Cospito e Fabio Frosini, edição que procura aprofundar as referências cronológicas, a pesquisa das fontes, etc. Desta edição saíram em língua italiana os primeiros oito

IV

cadernos gramscianos e os *Cadernos de Tradução*, até agora inéditos, enquanto os cadernos seguintes ainda devem ser publicados.

Por todos estes motivos mencionados acima, quando eu soube que a IGS-Brasil havia decidido iniciar um grande empreendimento coletivo para uma nova tradução integral dos *Cadernos do Cárcere*, manifestei meu interesse e apoio à iniciativa. O conhecimento dos *Cadernos* na forma como foram escritos por Gramsci é, atualmente, o melhor ponto de partida para ler e estudar a maior obra deste autor. Esta obra já está integralmente disponível em espanhol (onde recentemente foi lançada uma segunda tradução pela Editora Akal). Eu pessoalmente manifesto a esperança de que novas traduções completas das obras gramscianas (dos *Cadernos*, mas possivelmente também das *Cartas do Cárcere*, dos escritos pré-carcerários e das cartas precedentes à prisão) estejam disponíveis ao menos em todas as principais línguas do mundo.

Uma tradução tão abrangente quanto esta nova edição em língua portuguesa, levada a termo em um período bastante limitado, graças ao empenho militante de muitos estudiosos e estudiosas da IGS-Brasil, apresenta inevitáveis problemas de amálgama da terminologia usada pelos vários tradutores, para exprimir temas e problemas gramscianos. Certamente uma atenção especial a esta e a outras questões relacionadas será dada pelo grupo que levou adiante este esforço coletivo tão relevante.

O tempo, o debate público, o cotejo entre os estudiosos e os leitores nos dirá muito – nos próximos anos – sobre o resultado alcançado com esta edição e também, eventualmente, sobre o seu aperfeiçoamento. Contudo, permanecerá válida a direção que esta edição indica: traduzir e ler Gramsci *inteiramente*, em primeiro lugar aquele dos *Cadernos*, contextualizar sempre mais, no tempo e no espaço os seus escritos, as suas afirmações, as suas palavras, no contexto político e cultural nos quais nasceram, perquirindo também as variações e inclusive as contradições internas aos seus escritos – para melhor compreender o alcance atual do seu pensamento, a sua validade ou a sua tradutibilidade (conceito gramsciano de extraordinária relevância) no nosso mundo de hoje.

Desta perspectiva, o trabalho que a IGS-Brasil levou a termo é, sem dúvida, de grande importância e nos faz compreender como as obras de Gramsci devem ser seriamente lidas e estudadas. Por isso, saúdo a nova tradução dos *Cadernos do Cárcere* para o português e agradeço todas e todos aqueles que dela participaram e à IGS-Brasil no seu conjunto por ter dado vida a esta iniciativa.

Sigamos em frente com Gramsci: Nino vive conosco se a sua leitura também nos ajudar a compreender a realidade da sociedade atual.

GUIDO LIGUORI

International Gramsci Society

AGRADECIMENTOS

A tradução dos *Cadernos do Cárcere* de Gramsci, realizada voluntária e gratuitamente por sócios da IGS-BR, foi submetida a revisão e padronização de profissionais, aos quais se retribuiu financeiramente. Realizamos uma campanha de arrecadação financeira entre os sócios da IGS-Brasil que ajudou a cobrir, parcialmente, essa despesa. Constatamos a seguir os doadores a quem se agradece pelo espírito coletivo: André Silva Martins (UFJF); Ascísio dos Reis Pereira (UFSCar); Danuta Estrufika C. Luiz (UEPG-PR); Dermeval Saviani (UNICAMP); Dilma Andrade de Paula (UFU); Douglas Christian F. de Melo (UFES); Emilie Faedo della Giustina (UFF); Erika Laurinda Amusquivar (UnB); Eurelino T.; Ivete Simionatto (UFSC); Leonardo Seabra Puglia (FCSMA-RJ); Lincoln Secco (USP); Luzinete de Souza Oliveira (ES); Márcia Aparecida Jacomini (UNIFESP); Marcos Aurélio da Silva (UFSC); Marcos Francisco Martins (UFSCar); Marcos Del Roio (UNESP); M^a Del Carmen Cortizo (UFSC); M^a Margarida Machado (UFG); M^a Socorro R. Militão (UFU); Marília Etienne Arreguy (UFF); Marina Maciel Abreu (UFMA); Pedro Cláudio C. B. Bocaiuva Cunha (UFRJ); Raúl Burgos (UFSC); Renê Trentin Silveira (UNICAMP); Rodolfo S. P. Darrieux (RJ); Victor Leandro C. Gomes (UFF); Zuleide Simas da Silveira (UFF); Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação (NuFiPE/UFF); Núcleo de Estudos Trabalho, Políticas Públicas e Serviço Social (TRAPPUS/PUC-Rio). Agradecemos também ao CNPq, pelo financiamento ao projeto: "Contribuições de Gramsci para pensar a educação de pessoas trabalhadoras" – coordenado pela Prof^a M^a Margarida Machado (UFG), que viabilizou a diagramação desta 1^a Edição, e ao projeto: "Traduzir, atualizar, potencializar os desafios postos pelos *Cadernos do Cárcere* de A. Gramsci" – coordenado pela Prof^a M^a Socorro Ramos Militão (UFU), financiado por emenda da Deputada Federal por Minas Gerais, Dandara Tonantzin Silva Castro (PT), que viabilizou o lançamento desta 1^a Edição dos *Cadernos do Cárcere* pela IGS-Brasil.

PREFÁCIO

Etapas das traduções dos Cadernos do cárcere no Brasil

Na segunda metade dos anos 1960, quando estava já instaurada a ditadura civil-militar no Brasil, a Editora Civilização Brasileira, além de uma seleção das *Cartas do cárcere* (1966)¹, publicou uma parte substancial² dos seis volumes dos *Quaderni del carcere*, de A. Gramsci, organizados por P. Togliatti e F. Platone e publicados pela Editora Einaudi de Turim³. Essa “Edição temática”, estruturada com base nos temas centrais tratados nos “cadernos especiais” de Gramsci, havia sido concebida pelos editores italianos para “agrupar as notas gramscianas por assuntos e temas homogêneos, e organizar tais agrupamentos em uma série de volumes indepen-

1 Com a seleção e tradução de Noênio Spínola, a Civilização Brasileira publica 233 *Cartas do cárcere*, de Gramsci, tendo como base a edição italiana organizada por S. Caprioglio e E. Fubini, *Lettere dal carcere*, publicada pela Einaudi de Turim, em 1965, que continha 428 cartas.

2 A Editora Civilização Brasileira publicou, em 1966: *Concepção dialética da história* (Título dado ao 1º volume italiano *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*); em 1967: *Os intelectuais e a organização da cultura*; *Maquiavel, a política e o Estado moderno*; em 1968: *Literatura e vida nacional* (contendo só uma seleção da edição original). Os volumes *Il Risorgimento* e também *Passato e Presente* não foram traduzidos. Para mais detalhes desse processo de publicação, cfr. C. Nelson Coutinho, “Introdução” a Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol. 1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999, pp. 32-38.

3 Togliatti, P., - Platone, F. (a cura di), *Quaderni del carcere di Gramsci*, 6 voll, Einaudi, Torino, 1948-1951. Os títulos dos seis volumes da “edição temática” italiana são os seguintes: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (1948); *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (1949); *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno* (1949); *Il Risorgimento* (1950); *Letteratura e vita nazionale* (1950); *Passato e Presente* (1951). Em 1977, com base na “edição crítica” de V. Gerratana, L. Gruppi organiza uma nova edição “riveduta e integrata” da “edição temática”, publicada pela Editora Riuniti de Roma.

dentes” (Gerratana, 1975, p. XXXIII)⁴. Na prática, ao editar os cadernos manuscritos de Gramsci produzidos na prisão, a “Edição temática” excluía os textos “miscelâneos”, notas de primeira redação, e depurava algumas partes dos cadernos que podiam gerar atritos com a orientação oficial do partido e a ortodoxia soviética (Liguori, 1996, pp. 56-57)⁵. Embora importante, por ter proporcionado uma aproximação fundamental à obra carcerária de Gramsci, com o tempo, a tradução incompleta da “edição temática” realizada no Brasil se mostrou problemática e insuficiente, não só pelas questões inerentes à edição de Togliatti-Platone, mas, principalmente, ante a “Edição crítica do Instituto Gramsci”, realizada sob os cuidados de Valentino Gerratana e publicada pela Editora Einaudi, em 1975⁶.

Essa “Edição crítica” reproduz integralmente as anotações contidas nos *Cadernos do cárcere* “tal como foram escritas por Gramsci”, dispondo-as conforme uma “ordem cronológica da redação reconstruída na base de dados objetivos [...] e conservando entre parêntese as velhas numerações postas por Tânia” (Gerratana, *Ibid.*, p. XXXV). Além disso, enumera todas as notas e as organiza de modo a colocar em evidência as de primeira redação (Textos A), sinalizadas com fonte menor, as de redação única (Textos B) e as de segunda redação (Textos C). Com os três volumes que reproduzem as anotações de Gramsci contidas nos 29 cadernos manuscritos e um “Apêndice” de oito páginas, posto no final do último caderno, contendo alguns “Extratos dos Cadernos de tradução”⁷, a “Edição crítica” publicou no quarto volume um precioso “Apparato critico” com os seguintes conteúdos: Descrição dos Cadernos; Notas ao

4 Gerratana, V., “Prefazione” in: Id (org.), *Antonio Gramsci. Quaderni del carcere*, Edizione critica dell’Istituto Gramsci, 4 voll, Einaudi, Torino, 1975.

5 Liguori, G., *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Riuniti, Roma, 1996.

6 Gerratana, V. (a cura di), *Antonio Gramsci. Quaderni del carcere*, Edizione critica dell’Istituto Gramsci, 4 voll, Einaudi, Torino, 1975.

7 Além dos 29 cadernos, há quatro cadernos (A, B, C, D) contendo só traduções feitas por Gramsci entre 1929 e 1932. Na “Descrição dos Cadernos” que consta no “Apparato critico”, encontra-se uma documentação analítica desses exercícios de tradução.

texto; Índice das obras citadas nos Cadernos; Livros e opúsculos do Fundo Gramsci não citados nos Cadernos; Índice dos periódicos citados nos Cadernos; Índice por assuntos; Tábua das concordâncias; Índice dos nomes.

Assim, para suprir os diversos problemas que apresentava a tradução parcial da “Edição temática” realizada no Brasil nos anos 1960, entre os anos de 1999 e 2002, foram publicados, sempre pela Editora Civilização Brasileira, seis volumes contendo uma nova tradução dos *Cadernos do cárcere*, de Antonio Gramsci⁸. Responsáveis pelo desenho da edição e pela tradução, C. Nelson Coutinho (editor), M. Aurélio Nogueira e L. Sérgio Henriques (coeditores) optaram por uma solução em que, “embora tome certamente como base a edição Gerratana, a presente edição brasileira incorpora não só os critérios adotados na velha ‘edição temática’, mas também algumas das sugestões propostas por Gianni Francioni” (Coutinho, 1999, p. 32)⁹. Dessa forma, tendo “como eixos articuladores os ‘cadernos especiais’”, os seis volumes da nova edição brasileira traduzem todos os “cadernos especiais” como se encontram na edição Gerratana e, no final de cada um, acrescenta-se uma seção intitulada “Dos cadernos miscelâneos”, na qual são alocadas as notas de redação única (Textos B) relacionadas com o tema do “caderno especial” em questão (Ibid., p. 40), e “Notas ao texto”, em sua maioria, extraídas das notas explicativas do “Apparato critico” de V. Gerratana e da edição norte-americana de J.A. Buttigieg (2007)¹⁰. Nos apêndices do último volume (6º), estão situados: “Uma antologia de textos A” (pequena amostra dos Textos A, de primeira redação); um “Índice geral dos Cadernos” (inclusive dos Textos A, indicando os parágrafos dos Textos C, nos quais foram reelaborados); uma “Datação dos

8 Coutinho, C. Nelson (editor) - Nogueira, M. Aurélio e Henriques, L. Sérgio (coeditores): *Antonio Gramsci: Cadernos do cárcere*, 6 vols., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1999-2002.

9 Coutinho, C. N., “Introdução” a *Antonio Gramsci: Cadernos do cárcere*, vol. 1, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1999.

10 Buttigieg, J. A., *Prison Notebooks* (vols. 1-3) por Antonio Gramsci, Columbia University Press, New York, 1992-2007.

parágrafos segundo a proposta de G. Francioni”¹¹; um “Índice dos principais conceitos” e o “Índice onomástico”.

Não há dúvida de que, levando também em conta a tradução em dois volumes das *Cartas do cárcere*¹², baseados na edição italiana organizada por A. A. Santucci (1996)¹³, e uma seleção de textos pré-carcerários reunidos nos dois volumes de *Escritos Políticos*¹⁴, o admirável empreendimento de C. Nelson Coutinho, M. Aurélio Nogueira e L. Sérgio Henriques representa um enorme avanço em relação aos textos de Gramsci postos à disposição dos leitores brasileiros até então. No entanto, sem diminuir o valor dessa tradução, nem o reconhecimento e a nossa gratidão aos autores desse trabalho, suscita perplexidade o critério que levou essa nova edição a suprimir - por “não ter maiores méritos científicos” (Coutinho, 1999, p. 41) - as notas de primeira redação (Textos A) aproveitadas e reelaboradas por Gramsci nos textos de segunda redação (Textos C) e a seleção feita pelos editores das notas de redação única (Textos B) que teriam alguma relação com o tema do caderno em questão. Passadas mais de duas décadas, a estruturação dessa edição, motivada essencialmente para “não ampliar quantitativamente nossa edição, tornando-a assim menos acessível a um público que pretendemos o mais amplo possível” (Ibid., p. 41) e intencionada a evitar que “o leitor iniciante” se perca “no labirinto das anotações carcerárias” (Ibid., p. 44), vem apresentando alguns limites e não atende plenamente às novas demandas de estudos e às exigências das pesquisas que foram evoluindo. De fato, inclusive graças à publicação dessa nova edição, na medida em que a difusão da obra e do pensamento de Gramsci foi se ampliando no Brasil e os estudos e pesquisas foram se tornando mais abrangentes e minuciosos, sentiu-se a neces-

11 Francioni, G., *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Bibliopolis, Napoli, 1984.

12 Henriques L. Sérgio (org.), *Antonio Gramsci: Cartas do cárcere*, 2 vols., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2005.

13 Santucci, A. A., *Antonio Gramsci: Lettere dal carcere*, 2 voll, Ed. Sellerio, Palermo, 1996.

14 Coutinho C. Nelson (org.), *Antonio Gramsci: Escritos Políticos*, 2 vols., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2004.

sidade crescente de traduzir integralmente a “Edição crítica do Instituto Gramsci” (aos cuidados de V. Gerratana), padrão mundial de referência e base para traduções em diferentes línguas, enquanto se espera que a ciclópica *Edizione Nazionale delle opere di Antonio Gramsci* venha a ser finalizada¹⁵.

Quando, portanto, a equipe eleita na Assembleia de Marília/SP para a Direção da IGS-Brasil (2019-2022) apresentou a proposta de realizar a tradução integral da “Edição crítica” dos *Quaderni del carcere* de A. Gramsci organizada por V. Gerratana, houve imediato e amplo consenso. De fato, mesmo com algumas imperfeições e diante das questões levantadas, principalmente, pelos estudos filológicos de G. Francioni (1984, pp. 15-46) em relação ao método genético-diacrônico e às novas propostas de cronologia dos *Cadernos do cárcere*, a “Edição crítica” oferece o material completo das anotações que Gramsci registrou progressivamente tanto nos cadernos “especiais” como nos cadernos “miscelâneos” e nos de redação única. Ao apresentar integralmente os textos que Gramsci escreveu nos 29 cadernos¹⁶ e distinguir as notas de primeira redação (Textos A), de redação única (Textos B) e as de segunda redação (Textos C), a “Edição crítica” revela melhor o modo de trabalhar de Gramsci, possibilita perceber as modificações nos seus planos de estudos e a evolução do seu pensamento, além de proporcionar

15 *Edizione Nazionale delle opere di Antonio Gramsci*, planejada para publicar o corpus inteiro da obra gramsciana, com a colaboração de vários grupos de trabalho coordenados por G. Francioni e sua equipe (G. Cospito e F. Frosini). O projeto, em andamento, promovido pelo Istituto della Enciclopedia Italiana e o Istituto Fondazione Gramsci di Roma, tem a previsão de numerosos volumes divididos nas três seções: escritos antes do cárcere, obras do cárcere e epistolário. Até hoje, vieram a público os quatro *Quaderni di traduzione* que não constam da edição crítica de Gerratana; dois vols. do epistolário: as cartas escritas entre 1906 e 1922 (vol. I) e os escritos do ano de 1917 (vol. II); os primeiros quatro cadernos de notas teóricas na nova edição crítica de G. Francioni, todos publicados pelo Istituto della Enciclopedia Italiana.

16 Gramsci escreveu 33 cadernos, sendo quatro dedicados a exercícios de tradução, excluídos da “Edição crítica” de Gerratana. Só no final do caderno 29, como Apêndice, Gerratana coloca poucas páginas de alguns “Extratos dos Cadernos de tradução”.

uma visão geral dos assuntos que desenvolveu mais amplamente, dos que abordou parcial e sucintamente e dos numerosos pró-memórias deixados para ulteriores pesquisas. Acima de tudo, o acesso à leitura integral das notas carcerárias permite verificar que o trabalho de coleta do material de primeira redação registrado nos “cadernos miscelâneos”, como o próprio Gramsci os denomina, não é um depósito aleatório de notas, um amontoado caótico e amorfo de reflexões reunidas a esmo, mas um extenso campo de pesquisa que já revela uma orientação básica de objetivos e uma metodologia de trabalho, reúne um conteúdo significativo de investigações interconectadas, mostra o amplo laboratório das suas ideias e as linhas de fundo que irão confluir na articulação dos temas aglutinadores sistematizados nos “cadernos especiais”, assim chamados por Gramsci.

Motivada pela importância significativa desses aspectos, a proposta de traduzir integralmente a “Edição crítica” dos *Cadernos do cárcere*, mesmo sem nenhum suporte financeiro, recebeu a adesão generosa de 22 professores estudiosos da obra de Gramsci, todos sócios da IGS-Brasil, que se dispuseram voluntariamente a fazer parte da equipe de tradutores¹⁷.

Nesse trabalho coletivo, além da “Edição temática”, da “Edição Crítica” (inclusive eletrônica) e da “Edizione anastatica dei ma-

17 Tradutores dos Cadernos “especiais”: 10 (Ana Maria Said/Gianni Fresu) – 11 (Giovanni Semeraro/Rodrigo Lima) – 12-20-21 (Maria Margarida Machado) – 13 e 18 (Anita Schlesener/Maria Socorro Militão) – 16 (Ivete Simionatto/Maria del Carmen Cortizo) – 19 (Marcos Del Roio/Leandro Galastri/Tatiana Oliveira) – 22 (Lincoln Secco/Silvia de Bernardinis) – 23 (Rocco Lacorte/Alex Calheiros/Lucas Moura Vieira) – 24 e 25 (Massimo Sciarretta/Ricardo Salles) – 26-27-28-29 (Luciana Aliaga/Deise Rosálio). Tradutores dos Cadernos “miscelâneos”: 1 (Rocco Lacorte/Alex Calheiros/Lucas Moura Vieira) – 2 (Massimo Sciarretta/Giovanni Semeraro) – 3 (Ivete Simionatto/Maria del Carmen Cortizo/Giovanni Semeraro) – 4 (Rita Coitinho/Marcos Aurélio da Silva) – 5 (Ana Maria Said/Marcos Aurélio da Silva/Giovanni Semeraro) – 6 (Luciana Aliaga/Deise Rosálio/Maria Margarida Machado/Giovanni Semeraro/Helton Messini) – 7 (Ana Maria Said/Marcos Aurélio da Silva) – 8 (Giovanni Semeraro/Rodrigo Lima) – 9 (Leandro Galastri/Tatiana Oliveira/Giovanni Semeraro) – 14 (Anita Schlesener/Maria Socorro Militão) – 15 (Ivete Simionatto/Maria del Carmen Cortizo) – 17 (Maria Margarida Machado).

noscritti” (Francioni, 2009)¹⁸, tivemos a vantagem de consultar traduções anteriores, empreendimentos editoriais realizados em outros idiomas, especialmente, nas línguas espanhola e inglesa, e a possibilidade de levar em conta numerosos estudos filológicos que nesses últimos anos se multiplicaram e lançaram muita luz sobre a complexidade do pensamento de Gramsci e a intensa trama conceitual que permeia a sua obra. Como se sabe, nas notas dos Cadernos, além do trânsito nas mais diversas áreas do conhecimento e da ampla visão que Gramsci tem da política, da filosofia, da história, da cultura, da educação, da literatura, do universo popular etc., Gramsci é protagonista de primeira linha em um período crucial da história contemporânea: as duas grandes guerras, a Revolução de 1917, a fundação do Partido Comunista da Itália (PCd’I), a expansão e a crise do movimento operário na Itália e na Europa, o surgimento e a dominação do fascismo e do nazismo.

Traduzir, portanto, uma obra extensa e complexa como os Cadernos do cárcere com uma equipe numerosa de tradutores não deixa de ser um exercício fecundo e promissor, mas a tarefa não está isenta de problemas. Por um lado, de fato, oferece a vantagem de tornar o trabalho menos oneroso, promove uma interlocução enriquecedora entre seus integrantes e proporciona uma diversidade de pontos de vista. Mas, por outro lado, exige um ritmo que respeite as condições de trabalho de cada um e um delicado acordo para estabelecer convergências básicas em relação à organização formal do texto, à interpretação de questões complexas e controvertidas, à heterogeneidade de estilos, ao uso de linguagem, à pontuação e modelagem da escrita, ainda mais pelo fato de que a maioria das notas carcerárias foram escritas “ao correr da pena” (Q 11, p. 1365) e nas condições precárias da vida carcerária. Com o passar do tempo e a maior habilidade adquirida no trabalho de tradução, as dúvidas e incertezas que cercavam o início do novo empreendimento foram se desfazendo e deram lugar a sentimentos de entusiasmo e gratifi-

18 Francioni, G.(org.), *Antonio Gramsci: Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, 18 voll, Istituto della Enciclopedia Italiana - L’Unione Sarda, Roma-Cagliari, 2009.

cação. De certa forma, traduzir os *Cadernos do cárcere* nos fez sentir parte de uma experiência singular e de uma viagem incomum, áspera, desafiadora e fascinante: partilhar com o autor o tormento da elaboração dos conceitos, a responsabilidade na busca de expressões mais adequadas, o labor e a alegria ao vislumbrar novos horizontes de conhecimento e revolucionárias propostas sociopolíticas.

Avanços e desafios da tradução dos Cadernos do cárcere

Para entrar no emaranhado de questões que surgem para traduzir a extensa obra derivada das anotações carcerárias que Gramsci deixou com suas peculiares características, entre outros cuidados, levamos em conta os critérios metodológicos e as cautelas filológicas que o próprio autor apontou em diversas ocasiões, principalmente, no *Caderno 16*. No §2 desse caderno, de fato, apresenta-se um conjunto de recomendações quando “se quer estudar o surgimento de uma concepção de mundo que nunca foi exposta sistematicamente pelo seu fundador”, alertando para que se busque o seu autêntico sentido “em todo o desenvolvimento do trabalho intelectual” e que se possa “fazer preliminarmente um trabalho filológico minucioso e conduzido com o máximo escrúpulo de exatidão” (p. 1840). E tais cuidados adquirem ainda mais importância “quando se trata de uma personalidade na qual a atividade teórica e a prática estão indissolivelmente entrelaçadas, de um pensamento em contínua criação e perpétuo movimento, que sente vigorosamente a autocrítica” (p. 1841). Embora Gramsci esteja se referindo essencialmente aos escritos de Marx, essas indicações se tornam demasiadamente oportunas quando se analisa a sua própria obra, uma vez que, na prática, Gramsci não deixou nenhum livro definitivo e impresso da sua imensa produção. Trata-se, portanto, de um autor póstumo, cuja obra foi progressivamente editada pelas mãos de diversos estudiosos e continua sendo organizada e editada integralmente até hoje.

Juntamente com os avanços da hermenêutica, da moderna crítica literária e dos estudos filológicos, essas considerações são fundamentais para reconstruir a trama complexa e dinâmica que constitui o projeto de estudos e o modo de escrever de Gramsci, para

percorrer as etapas da evolução do seu pensamento e se adentrar no contexto histórico, político e cultural no qual se situam seus escritos e a sua atuação de intelectual e militante político. Por isso, além da bagagem técnica e filológica, do domínio das línguas e de uma boa dose de conhecimentos sobre a obra do autor, a tradução exige também decifrar a linguagem típica da sua época e visitar os bastidores do intenso trabalho de outros tradutores e os problemas enfrentados pelos editores. Nesse sentido, o nosso trabalho não tem a pretensão de invalidar as traduções anteriores, mas de oferecer mais um instrumento de leitura e pesquisas para um público que vem se ampliando e aprimorando no Brasil. Pois, com a tradução integral da edição Gerratana, será possível ler os cadernos de Gramsci como foram escritos, não como foram selecionados e organizados.

Ter em mãos e poder percorrer todas as notas e apontamentos de primeira (Textos A) e segunda redação (Textos C) e os de redação única (Textos B) oferece a possibilidade de observar não só a forma peculiar e admirável de “Como trabalhava Gramsci” (Francioni, 2009)¹⁹, mas de captar melhor a interligação inseparável entre os cadernos “miscelâneos”, os “especiais” e de redação única, de descobrir as recorrências e as sucessivas abordagens de assuntos, a incansável reelaboração de ideias, a “estrutura reticular” das notas e a “escritura em espiral” (Francioni, 1984, p. 22) do autor, o refinamento da sua argumentação, a ampliação de conceitos, as complexas articulações das partes em torno de temas aglutinadores, a linha unitária que perpassa os seus planos de estudos, as artérias centrais da reflexão carcerária, as questões inacabadas, as que ficaram apenas mencionadas e deixadas em aberto. Tendo a visão da arquitetura geral, ainda que incompleta e truncada em algumas partes, aparecem mais claramente não só a conexão e o desenvolvimento das vértebras principais da obra de Gramsci, mas emergem também a visão poliédrica e a sua personalidade permanentemente crítica e aberta que se adentra com perspicácia nas mais diversas esferas da política e do conhecimento, evidenciando, assim, também, o valor de

19 Francioni, G., “Come lavorava Gramsci”, in: “Introduzione” ao vol. 1 de Gramsci, A., *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, cit., 2009.

muitas notas, assuntos, questões e páginas consideradas de pouca importância e secundárias, inclusive as tiradas divertidas e bem-humoradas. Nesse sentido, adquirem também valor, por exemplo, a extensa coleta de bibliografias, o amplo repertório de revistas, periódicos, jornais e artigos consultados, a visão geral da história e o interesse por questões de caráter nacional e internacional, a interlocução com os mais diversos autores, o elenco dos livros escolhidos e encomendados por ele, minutas de cartas²⁰, inclusive, as pequenas observações registradas telegraficamente, os breves apontamentos de pró-memória, as referências a assuntos aparentemente banais. Até as páginas interrompidas e não preenchidas dos cadernos acabam revelando intenções e limites do autor. Dessa forma, todo o conjunto do material levantado nas investigações de Gramsci, inclusive o meramente sinalizado e incompleto, assume grande significação para entender melhor o intenso retículo de temas tratados, a trama complexa das notas e o amplo leque de esferas exploradas pelo pensador encarcerado, tornando, assim, essa obra gigantesca não só uma fonte de inspiração, mas também a base fundamental da elaboração de uma nova concepção de mundo, herança a ser completada, aprofundada e levada coletivamente mais adiante.

Na verdade, tanto o conteúdo como o método utilizado e o projeto desenvolvido por Gramsci nos *Cadernos*, longe de serem um produto improvisado e circunstancial, apresentam todos os conotados de uma cuidadosa investigação científica, de ampla documentação, de refinada fundamentação teórica e de pesquisa de longo respiro que “demanda grandes bibliotecas” (Santucci, 1996, p. 441, carta de 03/08/1931), um incalculável legado que exige o envolvimento e a parceria dos leitores na mesma tarefa. As repetidas recomendações sinalizadas por Gramsci de que suas notas são “primeiras aproximações” e as inúmeras insistências para “verificar”, “pesquisar”, “consultar”, “aprofundar”, “levar em conta”, além da frequente recorrência de “aspas”, de “parece-me”, de “etc.” e das inúmeras

20 Minutas de cartas, elencos de livros, contas, cálculos etc., anotados por Gramsci em diversas páginas dos *Cadernos*, são transferidos por Gerratana na “Descrição dos Cadernos” do “Apparato critico”.

ras referências bibliográficas, não representam apenas indicações de pistas abertas a serem retomadas quando ele tivesse melhores condições de tempo e de trabalho, mas revelam também a consciência de que, mais do que deixar o legado de um conteúdo acabado e solidificado, Gramsci está apontando para um imenso território a ser explorado e aprofundado não só por um indivíduo isolado no cárcere, mas por um trabalho “coletivo” e de longo prazo. Nesse sentido, os *Cadernos do cárcere* podem ser considerados como um mapa precioso que aponta caminhos imprescindíveis para as “classes subalternas” e os povos subjugados se organizarem politicamente para reivindicar seus direitos fundamentais, conquistar a hegemonia e construir uma nova civilização.

Por isso, embora Gramsci tenha reelaborado e agrupado muitas das suas anotações preliminares em torno de temas aglutinadores nos “cadernos especiais”, ao estudar todo o conjunto das notas, fica evidente que o processo permanente de investigação e de aprendizagem adotado por Gramsci não permite estabelecer uma divisão rigorosa entre o “método de pesquisa” e o “método de exposição”. Entre os cadernos “miscelâneos”, “especiais” e de redação única, a distinção é só metodológica, não orgânica e substancial. Mesmo se concentrando e confluindo na redação dos cadernos “especiais”, por questão de tempo e pressionado pela saúde que vinha se debilitando rapidamente, Gramsci nunca deixou de continuar a investigar e explorar novas fronteiras de conhecimento e reelaborar as suas reflexões. Adotando, portanto, o critério de separação entre os “miscelâneos” e os “especiais” na edição da obra de Gramsci, corre-se o risco de desconsiderar a extensão dos seus horizontes e reduzir o significado da multiplicidade dos assuntos abordados, mesmo os rascunhados, menos elaborados e aprofundados. Além disso, ao descartar a parte dos seus escritos considerada preliminar, acabam sendo obscurecidos aspectos fundamentais do seu pensamento: a visão histórica, dialética e orgânica da realidade sempre em movimento, imbricada com a “complexidade molecular da vida real” (Santucci, 1996, p. 222, carta de 19/11/1928) e o árduo labor para o seu entendimento e a sua transformação. Como se sabe, de fato,

um dos principais objetivos da vida política e da obra carcerária de Gramsci foi aprofundar e levar adiante a concepção de mundo inaugurada por Marx.

Quando, portanto, Gramsci resolve se dedicar a um trabalho “desinteressado” e “für ewig” (Santucci, 1996, p. 55, carta de 19/03/1927), de longo respiro e alcance duradouro, não está sendo tomado por um surto de titanismo e delírio de grandeza, males dos quais nunca padeceu, mas da clara consciência de que, como ele comenta muitas vezes, a partir de Marx, se desencadeia na história um movimento que “renova de cima a baixo” (Q 11, §27, p. 1436) toda a concepção de mundo existente até então e inicia-se um período revolucionário “que provavelmente durará séculos” (Q 6, §33, p. 882). Ou seja, deu-se início a uma enorme e desafiadora tarefa que investe todos os aspectos da vida humana e que demanda todas as energias das classes subjugadas com seus intelectuais para elaborar também as armas teóricas mais avançadas e refinadas.

Ter, portanto, acesso aos escritos integrais e à obra completa de Gramsci, que inclui os escritos pré-carcerários e o epistolário, leva a não se limitar a leituras parciais, a pesquisas centradas em assuntos segmentados e análises apressadas, a estudos de conceitos e de temas isolados, ao atalho dos verbetes e a frases fora de contexto. Contrariamente a quem pratica uma anatomia de partes separadas do corpo inteiro, o método de Gramsci ensina a se dedicar incansavelmente a estudar e pesquisar, com visão histórica, abrangente e progressiva, a natureza processual e dialética da realidade, conectando a multiplicidade das suas expressões na totalidade do contexto no qual estamos inevitavelmente inseridos.

Portanto, poder entrar na mina escavada por Gramsci, propiciada pela “Edição crítica” de Gerratana, além de uma visão de conjunto, oferece aos estudiosos de Gramsci no Brasil “um instrumento de leitura que permita seguir o ritmo de desenvolvimento com o qual a pesquisa gramsciana se desdobra nas páginas dos *Cadernos*” (Gerratana, 1975, p. xxv). Ou seja, como o próprio Gramsci sinaliza,

cria as condições para sintonizar-se com o seu “ritmo do pensamento em movimento” (Q 16, §2, p.1841) e para “reviver seu *fluxo* e seu *continuum*” (Baratta, 2004, p. 101)²¹.

Abraçamos, de fato, a complexa e delicada tarefa de traduzir a obra carcerária de Gramsci conscientes de que o trabalho não se reduz a uma transposição técnica e mecânica do texto, a resgatar o sentido mais exato das suas ideias no seu contexto, mas implica realizar um transplante de matéria viva de um campo teórico, político, histórico e linguístico para um outro corpo vivo e palpitante, ou seja, operar a passagem para um diferente universo cultural que comporta inevitavelmente não só a mediação de uma interpretação cuidadosa, propriedade conceitual e atualização terminológica, mas, também, a empatia com o projeto de sociedade que emana dos escritos de Gramsci, hoje, como nunca, de grande atualidade e urgência. Assim, além das “cautelais filológicas” (Q 16, §2, pp. 1840-44) e da contextualização no ambiente no qual Gramsci operou, para sermos fiéis ao pensamento e ao seu método, precisamos também praticar o que ele chamava de “filologia vivente”, ou seja, traduzir concretamente o seu legado, levando em conta as interpeleções provenientes do nosso contexto histórico e da atuação teórica e política realizadas pelo “organismo coletivo através da ‘coparticipação ativa e consciente’, da ‘copassionalidade’, da experiência dos particulares imediatos, por um sistema que se poderia chamar de ‘filologia vivente’” (Q 11, § 25, p. 1430).

Esperamos, portanto, que a tradução integral dos textos de Gramsci contidos na “Edição crítica do Instituto Gramsci” (aos cuidados de V. Gerratana) não leve os leitores e estudiosos a se enclausurar no seu laboratório, mas, sem dissociar as “cautelais filológicas” da “filologia vivente”, possam desenvolver a capacidade de interagir, atualizar, desdobrar, potencializar e recriar o seu pensamento na teoria e na prática do próprio contexto histórico. Como já observei, “não podemos cair na contradição de encarcerar Gramsci nas grades de um texto canônico e definitivo, até porque

21 Baratta, G., *As rosas e os Cadernos – o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*, Editora DP&A, Rio de Janeiro, 2004.

toda a atividade filológica, por mais rigorosa e exitosa que seja, é sempre histórica, datada e sujeita a ser questionada e reconstruída. Sendo inseparavelmente intelectual e político militante, Gramsci solicita não só um trato cuidadoso com seus textos, mas nos desafia a ‘ler e continuar a escrever’ uma obra deixada incompleta, a ser atualizada com o nosso labor teórico e a nossa atuação política” (Semeraro, 2019, p. 56)²².

GIOVANNI SEMERARO

Coordenador do GT de Tradução
IGS - Brasil

22 Semeraro, G., “A ‘tradução’ de Gramsci no mundo”, in Bianchi, A.- Mussi, D.- Areco, S., *Antonio Gramsci: filologia e política*, Zouk, Porto Alegre, 2019.

NOTA A ESTA EDIÇÃO

Esclarecimentos sobre a padronização utilizada

Como já destacado na Apresentação e no Prefácio, a tradução em língua portuguesa e a disponibilização online dos *Cadernos do Cárcere* de Antonio Gramsci, têm por finalidade contribuir para que leitores, pesquisadores e militantes possam acessar esses escritos na íntegra.

O trabalho de padronização dos textos está, essencialmente, baseado no ordenamento das notas realizado pela Edição Crítica do Instituto Gramsci, a cura de Valentino Gerratana. Assim, com algumas adaptações, a nossa edição utilizou os seguintes critérios:

- ▶ A indicação das páginas de seu início e término de cada caderno, conforme a Edição Gerratana, na folha de rosto.
- ▶ Manutenção de parêntese angulado no número do parágrafo de cada nota, como consta na edição Gerratana. Ex.: §{1}.
- ▶ Sinalização do número de página correspondente ao texto manuscrito de Gramsci que está posto na margem da página pela edição Gerratana. Ex.: |1|, |1A| (“A” no lugar de “bis”) etc.
- ▶ Manutenção das referências bibliográficas nas línguas utilizadas por Gramsci.
- ▶ Manutenção das palavras em itálico que constam no corpo das notas.
- ▶ Para poder diferenciar os títulos de livros, deixados em itálico, foram colocados os títulos de artigos em letra de fonte regular e entre parênteses curvas “ ”.
- ▶ Manutenção dos parênteses angulados « » que Gramsci usa quando cita as revistas e jornais.

- ▶ Inclusão em rodapé da tradução das citações mais extensas feitas por Gramsci em outras línguas, para deixar fluir a leitura do texto.
- ▶ Posicionamento entre colchetes [] de alguma palavra ou expressão do italiano sem correspondência na língua portuguesa, antes de operar a conversão na expressão consoante no português.
- ▶ Quando estritamente necessário, para tornar uma frase mais clara, recorreu-se à possibilidade de colocar entre colchetes [] algum termo de acréscimo sinalizado como N.T.
- ▶ Manutenção das referências postas por Gerratana a (os) outro (s) caderno (s) no fim das notas, mas, com fonte em caixa alta na cor roxa.
- ▶ Vertidos para o português os nomes dos autores mencionados por Gramsci (salvo nomes já usados no original, como por exemplo, K. Marx, F. Engels, V. Lenin).
- ▶ Enumeração em cor roxa e entre colchetes [] para indicar as “Note al Testo” que constam no “Apparato Critico” do volume IV da edição de Gerratana. Assim que nos for possível, pretendemos traduzir também estas “Note al Testo”.
- ▶ Sinalização a partir de asterisco verde no corpo das notas para indicação dos comentários/observações do editor em rodapé, expressos como: “No ms” (Nel manoscritto).

Resolvemos não traduzir a “Cronologia della vita de Antonio Gramsci” que consta no Iº volume da Edição Crítica de Gerratana, considerando que os leitores podem encontrar esses dados na bibliografia a respeito disponível no Brasil.

Além da Edição Crítica de Gerratana e de outras traduções, os leitores podem consultar os *Cadernos do Cárcere* na versão anastática dos manuscritos, disponibilizados pela Fundação Gramsci/Itália, no endereço: <https://gramsci.digital-library.it/en/quaderni-dal-carcere>.

No processo de tradução e revisão podem ter ocorrido eventuais falhas e erros. Receberemos, portanto, com gratidão as sinalizações que nos forem enviadas ao E-mail da IGS/Brasil: *igs.brasil1@gmail.com* para corrigir e melhorar os textos em próximas edições.

MARIA MARGARIDA MACHADO

Coordenação Científica da IGS/Brasil
(Gestão 2022-2024)

CADERNO 10 (XXXIII)

A filosofia de Benedetto Croce

Corresponde à Edição Gerratana: pp. 1205 - 1363

〈PARTE I〉
| PONTOS DE REFERÊNCIA PARA UM ENSAIO | 41 |
SOBRE B. CROCE

〈Sumário〉

[*Introdução*. Notas gerais: 1) Apontamentos metodológicos (cf. 1ª Nota) [1]; 2) O homem de partido: o partido como resolução prática dos problemas particulares, como programa orgânico político (colaboração a «Giornale d'Italia» conservador, «Stampa» etc., Política); o partido como tendência geral ideológica, como forma cultural (p.37 bis) [2]; 3) Croce e G. Fortunato como “fermentos” (mais do que guias) dos movimentos culturais italianos de 1900 a 1914 («Voce», «Unità», etc. até a «Rivoluzione Liberale».)]

1º. A atitude de Croce durante a guerra mundial como ponto de orientação para compreender os motivos da sua atividade posterior de filósofo e de líder da cultura europeia.

2º. Croce como líder intelectual das tendências revisionistas dos anos 1890: Bernstein na Alemanha, Sorel na França, a escola econômico-jurídica na Itália.

3º. Croce de 1912 a 1932 (elaboração da teoria da história ético-política) tende a permanecer o líder das tendências revisionistas para conduzi-las até uma crítica radical e à liquidação (político-ideológica) também do materialismo histórico atenuado e da teoria econômico-jurídica [cf. nota na margem da página seguinte] [3].

4º. Elementos da relativa popularidade de Croce: α) elemento estilístico-literário [falta de pedantismo e abstratismo], β) elemento filosófico-metodológico (unidade de filosofia e senso comum), γ) elemento ético (serenidade olímpica).

5º. Croce e a religião: α) o conceito croceano de religião [a inspiração para o ensaio *Religião e serenidade* é retirada do ensaio de De Sanctis, *La Nerina del Leopardi de 1877* («Nuova Antologia», janeiro 1877)] [4], β) Croce e o cristianismo, γ) fortuna e infortúnio do crocianismo entre os católicos italianos (neoescolásticos italianos e vários estágios das suas manifestações filosóficas, filopositivistas, filoidealistas, e agora para um retorno ao tomismo “puro”; caráter eminentemente “prático” da atividade do Padre Gemelli e seu agnosticismo filosófico), δ) artigos de Papini e de Ferrabino na «Nuova Antologia» como manifestações eminentes do pensamento do laicismo católico [quatro artigos da «Civiltà Cattolica» (de 1932 e 1933), todos dedicados somente à introdução da *Storia d'Europa*; depois do artigo 3 o livro é posto no Índice] [5]; ϵ) é Croce um reformador “religioso”? [cf. alguns breves ensaios publicados na «Critica» nos quais se traduzem em linguagem “especulativa” alguns pontos da teologia católica (a graça etc.) e no ensaio sobre “Caracciolo” da teologia calvinista etc. [6] “Traduções” e interpretações similares estão contidas incidentalmente em numerosos escritos de Croce].

6º. Croce e a tradição italiana (ou uma corrente determinada da tradição italiana): teorias históricas da Restauração: escola dos moderados: a revolução passiva de Cuoco que se transforma, de advertência de fortalecimento ético-nacional, em fórmula de “ação”; dialética “especulativa” da história, mecanismo arbitrário da mesma (cf. a posição de Proudhon criticada na *Miséria da Filosofia*); dialética dos “intelectuais” que concebem a si mesmos como personificando a tese e a antítese e, portanto, elaboradores da síntese; esse não “empenhar-se” inteiramente no ato histórico não seria uma forma de ceticismo? [ou, de covardia? ao menos, não seria ele mesmo um “ato” político?]

7º. Significado real da fórmula “história ético-política”. É uma hipótese arbitrária e mecânica do momento de “hegemonia”. A filosofia da práxis não exclui a história ético-política. A oposição entre as doutrinas históricas crocianas e a filosofia da práxis está no caráter especulativo da concepção de Croce. Concepção do Estado em Croce.

8º. Transcendência – teologia – especulação. Historicismo especulativo e historicismo realista. Subjetivismo idealista e concepção das superestruturas na filosofia da práxis. Ardil polêmico de Croce que “hoje” dá um significado (metafísico, transcendente) especulativo aos termos da filosofia da práxis, portanto, a “identificação” da “estrutura” com um “deus oculto”. (Das diversas edições dos livros e ensaios de Croce, extrair os juízos sucessivos, sempre modificados, sem uma justificação específica, sobre a importância e estatura filosófica dos fundadores da filosofia da práxis.)

9º. A história da Europa vista como “revolução passiva”. Pode-se fazer uma história da Europa do século XIX sem tratar organicamente da Revolução francesa e das guerras napoleônicas? É possível uma história da Itália no tempo moderno sem as lutas do Risorgimento? Em um e em outro caso, Croce, por razões extrínsecas e tendenciosas, prescinde | do momento da luta em [41A] que a estrutura é elaborada e modificada, e placidamente assume como história o momento da expansão cultural ou ético-político. Tem um significado “atual” a concepção de “revolução passiva”? Estamos em um período de “restauração-revolução”, a ser firmado permanentemente, a organizar ideologicamente, a exaltar liricamente? A Itália teria em confronto com a Rússia a mesma relação que a Alemanha (e a Europa) de Kant-Hegel com a França de Robespierre-Napoleão?

10º. A “liberdade” como identidade de história e de espírito e a “liberdade” como ideologia imediatamente circunstanciada, como “superstição”, como instrumento prático de governo. (se se afirma que a “natureza do homem é o espírito” diz-se que ela é a “história”, isto é, o conjunto das relações sociais em processo de desenvolvimento, ou seja, também, o conjunto da natureza e da história, das forças materiais e daquelas espirituais ou culturais, etc.).

11º. Entretanto, pode-se dizer que, na concepção de Croce, mesmo depois da elaboração ocorrida nestes últimos anos, não existem traços de filosofia da práxis? O seu historicismo não recebeu nenhuma influência de sua experiência intelectual dos anos entre 1890 e 1900? A posição de Croce a esse respeito resulta do Prefácio de 1917 à nova edição de *Materialismo Histórico*: Croce gostaria de fazer crer que o valor dessa experiência tenha sido essencialmente negativo, no sentido de que teria contribuído para destruir preconceitos, etc. Mas, a própria obstinação de Croce nos últimos tempos contra qualquer elemento de filosofia da práxis é suspeita (especialmente a apresentação do livro de De Man, mediocríssimo): impressão de que Croce combata excessivamente para evitar uma prestação de contas. Os traços de uma filosofia da práxis encontram-se na solução de “*problemas particulares*” (deve se ver se o conjunto desses problemas particulares não contém implicitamente uma elaboração total da filosofia da práxis, isto é, toda a metodologia ou filosofia de Croce, ou seja, se os problemas não diretamente ligados àqueles correspondentes à filosofia da práxis, não o sejam, porém, com os outros diretamente vinculados): a doutrina do erro parece-me a mais típica. Em geral, se pode dizer que a polêmica contra a filosofia do ato puro obrigou Croce a um maior realismo e a sentir-se incomodado, ao menos, pelos exageros na linguagem especulativa dos atualistas.

[Sobre os “resíduos” ou permanências (mas, na realidade, são elaborações que têm uma sua peculiar organicidade) na filosofia de Croce da doutrina da filosofia da práxis está se constituindo certa literatura: cf., por exemplo, o ensaio de Enzo Tagliacozzo, *In memoria di Antonio Labriola* (“Nuova Italia”, 20 de dezembro de 1934-20 de janeiro de 1935, notadamente no segundo fascículo) ^[7]; e o ensaio de Edmondo Cione, *La logica dello storicismo*, Nápoles, 1933 (talvez extraído das atas da Academia Real de Ciências Morais e Políticas) ^[8]. (De uma resenha sobre esse ensaio publicada pela «Nuova Rivista Storica», janeiro-fevereiro de 1935, p. 132-134, parece que, para Cione, somente com a *Storia dell'Europa* é que Croce libera-se completamente das sobrevivências da filosofia

da práxis. Devem ser conferidos esse e outros ensaios de Cione). *Nota:* Em uma resenha de algumas publicações de Guido Calogero («Critica», maio de 1935) ^[9], Croce acena para o fato de que Calogero chama “filosofia da práxis” uma interpretação própria do atualismo gentiliano. Questões de terminologia (mas, talvez não apenas de terminologia) que cabe esclarecer].

12º. A concepção da história como história ético-política seria, portanto, uma futilidade? É necessário estabelecer que o pensamento historiográfico de Croce, mesmo na sua fase mais recente, deve ser estudado e analisado com atenção. Ele representa essencialmente uma reação ao “economicismo” e ao mecanicismo fatalista, embora se apresente como superação da filosofia da práxis. Mesmo para Croce vale o critério de que seu pensamento deve ser criticado e avaliado não pelo que pretende ser, mas pelo que realmente é, e que se manifesta nas obras históricas concretas. Para a filosofia da práxis, o próprio método especulativo não é futilidade, mas foi fecundo de valores “instrumentais” do pensamento, que a filosofia da práxis incorporou (a dialética, p. ex.). O pensamento de Croce deve ser, portanto, apreciado como valor instrumental e, assim, se pode dizer que ele atraiu energicamente a atenção para o estudo dos fatos de cultura e de pensamento como elementos de domínio político, para a função dos grandes intelectuais na vida dos Estados, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. A história ético-política é, portanto, um dos cânones de interpretação histórica que se deve ter sempre presente no exame e no aprofundamento do desenvolvimento histórico, se se pretende fazer história integral e não histórias parciais ou extrínsecas.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), PP. 74-75, 75, 77, 77 BIS, 78 – 78 BIS, 79-80.

§ (1). Atitude de Croce durante a guerra mundial |. Escritos de ^[42] Croce, a este respeito, retirados das *Pagine sulla guerra* (Laterza, 2ª Edição ampliada, 25 Liras): porém, seria interessante reexaminá-los em sua primeira versão, como foram sendo publicados na «Critica» ou em outros periódicos ^[1] e ter em mente outras ques-

tões de caráter cultural e moral que interessavam a Croce contemporaneamente, e que mostravam quais eram os problemas aos quais ele julgava necessário reagir, mais ou menos ligados diretamente à situação bélica. A atitude de Croce durante a neutralidade e a guerra indica* quais interesses intelectuais e morais (e, portanto, sociais) predominam ainda hoje na sua atividade literária e filosófica. Croce reage contra a definição popular (com a consequente propaganda) da guerra como guerra de “civiltà” e, portanto, de caráter religioso, o que teoricamente deveria levar ao aniquilamento do inimigo. Croce vê no momento da paz, aquele da guerra, e no momento da guerra, aquele de paz, e luta para que não sejam mais destruídas as possibilidades de mediação entre os dois momentos. A paz deverá suceder a guerra e poderá obrigar a agrupamentos bem diversos daqueles da guerra: mas, como seria possível uma colaboração entre Estados depois do desencadeamento de fanatismos religiosos da guerra? Disso resulta que nenhuma necessidade imediata de política pode e deve ser elevada em critério universal. Mas esses termos não representam exatamente a atitude de Croce. Não se pode dizer, de fato, que ele seja contra a definição “religiosa” da guerra, enquanto isso é necessário politicamente para que as grandes massas populares mobilizadas estejam dispostas a sacrificar-se e morrer nas trincheiras: este é um problema de técnica política, que cabe aos técnicos da política resolver. O que interessa à Croce, é que os intelectuais não se abaxem no nível da massa, mas, compreendam que uma coisa é a ideologia, instrumento prático para governar, e outra, é a filosofia, e a religião que não deve ser prostituída na consciência dos próprios sacerdotes. Os intelectuais devem ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros e não charlatões que se deixam picar e envenenar pelas próprias serpentes. Croce representa, portanto, a grande política contra a pequena política, o maquiavelismo de Maquiavel contra o maquiavelismo de Stenterello. Ele se põe em nível muito elevado e certamente pensa que mesmo as críticas furibundas e os ataques pessoais e mais selvagens são “politicamente” necessários e

* NO MS: “INDICAM”.

úteis para que essa sua alta posição se mantenha. A atitude de Croce durante a guerra pode ser comparada somente àquela do Papa, que era o chefe dos bispos que benziavam as armas dos alemães e dos austríacos e que benziavam as armas dos italianos e dos franceses*, sem que nisso houvesse contradição. (cf. *Ética e Política*, p. 343: Homens da Igreja, que aqui devem ser entendidos como a própria Igreja, etc.) [2].

[Essa mesma atitude, não isenta de inconvenientes, é a de Croce em face do modernismo. De fato, já que não é possível pensar em uma passagem das massas populares, do estágio religioso, para aquele “filosófico” e, praticamente, o modernismo erodia a maciça estrutura prático-ideológica da Igreja, a atitude de Croce serviu para fortalecer as posições da Igreja. Assim, sua atitude “revisionista” serviu para fortalecer as correntes reacionárias (ao Labriola, que o advertia sobre isto, Croce respondia: “Quanto à política e às tentativas reacionárias, *caveant consules*”) [3]. Assim, a sua aproximação à “Política” em 1920 [4] e as suas atitudes práticas propriamente ditas em Nápoles (discursos, etc., participação no governo de Giolitti, etc.). A posição de “puro intelectual” torna-se ou um verdadeiro e próprio “jacobinismo” degradado (e, nesse sentido, mudadas as estruturas intelectuais, Amadeo {Bordiga} pode ser aproximado à Croce, como, talvez, não pensasse Jacques Mesnil) [5] ou um “ponciopilatismo” desprezível, ou sucessivamente um e outro, ou ainda simultaneamente um e outro.]

[Quanto à guerra, pode-se aplicar à Croce a observação de Lyautey [6]: na verdade, o sentimento nacional dos autointitulados nacionalistas é “temperado” por um cosmopolitismo tão acentuado, de casta, de cultura, etc., que pode ser considerado como um verdadeiro e próprio instrumento de governo, e as suas “paixões” serem consideradas não imediatas, mas subordinadas à posse do poder.]

CF. CADERNO 8 (XXVIII), P.74

* NO MS: “ALEMÃES.

[42A] | § {2}. Croce como líder intelectual das tendências revisionistas do final do século XIX. Na carta de Georges Sorel a Croce, data de 9 de setembro de 1899, está escrito: “Bersntein vient de m’écrire qu’il a indique dans la New Zeit n. 46 qu’il avait été inspire, em une certaine mesure, par vos travaux. Cela est intéressant, parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères à leurs idées”. ^[1] (“Bernstein acaba de me escrever que ele indicou na Neue Zeit, nº 46, que ele se inspirou, em certa medida, nos seus trabalhos. Isso é interessante, porque os alemães não costumam indicar as fontes estrangeiras de suas idéias.”) Das relações intelectuais entre Sorel e Croce existe hoje uma documentação muito importante no epistolário de Sorel a Croce publicado pela «Crítica» (1927 e ss.) ^[2]: revela-se que a dependência de Sorel em relação à Croce foi maior do que antes se pensava. Os ensaios de Croce revisionista são publicados no volume do *Materialismo Storico*, mas se deve acrescentar a esse o capítulo XI do primeiro volume das *Conversazioni critiche*. ^[3] No revisionismo crociano, deve-se fixar limites, e nessa primeira fase, parece-me que o limite se encontra na entrevista com o Prof. Castellano publicada na Voce e reproduzida no volume *Cultura e Vita Morale*. ^[4] A redução de Croce do materialismo histórico em cânone de interpretação da história fortalece criticamente* a orientação “econômico-jurídica” na escola italiana. ^[5]

CF. CADERNO 8 (XXVIII), P.74.

§ {3}. Elaboração da teoria da história ético-política. Croce “aprofunda” sistematicamente os seus estudos de teoria da história e essa nova fase é representada pelo volume *Teoria e Storia della Storiografia*. ^[1] Mas, o mais significativo da biografia científica de Croce é que ele continua a considerar-se líder intelectual dos revisionistas e a sua posterior elaboração da teoria historiográfica é conduzida com essa preocupação: ele quer chegar à liquidação do

* NO MS: “FORTALECE CRITICAMENTE” É UMA VARIANTE POSTERIOR, EM SUBSTITUIÇÃO: DÁ ORIGEM A.”

materialismo histórico, mas pretende que este desenvolvimento ocorra de modo a identificar-se com um movimento cultural europeu. A afirmação, feita durante a guerra, de que a própria guerra pode ser chamada de “guerra do materialismo histórico” [2]; os desenvolvimentos históricos e culturais ocorridos na Rússia desde 1917: estes dois elementos levam Croce a desenvolver com maior precisão a sua teoria historiográfica, que deveria liquidar cada forma, mesmo atenuada, de filosofia da práxis (já antes da guerra, teorias “ativistas”, fundadas sobre concepções irracionalistas – desenvolvimento delas no pós-guerra – reação de Croce: cf. *Storia d’Italia*, como também discursos e escritos sobre “*Storia e Antistoria*”). [3] Que as teorias historiográficas estejam voltadas contra a filosofia da práxis, afirma Croce explicitamente em uma breve polêmica com Corrado Barbagallo publicada na *Nuova Rivista Storica*, de 1928-1929. [4] (Deve-se notar a atitude do Prof. Luigi Einaudi em face de algumas publicações de Croce que exprimem esta fase “liquidacionista”. Segundo Einaudi, Croce faz ainda muitas concessões à filosofia da práxis, reconhecendo neste movimento cultural determinados méritos científicos). [5] A documentação do fato que Croce sente fortemente ser o líder de uma corrente intelectual europeia – e que avalie de grande importância a sua posição, com as obrigações decorrentes |, pode ser encontrada especialmente na *Storia d’Italia*, mas decorre também de toda uma série de escritos ocasionais e de resenhas publicadas na «*Critica*». [43] Deve-se recordar também, certos reconhecimentos documentados sobre tais funções dirigentes: o mais curioso deles é o de Bonomi no seu livro sobre Bissolati [6] (seria interessante examinar se Bonomi referia-se a Croce em suas *Vie Nuove*). [7] Prefácio de Schiavi ao livro de De Man. [8] Para o período 1890-1900, é interessante a carta de Orazio Raimondo publicada pelo Prof. Castellano em seu volume sobre a sorte das ideias croceanas (*Introduzione allo studio delle opere* di B. Croce, Laterza, Bari). [9]

§ (4). Elementos da relativa popularidade do pensamento de Croce, popularidade tão mais notável na medida em que nada existe em Croce que possa impressionar a fantasia e criar paixões ou dar lugar a movimentos de caráter romântico (não se leva em conta, neste ponto, a popularidade das ideias estéticas de Croce, que alimentaram uma literatura jornalística de diletantes). Um elemento é o estilístico-literário. Benjamin Crémieux escreveu que Croce é o maior prosador italiano depois de Manzoni [1], mas talvez essa referência possa suscitar preconceitos errados: parece-me mais exato colocar os escritos de Croce na linha da prosa científica italiana que teve escritores como Galileu. Outro elemento é o ético, nomeadamente encontrados na firmeza de caráter da qual Croce deu provas em vários momentos da vida nacional e europeia, tal como a atitude mantida durante a guerra e, posteriormente, atitude que se pode chamar goethiana; enquanto vários intelectuais perdiam a cabeça, e não sabiam orientar-se no caos geral, renegavam o próprio passado, oscilando lamentavelmente na dúvida de quem viria a ser o mais forte, Croce permaneceu imperturbável na sua serenidade e na afirmação da sua fé de que “metafisicamente, o mal não pode prevalecer e que a história é racionalidade”. Mas, deve-se afirmar que o elemento mais importante da popularidade de Croce é intrínseco ao seu próprio pensamento e ao método de seu pensar, e deve ser procurado na maior adesão à vida da filosofia de Croce, quando comparada a qualquer outra filosofia especulativa. Deste ponto de vista é interessante o escrito de Croce intitulado *Il filosofo* (publicado novamente em *Eternità e storicità della filosofia*, Rieti, 1930; e todos os escritos recolhidos neste pequeno volume) em que, de forma brilhante, são fixadas as principais características que distinguem a atividade de Croce daquela dos filósofos tradicionais [2]. Dissolução do conceito de “sistema” fechado e definitivo e, conseqüentemente, pedante e ininteligível em filosofia: afirmação de que a filosofia deve resolver os problemas que o processo histórico, em seu desenvolvimento, apresenta continuamente. A sistematicidade é buscada não em uma estrutura arquitetônica exterior, mas na íntima coerência e fecunda compreensão de cada solução particular. O pensamento filosófico não é concebido, portanto,

como o desenvolvimento – de pensamento para outro pensamento – mas, como pensamento da realidade histórica. Essa afirmação | explica a popularidade de Croce nos países anglo-saxões, superior |43A| àquela dos países germânicos; os anglo-saxões sempre preferiram as concepções de mundo que não se apresentavam como grandes e confusos sistemas, mas como expressões do senso comum, integrados à crítica e à reflexão, como soluções de problemas morais e práticos. Croce escreveu centenas e centenas de breves ensaios (resenhas, notas) nos quais seu pensamento idealista circula intimamente, sem pedantismo escolástico; cada solução parece bastar a si mesma, são aceitáveis independentemente de outras soluções, precisamente enquanto é apresentada como expressão do bom senso comum. Ainda: a atividade de Croce apresenta-se essencialmente como crítica, começando por destruir uma série de preconceitos tradicionais, mostrando como falsos e inconclusivos, uma série de problemas que eram o cômico “dadaísmo” dos filósofos precedentes, etc., identificando-se nisso com a atitude que o senso comum havia sempre mostrado em face dessas velharias [3].

CF. CADERNO 8 (XXVIII), P.74.

§ (5). Croce e a religião. A posição de Croce em face da religião é um dos pontos mais importantes que devem ser analisados para compreender o significado histórico do crocianismo na história da cultura italiana. Para Croce a religião é uma concepção da realidade, com uma moral conforme a essa concepção, apresentada em forma mitológica. Portanto, cada filosofia é religião, ou seja, cada concepção de mundo, enquanto se torna “fé”, isto é, em que é considerada não como atividade teórica (de criação de novo pensamento), mas como estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história). Croce, todavia, é muito cauteloso nas suas relações com a religião tradicional: o escrito mais “avançado”, é o capítulo IV dos Frammenti di Etica (p.23 del volume *Etica e Politica*), *Religione e Serenità*, que foi publicado pela primeira vez durante a guerra, no final de 1916 ou início de 1917. [1] Mesmo que Croce não pareça querer fazer nenhuma concessão intelectual

à religião, (nem mesmo aquelas de gênero muito equivocadas que faz Gentile) ou a qualquer forma de misticismo, todavia seu posicionamento é bem diferente de combativo e militante. Essa posição é, ao contrário, muito significativa e relevante. Uma concepção de mundo não pode revelar-se válida a impregnar toda uma sociedade e a tornar-se “fé” senão quando demonstra ser capaz de substituir as concepções e fés precedentes em todos os graus da vida estatal. Recorrer à teoria hegeliana da religião mitológica como filosofia das sociedades primitivas (infância da humanidade) para justificar o ensinamento confessional, mesmo que apenas nas escolas elementares, não significa outra coisa que apresentar sofisticadamente, a fórmula da “religião boa para o povo” e, na realidade, abdicar e capitular em face da organização clerical. Não se pode deixar de assinalar, ademais, que uma fé que não consiga traduzir-se em termos “populares”, demonstra, por isso mesmo, ser característica de um determinado grupo social.

Apesar dessa posição em face da religião, a filosofia de Croce foi muito estudada por católicos do grupo neo-escolástico e soluções de problemas particulares foram |acolhidas por Olgiati e por Chiocchetti (o livro de Olgiati sobre Marx é construído com materiais críticos crocianos; Chiocchetti, no seu volume sobre a *Filosofia de B. Croce*, defende o acolhimento de algumas doutrinas crocianas, como aquela da origem prática do erro) [2]. Houve um período em que os neo-escolásticos, que haviam representado a tentativa de incorporar no tomismo, as modernas doutrinas científicas e o positivismo do século XIX, frente ao descrédito que o positivismo gozava entre os intelectuais e à fortuna do neoidealismo, tentaram encontrar um terreno de acordo entre tomismo e idealismo e, portanto, certa fortuna, entre eles, da filosofia de Croce e de Gentile. Há algum tempo, os neoescolásticos estão se concentrando em um terreno mais restrito e mais próprio, e combatem contra cada infiltração idealista nas suas doutrinas: decerto, acreditam poder herdar tudo aquilo que possa ser salvo do positivismo e de apropriá-lo, tornando-se os únicos opositores teóricos do idealismo.

Hoje, a oposição dos católicos ao Croce vai se intensificando, por razões especialmente práticas (é muito diferente a posição crítica da «Civiltà Cattolica» em relação à Croce e em relação à Gentile); os católicos entendem muito bem que o significado e a função intelectual de Croce não são comparáveis àquelas dos filósofos tradicionais, mas são aquelas de um verdadeiro reformador religioso, que ao menos consegue manter um destaque entre intelectuais e catolicismo e, assim, tornar difícil, em certa medida, até mesmo uma forte renovação clerical nas massas populares. Para Croce, “após Cristo, todos nos tornamos cristãos” [3], ou seja, a parte vital do cristianismo foi absorvida pela civilização moderna e se pode viver sem “religião mitológica”.

A polêmica anticrociana por parte dos católicos laicos, não importa agora: deve-se recordar o artigo de Giovanni Papini, *Il Croce e la Croce*, publicado em «Nuova Antologia», de 1º de março de 1932, [4] assim como aquele de Aldo Ferrabino, *L'Europa in Utopia*, publicado na «Nuova Antologia», de 1º de abril de 1932 [5].

Nota 1ª. A observação mais relevante e congruente feita por Papini, na *Storia d'Europa*, é aquela referente às ordens religiosas. Mas, a observação não é válida, porque é bem verdade que depois do Concílio de Trento e da fundação da Companhia de Jesus, não surgiu nenhuma grande ordem religiosamente ativa e fecunda de novas ou renovadas correntes de sentimento cristão; surgiram novas ordens, é verdade, com caráter, porém, por assim dizer, prevalentemente administrativo e corporativo. O jansenismo e o modernismo, que foram os dois grandes movimentos religiosos e renovadores que surgiram no seio da Igreja, neste período, não criaram ordens novas e nem renovaram as velhas [6].

Nota 2ª. O artigo de Ferrabino é mais importante por causa de certa reivindicação do realismo histórico contra as abstrações especulativas. Mas, ele também é abstrato e apresenta uma improvisação interpretativa da história do século XIX muito desconexa e de caráter católico-retórico, com prevalência na retórica. A ênfase na página 348, sobre Marx, é anacrônica [7], já que as teorias marxistas sobre o Estado eram todas elaboradas antes da fundação do Império

|44A| alemão e |, aliás, abandonadas pela social-democracia, exatamente no período de expansão do princípio imperial, o que demonstra, ao contrário do que escreve Ferrabino, como o Império teve a capacidade de influenciar e assimilar todas as forças sociais da Alemanha.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), PP.74-74 BIS E 77.

§ (6). Croce e a tradição historiográfica italiana. É possível dizer que a historiografia de Croce é um renascimento da historiografia da Restauração adaptada às necessidades e aos interesses do período atual. Croce continua a historiografia da corrente neoguelfa de antes de 1848, que foi fortalecida através do hegelianismo dos moderados que, depois de 1848, deram continuidade à corrente neoguelfa. Esta historiografia é um hegelianismo degenerado e mutilado, porque sua preocupação é um temor pânico dos movimentos jacobinos, de cada intervenção ativa das grandes massas populares, como fator de progresso histórico. Deve-se ver como a fórmula crítica de Vincenzo Cuoco sobre “revolução passiva”, que quando foi formulada (após a trágica experiência da República Partenopeia de 1799), tinha um valor de advertência e deveria ter criado uma moral nacional de maior energia e de iniciativa revolucionária popular, se converteu, através do cérebro e do pânico social dos neoguelfos-moderados, em uma concepção positiva, em um programa político e em uma moral que, por trás dos rutilantes ouropéis retóricos e nacionalistas de “primado”, de “iniciativa italiana”, de “a Itália fará por si”, escondia a inquietação do “aprendiz de feiticeiro” e a intenção de abdicar e capitular diante da primeira ameaça séria de uma revolução italiana profundamente popular, ou seja, radicalmente nacional.

Um fenômeno cultural comparável àquele dos neoguelfos-moderados, embora em uma posição histórico-política mais avançada, é o sistema de ideologia de Proudhon na França. Mesmo que a afirmação possa parecer paradoxal, parece-me que se pode dizer que Proudhon é o Gioberti da situação francesa já que Proudhon tem, em face do movimento operário francês, a mesma posição de Gioberti frente ao movimento liberal-nacional italiano. Se há em

Proudhon uma mesma mutilação do hegelianismo e da dialética que nos moderados italianos, portanto, a crítica a esta concepção político-historiográfica é a mesma que continua sempre viva e atual contida na *Miséria da Filosofia* [1]. Esta concepção foi definida por Edgar Quinet de “revolução-restauração” [2], que não é senão a tradução francesa do conceito de “revolução passiva”, interpretado “positivamente” pelos moderados italianos. O erro filosófico (de origem prática!) de tal concepção consiste nisso que no processo dialético se pressupõe “mecanicamente”, de que a tese deva ser “conservada” na antítese, para não destruir o próprio processo, o qual é, portanto, “previsto”, como uma repetição ao infinito, mecânica e arbitrariamente prefixada. Na realidade, trata-se de um dos tantos modos de “abraçar o mundo”, de uma das tantas formas de racionalismo anti-historicista. A concepção hegeliana, mesmo em sua forma especulativa, não consente tais enquadramentos e restrições mutiladoras, mesmo não dando lugar, com isso, a formas de irracionalismo e arbitrariedade, como aquelas contidas na concepção bergsoniana. Na história real, a antítese tende a destruir a tese, a síntese será superação, mas sem que se possa a priori estabelecer aquilo que da tese será “conservado” na síntese, sem que se possa a priori “medir” os golpes como em um “ringue” convencionalmente regulado. Que isso aconteça de fato é questão de “política” imediata, porque na história real o processo dialético fragmenta-se em momentos parciais inumeráveis; o erro é de elevar a momento metodológico aquilo que é pura imedaticidade, elevando assim a ideologia à filosofia (seria como se se considerasse elemento “matemático” aquilo que resulta deste apólogo: pergunta-se a um menino: _ você tem uma maçã, dá metade ao seu irmão; quanto você comerá da maçã? - O menino responde: - uma maçã - Mas, como, não deu metade ao seu irmão? Mas, eu não lhe dei, etc... No sistema lógico se introduz o elemento passional imediato e, depois, se pretende que continue válido o valor instrumental do sistema). Que tal modo de conceber a dialética fosse errado e “politicamente” perigoso entenderam-no os mesmos moderados hegelianos do Risorgimento como Spaventa: basta recordar as suas observações sobre aqueles que queriam, com a desculpa de que o momento

de autoridade é imprescindível e necessário, conservar o homem sempre no “berço” e na escravidão [3]. Mas, não podiam reagir para além de certos limites, além dos limites de seu grupo social, ao qual se tentava “concretamente” de fazer sair do “berço”: a composição foi encontrada na concepção “revolução-restauração”, ou seja, em um conservadorismo reformista temperado. Pode-se observar que tal modo de conceber a dialética é próprio dos intelectuais, os quais concebem a si mesmos como árbitros e mediadores das lutas políticas reais, aqueles que personificam a “catarse” do momento econômico ao momento ético-político, isto é, a síntese do próprio processo dialético, síntese que eles “manipulam” especulativamente na própria cabeça, dosando seus elementos “arbitrariamente” (isto é, passionalmente). Esta posição justifica o seu não engajar-se inteiramente no ato histórico real e é indubitavelmente cômoda: é a posição de Erasmo em face da Reforma.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), P. 74 BIS.

§ (7). Definição do conceito de história ético-política. Observa-se que a história ético-política é uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da hegemonia, da direção política, do consenso, na vida e no desenvolvimento da atividade do Estado e da sociedade civil. Esta definição que Croce deu ao problema historiográfico reproduz a sua definição do problema estético, o momento ético-político é para a história aquilo que o momento da “forma” é para a arte; é o “lírico” da história, a “catarse” da história. Mas, as coisas não são tão simples na história como na arte. Na arte, a produção do “lírico” é individualizada perfeitamente em um mundo cultural personalizado, no qual se pode admitir a identificação entre conteúdo e forma, bem como

[45A] a chamada dialética dos distintos na unidade do espírito (trata-se apenas de traduzir em linguagem historicista a linguagem especulativa, isto é, determinar se esta linguagem especulativa tem valor instrumental concreto, que seja superior aos precedentes valores instrumentais). Mas, na história e na produção da história a representação “individualizada” dos Estados e das Nações é uma mera metáfora. As “distinções” que é necessário fazer em tais representações

não são, e não podem ser apresentadas “especulativamente”, sob pena de cair em uma nova retórica e em uma nova espécie de “sociologia”, que por ser “especulativa”, não deixaria de ser uma abstrata e mecânica sociologia: elas existem como distinções de grupos “verticais” e como estratificações “horizontais”, isto é, como uma coexistência e justaposição de civilizações e culturas diversas, relacionadas pela coerção estatal e organizadas culturalmente em uma “consciência moral”, contraditória e ao mesmo tempo “sincrética”. Neste ponto, cabe uma crítica da concepção crociana do momento político como momento da “paixão” (é inconcebível uma “paixão” permanente e sistemática, a sua negação dos “partidos políticos” (que são precisamente a manifestação concreta da inconcebível permanência passional, a prova da contradição interna do conceito “política-paixão”) e, conseqüentemente, a inexplicabilidade dos exércitos permanentes e da existência organizada da burocracia militar e civil, bem como a necessidade, para Croce e para a filosofia crociana, de ser a matriz do “atualismo” gentiliano. De fato, somente em uma filosofia ultra especulativa como aquela atualista, essas contradições e insuficiências da filosofia crociana encontram uma composição formal e verbal, mas, ao mesmo tempo, o atualismo mostra de modo mais evidente o caráter pouco concreto da filosofia de Croce, assim como o “solipsismo” documenta a íntima debilidade da concepção subjetiva-especulativa da realidade. Que a história ético-política seja a história do momento da hegemonia é o que se pode ver a partir de toda uma série de escritos teóricos de Croce (e não apenas a partir do conteúdo do volume *Ética e Política*); deve-se fazer uma análise concreta destes escritos. Pode-se ver também, e especialmente, por algumas referências esparsas sobre o conceito de Estado. Por exemplo, em algumas passagens, Croce afirmou que nem sempre se deve pesquisar sobre o “Estado”, no lugar indicado pelas instituições oficiais, já que, às vezes, ele somente poderia ser encontrado nos partidos revolucionários ^[1]: a afirmação não é paradoxal segundo a concepção de Estado-hegemonia- consciência moral, porque pode realmente acontecer que a direção política e moral do país em um determinado período de dificuldades, não seja exercitada pelo governo legal, mas por uma organização “privada” e mesmo por um partido revolucionário. Mas, não

é difícil demonstrar quanto é arbitrária a generalização que Croce faz dessa observação do senso comum.

O problema mais importante a ser discutido nesse parágrafo é esse: se a filosofia da práxis exclui a história ético-política, isto é, **[46]** não reconhece a realidade de um momento da | hegemonia, não dê importância à direção intelectual e moral e julgue realmente como “aparências” os fatos da superestrutura. Pode-se dizer que não só a filosofia da práxis não exclui a história ético-política, como, ao contrário, a fase mais recente de desenvolvimento dela consiste no fato da reivindicação do momento da hegemonia como essencial na sua concepção estatal e na “valorização” do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e meramente políticas. Croce comete o grave equívoco de não aplicar à crítica da filosofia da práxis os critérios metodológicos que aplica ao estudo das correntes filosóficas muito menos importantes e significativas. Se ele empregasse esses critérios poderia descobrir que o julgamento contido no termo “aparência”, para as superestruturas, nada mais é que o juízo da “historicidade” das mesmas, expresso em polêmica contra concepções dogmáticas populares e, conseqüentemente, através de uma linguagem “metafórica” adaptada ao público ao qual se destina. A filosofia da práxis, portanto, criticará como indevida e arbitrária a redução da história à simples história ético-política, mas não excluirá essa última. A oposição entre crocianismo e a filosofia da práxis deve ser procurada no caráter especulativo do crocianismo.

[Relações das teorias crocianas sobre a história ético-política ou história “religiosa” com as teorias historiográficas de Fustel de Coulanges, tais como contidas no livro sobre a *Cidade antiga*. Deve-se notar que a *Cidade antiga* foi publicada pela Laterza precisamente nos anos recentes (talvez em 1928), mais de quarenta anos após ter sido escrita (Fustel de Coulanges morreu em 1889) e logo após ter sido oferecida uma tradução pela Editora Vallechi **[2]**. Deve-se supor que a atenção de Croce tenha sido atraída pelo livro francês enquanto elaborava suas teorias e preparava seus livros. Deve-se recordar que, no Contributo alla critica di me stesso, nas últimas

linhas (1915), Croce anuncia que pretende escrever a Storia d'Europa. Foram as reflexões sobre a guerra que orientaram Croce para esses problemas historiográficos e de ciência política.]*

§ {8}. Transcendência – teologia – especulação. Croce aproveita qualquer ocasião para colocar em relevo como ele, em sua atividade de pensador, tenha estudiosamente procurado afastar de sua filosofia cada traço e resíduo de transcendência e de teologia e, portanto, de metafísica, entendida no sentido tradicional. Por isso, em relação ao conceito de “sistema”, ele valorizou o conceito de problema filosófico, assim, negou que o pensamento produza abstratamente outro pensamento, e afirmou que os problemas que o filósofo deve resolver, não são uma filiação abstrata do precedente pensamento filosófico, mas são propostos pelo desenvolvimento histórico atual, etc. Croce chegou a afirmar que a sua ulterior e recente crítica da filosofia da práxis está ligada, precisamente, a esta sua preocupação antimetafísica e antiteológica, enquanto a filosofia da práxis seria teologizante e o conceito de “estrutura” não seria mais que a representação ingênua do conceito de um “dio ascoso” [1] (“deus oculto”). É necessário reconhecer os esforços de Croce para vincular à vida a filosofia idealista, e entre as suas contribuições positivas ao desenvolvimento da ciência, deve-se sublinhar a sua luta contra a transcendência e a teologia nas suas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional. Mas, não se pode admitir que Croce tenha conseguido realizar consequentemente sua intenção: a filosofia de Croce continua uma filosofia “especulativa”, e isto não é apenas um traço de transcendência e de teologia, mas é toda a transcendência e a teologia, apenas liberadas do mais grosseiro entusiasmo mitológico. A mesma impossibilidade em que parece se encontrar Croce, de compreender a suposição da filosofia da práxis (a ponto | de deixar [46A] a impressão de que se trata não de uma grosseira *ignorantia elenchi*, mas de uma astúcia polemica mesquinha e bacharelesca) mostra como o prejuízo especulativo o cega e o desvia. A filosofia da práxis deriva certamente da concepção imanentista da realidade, mas

* NO MS A PASSAGEM ENTRE COLCHETES É ACRESCENTADA NA MARGEM, NO INÍCIO DO PARÁGRAFO, ENTRE AS PP. 45 E 45A.

dessa enquanto depurada de cada aroma especulativo e reduzida a pura história ou historicidade, ou a puro humanismo. Se o conceito de estrutura é concebido “especulativamente”, torna-se certamente um “deus oculto”, mas realmente ele não deve ser concebido especulativamente, mas historicamente, como o conjunto das relações sociais no qual os homens reais se movem e atuam, como o conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da “filologia” e não da “especulação”. Como um “certo” que será também “verdadeiro”, mas que deve ser estudado antes de tudo na sua “certeza”, para ser estudado como “verdade”. Não apenas a filosofia da práxis é ligada ao imanentismo, como também a concepção subjetiva da realidade, precisamente enquanto a inverte, explicando-a como fato histórico, como “subjetividade histórica de um grupo social”, como fato real, que se apresenta como fenômeno de “especulação” filosófica e é simplesmente um ato prático, a forma de um conteúdo concreto social e o modo de conduzir o conjunto da sociedade a forjar para si uma unidade moral. A afirmação que se trata de “aparência” não tem nenhum significado transcendente e metafísico, mas é a simples afirmação da sua “historicidade”, do seu ser “morte-vida”, do seu tornar-se caduca porque uma nova consciência social e moral está se desenvolvendo, mais abrangente, superior, que se afirma como única “vida”, como única “realidade” em confronto ao passado morto e difícil de morrer ao mesmo tempo. A filosofia da práxis é a concepção historicista da realidade, que se liberou de cada resíduo de transcendência e de teologia, mesmo na sua última encarnação especulativa; o historicismo idealista crociano permanece ainda na fase teológico-especulativa.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), P. 73 BIS -74.

§ (9). Paradigmas de história ético-política. A *Storia d'Europa nel secolo XIX* parece ser o ensaio de história ético-política que deve se tornar o paradigma da historiografia crociana apresentado à cultura europeia. Mas, deve-se levar em conta outros ensaios: *Storia del regno di Napoli*, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* e, também, *La rivoluzione napoletana del 1779* e *Storia dell'età barroca in*

Italia ^[1]. O mais tendencioso e demonstrativo são, porém, a *Storia d'Europa e la Storia d'Italia*. Para esses dois ensaios, colocam-se de imediato as seguintes perguntas: é possível escrever (conceber) uma história da Europa no século XIX sem tratar organicamente da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas? e é possível fazer uma história da Itália na época moderna sem tratar das lutas do Risorgimento? | Ou seja: é por acaso ou por uma razão ten- ^[47] denciosa que Croce inicia sua narrativa de 1815 e de 1871? Isto é, prescinde do momento da luta, do momento em que se elaboram e unificam e se alinham as forças em contraste? do momento em que um sistema ético-político se dissolve e um outro se elabora a fogo e ferro? no qual um sistema de relações sociais se desagrega e decai e um outro sistema surge e se afirma? e, ao contrário, assume placidamente como história o momento da expansão ou ético-política? Pode-se dizer, portanto, que o livro sobre a *Storia d'Europa* não é outra coisa que um fragmento de história, o aspecto “passivo” da grande revolução que se iniciou na França em 1789, espalhou-se pela Europa com as armas republicanas e napoleônicas, sacudindo poderosamente os velhos regimes, e determinando não a derrocada imediata, como na França, mas a “corrosão” reformista que durou até 1870. ^[2] Coloca-se o problema de saber se esta elaboração crociana, na sua tendencialidade, não tenha uma referência atual e imediata, não tenha o fim de criar um movimento ideológico correspondente àquele do tempo tratado por Croce, de restauração-revolução, na qual as exigências que encontraram na França uma expressão jacobina-napoleônica foram satisfeitas em pequenas doses, legalmente, de forma reformista, conseguindo-se assim salvar a posição política e econômica das velhas classes feudais, evitando a reforma agrária e, especialmente, evitando que as massas populares atravessassem um período de experiências políticas como aquelas que se verificaram na França nos últimos anos do jacobinismo, em 1831, em 1848. Mas, nas atuais condições o movimento correspondente ao do liberalismo moderado e conservador não seria precisamente o movimento fascista? Talvez não seja sem significado que nos primeiros anos de seu desenvolvimento, o fascismo afirmou-se ligado à tradição da velha direita

ou direita histórica. Poderia ser uma das tantas manifestações paradoxais da história (uma astúcia da natureza, como diria Vico) o fato de que Croce, movido por determinadas preocupações, tenha contribuído para fortalecer o fascismo, fornecendo-lhe indiretamente uma justificação mental depois de haver contribuído para depurá-lo de algumas características secundárias, de ordem superficialmente romântica, mas não por isso menos irritante para a compostura clássica de Goethe. A hipótese ideológica poderia ser apresentada nestes termos: ter-se-ia uma revolução passiva no fato que, pela intervenção do Legislativo do Estado e através da organização corporativa, na estrutura econômica do país seriam introduzidas modificações mais ou menos profundas para acentuar o elemento “plano de produção”, isto é seria acentuada a socialização e cooperação da produção, sem com isso tocar (ou limitando-se somente a regular e controlar) a apropriação individual e grupal do lucro. No quadro concreto das relações sociais italianas isso

[47A] poderia ser a única solução | para desenvolver as forças produtivas da indústria sob a direção das classes dirigentes tradicionais, em concorrência com as mais avançadas formações industriais de países que monopolizam as matérias primas e acumularam imponentes capitais. Que tal medida possa traduzir-se em prática, e em que medida e em quais formas, isto tem valor relativo: o que importa politicamente e ideologicamente, é que pode ter, e realmente tem, a virtude de servir para criar um período de expectativa e de esperanças, especialmente em certos grupos sociais italianos, como a grande massa dos pequenos burgueses urbanos e rurais e, consequentemente, para manter o sistema hegemônico e as forças de coerção militar e civil à disposição das classes dirigentes tradicionais. Esta ideologia serviria como elemento de uma “guerra de posição” no campo econômico (a livre concorrência e a livre troca corresponderiam à guerra de movimento) internacional, assim como a “revolução passiva” o é no campo político. Na Europa de 1789 a 1870, houve uma guerra de movimento (política) na Revolução Francesa e uma longa guerra de posição de 1815 a 1870; na época atual, a guerra de movimento ocorreu politicamente de março de 1917 a março de 1921, sendo seguida por uma guerra

de posição cujo representante, que para além de prático (para a Itália), é ideológico para a Europa, é o fascismo.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), PP.78 - 78 BIS.

§ (10). A “liberdade” como identidade de história (e de espírito) e a “liberdade” como religião-superstição, como ideologia imediatamente circunstanciada, como instrumento prático de governo. Se a história é a história da liberdade – segundo a proposição de Hegel – a fórmula é válida para a história de todo o gênero humano de qualquer época e de qualquer lugar, é liberdade também a história das satrapias orientais. Liberdade, então, significa somente “movimento”, desenvolvimento e dialética. Também a história das satrapias orientais foi liberdade, porque foi movimento e desenvolvimento, tanto que as satrapias desmoronaram. E mais: a história é liberdade enquanto é luta entre liberdade e autoridade, entre revolução e conservação, luta na qual a liberdade e a revolução prevalecem continuamente sobre a autoridade e a conservação. Mas, cada corrente e cada partido não são em tal caso expressões de liberdade, momentos dialéticos do processo de liberdade? Qual é, portanto, a característica do século XIX na Europa? Não a de ser história da liberdade, mas a de ser história da liberdade consciente de ser tal; no século XIX na Europa existe uma consciência crítica antes não existente, se faz a história sabendo aquilo que se faz, sabendo que a história é a história da liberdade, etc. A acepção do termo “liberal”, na Itália, por exemplo, foi neste período muito extensa e abrangente. Nos *Annali d'Italia* de Pietro Vigo, liberais são todos os não-clericais, todos os adversários políticos do partido do Sillabo e, portanto, o liberalismo compreende também os Internacionalistas [1]. Mas, se constituiu uma corrente e um partido chamado especificamente de liberal, que da posição especulativa e contemplativa da filosofia hegeliana, construiu uma ideologia política imediata, um instrumento prático de domínio e de hegemonia social, um meio de conservação de particulares institutos políticos e econômicos | 48 | fundados no curso da Revolução francesa, e do refluxo que a Revolução francesa teve na Europa. Nasce um novo partido conserva-

dor, uma nova posição de autoridade é constituída, e este novo partido tendia precisamente a fundir-se com o partido do Sillabo. E esta nova coalizão seria também chamada de partido da liberdade. Surgem alguns problemas: 1) O que significa concretamente “liberdade” para cada uma das tendências europeias do século XIX? 2) Estas tendências se moviam pelo conceito de liberdade, ou, antes, pelo conteúdo particular com o qual preenchiam o conceito formal de liberdade? E o fato de nenhum partido ter centralizado as aspirações das grandes massas camponesas por uma reforma agrária, não impediu essas massas de se tornarem fiéis da religião da liberdade, mas liberdade significou para eles apenas liberdade e direito de conservar as suas superstições bárbaras, o seu primitivismo, constituindo, assim, um exército de reserva do partido do Sillabo? Um conceito como o de liberdade, que se presta a ser empregado pelos próprios jesuítas contra os liberais, que se tornam libertinos em face dos “verdadeiros” partidários da justa liberdade, não é, de fato, apenas um invólucro conceitual que só vale pelo conteúdo real que cada grupo coloca nele? E pode-se, portanto, falar de “religião da liberdade”? E o que significa, entretanto, neste caso, “religião”? Para Croce, é religião cada concepção de mundo que se apresenta como uma moral. Mas, isto ocorreu com relação à “liberdade”? Ela foi religião para um pequeno número de intelectuais; nas massas, apresentou-se como elemento constitutivo de uma combinação ou liga ideológica, da qual era parte constitutiva predominantemente a velha religião católica, sendo outro elemento importante, senão decisivo, do ponto de vista laico, o de “pátria”. Nem se pode dizer que o conceito de “pátria” era um sinônimo de “liberdade”; era sim um sinônimo, mas de Estado, isto é, de autoridade e não de “liberdade”, era um elemento de “conservação” e uma fonte de perseguições e de um novo Santo Ofício. Parece-me que Croce não consegue, nem mesmo de seu ponto de vista, manter a distinção entre “filosofia” e “ideologia”, entre “religião” e “superstição”, distinção essencial em seu modo de pensar e em sua polêmica com a filosofia da práxis. Acredita tratar de uma filosofia e trata de uma ideologia, acredita tratar de uma religião e trata de uma superstição, acredita escrever uma história em que o elemento de classe seja exorcizado e, ao in-

vés, descreve com grande acuidade e mérito a obra prima política pela qual uma determinada classe consegue apresentar e fazer aceitar suas condições de vida e de seu desenvolvimento de classe como princípio universal, como concepção de mundo, como religião, isto é, descreve em ato o desenvolvimento de um meio prático de governo e de domínio. O erro de origem prática não foi cometido, em tal caso, pelos liberais do século XIX, que ao contrário, triunfaram e atingiram os fins a que se propuseram; o erro de origem prática foi cometido por seu historiador Croce, que depois de distinguir filosofia de ideologia |, termina por confundir uma ideologia po- |48A|
lítica com uma concepção de mundo, demonstrando praticamente que a distinção é impossível, que não se trata de duas categorias, mas de uma mesma categoria histórica e que a distinção é somente de grau; é filosofia a concepção de mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de um inteiro grupo social concebido em movimento e considerado, não somente em seus interesses atuais e imediatos, como também naqueles futuros e mediatos; é ideologia cada particular concepção dos grupos internos da classe que se propõe a ajudar na resolução de problemas imediatos e circunscritos. Mas, para as grandes massas da população governada e dirigida, a filosofia ou religião do grupo dirigente e de seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico próprio de uma massa servil. E o grupo dirigente não se propõe, talvez, perpetuar esse estado de coisas? Croce deveria explicar os motivos pelos quais a concepção de mundo da liberdade não pode tornar-se elemento pedagógico no ensino das escolas elementares, e como ele mesmo, como ministro, introduziu nas escolas elementares o ensino da religião confessional. Essa ausência de “expansividade” nas grandes massas é o testemunho do caráter restrito, imediatamente prático, da filosofia da liberdade [2].

Nota 1. A propósito do conceito de autoridade e liberdade, se deve analisar especialmente o capítulo: “Estado e igreja em sentido ideal e sua perpétua luta na história”, do livro *Ética e política* (p. 339 e ss). Este capítulo é de extremo interesse, porque nele estão

atenuadas as críticas à filosofia da práxis, e o elemento “econômico” e prático encontram uma consideração na dialética histórica [3].

CF. CADERNO 8 (XXVIII), P. 35 BIS.

§ (11). Pode-se dizer, todavia, que na concepção de Croce, mesmo após a elaboração sofrida nestes últimos anos, não existem mais traços de filosofia da práxis? O historicismo de Croce não sofre mesmo mais nenhuma influência da sua experiência intelectual dos anos de 1890 a 1900? A posição de Croce sobre isso foi expressa em vários escritos; interessante especialmente, o Prefácio de 1917 à nova edição de *Materialismo Storico*, a seção dedicada ao materialismo histórico na *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX* [1] e o *Contributo alla critica di me stesso*. Mas, se interessa o que Croce pensa de si mesmo, isto não é suficiente e não exaure a questão. Segundo Croce, sua posição em face da filosofia da práxis não é a de um ulterior desenvolvimento (superação) pela qual a filosofia da práxis seja transformada em um momento de uma concepção mais elaborada, mas o valor da experiência seria somente negativo, no sentido de que teria contribuído para destruir preconceitos, resíduos passionais, etc. Para empregar uma metáfora tomada da linguagem da física, a filosofia da práxis teria operado na mentalidade de Croce como um corpo | catalítico, necessário para obter o novo produto, mas do qual não permanecem traços no produto mesmo. Mas isto é verdade? A mim parece que sob a forma e a linguagem especulativas, é possível descobrir mais de um elemento da filosofia da práxis na concepção de Croce. Poderia se dizer mais, talvez, e esta pesquisa seria de grande significado histórico e intelectual na época presente, isto é, que como a filosofia da práxis foi a tradução do hegelianismo em linguagem historicista, assim a filosofia de Croce é igualmente, em grande medida, uma retradução em linguagem especulativa, do historicismo realista da filosofia da práxis. Em fevereiro de 1917, em uma breve nota que precedia a reprodução do escrito de Croce *Religione e serenità* (cf. *Etica e politica*, pp.23-25), então recentemente publicado na «Critica» [2], eu escrevi

que, assim como o hegelianismo foi a premissa da filosofia da práxis no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, assim a filosofia crociana poderia ser a premissa de uma retomada da filosofia da práxis nos nossos dias, para as nossas gerações. A questão era apenas aludida, de forma evidente, primitiva e certamente inadequada, já que naquela época, o conceito de unidade entre teoria e prática, entre filosofia e política, não era claro para mim, e eu era, tendencialmente, sobretudo, crociano ^[3]. Mas agora, mesmo sem a maturidade e a capacidade que o assunto requer, parece-me que a posição deva ser retomada e apresentada de uma forma mais criticamente elaborada. A saber: é preciso refazer na concepção filosófica de Croce a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis fizeram na concepção hegeliana. É uma retomada apropriada da filosofia da práxis, de elevar esta concepção que surgiu, devido à necessidade da vida prática imediata, “vulgarizando”, à altura que deve alcançar para a solução das tarefas mais complexas que o desenvolvimento atual da luta propõe, isto é, a criação de uma nova cultura integral, que tenha as características de massa da Reforma protestante e do iluminismo francês e tenha as características do classicismo da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que retome as palavras de Carducci sintetizando Massimilien Robespierre e Emanuel Kant, a política e a filosofia em uma unidade dialética intrínseca a um grupo social não apenas francês ou alemão, mas europeu e mundial. É necessário que a hereditariedade da filosofia clássica alemã seja, não apenas inventariada, mas transformada em vida operante, e, para isso, é preciso acertar as contas com a filosofia de Croce, ou seja, para nós italianos sermos herdeiros da filosofia clássica alemã significa sermos herdeiros da filosofia crociana, que representa o momento mundial hodierno da filosofia clássica alemã.

Croce combate obstinadamente a filosofia da práxis e na sua luta recorre a aliados paradoxais, | como o mediocríssimo De Man ^[4]. |49A| Esta obstinação é suspeita, pode revelar-se um alibi para negar um acerto de contas. Deve-se, porém, fazer esse acerto de contas, do modo mais amplo e aprofundado possível. Um trabalho de tal gê-

nero, um *Anti-Croce* que na atmosfera cultural moderna pudesse ter o significado e a importância que teve o *Anti-Dubring* para a geração precedente à guerra mundial, mereceria que um inteiro grupo de homens lhe dedicasse dez anos de atividade.

Nota I. Os traços da filosofia da práxis podem ser encontrados especialmente na solução que Croce deu a problemas particulares. Um exemplo típico, parece-me, a doutrina da origem prática do erro. Em geral, pode-se dizer que a polêmica contra a filosofia do ato puro de Giovanni Gentile obrigou Croce a um maior realismo, e a sentir certo fastio e mal estar, pelo menos, pelo exagero da linguagem especulativa, transformada em jargão e “abre-te, sésamo” pelos menores confrades atualistas.

Nota II. Mas, a filosofia de Croce não pode ser, todavia, examinada independentemente daquela de Gentile. Um *Anti-Croce* deve ser também um *Anti-Gentile*; o atualismo gentiliano dará os efeitos de claro-escuro no quadro, efeitos que serão necessários para um maior relevo.

§ (12). De tudo o que foi dito anteriormente, resulta que a concepção historiográfica de Croce, da história como história ético-política, não deve ser julgada uma futilidade a ser, pura e simplesmente, rechaçada. Deve-se, ao contrário, fixar com grande energia, que o pensamento historiográfico de Croce, mesmo na sua fase mais recente, deve ser estudado e refletido com a máxima atenção. Ele representa essencialmente uma reação ao “economicismo” e ao mecanicismo fatalista, embora se apresente como superação destrutiva da filosofia da práxis. Também no julgamento do pensamento crociano, vale o critério que uma corrente filosófica deva ser criticada e avaliada não pelo que pretende ser, mas por aquilo que realmente é, e como se manifesta nas obras históricas concretas. Para a filosofia da práxis, o próprio método especulativo não é futilidade, mas foi fecundo de valores instrumentais do pensamento no desenvolvimento da cultura, valores instrumentais que a filosofia da práxis incorporou (a dialética, por exemplo). O pensamento de Croce deve, portanto, pelo menos, ser considerado como valor instrumental, e assim se pode dizer que ele chamou a atenção energica-

mente, para a importância dos fatos de cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, para a função dos grandes intelectuais na vida orgânica da sociedade civil e do Estado, para o momento da hegemonia e do consenso como forma necessária do bloco histórico concreto. Que isto não seja “fútil” é demonstrado pelo fato que, contemporaneamente a Croce, o maior teórico moderno da filosofia da práxis, no terreno da luta e da organização política, com terminologia política, em oposição às diversas tendências “economicistas”, tenha revalorizado a frente de luta cultural e construído a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado-força e como forma atual da doutrina criada em 1848, da “revolução permanente” [1]. Para a filosofia da práxis, a concepção da história da história ético-política, enquanto independente de cada concepção realista, pode ser assumida como um “cânone empírico” de pesquisa histórica |, para termos sempre presente no exame e | 50| no aprofundamento do desenvolvimento histórico, se se quer fazer história integral e não história parcial e extrínseca (história das forças econômicas como tais, etc.).

§ (13). *Note.* 1) Elementos de história ético-política na filosofia da práxis: conceito de hegemonia, revalorização da frente filosófica, estudo sistemático da função dos intelectuais na vida estatal e histórica, doutrina do partido político como vanguarda de cada movimento histórico progressivo.

2) Croce-Loria. Pode-se demonstrar que entre Croce e Loria a diferença não é, pois, muito grande, no modo de interpretar a filosofia da práxis. Croce, reduzindo a filosofia da práxis a um cânone prático de interpretação histórica, com o qual se chama a atenção dos historiadores para a importância dos fatos econômicos, não fez mais do que reduzi-la a uma forma de economicismo. Se se despoja Loria de todas as suas estilísticas bizarras e desenfreadas fantasmagorias (e, certamente, muito do que é característico de Loria seria assim perdido), vê-se que ele se avizinha de Croce no núcleo mais sério de sua interpretação (cf. a este propósito *Conversazione Critiche*, I, pp.291 sgg.) [1].

3) História especulativa e necessidade de uma Minerva mais encorpada. Leon Battista Alberti escreveu sobre os matemáticos: “Aqueles, apenas com ingenuidade, separada de cada matéria, medem as formas das coisas. Nós, porque queremos que as coisas sejam vistas, por isso usaremos a Minerva mais encorpada” [2].

4) Se fosse verdade, genericamente, que a história da Europa no século XIX foi a história da liberdade, toda a história precedente foi, então, genericamente, história da autoridade; todos os séculos precedentes foram de uma mesma cor cinzenta e indistinta, sem desenvolvimento, sem luta. Ademais, um princípio hegemônico (ético-político) triunfa depois de vencer um outro princípio (e tê-lo assumido como seu momento, diria certamente Croce). Mas, porque o vencerá? Por seus dotes intrínsecos de caráter “lógico” e racional abstrato? Não pesquisar as razões desta vitória significa fazer história exteriormente descritiva, sem sublinhar os nexos necessários e causais. Também Borbone representava um princípio ético-político, personificava uma “religião” que tinha seus fiéis nos camponeses e nos mendigos. Portanto, sempre houve luta entre dois princípios hegemônicos, entre duas “religiões”, e será necessário não apenas descrever a expansão triunfal de uma delas, mas justificá-la historicamente. Será preciso explicar porque em 1848 os camponeses croatas combateram contra os liberais milaneses e os camponeses lombardo-venezianos combateram contra os liberais vienenses. Então o nexo real ético-político entre governantes e governados era a pessoa do imperador ou do rei (“abbiamo scritto ‘n bronte, evviva Francische seconde!”), como mais tarde o nexo será, não aquele do conceito de liberdade, mas o conceito de pátria e de nação. A “religião” popular que substituiu o catolicismo (ou melhor, em combinação com esse) foi aquela do “patriotismo” e do nacionalismo. Eu li que durante o caso Dreyfus um cientista francês maçom e ministro, afirmou explicitamente que o seu partido queria extinguir a influência da Igreja na França, e já que a multidão tinha necessidade de um fanatismo (os franceses usam em política o termo | mystique) seria organizada a exaltação do sentimento patriótico. Deve-se recordar, de resto, o significado que assume o ter-

mo “patriota” durante a Revolução francesa (significou certamente “liberal”, mas com um significado concreto nacional) e como ele, durante as lutas do século XIX, foi sendo substituído pelo de “republicano”, com o novo significado assumido pelo termo patriota, que se tornou monopólio dos nacionalistas e dos direitistas em geral. Que o conteúdo concreto do liberalismo popular tenha sido o conceito de pátria e de nação se pode verificar do seu próprio desenvolvimento em nacionalismo, e na luta contra o nacionalismo da parte, seja de Croce, representante da religião da liberdade, como do papa, representante do catolicismo. (De forma popularesca, uma documentação dessa religião popular da pátria se pode extrair dos sonetos sobre a *Scoperta dell’America*, di Pascarella) [3].

5) A história especulativa pode ser considerada um retorno, em formas literárias tornadas mais astutas e menos ingênuas pelo desenvolvimento da capacidade crítica, nos modos de história já caídos em descrédito como vazios e retóricos*, e registrados em diversos livros pelo próprio Croce. A história ético-política, enquanto prescinde do conceito de bloco histórico, no qual conteúdo econômico social e forma ético-política se identificam concretamente na reconstrução dos vários períodos históricos, é nada mais que uma apresentação polêmica de filosofemas mais ou menos interessantes, mas não é história. Nas ciências naturais, isso equivaleria a um retorno às classificações segundo a cor da pele, das plumas, dos pelos dos animais, e não segundo a estrutura anatômica. A referência às ciências naturais no materialismo histórico, e o referir à “anatomia” da sociedade, era somente uma metáfora e um estímulo para aprofundar as pesquisas metodológicas e filosóficas [4]. Na história dos homens, que não tem a tarefa de classificar naturalisticamente os fatos, a “cor da pele” faz “bloco” com a estrutura anatômica e com todas as funções fisiológicas; não se pode pensar um indivíduo “esfolado” como o verdadeiro “indivíduo”, mas também não o indivíduo “desossado”, e sem esqueleto. Um escultor, Rodin disse (cf. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, IV série): “Si nous n’étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau” [5].

* NO MS: “CAIU EM DESCRÉDITO COMO VAZIO E RETÓRICO.”

(“Se não tivéssemos uma prevenção contra o esqueleto, veríamos como é belo”). Em um quadro ou em uma escultura de Michelangelo se “vê” o esqueleto das figuras retratadas, se sente a solidez da estrutura sob as cores ou o relevo do mármore. A história de Croce representa “figuras” desossadas, sem esqueleto, de carnes frouxas e flácidas, mesmo sob as belezas das veias literárias do escritor.

6) O transformismo como uma forma de revolução passiva no período de 1870 para a frente.

7) Para julgar a função de Croce na vida italiana, recordar que tanto as *Memorie* de Giolitti, quanto as de Salandra, se concluem com uma carta de Croce ^[6].

8) Com linguagem crociana se pode dizer que a religião da liberdade se opõe à religião do Sillabo, que nega no total a civilização moderna; a filosofia da práxis é uma “heresia” da religião da liberdade, porque nasceu no mesmo terreno da civilização moderna.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), PP. 73 BIS, 75, 79-80.

⟨PARTE II⟩

| A FILOSOFIA DE BENEDETTO CROCE

|1|

Alguns critérios metodológicos gerais para a crítica da filosofia de Croce. Convém, num primeiro momento, estudar a filosofia de Croce segundo alguns critérios afirmados pelo próprio Croce (critérios, que por sua vez, fazem parte da concepção geral mesma):

1) Não buscar em Croce um “problema filosófico geral”, mas ver em sua filosofia, aquele problema ou a série de problemas que mais interessam no momento dado, isto é, que são mais aderentes à vida atual e são como o seu reflexo: este problema ou série de problemas é, ao que me parece, de uma parte, o da historiografia e, de outra, o da filosofia da prática, da ciência política, da ética.

2) Deve-se estudar atentamente os escritos “menores” de Croce, isto é, além das obras sistemáticas e orgânicas, as coletâneas de artigos, de apostilas, de pequenas memórias, que têm uma maior e mais evidente ligação com a vida, com o movimento histórico concreto.

3) Deve-se estabelecer uma “biografia filosófica” de Croce, isto é, identificar as diversas expressões assumidas pelo pensamento de Croce, a diversa impoção e resolução de certos problemas, os novos problemas surgidos de seu trabalho e impostos à sua atenção e, precisamente para esta pesquisa, é útil o estudo de seus escritos menores, na coleção da «Crítica» e nas outras publicações que lhes contém; a base para esta pesquisa pode ser dada pelo *Contributo alla critica di me stesso e pelos escritos*, certamente autorizados, de Francesco Flora e de Giovanni Castellano ^[1].

4) Críticos de Croce: positivistas, neoescoláticos, idealistas atuais. Objeções destes críticos.

§ (1)*. Como se pode propor para a filosofia de Croce o problema de “recolocar o homem sobre as próprias pernas”, de fazê-lo caminhar com os pés e não com a cabeça? [1] É o problema dos resíduos de “transcendência”, de metafísica, de “teologia” em Croce, é o problema da qualidade de seu “historicismo”. Croce afirma frequente e prazerosamente, ter feito o máximo esforço para afastar de seu pensamento todo resíduo de transcendência, de teologia, de metafísica, até refutar em filosofia cada ideia de “sistema” e de “problema fundamental”. Mas, é certo que conseguiu?

Croce se coloca como “dialético”, (embora introduza na dialética, uma “dialética dos distintos”, para além da dialética dos opostos, que não consegue demonstrar o que seja dialética ou o que seja exatamente) mas o ponto a esclarecer é este: no devir, ele vê o próprio devir, ou o “conceito de “devir”? Isto me parece o ponto de partida para aprofundar: 1) o historicismo de Croce, e em última análise, a sua concepção de realidade, do mundo, da vida, isto é, a sua filosofia “tout court”; 2) a sua discordância com Gentile e com o idealismo atual; 3) a sua incompreensão do materialismo histórico, acompanhada da obsessão pelo próprio materialismo histórico. Que Croce sempre foi obcecado pelo materialismo histórico, e ainda o seja de forma ainda mais aguda que no passado não é difícil de demonstrar. Que tal obsessão tornou-se espasmódica nestes últimos anos é demonstrado: pelas referências contidas nos *Elementi di politica* [2], pela sua intervenção a propósito da estética do materialismo histórico no Congresso de Oxford (cf. notícia publicada na Nuova Italia) [3], pela resenha das obras completas de Marx e Engels publicada na «Critica», de 1930, [4] da referência contida nos *Capitoli introduttivi di una Storia dell'Europa nel secolo XIX*, [5] das cartas a Barbagallo publicadas na «Nuova Rivista Storica», de 1928-1929 [6] e, especialmente, pela importância dada ao livro de Fülöp-Miller, como aparece em algumas notas publicadas na «Critica», em 1925 (parece-me) [7].

* NO MS A MARCA DO PARÁGRAFO FOI SEGUIDA PELO TÍTULO, POSTERIORMENTE EXCLUÍDO, “O HOMEM QUE ANDA DE CABEÇA PARA BAIXO”.

* NO MS ORIGINALMENTE: “TRANSCENDENTALISMO”, ENTÃO TRADUZIDO EM “TRANSCENDÊNCIA”.

Se é necessário, no perene fluir dos acontecimentos, fixar conceitos, sem os quais a realidade não poderia ser compreendida, deve-se também, e aliás, é imprescindível, fixar | e recordar que realidade |1A| em movimento e conceito da realidade, se logicamente podem ser distintos, historicamente devem ser concebidos como unidade inseparável. De outra forma, acontece aquilo que aconteceu ao Croce, que a história se torne uma história formal, uma história dos conceitos, e em última análise uma história dos intelectuais, aliás, uma história autobiográfica do pensamento de Croce, uma história de "mosche cocchiere" [moscas cocheiras, ou seja, que acham estar no comando, conforme fábula de Fedro, N.T.]. Croce está caindo numa nova e estranha forma de sociologismo "idealista", não menos cômico e inconclusivo que o sociologismo positivista.

§ (2). *Identidade de história e filosofia*. A identidade entre história e filosofia é imanente no materialismo histórico (mas, em certo sentido, como previsão histórica de uma fase futura). Croce abraçou a filosofia da práxis de Antonio Labriola? De qualquer modo, esta identidade tornou-se, na concepção de Croce, coisa bem diferente daquela que é imanente ao materialismo histórico: como exemplo, os últimos escritos de história ético-política do próprio Croce. A proposição segundo a qual o proletariado alemão é herdeiro da filosofia clássica alemã |1| contém, precisamente, a identidade entre história e filosofia; assim, a proposição segundo a qual os filósofos até hoje somente explicaram o mundo, e que agora, se trata de transformá-lo |2|.20

Esta proposição de Croce da identidade entre história e filosofia é a mais rica de consequências críticas: 1) ela é mutilada se não atinge, também, a identidade de história e de política (devendo-se entender política, aquela que se realiza e não apenas as tentativas diversas e repetidas de realizações [algumas das quais fracassadas em si mesmas]) e, 2) e, consequentemente, também a identidade de política e de filosofia. Mas, se é necessário admitir essa identidade, como é possível distinguir as ideologias (iguais, segundo Croce, a instrumentos de ação política) da filosofia? Ou seja, a distinção será possível, mas somente por graus (quantitativa) e não qualitativa.

vamente. Aliás, as ideologias serão a “verdadeira” filosofia, porque elas serão aquelas “vulgarizações” filosóficas que levam as massas à ação concreta, à transformação da realidade. Isto é, elas serão o aspecto de massa de cada concepção filosófica, que no “filósofo”, adquire características de universalidade abstrata, fora do tempo e do espaço, características peculiares de origem literária e anti-histórica.

A crítica do conceito de história em Croce é essencial: não terá ela, simplesmente, uma origem livresca e erudita? Somente a identificação entre história e política evita que a história tenha essa característica. Se o político é um historiador (não apenas no sentido de que faz a história, mas no sentido que atuando no presente, interpreta o passado), o historiador é um político e neste sentido (que, de resto, aparece também em Croce) a história é sempre história contemporânea, isto é, política: mas, Croce não pode chegar a esta conclusão necessária, exatamente porque ela leva à identificação de história e de política e, portanto, de ideologia e filosofia.

§ {3}. *Croce e Bernstein*. Na carta de Sorel a Croce de 9 de setembro de 1899 (cf. a íntegra da carta na «Crítica») está escrito: “Bernstein vient de m’écrire qu’il a indiqué dans la Neue Zeit n° 46, qu’il avait été inspiré, em une certaine mesure, par vos travaux. Cela est intéressant parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères leurs idées” ^[1]. [“Bernstein acaba de me escrever dizendo que, na Neue Zeit, n° 46, afirmou ter sido inspirado, em certa medida, pelos seus trabalhos. Isso é interessante porque os alemães não costumam indicar as fontes estrangeiras de suas ideias”].

§ {4}. *Croce e Hegel*. Do artigo de Guido Calogero, *Il neohegelismo nel pensiero italiano contemporaneo*, «Nuova Antologia», 16 de agosto de 1930 (trata-se da comunicação lida em alemão por Colagero no Iº Congresso internacional hegeliano, sediado em Haia, de 21 a 24 de abril de 1930): “Para Croce (...) o mérito da doutrina hegeliana é, antes de tudo, o de sua “lógica da filosofia”, ou seja, da sua teoria da dialética, como única forma de pensamento mediante o qual esse pode realmente superar, unificando-os, todos aqueles

dualismos que, no plano da lógica clássica do intelecto, esse não possa constatar, perdendo com isso o sentido da unidade do real. A conquista imortal de Hegel é a afirmação da unidade dos opostos, concebida não no sentido de uma estática e mística *coincidentia oppositorum*, mas naquele de uma dinâmica *concordia discors*: a qual é absolutamente necessária à realidade para que ela possa ser pensada como vida, desenvolvimento, valor, na qual toda positividade seja obrigada a realizar-se, ao mesmo tempo, afirmando e eternamente superando a sua negatividade. Ao mesmo tempo, a conciliação dialética dos dualismos essenciais do real (bem e mal, verdadeiro e falso, finito e infinito, etc.) leva à exclusão categórica de todas as outras formas de dualismo, que se baseia na antítese fundamental de um mundo da realidade e de um mundo da aparência, de uma esfera da transcendência | ou do noumeno e de uma esfera da imanência ou do fenômeno: antíteses que são todas eliminadas pela rigorosa dissolução de seu elemento transcendente ou noumênico, que representa a mera exigência, por tal via insatisfatória e, entretanto, satisfeita, de sair do mundo das antinomias e das contradições para aquele da imutável e pacífica realidade. Hegel é assim o verdadeiro instaurador do imanentismo: na doutrina da identidade do racional e do real, está consagrado o conceito de valor unitário do mundo em seu desenvolvimento concreto, como na crítica do *sollen* abstrato, se exprime tipicamente a antítese, a cada negação daquela unidade, e a toda hipostatização do ideal em uma esfera transcendente àquela da sua realização efetiva. E, desse ponto de vista, pela primeira vez, o valor da realidade se identifica, absolutamente, com aquele da sua história: na imanência hegeliana, encontra-se, assim, a fundação capital de todo o historicismo moderno. [2]

Dialética, imanentismo, historicismo: estes, em suma, são os méritos essenciais do hegelianismo, do ponto de vista do pensamento crociano, o qual a esse respeito pode, realmente, sentir-se como seu seguidor e continuador” [1].

§ (5). *Ciência da política*. O quê significa a acusação de “materialismo” que constantemente Croce faz a determinadas tendências políticas? Trata-se de um juízo de ordem teórica, científica, ou

de uma manifestação de polêmica política em ato? Materialismo, nesta polêmica, parece significar “força material”, “coerção”, “fato econômico”, etc. Mas será que a “força material”, a coerção, o fato econômico”, são “materialistas”? O que significaria “materialismo” neste caso? Cf. *Ética e Política*, p. 341: “Há tempos em que, etc.” [1].

§ (6). *Introdução ao estudo da filosofia.*

I) *O termo “catarse”.* Pode-se empregar o termo “catarse” para indicar a passagem do momento meramente econômico (ou egoístico-passional) ao momento ético-político, isto é, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens. Isto significa, também, a passagem do “objetivo ao subjetivo” e da “necessidade à liberdade”. A estrutura da força exterior que esmaga o homem, assimila-o a si, o torna passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas. A fixação do momento “catártico”, torna-se assim, me parece, o ponto de partida para toda a filosofia da práxis; o processo catártico coincide com as correntes de sínteses que são resultado do desenvolvimento dialético. (Recordar os dois pontos em que oscila este processo: - que nenhuma sociedade se coloca tarefas cujas soluções já não existam, ou que estejam em vias de aparecer, as condições necessárias e suficientes – e que nenhuma sociedade deixa de existir antes de haver expressado todo o seu conteúdo potencial) [1].

II) *Concepção subjetiva da realidade e filosofia da práxis.* A filosofia da práxis “absorve” a concepção subjetiva da realidade (o idealismo) na teoria das superestruturas, absorve-o e o explica historicamente, isto é, “supera-o”, o reduz a um seu “momento”. A teoria das superestruturas é a tradução da concepção subjetiva da realidade, em termos de historicismo realista.

III) *Realidade do mundo externo.* Além do exemplo de Tolstói [2], recordar a forma faceta na qual um jornalista representa o filósofo “profissional ou tradicional” (representado por Croce no cap. Il filósofo), que há anos e anos está sentado em sua escrivaninha, girando o tinteiro e perguntando-se: - Esse tinteiro está dentro de mim ou fora de mim? [3]

IV) *Tradutibilidade das linguagens científicas*. As notas escritas nesta rubrica devem ser recolhidas precisamente na rubrica geral sobre as relações das filosofias especulativas com a filosofia da práxis e da redução delas a esta como momento político que a filosofia da práxis explica “politicamente”. Redução à “política”, de todas as filosofias especulativas, à momento da vida histórico-política; a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento de “hegemonia” política.

§ 7. *Identificação de indivíduo e Estado*. Para demonstrar o verbalismo das novas enunciações de “economia especulativa” do grupo Spirito & Cia [1] basta recordar que a identificação de indivíduo e Estado é, também, a identificação de Estado e indivíduo; uma identidade não muda se um termo é primeiro ou segundo na ordem gráfica e fônica, evidentemente. Por isso, afirmar que é preciso identificar indivíduo e Estado é menos que nada, é pura fantasia verbal, se as coisas estivessem nesses termos. Se, indivíduo significa “egoísmo”, em sentido | estrito, “sordidamente hebraico” [2], a identificação não seria mais que um modo metafórico para acentuar o elemento “social” do indivíduo, ou seja, de afirmar que “egoísmo” em sentido econômico significa qualquer coisa de diverso de “grosseiramente egoísta”. Parece-me que, também neste caso, se trata da ausência de uma clara enunciação do conceito de Estado, e da distinção nele, entre sociedade civil e sociedade política, entre ditadura e hegemonia, etc.

§ {8}. *Liberdade e “automatismo” (ou racionalidade)*. Estão em contradição a liberdade e o chamado automatismo? O automatismo está em contradição com o arbítrio, não com a liberdade. O automatismo é uma liberdade de grupo, em oposição ao arbítrio individualista. Quando Ricardo afirmava “dadas tais condições”, haverá estas consequências em economia, não tornava “determinista” a própria economia, nem a sua concepção era “naturalista”. Observava que, dada a atividade solidária e coordenada de um grupo social, que age segundo certos princípios aceitos por convicção (livremente) em vista de certos fins, há um desenvolvimento que se pode chamar automático e se pode assumir como desenvolvimento de certas

leis reconhecíveis e isoláveis, com o método das ciências exatas. Em cada momento há uma escolha livre, que ocorre segundo certas linhas diretivas idênticas para uma grande massa de indivíduos e ou vontades singulares, enquanto estas se tornaram homogêneas em um determinado clima ético-político. Não se trata de afirmar que todas agem da mesma maneira: os arbítrios individuais são múltiplos, mas a parte homogênea prevalece e “dita lei”. Se o arbítrio se generaliza, não é mais arbítrio, mas deslocamento da base do “automatismo”, nova racionalidade. Automatismo nada mais é que racionalidade; mas, na palavra “automatismo” há a tentativa de fornecer um conceito despojado de qualquer aura especulativa: é possível que a palavra racionalidade termine por atribuir-se, ao automatismo nas operações humanas, enquanto “automatismo” voltará a indicar o movimento das máquinas que se tornaram “automáticas”, depois da intervenção do homem, e cujo automatismo é somente uma metáfora verbal, como se diz das operações humanas ^[1].

§ (9). *Introdução ao estudo da filosofia. Imanência especulativa e imanência historicista ou realista.* Afirma-se que a filosofia da práxis nasceu no terreno do máximo desenvolvimento da cultura da primeira metade do século XIX, cultura representada pela filosofia clássica alemã, pela economia clássica inglesa, e pela literatura e prática política francesa. Na origem da filosofia da práxis, estão esses três momentos culturais ^[1]. Mas, em que sentido deve-se entender essa afirmação? Que cada um desses momentos contribuiu para elaborar, respectivamente, a filosofia, a economia, a política da filosofia da práxis? Ou que a filosofia da práxis elaborou sinteticamente os três momentos, isto é, a inteira cultura da época, e que na nova síntese, em qualquer momento que se examine, momento teórico, econômico, político, ^[3] reencontra-se como “momento” preparatório cada um dos três momentos? É assim que me parece. E creio que o momento sintético unitário é identificado no novo conceito de imanência, que da sua forma especulativa, oferecida pela filosofia clássica alemã, foi traduzida em forma historicista, com a ajuda da política francesa e da economia clássica inglesa. No que diz respeito às relações de identidade substancial entre a linguagem filosófica

alemã e a linguagem política francesa, conferir as notas contidas esparsamente nos diversos Cadernos ^[2]. Mas, uma pesquisa das mais interessantes e fecundas, parece-me, deve ser feita a propósito das relações entre filosofia alemã, política francesa e economia clássica inglesa. Em certo sentido, parece-me, pode-se dizer que a filosofia da práxis é igual a Hegel mais David Ricardo. O problema deve ser apresentado, inicialmente, da seguinte maneira: os novos cânones metodológicos introduzidos por Ricardo na ciência econômica devem ser considerados como valores meramente instrumentais (entenda-se: como um novo capítulo da lógica formal) ou terão um significado de inovação filosófica? A descoberta do princípio lógico formal da “lei tendencial”, que leva a definir cientificamente os conceitos fundamentais na economia de “homo oeconomicus” e de “mercado determinado” não foi uma descoberta de valor, também, gnosiológico? Não implica, precisamente, uma nova “imanência”, uma nova concepção da “necessidade” e da liberdade, etc.? Essa tradução, ao que parece, foi feita pela filosofia da práxis, que universalizou as descobertas de Ricardo, estendendo-as adequadamente a toda a história, assim, extraíndo delas uma nova concepção de mundo, de modo original. É necessário estudar toda uma série de questões: 1) reassumir os princípios científicos-formais de Ricardo, na sua forma de cânones empíricos; 2) pesquisar a origem histórica desses princípios ricardianos que estão ligados ao surgimento da ciência econômica mesma, isto é, ao desenvolvimento da burguesia como classe “concretamente mundial” e à formação, assim, de um mercado mundial já bastante “denso” de movimentos complexos para que seja possível isolar e estudar as suas leis de regularidade necessária, isto é, leis de tendência, que são leis não no sentido naturalista e determinista especulativo, mas em sentido historicista, isto é, no sentido em que exista o “mercado determinado”, ou seja, um ambiente organicamente vivo e conectado nos seus movimentos de desenvolvimento. (A economia estuda essas leis tendenciosas enquanto expressões *quantitativas* dos fenômenos; na passagem da economia à história geral, o conceito de quantidade é integrado àquele de qualidade e, pela dialética, quantidade transforma-se

em qualidade [*quantidade = necessidade; qualidade = liberdade*. A dialética* quantidade-qualidade é idêntica àquela de necessidade-liberdade]); 3) Colocar em conexão Ricardo com Hegel, e com Robespierre; 4) como a filosofia da práxis conseguiu chegar, a partir da síntese dessas três correntes vivas, à nova concepção de imanência, depurada de cada traço de transcendência e de teologia [3].

§ (10). *Introdução ao estudo da filosofia*. 1) Uma série de conceitos por aprofundar é, também, o seguinte: empirismo – realismo (historicista) – especulação filosófica.

[3A] 2) Ao lado da investigação acenada no parágrafo anterior | relativo à questão da contribuição ricardiana à filosofia da práxis, deve-se pôr a mencionada na p.49 desse mesmo caderno [1], e que é relativa à atitude da filosofia da práxis em face da atual continuação da filosofia clássica alemã, representada pela moderna filosofia idealista italiana de Croce e Gentile. Como deve ser entendida a proposição de Engels sobre a herança da filosofia clássica alemã? [2] Deve-se entendê-la como um ciclo histórico definitivamente fechado, no qual a absorção da parte vital do hegelianismo já é definitivamente realizada, de uma vez por todas, ou se pode entender como um processo ainda em movimento, pelo qual se reproduz uma necessidade nova de síntese cultural filosófica? Parece-me justa a segunda formulação: na realidade, reproduz-se ainda a posição reciprocamente unilateral, criticada na primeira tese sobre Feuerbach, entre materialismo e idealismo, e como então, se bem que em um momento superior, é necessária a síntese em um momento de superior desenvolvimento da filosofia da práxis.

§ (11). *Pontos de referência para um ensaio sobre B. Croce*. Para compreender a atitude de Croce no segundo pós-guerra, é útil recordar a resposta enviada por Mario Missiroli a uma investigação promovida pela revista «Saggiatore» e publicada em 1932 (seria interessante conhecer todas as respostas da investigação). Missiroli escreveu (cf. «Critica Fascista», de 15 de maio de 1932): “Não vejo ainda nada bem delineado, mas apenas estados de espírito,

* NO MS UMA VARIANTE INTERLINEAR: “O NEXO DIALÉTICO”.

tendências, sobretudo, morais. É difícil prever qual poderá ser a orientação da cultura; mas não hesito em formular a hipótese de que caminhamos para um positivismo absoluto, que volte a honrar a ciência e o racionalismo no sentido antigo da palavra. A pesquisa experimental poderá ser a glória desta nova geração, que ignora e quer ignorar os verbalismos das recentíssimas filosofias. Não me parece temerário prever uma retomada do anticlericalismo que, pessoalmente, estou longe de augurar” [1].

O que poderá significar “positivismo absoluto”? A “previsão” de Missiroli coincide com a afirmação feita várias vezes nestas notas que toda a atividade teórica mais recente de Croce se explica com a previsão de uma retomada em grande estilo e, com características tendencialmente hegemônicas da filosofia da práxis, que pode reconciliar a cultura popular e a ciência experimental com uma visão de mundo que não seja o grosseiro positivismo, nem o alambicado atualismo, nem o livresco neotomismo.

§ (12). *Introdução ao estudo da filosofia*. A proposição contida na introdução da *Critica dell'economia politica*, de que os homens tomam consciência dos conflitos da estrutura no terreno das ideologias [1], deve ser considerada como uma afirmação de valor gnosiológico, e não puramente psicológico e moral. Disto decorre que o princípio teórico-prático da hegemonia tem, também esse, um alcance gnosiológico e, portanto, neste campo se deve pesquisar a contribuição teórica máxima de Ilich à filosofia da práxis. Ilich teria feito progredir efetivamente a filosofia (como filosofia) enquanto fez progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparelho hegemônico, enquanto cria | um novo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem crociana: quando se consegue introduzir uma nova moral conforme a uma nova concepção de mundo, termina-se por introduzir também tal concepção, isto é, determina-se uma completa reforma filosófica. | 4 |

§ (13). *Introdução ao estudo da filosofia*. Na passagem sobre o “materialismo francês no século XVIII” (*Sacra Famiglia*) é, com muita propriedade e clareza, indicada a gênese da filosofia da práxis: ela é o “materialismo” aperfeiçoado pelo trabalho da própria filosofia especulativa e fundida com o humanismo [1]. Na verdade, com esses aperfeiçoamentos do velho materialismo, permanece apenas o realismo filosófico.

Outro ponto para meditar é este: se a concepção de “espírito” da filosofia especulativa não é uma transformação atualizada do velho conceito de “natureza humana”, própria, seja da transcendência, que do materialismo vulgar e se, portanto, na concepção do “espírito”, não há outra coisa senão o velho “Espírito Santo” especulativizado. Seria possível, então, dizer que o idealismo é intrinsecamente teológico.

§ (14). *Pontos de referências para um ensaio sobre B. Croce*. A posição relativa de Croce na hierarquia intelectual da classe dominante mudou depois da Concordata e do advento da fusão numa unidade moral dos dois troncos desta mesma classe. É necessária uma dupla obra de educação da parte dos responsáveis: educação do novo pessoal dirigente, por “transformar” e assimilar e educação da parte católica, que pelo menos deve ser subordinada (também subordinar é educar, em certas condições). A entrada em massa dos católicos na vida estatal depois da Concordata (e entraram dessa vez como e enquanto católicos e, aliás, com privilégios culturais) tornou muito mais difícil a obra de “transformismo” das novas forças de origem democrática. Que Gentile não tenha compreendido o problema e que Croce entendeu, mostra a diversa sensibilidade nacional entre os dois filósofos: que Gentile, pelo menos, se entendeu o problema, não tinha condições de fazer nada, fora do trabalho da Universidade Popular dos Institutos de Cultura (os raivosos escritos de seus discípulos nos Nuovi Studi contra o catolicismo [1], tiveram bem pouco eco) mostra a sua redução a uma bem mísera condição de subalternidade intelectual. Não se trata, de fato, de uma educação “analítica”, isto é, de uma “instrução”, de um armazenamento de noções, mas de uma educação “sintética”, da difusão de uma concep-

ção de mundo convertida em norma de vida, de uma religião no sentido crociano. Que a Concordata tivesse colocado o problema, multiplicando-o e complicando-o, havia compreendido Croce, como o prova seu discurso no Senado [2]. Ademais, é precisamente a Concordata, com a sua introdução na vida estatal de uma grande massa de católicos como tais, e como tais privilegiados, que colocaram o problema da educação da classe dirigente, não nos termos de “Estado ético”, mas nos termos de “sociedade civil” educadora, isto é, de uma educação por iniciativa “privada”, que entra em concorrência com aquela católica, que na sociedade civil ocupa agora, na sociedade civil, um lugar importante e em condições especiais.

Para compreender quanto possa ser apreciada a atividade de Croce em toda a sua perseverante inflexibilidade, pela parte mais responsável, clarividente (e conservadora) da classe dominante, além da citada “previsão” de Missiroli [3] (e é necessário entender o que possa significar, em sentido crítico implícito, o termo “previsão”, neste caso) será útil recordar uma série de artigos publicados por Camillo Pellizzi no «Selvaggio» de Mino Maccari (que sai agora em Roma em forma de revista mensal e que seria interessante analisar em toda a coleção e nas várias fases). De «Italia Letteraria», de 29 de maio de 1932, transcrevo textualmente uma parte da “Rassegna della Stampa”, compilada por Corrado Pavolini que comenta um trecho dos artigos de Pellizzi: “Crer em poucas coisas, mas crer!” Eis uma máxima belíssima, que se pode ler no último número de «Selvaggio» (1º de maio). Sinto muito por Camillo Pellizzi, dos primeiros fascistas, cavalheiro de três paixões e agudíssimo engenho: mas, o estilo emaranhado da sua última carta aberta a Maccari: “Il fascismo come libertà”, me faz duvidar de que o conceito do qual fala não são muito claros em sua mente; ou, se claros, são pensados muito em abstrato para poder receber aplicação prática: “O fascismo nasceu como o supremo esforço de um povo civilizado (aliás, do povo mais intimamente civilizado entre todos) para objetivar uma forma de comunismo civilizado. Ou seja, para resolver o problema do comunismo dentro do problema maior que é o da civilização; mas, já que não existe civilização sem a manifesta-

[4A]

ção espontânea dos valores individuais antigos, sempre renovados, concluímos, do que se disse acima, que o fascismo é, na sua íntima e universal significação, um *comunismo livre*; no qual, para compreender, comunista ou coletivista é o meio, o organismo empírico, o instrumento de ação, correspondente ao problema de um determinado momento da história, enquanto o fim real, a destinação última, é a civilização, ou seja, no sentido já dito e repetido, a liberdade. É linguagem indigesta de filósofo: ‘Crer em poucas coisas’... Por exemplo, crer simplesmente que o fascismo *não* é comunismo, nunca, em nenhum sentido, nem concreto nem metafórico, pode resultar mais ‘útil’ do que se cansar na busca de definições muito engenhosas, para não ser, em última análise, equivocadas e nocivas. (Existe depois a apresentação de Spirito no Congresso corporativo de Ferrara...)” [4].

Vê-se claramente que a série dos escritos de Pellizzi, publicados pelo «Selvaggio», foi sugerida no último livro de Croce e é uma tentativa de absorver a posição de Croce em uma nova posição que Pellizzi considera superior e de tal modo, capaz de resolver todas as antinomias. Na realidade, Pellizzi se move entre conceitos da Contra-Reforma e as suas elucubrações podem dar lugar intelectualmente a uma nova Città del Sole (Cidade do Sol), praticamente a uma construção como aquela dos jesuítas do Paraguai. Mas, isso pouco importa, porque não se trata de possibilidades práticas, próximas ou remotas, nem para Pellizzi, nem para Spirito; trata-se do fato que tais desenvolvimentos abstratos do pensamento mantém fermentos ideológicos perigosos, impedem que se forme uma unidade ético-política na classe dirigente, ameaçam adiar ao infinito a solução do problema de “autoridade”, isto é, de restabelecimento por consenso da direção política da parte dos grupos conservadores. A atitude de Pellizzi mostra que a posição de Spirito em Ferrara, não era um “monstrum” cultural; isto é, também demonstrado em algumas publicações em «Critica fascista», mais ou menos confusas e equivocadas.

§ (15). *Breves notas de economia*. A discussão acerca do conceito de “homo oeconomicus” tornou-se uma das muitas discussões sobre, a assim chamada, “natureza humana”. Cada um dos disputantes tem uma

“fé” própria, sustentando-a com argumentos de caráter predominantemente moralista. O “homo oeconomicus” é a abstração da atividade econômica de uma determinada forma de sociedade, isto é, de uma determinada estrutura econômica. Toda forma social tem seu “homo oeconomicus”, isto é, uma atividade econômica própria. Sustentar que o conceito de homo oeconomicus cientificamente não tem valor, não é mais que um modo de afirmar que a estrutura econômica e a sua atividade afim, são radicalmente mudadas, ou então, que a estrutura econômica é tão mudada, que necessariamente deve mudar o modo de operar econômico, para que se torne adequado à nova estrutura. Mas, precisamente nisso existe divergência, e não tanto divergência científica objetiva, mas política. O que significaria, de resto, um reconhecimento científico de que a estrutura econômica transformou-se radicalmente e que deve mudar o modo de operar econômico para adequar-se à nova estrutura? Teria um significado de estímulo político, nada mais. Entre a estrutura econômica e o Estado com a sua legislação e a sua coerção, está a sociedade civil, e esta deve ser radicalmente transformada concretamente e não apenas na letra da lei e nos livros dos cientistas; o Estado é o instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica, mas é preciso que o Estado “queira” fazê-lo, isto é, que o Estado seja dirigido pelos representantes da modificação ocorrida na estrutura econômica. Esperar que, através da propaganda e da persuasão, a sociedade civil se adapte à nova estrutura, que o velho “homo oeconomicus” desapareça sem ser sepultado, com todas as honras que merece, é uma nova forma de retórica econômica, uma nova forma de moralismo econômico vazio e inconclusivo ^[5].

§ (16). *Pontos de referência para um ensaio sobre B. Croce.* Podem ter tido importância para Croce as amigáveis advertências de L. Einaudi a propósito de sua atitude de crítico “desinteressado” da filosofia da práxis? ^[1] É a mesma questão apresentada de outra forma: quanto há de elemento prático imediato no que impele Croce para a sua posição “liquidante” atual? Pode-se observar, de fato, como Croce de modo algum pretende entrar em polêmica com os filósofos da práxis, e como esta polêmica lhe interessa tão pouco, que nem sequer o conduz a procurar informações um pouco mais abun-

dantes e exatas do que aquelas de que evidentemente dispõe. Pode-se dizer que Croce não se interessa tanto em combater a filosofia da práxis quanto o economicismo histórico, isto é, o elemento de filosofia da práxis que penetrou na concepção de mundo tradicional, desagregando-a e, por isso, tornando-a menos resistente “politicamente”; não se interessa tanto em “converter” os adversários, quanto em reforçar o seu próprio campo; isto é, Croce apresenta como “ofensiva” uma atividade que é meramente “defensiva”. Se não fosse assim, Croce deveria (teria devido) rever “sistematicamente” a sua obra especializada sobre a filosofia da práxis, confessar ter se enganado completamente então, demonstrar esses erros passados em contraste com as convicções atuais, etc. Em um homem assim cuidadoso e escrupuloso como Croce, o fato de não demonstrar nenhum interesse pela exigência objetiva de justificar logicamente esta última passagem em seus modos de pensar é, pelo menos, estranho, e não pode ser explicado de outra forma que através de interesses práticos imediatos.

5A | § (17). *Introdução ao estudo da filosofia. Princípios e preliminares.* (Cf. Caderno 1, p. 63 bis) ^[1]. O que devemos entender por filosofia, por filosofia de uma época histórica, e qual é a importância e o significado das filosofias dos filósofos em cada uma destas épocas históricas. Aceita a definição que B. Croce dá de religião, isto é, de uma concepção de mundo que se tornou norma de vida, já que norma de vida não se entende em sentido livresco, mas realizada na vida prática, a maior parte dos homens é filósofo enquanto age praticamente e na sua ação prática (nas linhas diretivas de sua conduta) está contida implicitamente uma concepção de mundo, uma filosofia. A história da filosofia como se entende comumente, isto é, a história da filosofia dos filósofos, é a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir, aperfeiçoar as concepções de mundo existentes em todas as épocas determinadas, e para mudar, portanto, as normas de conduta que lhes são relativas e adequadas, ou seja, para mudar a atividade prática em seu conjunto. Do ponto de vista que nos interessa, o estudo da história e da lógica das diversas filosofias dos

filósofos não é suficiente. Pelo menos como orientação metódica, deve-se chamar a atenção sobre outras partes da história da filosofia: isto é, sobre as concepções de mundo das grandes massas, sobre aquelas dos mais restritos grupos dirigentes (ou intelectuais) e, finalmente, sobre as ligações entre esses vários conjuntos culturais e a filosofia dos filósofos. A filosofia de uma época não é a filosofia de um ou outro filósofo, de um ou outro grupo de intelectuais, de uma ou outra grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos esses elementos que culmina em uma determinada direção, em que o seu culminar torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se “história” concreta e completa (integral). A filosofia de uma época histórica não é, portanto, mais que a “história” dessa mesma época, não é mais que a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: história e filosofia são indissociáveis, formam um “bloco”. Podem, porém, ser “distintos” os elementos filosóficos propriamente ditos, e em todos os diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepção dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas, e ver como em cada um destes graus tenha o que se fazer com formas diversas de “combinação” ideológica.

§ (18). *Pontos de referência para um ensaio sobre B. Croce*. A propósito da nota precedente desta rubrica sobre a relação entre Croce e Einaudi [1], em uma nota, pode-se observar como Einaudi não é sempre um leitor muito atento e cuidadoso de Croce. Na p. 277 do volume de 1929, da «Riforma sociale», Einaudi escreve: “Uma teoria não deve ser atribuída a quem a intui, ou acidentalmente a insinuou, ou esposou um princípio do qual pudesse ser deduzida, ou que relatou desleixadamente, as diversas noções, as quais aspiravam ser recompostas em unidade”. A parte positiva da proposição é referida, logo após, assim: “em qual outro livro foi assumida como objeto “procurado” de “particular” tratado a seguinte proposição, etc.”?

Croce, no *Materialismo histórico*, IV, p. 26, escrevera | : “Uma coisa é formular uma observação acidental, que se abandona posteriormente, sem desenvolver, e outra é estabelecer um princípio do | 6 |

qual se extraem consequências fecundas; uma coisa é, ainda, enunciar um pensamento genérico e abstrato e outra, pensá-lo realmente em concreto; uma coisa é, finalmente, inventar, e outra repetir de segunda ou terceira mão” [2]. A enunciação de Einaudi é derivada de Croce, com o acréscimo de curiosas impropriedades linguísticas e de vacilações teóricas. Por que Einaudi simplesmente não citou Croce? Talvez porque a passagem de Croce está contida em um escrito contra o Prof. Loria. Outro exemplo da superficialidade de Einaudi pode ser encontrado em um número posterior de *Riforma Sociale*, na longa resenha da *Autobiografia* de R. Rigola [3].

CF. CADERNO 1, (XVI), PP. 4 BIS – 5.

§ (19). *Bizantinismo francês*. A tradição cultural francesa, que apresenta os conceitos na forma de ação política, na qual especulação e prática se desenvolvem em uma única conexão histórica abrangente, pareceria exemplar. Mas, essa cultura rapidamente degenerou depois dos eventos da Grande Revolução, tornando-se uma nova Bizâncio cultural. Os elementos dessa degenerescência, de resto, já estavam presentes e ativos mesmo durante o desenvolvimento do grande drama revolucionário, nos próprios jacobinos que os personificaram com maior energia e completude. A cultura francesa não é “pan-política”, como hoje entendemos, mas jurídica. A forma francesa não é aquela ativa e sintética do homem ou lutador político, mas a do jurista sistematizador de abstrações formais; a política francesa é, notadamente, elaboração de formas jurídicas. O francês não tem uma mentalidade dialética e concretamente revolucionária, nem mesmo quando atua como revolucionário: sua intenção é sempre “conservadora”, porque a sua intenção é dar uma forma perfeita e estável às inovações que efetiva. No inovar já pensa em conservar, a embalsamar a inovação em um código.

§ (20). *Pontos para o estudo da economia*. A polêmica Einaudi – Spirito sobre o Estado [1]. Deve ser relacionada com a polêmica Einaudi – Benini (Cf. *Riforma Sociale*, de setembro-outubro de 1931) [2]. Mas, na polêmica Einaudi – Spirito, todos os dois litigantes erraram; eles se referem a coisas diversas e usam linguagens

diversas. A polêmica Benini – Einaudi ilumina a precedente polêmica. Em ambas, Einaudi assume a mesma posição de quando busca limitar, em polêmica com Croce, toda função científica da filosofia da práxis. A coerência da posição de Einaudi é “intelectualmente” admirável: ele compreende que qualquer concessão teórica ao adversário, ainda que somente intelectual, pode pôr abaixo todo o seu próprio edifício.

Na concepção de Estado, Einaudi pensa na intervenção *governativa* nos fatos econômicos, seja como reguladora “jurídica” do mercado, isto é, como a força que dá ao mercado determinado a forma legal, em que todos os agentes econômicos se movem em “igualdade de condições jurídicas”, seja a intervenção governativa como criadora de privilégios econômicos, como perturbadora da concorrência em favor de determinados grupos. Spirito, ao contrário, refere-se à sua concepção especulativa do Estado, pela qual o indivíduo identifica-se com o Estado. Mas, existe um terceiro aspecto da questão, que está subentendido em ambos os escritores, e é aquele pelo qual, identificando-se o Estado com um grupo social, a intervenção estatal não somente ocorre da maneira referida por Einaudi, ou no modo desejado por Spirito, mas é uma condição preliminar de qualquer atividade econômica coletiva, é um elemento do mercado determinado, se não for precisamente o próprio mercado determinado, já que é a própria expressão político-jurídica do fato que uma determinada mercadoria, o trabalho, é preliminarmente depreciada, colocada em condições de inferioridade competitiva, paga por todo o sistema determinado. Esse ponto é revelado por Benini [3], e não se trata certamente de uma descoberta; mas, é interessante que Benini tenha chegado a ele e a maneira pela qual chegou. Pois Benini o atinge, partindo dos princípios da economia clássica, o que certamente irrita Einaudi.

Einaudi, todavia, tinha, na carta publicada pelos Nuovi Studi, acenado para a “maravilhosa capacidade” de Giovanni Vailati, de apresentar um teorema econômico (ou mesmo filosófico) e a sua solução, nas diversas linguagens científicas surgidas do processo histórico de desenvolvimento das ciências [4], isto é, tinha impli-

citamente admitido a tradutibilidade recíproca dessas linguagens: Benini fez precisamente isso, apresentou em linguagem da economia liberal um fato econômico já apresentado na linguagem da filosofia da práxis, mesmo com todas as limitações e cautelas do caso (o episódio Benini deve ser aproximado do episódio Spirito no Congresso de Ferrara) [5]. Recordar, a esse respeito, a afirmação de Engels a propósito da possibilidade de chegar, mesmo partindo da concepção marginalista do valor, às mesmas consequências (ainda que em forma vulgar) a que chegou a economia crítica [6]. A afirmação de Engels deve ser analisada em todas as suas consequências: uma delas me parece esta, que se se quer defender a concepção crítica da economia, é necessário insistir, sistematicamente, no fato de que a economia ortodoxa trata os mesmos problemas, em outra linguagem, demonstrando esta identidade dos problemas tratados e demonstrando que a solução crítica é superior: em suma, é necessário que os textos sejam sempre “bilíngues”, com o texto autêntico, e a tradução “vulgar” ou da economia liberal, ao lado, ou interlinear.

§ (21). *Introdução ao estudo da filosofia*. Filosofia “científica” e filosofia entendida no sentido vulgar de conjunto de ideias e opiniões. Mas, podem ser separadas? Diz-se “enfrentar as coisas com filosofia”, “ter filosofia”, “tomá-la filosoficamente”, etc. (Poder-se-ia reagrupar os modos de dizer populares e as expressões dos escritores de caráter popular* – tomando-as dos grandes dicionários – nos quais entram as expressões filosofia e filosoficamente, que tenham um significado muito preciso, de superação das paixões elementares e bestiais em uma concepção das coisas “raciocinadas”, pela qual, percebendo a sua racionalidade e necessidade, evita-se o abandonar-nos à fúria e a atos impulsivos e irracionais, mas se permite à própria ação uma direção consciente).

CF. CADERNO II (XVIII), PP.13 BIS – 14.

§ (22). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce*. Porque é preciso escrever no sentido em que foi redigido o primeiro parágrafo da p.42. [1] Deve-se dar o sentido da importância cultural

* NO MS UMA VARIANTE: “NACIONAL-POPULAR”.

que Croce tem, não apenas na Itália, mas na Europa, e, consequentemente, do significado que tem a rápida e grande difusão dos seus mais recentes livros, quais são, a *Storia d'Italia* e *d'Europa*. Que Croce se proponha a educação das classes dirigentes, não me parece ter dúvidas. Mas como, efetivamente, é acolhida sua obra educativa, a quais “ligas” ideológicas dá lugar? Quais sentimentos positivos faz nascer? É um lugar comum pensar que a Itália atravessou todas as experiências políticas do desenvolvimento histórico moderno e que, portanto, ideologias e instituições conformes a estas ideologias seriam para o povo italiano couves requentadas, repugnantes ao paladar. Entretanto, não é verdade que se trate de couves requentadas: a “couve” foi comida apenas “metaforicamente” pelos intelectuais e teria sido requentada somente para eles. Não é “quentada” e, portanto, repugnante para o povo (à parte o fato que o povo, quando tem fome, come couves requentadas mesmo duas ou três vezes). Croce tem uma bela couraça de sarcasmo para a igualdade, a fraternidade, e exaltar a liberdade – mesmo que especulativa. Essa será compreendida como igualdade e fraternidade, e os seus livros aparecerão como a expressão e a justificação implícita de um constitucionalismo que emerge por todos os poros daquela Itália qu'on ne voit pas [2], e que somente há dez anos está fazendo seu aprendizado político.

Buscar nos livros de Croce suas referências à função do chefe de Estado. (uma referência pode ser encontrada na segunda série das *Conversazioni critiche* na p. 176, na resenha do livro de Ernesto Masi: *Asti e gli Alferi nei ricordi della villa di S. Martino*: “Também a vida moderna pode ter a sua alta moralidade e o seu heroísmo simples, ainda que sobre distintos fundamentos. E esses distintos fundamentos foram colocados pela história, que não consente mais a antiga fé simplista no rei, no deus dos padres, nas ideias tradicionais, e impede o encerrar-se durável, como ocorria outrora, no pequeno círculo da vida familiar e de classe” [3]. Creio recordar que D'Andrea, na resenha da *Storia d'Europa* publicada em «Critica Fascista», reprovava em Croce outra dessas expressões, que D'Andrea considera deletéria) [4]. (O livro de Masi é de 1903 e, portanto,

é provável que a resenha de Croce tenha sido publicada pela «Crítica» pouco depois, em 1903, ou 1904) [5]. Pode-se supor que Croce, ao lado da parte polêmica, tenha uma parte reconstrutiva no seu pensamento? E que entre uma e outra possa haver um “salto”? Ao que me parece, isso não se revela a partir de seus escritos. Mas, creio que precisamente essa incerteza seja um dos motivos pelos quais muitos dos que pensam como Croce, se mostram frios ou, pelo menos, preocupados. Croce dirá: na parte reconstrutiva pensam os práticos, os políticos, e no seu sistema de distinções teóricas, a resposta é formalmente congruente. Mas, só “formalmente” e nisto, há bom jogo Gentile, nas suas agressões mais ou menos filosóficas, que me aparecem tanto mais exasperadas, enquanto não pode e não quer colocar todo o problema (posição do Vaticano verso o livro *Una storia e un’idea*) [6], não pode e não quer falar claramente a Croce, fazê-lo ver aonde pode conduzir a sua posição polêmica ideológica e de princípio. Mas é necessário ver se não é precisamente isto o que Croce se propõe, visando obter uma atividade reformista pelo alto, que atenua as antíteses e as concilie em uma nova legalidade obtida “transformisticamente”. Mas não pode haver um neomalthusianismo desejado por Croce, a vontade de não se “comprometer” a fundo, [7A] que é o modo de cuidar somente do próprio “particular”, do moderno guicciardinismo, característico de muitos intelectuais para os quais parece que baste o “dizer”: Dixi, et salvavi animam meam, mas a alma não se salva somente pelo dizer. São necessárias as ações, e como!

§ {23}. *Pontos de meditação para o estudo da economia*. Onde incide de modo especial, o acento nas pesquisas científicas da economia clássica, e onde, ao invés, naquelas da economia crítica [1], e por quais razões, ou seja, em vista de quais fins práticos a atingir, ou em vista de quais determinados problemas teóricos e práticos por resolver? Para a economia crítica, ao que parece, basta estabelecer o conceito de “trabalho socialmente necessário” para chegar ao conceito de valor, já que se quer partir do trabalho de todos os trabalhadores para chegar a fixar a função dos mesmos na produção econômica, para chegar a estabelecer o conceito abstrato e científico de valor

e mais valor, e a função de todos os capitalistas, como um todo. Para a economia clássica, ao contrário, a importância está, não no conceito abstrato e científico de valor (ao qual ela busca chegar por outro caminho, mas apenas para fins formais, de sistema harmônico lógico-verbal, e a isso chega, ou crê chegar, através de pesquisas psicológicas, com utilidade marginal), mas naquele conceito mais concreto e mais imediato de lucro individual e de empresa; por isso tem importância o estudo da dinâmica do “trabalho socialmente necessário”, que assume vários contextos teóricos, - de teoria dos custos comparados, de equilíbrio econômico estático e dinâmico. Para a economia crítica, o problema interessante começa depois que o “trabalho socialmente necessário”, já esteja estabelecido em uma fórmula matemática: ao invés, para a economia clássica todo o interesse está na fase dinâmica da formação do “trabalho socialmente necessário” local, nacional, internacional, e nos problemas que as diferenças dos “trabalhos analíticos” colocam nas várias fases de tais trabalhos. É o custo comparado, ou seja, a comparação do trabalho “particular” cristalizado nas várias mercadorias, que interessa à economia clássica.

Mas, essa pesquisa não interessa também à economia crítica? E é “científico” que um trabalho como o *Précis* [2], não sejam tratados, também, esses nexos de problemas? A economia crítica tem diversas fases históricas e, em cada uma delas, é natural que o acento recaia sobre o nexo teórico e prático historicamente predominante. Quando o gestor da economia é a propriedade, o acento recai no “conjunto” do trabalho socialmente necessário, como síntese científica e matemática, já que o que se pretende praticamente é que o trabalho se torne consciente de seu todo, do fato de que é especialmente “um todo” e que como “um todo” determina o processo fundamental do movimento econômico (ao contrário, à propriedade interessa muito pouco o trabalho socialmente necessário, mesmo para o fim da própria construção científica; importa o trabalho particular, em condições determinadas por um aparato técnico e por um mercado imediato de víveres, e de um dado imediato | ambiente ideológico e político, por isso, quando alguém quiser fundar [8]

uma empresa tentará identificar essas condições mais pertinentes à finalidade do máximo lucro “particular” e não raciocinará por “médias” socialmente necessárias. Mas, quando o próprio trabalho tornar-se gestor da economia, também ele deverá, por ter mudado fundamentalmente de posição, preocupar-se com as utilidades particulares e com as comparações entre essas utilidades, com o objetivo de extrair delas iniciativas de movimento progressista. O que são as “emulações” [3], se não um modo de preocupar-se com esse nexo de problemas e de compreender que o movimento progressista ocorre graças a “impulsos” particulares, ou seja, um modo de “comparar” os custos e de insistir para reduzi-los continuamente, identificando, e mesmo suscitando as condições objetivas e subjetivas nas quais isso é possível?

§ (24). *Introdução ao estudo da filosofia.* No contexto dos problemas histórico-críticos, não é necessário conceber a discussão científica como um processo judiciário, no qual há um réu e um promotor, que deve demonstrar, por obrigação de ofício, que o réu é culpado e deve ser tirado de circulação. Na discussão científica, já que se supõe que o interesse seja a pesquisa da verdade e o progresso da ciência, demonstra ser mais “avançado” quem se coloca do ponto de vista de que o adversário pode expressar uma exigência que deva ser incorporada, ainda que como momento subordinado, na sua própria construção. Compreender e valorizar realisticamente a posição e as razões do adversário (e o adversário é, em alguns casos, todo o pensamento passado) significa justamente estar liberto da prisão das ideologias (no sentido pejorativo, de cego fanatismo ideológico), isto é, significa colocar-se de um ponto de vista “crítico”, o único fecundo na pesquisa científica.

§ (25). *Pontos de meditação para o estudo da economia.* Quando é possível falar de um início para a ciência econômica? (Cf. Luigi Einaudi, *Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica*, na *Riforma Sociale*, março-abril de 1932, a propósito de algumas publicações de Mario De Bernardi sobre Giovanni Botero). Pode-se falar desse início desde quando se fez a descoberta de que a riqueza não consiste no ouro (e, portanto, ainda menos na posse do ouro),

mas sim no trabalho. William Petty entreviu (*A Treatise of Taxes and Contributions*, 1662, e *Verbum sapientes*, 1666) e Cantillon (1730) explicitamente afirmou que a riqueza não consiste no ouro: “...la Richesse en elle-même n’est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie...le travail de l’homme donne la forme de richesse à tout cela”. (“...A riqueza em si mesma não é senão o alimento, as comodidades e as facilidades da vida...o trabalho do homem da forma de riqueza a tudo isso”). Botero tinha se aproximado de uma afirmação muito parecida, em uma passagem do seu trabalho *Delle cause della grandezza della città*, publicada em 1588 (republicado agora por De Bernardi, com base no texto dessa primeira edição, nos *Testi inediti e vari*, editados sob a direção do Instituto jurídico da Universidade de Turim, Turim, 1930, in 8º, pp. -84): “E porque a arte compete com a natureza, alguém me questionará qual das duas coisas importam mais para engrandecer e tornar populoso um lugar, a fecundidade do terreno ou a indústria do homem? A indústria, sem dúvida. | Primeiro porque as coisas | 8A | produzidas pela artificiosa mão do homem são muito maiores e de maior valor do que as coisas geradas na natureza, conciosia que a natureza dá a matéria e o sujeito, mas a sutileza e a arte do homem dão a inenarrável variedade das formas, etc”. Segundo Einaudi, porém, não se pode reivindicar Botero nem a teoria da riqueza-trabalho, nem a paternidade da ciência econômica, de encontro ao Cantillon, para o qual “não se trata mais apenas de uma comparação capaz de dizer qual dos dois fatores, a natureza ou o trabalho, dê maior valor às coisas, como questiona Botero; mas, da investigação teórica em torno do *que coisa seja a riqueza* ^[1]”.

Se esse é ponto de partida da ciência econômica e se assim foi fixado o conceito fundamental da economia, qualquer investigação adicional não poderá senão aprofundar teoricamente o conceito de “trabalho”, o qual, entretanto, não poderá ser submerso no conceito mais genérico de indústria e atividade, mas deverá, ao contrário, ser fixado naquela atividade humana que, em qualquer forma social, é igualmente necessária. Este aprofundamento foi realizado pela economia crítica.

Deve-se ver *La storia delle dottrine economiche* (Das Mehrwert) [2]; de Cannan, a *Review of economic Theory* [3].

§ (26). *Pontos de referências para um ensaio sobre Croce*. Juízos de Croce sobre o livro de De Man, *Il superamento*, mostram que na atitude de Croce, atualmente, o elemento “prático” imediato predomina sobre a preocupação e os interesses teóricos e científicos. De Man é, de fato, uma derivação da corrente psicanalítica, sendo toda a presumida originalidade de suas pesquisas uma decorrência do emprego de uma terminologia psicanalítica exterior e sufocante [1]. A mesma observação pode ser feita a De Ruggiero, que resenhou não somente o *Superamento*, mas, também, *La gioia del lavoro*, tendo escrito, posteriormente, um ataque apressado e superficial de Freud e da psicanálise [2], sem ter, porém, observado que De Man depende estreitamente dessa corrente.

§ (27). *Pontos de meditação para o estudo da economia*. A propósito do assim chamado *homo oeconomicus*, isto é, da abstração das necessidades do homem, pode-se dizer que tal abstração não é de modo algum exterior à história, e ainda que se apresente sob o aspecto das formulações matemáticas, não é de modo algum da mesma natureza que as abstrações matemáticas. O *homo oeconomicus* é a abstração das necessidades e das operações econômicas de uma determinada forma de sociedade, assim como o conjunto das hipóteses colocadas pelos economistas nas suas elaborações científicas não é outra coisa senão o conjunto das premissas que são a base de uma determinada forma de sociedade. Poder-se-ia fazer um trabalho útil recolhendo sistematicamente as “hipóteses” de qualquer grande economista “puro”, por exemplo de M. Pantaleoni [1], e coordenando-as de modo a demonstrar que elas são, precisamente, a “descrição” de uma determinada forma de sociedade.

§ (28). *Introdução ao estudo da filosofia*. 1) Cf. Pietro Lippert, S. J., *Visione cattolica del mondo* (Die Weltanschauung des Katholizismus), trad. De Ernesto Peternolli, prefácio de M. Bendiscioli (“Il pensiero cattolico moderno”, nº4), Brescia, Morcelliana, 1931, 190 p., 10 liras. Deve ser lido [9], seja por causa do texto do padre Lippert, que é um dos mais notáveis escritores jesuítas alemães, seja pelo pre-

fácio de Bendiscioli. O livro apareceu na coleção *Metaphysik und Weltanschauung*, dirigido por Driesch e por Schingnitz. Lippert, como os jesuítas alemães, preocupa-se* em dar uma satisfação às exigências que eram a base do modernismo, mas sem cair nos desvios da ortodoxia que foram característicos do modernismo, já que nesta definição do problema católico não existe vestígio de imanentismo; Lippert e os jesuítas alemães não se distanciam dos dogmas sistematizados pela Igreja com os lógicos e metafísicos da filosofia aristotélico-tomista, e nem mesmo os interpretam de modo novo, mas entendem *traduzi-los* para o homem moderno na terminologia da filosofia moderna, “revestir realidades eternas de formas mutáveis”, diz literalmente Lippert [1].

2) Deve-se observar que a atual discussão entre “história e anti-história” [2] não é senão a repetição, nos termos da cultura filosófica moderna, da discussão ocorrida no final do século passado, nos termos do naturalismo e do positivismo, se a natureza e a história procedem por “saltos” ou somente por evolução gradual e progressiva. A mesma discussão se encontra desenvolvida também nas gerações precedentes, seja no campo das ciências naturais (doutrina de Cuvier), seja no campo filosófico (e se encontra a discussão em Hegel). Dever-se-ia fazer a história desse problema em todas as suas manifestações concretas e significativas, e se concluiria que ele sempre foi atual, já que em todas as épocas existiram conservadores e jacobinos, progressistas e reacionários. Mas, o significado “teórico” dessas discussões parece-me consistir nisso: ela indica o ponto de passagem “lógica” de uma concepção de mundo à moral que lhe é conforme, de toda “contemplação” à “ação”, de cada filosofia à ação política que dela depende. É o ponto em que a concepção de mundo, a contemplação, a filosofia, tornam-se “reais”, porque tendem a modificar o mundo, a subverter a práxis. Pode-se dizer, então, que esse é o nexo central da filosofia da práxis, o ponto em que ela se atualiza, vive historicamente, ou seja, socialmente e não mais apenas nos cérebros individuais, cessa de ser “arbitrária” e torna-se necessária-racional-real. O problema deve ser encarado his-

* NO MS: “ELES SE PREOCUPAM”.

toricamente, precisamente. O fato de que tantos fantoches nietzschianos, revoltados verbalmente contra todo o existente, contra os convencionalismos, etc., tenham terminado por enojar e por tirar a seriedade de certas atitudes, pode ser admitido, mas não é necessário, nos próprios juízos, deixar-se guiar pelos fantoches. Contra o titanismo amaneirado, contra a ligeireza e o abstracionismo, deve-se sublinhar a necessidade de sermos “sóbrios” nas palavras e nas atitudes externas, precisamente para que exista mais força no caráter e na vontade concreta. Mas, essa é uma questão de estilo, não uma questão “teórica”.

A forma clássica dessas passagens da concepção de mundo à norma prática de conduta, parece-me, é aquela pela qual, da predestinação calvinista, surge um dos maiores impulsos à iniciativa prática |9A| que já ocorreu na história mundial. Assim, | outra forma de determinismo, em certo ponto, desenvolveu-se em espírito de iniciativa e em tensão extrema de vontade coletiva.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), PP.63 E 66 BIS - 67.

§ (29). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce*. I) A partir do pressuposto de que as duas últimas histórias, aquela da Itália e aquela da Europa, foram pensadas no início da guerra mundial, para concluir um processo de meditações e de reflexões sobre as causas dos eventos de 1914 e 1915, pode-se questionar que preciso propósito “educativo” tiveram. Preciso, especialmente preciso. E conclui-se que não tiveram, que também eles fazem parte daquela literatura sobre o Risorgimento de caráter marcadamente literário e ideológico, que na realidade não consegue* interessar além de restritos grupos intelectuais: típico exemplo é o livro de Oriani sobre a *Lotta Politica* [1]. Foram observados os interesses atuais de Croce e, portanto, os propósitos práticos que deles decorrem: observa-se, precisamente, que esses são “genéricos”, de educação abstrata e “metodológica”, por assim dizer, “pregadores”, em uma palavra. O único ponto preciso é a questão “religiosa”, mas mesmo dele se pode dizer

* NO MS: “ELA NÃO PODERIA NEM”.

“preciso”? A posição, mesmo no problema da religião, contínua de intelectuais e, embora não se possa negar que também tal posição seja importante, deve-se acrescentar que ela é insuficiente.

II) O ensaio poderia ter como núcleo central o exame do conceito de historiografia ético-política, que realmente coroa todo o trabalho filosófico de Croce. É possível, assim, examinar a operosidade de Croce como conduzindo a esse desfecho, nas suas várias atitudes em face da filosofia da práxis, e chegar à conclusão, precisamente, de que o mesmo trabalho feito por Croce foi realizado paralelamente pelos melhores teóricos da filosofia da práxis, de modo que a afirmação de “definitiva superação” é simplesmente uma fanfarronada crítica, isso, juntamente à demonstração analítica de que o que existe de sadio e de progressista no pensamento de Croce, não é nada mais que a filosofia da práxis apresentada em linguagem especulativa.

§ (30). *Pontos de meditação para o estudo da economia*. Observação sobre os *Principi di economia pura* de M. Pantaleoni (nova edição, 1931, Treves-Treccani-Tumminelli) [1].

1) Relendo o livro de Pantaleoni, compreende-se melhor os motivos dos abundantes escritos de Ugo Spirito.

2) A primeira parte do livro, onde se trata do postulado hedonista, poderia mais oportunamente servir como introdução a um refinado manual sobre as posições dos amantes. É uma pena que os escritores de arte culinária não estudem economia pura, já que, com os subsídios dos gabinetes de psicologia experimental e do método estatístico, poderiam chegar a tratados bem mais completos e sistemáticos do que os vulgarmente difundidos: o mesmo se pode dizer da mais clandestina e esotérica atividade científica, que se cansa elaborando a arte dos prazeres sexuais.

3) A filosofia de Pantaleoni é o sensualismo do século XVIII, desenvolvido no positivismo do século XIX: o seu “homem” é o homem em geral, nas premissas | abstratas, isto é, o homem da bio- | 10 |
logia, um conjunto de sensações dolorosas e prazerosas que, porém, se torna o homem de uma determinada forma social, sempre que do

abstrato se passa ao concreto, ou seja, sempre se fala de economia e não de ciência natural em geral. O livro de Pantaleoni é o que se pode chamar de uma “obra materialista” em sentido “ortodoxo” e científico.

4) Esses economistas “puros” põem a origem da ciência econômica na descoberta feita por Cantillon de que a riqueza é o trabalho, a indústria humana. Quando, porém, buscam fazer ciência eles mesmos, esquecem as origens e afundam na ideologia que primeiro desenvolveu, segundo os seus métodos, a descoberta inicial. Das origens, eles desenvolvem não o núcleo positivo, mas o halo filosófico ligado ao mundo cultural do tempo, ainda que esse mundo tenha sido criticado e superado pela cultura sucessiva.

5) O quê deveria substituir-se ao, assim chamado, “postulado hedonista” da economia “pura” numa economia crítica e historicista? A descrição do “mercado determinado”, isto é, a descrição da forma social determinada, do todo em relação à parte, do todo que determina, naquela determinada medida, o automatismo e o conjunto de uniformidade e regularidade, que a ciência econômica busca descrever com o máximo de exatidão, precisão e integralidade. Pode-se demonstrar que tal abordagem da ciência econômica é superior àquela da economia “pura”? Pode-se dizer que o postulado hedonista não é abstrato, mas genérico: de fato, ele pode ser premissa não somente para a economia, mas para toda uma série de operações humanas, que só podem ser chamadas de “econômicas” se ampliarmos e generalizarmos enormemente a noção de economia, até o ponto de torná-la empiricamente vazia de significado, ou fazê-la coincidir com uma categoria filosófica, como, de fato, Croce procurou fazer.

§ (31). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce.* (I) Nexos entre filosofia, religião, ideologia (no sentido crociano). Se por religião se há de entender uma concepção de mundo (uma filosofia) com uma norma de conduta correlata, qual diferença existirá entre religião e ideologia (ou instrumento de ação) e, em última análise, entre ideologia e filosofia? Existe ou pode existir filosofia sem uma vontade moral compatível? Os dois aspectos da

religiosidade, a filosofia e a norma de conduta, podem ser concebidos como destacados e como (podem) terem sido concebidos como destacados? E, se a filosofia e a moral são sempre unitárias, por que a filosofia deve ser logicamente anterior à prática e não ao inverso? Ou não é tal abordagem um absurdo, devendo-se concluir que “historicidade” da filosofia significa nada mais que a sua “praticidade”? Pode-se dizer, talvez, que Croce aflorou o problema em *Conversazioni critiche* (I, p. 298-230), onde analisando algumas das Teses sobre Feuerbach [1], chega à conclusão de que, nelas, “diante da filosofia preexistente”, tomam a palavra “não, por exemplo, outros filósofos, como seria de esperar, mas os revolucionários práticos” [2]; de que Marx “não invertia tanto a filosofia hegeliana quanto a filosofia em geral, qualquer espécie de filosofia, suplantando o filosofar com a atividade prática” [3]. Mas, não se trata, ao contrário, da reivindicação, em face da filosofia [10A] “escolástica”, puramente teórica ou contemplativa, de uma filosofia que produza uma moral correlata, uma vontade atualizadora, com a qual, em última análise, se identifique? A Tese XI: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras, trata-se agora de mudá-lo”, não pode ser interpretada como um gesto de repúdio a qualquer espécie de filosofia, mas somente de enfado para com os filósofos e seu misticismo, e a enérgica afirmação de uma unidade entre teoria e prática. Que tal solução por parte de Croce, seja criticamente ineficiente é o que se pode observar também, a partir do fato que, mesmo admitindo por absurda hipótese que Marx quisesse “suplantar” a filosofia em geral com a atividade prática, poder-se-ia “desembainhar” o argumento peremptório de que não se pode negar a filosofia a não ser filosofando, isto é, reafirmando o que se queria negar, e o próprio Croce em uma nota do volume *Materialismo storico ed economia marxista*, reconhece, explicitamente, como justificada, a exigência posta por Labriola, de construir uma filosofia da práxis [4].

* NO MS: “M” (PARA AS DUAS CITAÇÕES).

* NO MS O TÍTULO É ABREVIADO.

Esta ^{*} interpretação das *Teses sobre Feuerbach* como reivindicação da unidade entre teoria e prática e, consequentemente, como identificação da filosofia com o que Croce chama agora de religião (concepção de mundo com uma norma correlata) – isso que não é mais que a afirmação da historicidade da filosofia feita nos termos de uma imanência absoluta, de uma “absoluta terrenalidade” – pode-se ainda justificar com a famosa proposição segundo a qual “o movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã”, proposição que não significa, como escreve Croce, “herdeiro que não continuaria a obra do predecessor, mas empreenderia uma outra, *de natureza diversa e contrária*” [5], mas que significaria precisamente que o “herdeiro” continua o predecessor, porém, o continua “praticamente”, já que deduziu uma vontade ativa, transformadora do mundo, da mera contemplação, e nessa atividade prática está também contido o “conhecimento”, que, aliás, somente na atividade prática é “conhecimento real” e não “escolasticismo”. Deduz-se daí, que o caráter da filosofia da práxis é especialmente o de ser uma concepção de massa, uma cultura de massa e de massa que opera unitariamente, isto é, que tem normas de conduta não somente universais em ideia, mas, também, “generalizadas” na realidade social. E a atividade do filósofo “individual” só pode ser concebida, portanto, em função de tal unidade social, ou seja, também ela como política, como função de direção política.

Também desse ponto de vista, revela-se como Croce soube tirar bom proveito de seu estudo da filosofia da práxis. O que é, de fato, a tese crociana da identidade de filosofia e de história se não um modo, o modo crociano, de apresentar o mesmo problema posto pelas teses sobre Feuerbach, e confirmado por Engels em seu opúsculo sobre Feuerbach? [6] Para Engels, “história” é prática (a experiência, a indústria), para Croce História é ainda um conceito especulativo; isto é, Croce refez o caminho ao inverso – da filosofia especulativa | chegou a uma filosofia “concreta e histórica”, a filosofia da práxis; Croce retraduziu em linguagem especulativa as

* NO MS "QUE ESTA".

aquisições progressivas da filosofia da práxis, e nessa retradução encontra-se o melhor de seu pensamento.

Pode-se observar, com maior exatidão e precisão, o significado que a filosofia da práxis tem dado à tese hegeliana de que a filosofia se converte na história da filosofia, isto é, da historicidade da filosofia. Isso leva à consequência de que se deve negar a “filosofia absoluta” abstrata ou especulativa, ou seja, a filosofia que nasce da precedente filosofia e herda dela os “problemas supremos”, assim chamados, ou, mesmo, apenas o “problema filosófico”, que se torna, portanto, um problema de história, de como nascem e se desenvolvem os determinados problemas da filosofia. A precedência passa à prática, à história real das modificações das relações sociais, das quais, portanto (e portanto, em última análise, da economia), surgem (ou são apresentados) os problemas que o filósofo se propõe e elabora.

Pelo conceito mais amplo de historicidade da filosofia, isto é, de que uma filosofia é “histórica” enquanto se difunde, enquanto se torna concepção da realidade de uma massa social (com uma ética correlata), compreende-se que a filosofia da práxis, não obstante a “surpresa” e o “escândalo” de Croce, estude “nos filósofos precisamente (!) o que não é filosófico: as tendências práticas e os efeitos sociais e de classe que eles representam. Portanto, no materialismo do século XVIII, eles percebiam a vida francesa de então, inteiramente voltada para o presente imediato, para o cômodo e para o útil; em Hegel, o estado prussiano; em Feuerbach, os ideais da vida moderna, aos quais a sociedade alemã ainda não se tinha elevado; em Stiner, a alma dos pequenos comerciantes; em Schopenhauer, a dos pequenos-burgueses; e assim por diante ^[7].

Mas, isso não era precisamente um “historicizar”, as respectivas filosofias, um pesquisar o nexos histórico entre os filósofos e a realidade histórica pela qual foram movidos? Poder-se-á dizer, e na realidade se diz: mas a “filosofia” não é, ao invés, exatamente aquilo que “resta” depois desta análise, através da qual se identifica aquilo que é “social” na obra do filósofo? No entanto, é preciso por essa reivindicação e justificá-la mentalmente. Depois de ter distinguido

o que é social ou “histórico” em uma determinada filosofia, aquilo que corresponde a uma exigência da vida prática, a uma exigência que não seja arbitrária e bizarra (e, por certo, nem sempre é fácil essa identificação, especialmente se tentada de imediato, isto é, sem um suficiente distanciamento) será de valorizar esse “resíduo”, que, pois, não será tão grande quanto parecia à primeira vista, se o problema fosse colocado a partir do preconceito crociano de que aquela identificação seja uma futilidade ou um escândalo. Que uma exigência histórica seja concebida por um filósofo “indivíduo” de modo individual e pessoal, e que a personalidade particular do filósofo incida profundamente sobre a forma concreta expressiva da sua filosofia, é evidente. Que essas características individuais tenham importância, é também evidente de admitir. Mas, que significado terá essa importância? Não será puramente instrumental e funcional, dado que se é verdade que a filosofia se desenvolve a partir de outra filosofia, mas é uma contínua solução de problemas que o desenvolvimento histórico propõe, é também verdade que

11A cada filósofo não pode descurar os filósofos que o precederam e, aliás, frequentemente atua como se sua filosofia fosse uma polêmica ou um desenvolvimento das filosofias anteriores, das concretas obras individuais dos filósofos anteriores. Algumas vezes, ao invés, “aproveita” para propor uma própria descoberta de verdades como se fosse desenvolvimento de uma tese precedente de outro filósofo, já que é uma força inserir-se no particular processo de desenvolvimento particular da ciência com a qual colabora.

De qualquer modo, revela-se qual foi o nexo teórico através do qual a filosofia da práxis, mesmo continuando o hegelianismo, o “inverte”, sem por isso, como acredita Croce, querer “suplantar” qualquer espécie de filosofia. Se a filosofia é história da filosofia, se a filosofia é “história”, se a filosofia se desenvolve porque se desenvolve a história geral do mundo (e, isto é, as relações sociais em que vivem os homens) e não porque a um grande filósofo sucedeu um filósofo ainda maior e assim por diante, é claro que, ao se trabalhar praticamente para fazer história, se faz também filosofia “implícita”, que será “explícita” na medida em que filósofos a elaborem coe-

rentemente, provoquem problemas de conhecimento que, além da forma “prática” de solução, encontrarão, mais cedo ou mais tarde, a forma teórica pela obra dos especialistas, depois de haver encontrado imediatamente a forma ingênua do senso comum popular, isto é, dos agentes práticos de transformações históricas. Pode-se ver como os crocianos não entendem esse modo de pôr a questão constatando-se o espanto (cf. a resenha de De Ruggiero do livro de Arthur Feiler, publicada na «Critica» de 20 de março de 1932) em face de certos eventos: ...” apresenta-se o fato paradoxal de uma ideologia tosca e aridamente materialista que dá lugar, na prática, a uma paixão do ideal, a um ardor de renovação, ao qual não se pode negar uma certa (!) sinceridade”, bem como a explicação abstrata à qual recorrem: “Tudo isso é verdade em princípio (!) e é também providencial, pois demonstra que a humanidade possui grandes reservas interiores, que entram em ação precisamente no momento em que uma razão superficial pretendia negá-las”, através dos torneios de dialética formal em uso: “A religião do materialismo, pelo fato mesmo de ser religião, não é mais matéria (!?); o interesse econômico, quando é elevado à ética, não é mais mera economia” [8]. Esse sofisma de De Ruggiero ou é uma futilidade, ou então deve ser relacionado a uma proposição de Croce, segundo a qual toda filosofia enquanto tal não é mais que idealismo: mas, posta essa tese, por que então tanta batalha de palavras? Será somente por uma questão de terminologia?

[Masaryk, em seu livro de memórias (*La Réssurrection d'un État, Souvenirs et réflexions*, 1914, 1918, Paris, Plon), reconhece a contribuição positiva do materialismo histórico através da obra do grupo que o encarna, ao determinar uma nova atitude em face da vida, atitude ativa, de empreendimento e de iniciativa, isto é, no campo em que ele havia precedentemente teorizado a necessidade de uma reforma religiosa]. [9]

À referência de De Ruggiero podem-se fazer outras observações críticas que não são fora de lugar nesses apontamentos sobre Croce: 1) que esses filósofos especulativos, quando não sabem explicar um fato, recorrem imediatamente à costumeira astúcia da providência,

que, naturalmente, explica tudo; 2) que de superficial só existe a informação “filológica” de De Ruggiero, que se envergonharia de não conhecer todos os documentos sobre um minúsculo fato de história da filosofia, mas que descuida de informar-se com maior [12] substancialidade sobre eventos gigantescos, como os que surgem em sua resenha. A posição de que fala De Ruggiero, pela qual uma ideologia “grosseiramente, etc.” dá lugar em prática a uma paixão de ideais, etc., não é, pois, nova na história: basta recordar a teoria da predestinação e da graça própria do calvinismo e o fato de ter dado lugar a uma vasta expansão do espírito de iniciativa. Em termos de religião, é o mesmo fato ao qual De Ruggiero refere-se; se ele não o compreende, isto talvez decorra de sua mentalidade ainda fundamentalmente católica e antidialética. (Cf. como o católico Jemolo, em sua *Storia del Giansenismo in Italia*, não consegue compreender esta conversão ativista da teoria da graça, ignora qualquer literatura a respeito e se pergunta de onde Anzilotti extraiu semelhante sandice) [10].

II) A crítica crociana da filosofia da práxis pode partir de suas afirmações peremptórias a respeito, contidas na *Storia d'Italia* e na *Storia d'Europa*, nas quais Croce dá como definitivas e agora comumente aceitas as suas conclusões, mas deverá ser exposta de forma sistemática. Entretanto, deve-se notar que as afirmações de Croce foram muito menos axiomáticas e formalmente decisivas do que ele hoje faz aparecer. A teoria do valor não é de modo algum negada intrinsecamente no seu ensaio principal [11]: ele afirma que a única “teoria do valor” científica é aquela do grau final de utilidade, e que a teoria do valor marxista* é “outra coisa”, mas como “outra coisa”, reconhece sua solidez e eficácia e questiona aos economistas rebatê-la com outros argumentos dos costumeiramente empregados por Böhm-Bawerk & Cia. A sua tese subsidiária, pois, segundo a qual se trata de uma comparação elíptica, além de não ser justificada, é na realidade imediatamente invalidada pela observação de que se trata de uma continuação lógica da teoria ricardiana do valor e de que Ricardo não fazia, certamente, “comparações elípticas”. A redução

* NO MS: “M”.

da filosofia da práxis a cânone empírico de interpretação é afirmada somente com método indireto de exclusão, isto é, ainda não de forma intrínseca. Para Croce, trata-se certamente de “qualquer coisa” de importante, mas, já que não pode ser isso nem aquilo, etc., será um cânone de interpretação. Não parece que a demonstração seja conclusiva. A mesma prudência formal revela-se no escrito sobre a queda da taxa de lucro ^[12]: o que quis dizer o autor da teoria? Se, quis dizer isto, não é exato. Mas, quis dizer isto? Consequentemente, ocorre ainda pensar sobre, etc. É, aliás, de se sublinhar, como essa atitude prudente modificou-se completamente nos últimos anos e tudo se tornou peremptório e definitivo, ao mesmo tempo em que é em sua maioria, mais acrítico e injustificado.

§ (32). *Pontos de meditação para o estudo da economia*. Em torno dos *Principi di Economia Pura*, del Pantaleoni ^[1].

(I). Deve-se fixar com exatidão o ponto no qual se distingue a “abstração” da “generalização”. Os agentes econômicos não podem ser submetidos a um processo de abstração cuja hipótese de homogeneidade seja o homem biológico; essa não é abstração, mas generalização ou “indeterminação”. Abstração será sempre abstração de uma categoria histórica determinada, vista precisamente enquanto categoria e não enquanto múltipla individualidade. O homo oeconomicus é também esse, historicamente determinado, mesmo | [12A] sendo ao mesmo tempo indeterminado ^{*}: é uma abstração determinada. Esse processo na economia crítica ocorre, colocando como valor o valor de troca e não aquele de uso, reduzindo, portanto, o valor de uso ao valor de troca, potencialmente, no sentido de que uma economia de troca modifica também, os hábitos fisiológicos e a escala psicológica dos gostos e dos graus finais de utilidade, que aparecem assim, como “superestruturas”, e não como dados econômicos primários, objeto da ciência econômica.

II) Deve-se fixar o conceito de mercado determinado. Como é assumido na economia “pura” e na economia crítica. Mercado determinado na economia pura é uma abstração arbitrária, que tem

^{*} NO MS: “DETERMINADO”.

um valor puramente convencional, com o propósito de uma análise pedantesca e escolástica. Mercado determinado para a economia critica, ao invés, será o conjunto das atividades econômicas concretas de uma forma social determinada, consideradas nas suas leis de uniformidade, isto é, “abstratas”, mas sem que a abstração deixe de ser historicamente determinada. Abstrai-se a multiplicidade individual dos agentes econômicos da sociedade moderna quando se fala dos capitalistas, mas a abstração se situa precisamente no âmbito histórico de uma economia capitalista e não de uma genérica atividade econômica que abstraia, nas suas categorias, todos os agentes econômicos surgidos na história mundial, reduzindo-os genericamente e indeterminadamente ao homem biológico.

III) Pode-se questionar se a economia pura seja uma ciência, ou se seria “algo diverso” que, porém, se move com um método que, enquanto método, tem seu próprio rigor científico. Que existem atividades desse gênero, a teologia demonstra. Também a teologia parte de uma determinada série de hipóteses e, depois, constrói sobre elas todo um sólido edifício doutrinário firmemente coerente e rigorosamente deduzido. Mas, a teologia é, por isso, uma ciência? Einaudi (cf. “Ancora in torno al modo di scrivere la storia del dogma economico”, na «Riforma Sociale» de maio-junho de 1932) escreve que a economia é “uma doutrina que tem a mesma índole das ciências matemáticas e físicas (afirmação essa, observe-se, sem nenhuma ligação necessária com a outra, qual seja a de que é necessário ou útil, em seu estudo, o emprego do instrumento matemático) [2], mas seria difícil demonstrar, coerente e rigorosamente essa afirmação. O mesmo conceito foi expressado por Croce («Crítica», fascículo de janeiro de 1931) com as palavras: “A economia não muda de natureza quaisquer que sejam os ordenamentos sociais, capitalistas ou comunistas, qualquer que seja o curso da história, da mesma maneira como a aritmética não muda de natureza por variarem as coisas a enumerar” [3]. No entanto, parece-me que, não se deve confundir a matemática com a física. A matemática pode ser chamada de uma ciência puramente “instrumental”, complementar de toda uma série de ciências naturais “quantitativas”,

enquanto a física é uma ciência imediatamente “natural”. À matemática se pode comparar a lógica formal |, com a qual, de resto, a |13| matemática superior se unifica em muitos aspectos. Pode-se dizer o mesmo da economia pura? A discussão é ainda viva e não parece estar por finalizar. Além disso, mesmo nos chamados economistas puros, não existe muita firmeza. Para alguns, só é economia pura aquela hipotética, que define as suas demonstrações com um “suposto que”, ou seja, é, também, economia pura aquela que torna abstratos, isto é, generaliza todos os problemas econômicos postos historicamente. Para outros, ao contrário, só é economia pura a que pode ser deduzida do princípio econômico ou postulado hedonista, isto é, que abstrai completamente de qualquer historicidade e pressupõe apenas uma genérica “natureza humana” igual no tempo e no espaço. Mas, se se leva em conta a carta aberta de Einaudi a Rodolfo Benini, publicada em «Nuovi Studi» há algum tempo |4|, vê-se que a posição dos economistas puros é hesitante e insegura.

§ (33). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce.* No escrito sobre a queda tendencial da taxa de lucro |1|, podemos notar um erro fundamental de Croce. Esse problema já foi definido no Livro I da *Crítica da economia política*, quando se fala da mais-valia relativa e do progresso técnico precisamente como causa da mais-valia relativa |2|, no mesmo local, observa-se como, nesse processo, manifesta-se uma contradição, ou seja, enquanto por um lado, o progresso técnico permite um crescimento da mais valia, por outro, determina, em função da modificação que introduz na composição do capital, a queda tendencial da taxa de lucro, o que é demonstrado no Livro III da *Crítica da economia política*. Croce apresenta como objeção à teoria exposta no Livro III aquela parte do desenvolvimento teórico contida no Livro I, ou seja, expõe como objeção à lei tendencial da queda da taxa de lucro, a demonstração da mais valia relativa causada pelo progresso técnico, sem, porém, jamais se referir, uma única vez, ao Livro I, como se a objeção tivesse sido extraída de sua cabeça, ou mesmo como se tivesse sido originado no bom senso. (Contudo, será preciso rever os textos de *Crítica da economia política* antes de apresentar essa crítica à objeção de Croce,

cautela que, aliás, é evidentemente necessária para todas essas notas, que foram em grandíssima parte fundamentadas na memória). De qualquer modo, deve-se deixar claro que a questão da lei tendencial da queda da taxa de lucro, não pode ser estudada somente na exposição contida no Livro III; essa análise é o aspecto contraditório da análise exposta no Livro I, da qual não pode ser destacada. Além disso, talvez se deva determinar melhor o significado de lei “tendencial”: já que toda lei em economia política não pode deixar de ser tendencial, posto que, é obtida isolando-se um certo número de elementos e abandonando-se, conseqüentemente, as forças contra-operantes, será talvez preciso distinguir entre um grau maior ou menor de tendencialidade e, enquanto normalmente, o adjetivo “tendencial” está subentendido como óbvio, insiste-se em seu uso, ao contrário, quando a tendencialidade torna-se uma característica

|13A| organicamente | importante, como nesse caso, em que a queda da taxa de lucro é apresentada como o aspecto contraditório de uma outra lei, a saber, a da produção da mais valia relativa, em que uma tende a eliminar a outra, com a previsão de que a queda da taxa de lucro prevalecerá. Quando se poderá imaginar que a contradição atingirá um nó górdio, insolúvel normalmente, necessitando assim a intervenção de uma espada de Alexandre? Quando toda a economia mundial tornar-se capitalista e atingir certo grau de desenvolvimento; quando, isto é, a “fronteira móvel” do mundo econômico capitalista houver alcançado as suas colunas de Hércules. As forças contra-operantes da lei tendencial e que se retomam na produção cada vez maior de mais-valia, têm limites, que são dados tecnicamente, por exemplo, pela extensão e pela resistência elástica da matéria e, do ponto de vista social, pela quantidade suportável de desemprego em uma determinada sociedade. Ou seja, a contradição econômica torna-se contradição política e é resolvida politicamente por uma subversão da práxis.

Sobre o assunto da queda tendencial da taxa de lucro, recordar um trabalho resenhado no primeiro ano de *Nuovi Studi* e escrito por um economista alemão, discípulo dissidente de Franz Oppenheimer ^[3], bem como um volume mais recente de Grossmann, resenhado na revista *Economia*, de Trieste e na *Critica Sociale*, por Lucien Laurat ^[4].

§ (34). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce*. Quanto foi grande a mudança ocorrida na posição de Croce verso a filosofia da práxis se pode ver comparando o seguinte trecho do escrito *Il libro del Prof. Stammler*: “Mas, para ele (Stammler), na obra de Marx”, não se trata de tais ‘pequenas considerações’: que a chamada vida econômica exerça uma eficácia sobre as ideias, sobre as ciências, sobre as artes, etc.: isso é coisa velha, de pouca consequência. Como o materialismo filosófico não consiste em afirmar que os fatos corporais tenham eficácia sobre os espirituais, mas em fazer desses últimos uma mera aparência, irreal, dos primeiros, assim também o materialismo histórico *deve consistir* no afirmar que a economia é a verdadeira realidade e o direito é aparência enganosa” ^[1] – com os capítulos finais da *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX* ^[2]: nesses, Croce assume precisamente essa posição de Stammler, sem nem mesmo buscar justificá-la mediante um princípio ou uma tentativa de demonstração. Aquilo que em 1898, era simplesmente um exagero arbitrário de Stammler se transforma, em 1915, numa verdade óbvia que sequer vale a pena explicitar.

§ (35). *Introdução ao estudo da filosofia*. É possível observar o paralelo que se desenvolve entre a democracia moderna e determinadas formas de materialismo metafísico e de idealismo. A igualdade é buscada | no materialismo francês do século XVIII, na redução | ¹⁴ do homem à categoria de história natural, indivíduo de uma espécie biológica, distinto não por qualificações sociais e históricas, mas por dotes naturais; de qualquer modo, essencialmente igual aos seus semelhantes. Essa concepção é passada pelo senso comum, que tem como afirmação popular, a de que “nascemos todos nus” (se é que a afirmação do senso comum não precedeu a discussão ideológica dos intelectuais). No idealismo, encontra-se a afirmação de que a filosofia é a ciência democrática por excelência, na medida em que se refere à faculdade de raciocinar, comum a todos os homens ^[1], motivo pelo qual se explica o ódio dos aristocratas à filosofia e as proibições legais contra o ensino e a cultura por parte das classes do antigo regime.

§ (36). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce*. Depois de observar que, em seu escrito sobre a queda da taxa de lucro, Croce não faz mais que apresentar como objeção o outro aspecto contraditório do processo ligado ao progresso técnico, isto é, a teoria da mais-valia relativa, já estudada no Livro I da *Crítica da economia política* ^[1], deve-se observar que Croce, em sua análise, esquece um elemento fundamental na formação do valor e do lucro, a saber, o “trabalho socialmente necessário”, cuja formação não pode ser estudada e descoberta em uma única fábrica ou empresa. O progresso técnico certamente dá a cada empresa a chance molecular de aumentar a produtividade do trabalho acima da média social e, conseqüentemente, de realizar lucros excepcionais (como vem estudado no Livro I) mas, apenas o progresso dado se socializa, essa posição inicial vai se perdendo gradativamente e passa a funcionar a lei da média social do trabalho que, através da concorrência, abaixa preços e lucros: neste ponto, ocorre uma queda da taxa de lucro, porque a composição orgânica do capital revela-se desfavorável. Os empresários tendem a prolongar pelo maior tempo possível a chance inicial, inclusive por meio de intervenção legislativa: defesa de patentes, de segredos industriais, etc., que contudo, não pode deixar de se limitar a alguns aspectos do progresso técnico, talvez secundários, mas que, de qualquer modo, têm seu peso que não é irrelevante. O meio mais eficaz de cada empresário fugir da lei tendencial da queda da taxa de lucro é aquele de introduzir incessantemente novas modificações progressivas em todos os campos do trabalho e da produção, sem negligenciar as menores inovações que, nas empresas muito grandes, multiplicadas em grande escala, dão resultados muito apreciáveis. Toda a atividade industrial de Henry Ford pode ser estudada disto à lei da queda da taxa de lucro, mantendo uma posição de superioridade sobre os concorrentes. Ford foi obrigado a sair do campo estritamente industrial da produção, a fim de organizar também os transportes e a distribuição de suas mercadorias, determinando assim uma distribuição da massa de mais-valia mais favorável para o industrial produtor. O erro de Croce é de outra

[14A] natureza: parte do pressuposto de que cada progresso técnico | determina imediatamente, como tal, uma queda da taxa de lucro, o

que é errado, pois a *Crítica da economia política* afirma apenas que o progresso técnico determina um processo de desenvolvimento contraditório, um de cujos aspectos é a queda tendencial. Afirma levar em conta todas as premissas teóricas da economia crítica e esquece a lei do trabalho socialmente necessário. Esquece totalmente a parte da questão tratada no Livro I, o que lhe teria poupado toda uma série de erros, esquecimento tão mais grave, quando ele mesmo reconhece que no Livro III, a seção dedicada à lei da queda tendencial da taxa de lucro está incompleta, somente esboçada, etc.; uma razão peremptória para estudar tudo aquilo que em outra parte o mesmo autor tinha escrito sobre o argumento. (A questão do Livro III pode ser reestudada agora, quando se tem à disposição, como creio, a edição completa do conjunto de apontamentos e de notas que deveriam servir para a sua composição definitiva. Não se deve excluir que na edição tradicional foram negligenciados os passos que, depois das polêmicas ocorridas, poderiam ter uma importância bem maior do que aquela imaginada pelo primeiro organizador do material fragmentário.)

Um técnico da economia, então, deveria retomar a fórmula geral da lei da queda tendencial, que fixa o momento em que a própria lei se verifica e, criticamente, estabelecer toda a série de passagens que tendencialmente conduzem a ela como conclusão lógica.

É necessário desenvolver a referência sobre a significação de “tendencial” com relação à lei da queda do lucro. É evidente que, nesse caso, a tendencialidade não pode referir-se somente às forças contra-operantes na realidade, todas as vezes que se abstraem dela alguns elementos isolados a fim de construir uma hipótese lógica. Já que a lei é o aspecto contraditório de outra lei, aquela da mais-valia relativa que determina a expansão molecular do sistema fabril e, isto é, o próprio desenvolvimento do modo de produção capitalista, não pode se tratar de tais forças contra-operantes como aquelas das hipóteses econômicas comuns. Nesse caso, a força contra-operante é ela mesma organicamente estudada, dando lugar a outra lei tão orgânica quanto a da queda. O significado de “tendencial”, portanto, ao que parece, deve ser de caráter “histórico” real e

não metodológico: o termo serve, precisamente para indicar este processo dialético pelo qual o impulso molecular progressivo, leva a um resultado tendencialmente catastrófico no conjunto social, resultado de onde partem outros impulsos singulares progressivos em um processo de permanente superação, que, porém, não se pode prever como infinito, ainda que se desagregue em um número muito grande de fases intermediárias de diversa medida e importância. Pela mesma razão, não é inteiramente exato dizer, como o faz Croce no prefácio à segunda edição de seu livro, que a lei sobre a queda da taxa de lucro, se fosse estabelecida com exatidão, como acreditava o seu autor, “importaria nem mais nem menos que o fim automático e iminente da sociedade capitalista” [2]. Nada de automático e, muito menos, de iminente. Essa ilação de Croce se deve, precisamente, ao erro que consiste em ter examinado a lei da queda da taxa de lucro isolando-a do processo na qual foi concebida; e isolando-a não para fins científicos de uma melhor exposição, mas como se ela fosse válida “absolutamente”, e não, ao contrário, como termo dialético de um mais amplo processo orgânico. Que muitos tenham interpretado a lei do mesmo modo que Croce, não o isenta de certa responsabilidade científica. Muitas afirmações, da economia crítica, foram assim “transformadas em mitos”, e não está excluída a possibilidade que tal formação de mitos, não teve a sua importância prática imediata, e que não possa ainda tê-la. Mas, se trata de outro aspecto da questão, que não tem nada a ver com a impositação científica do problema e com a dedução lógica: poderá ser examinada no campo da crítica dos métodos políticos e dos métodos de política cultural. É provável que, neste campo, em última análise, revela-se inútil e contraproducente o método político de forçar arbitrariamente uma tese científica para, dela extrair, um mito popular estimulante e propulsor: o método poderia ser comparado ao uso dos narcóticos, que criam um instante de exaltação das forças físicas e psíquicas, mas enfraquecem permanentemente o organismo.

§ {37}. *Pontos de meditação para o estudo da economia.* (I) No exame da questão do método de pesquisa econômica e do conceito

de abstração, deve-se ver se a crítica feita por Croce à economia crítica, de proceder através de “uma contínua mistura de dedução teórica e de descrição histórica, de nexos lógicos e de nexos de fatos” (MSEM, p.160) ^[1], não é, ao contrário, um dos traços característicos da superioridade da economia crítica sobre a economia pura e uma das forças que a tornam mais fecunda para o progresso científico. Além disso, devem-se notar as manifestações de insatisfação e de fastio, por parte do próprio Croce, com relação aos procedimentos mais comuns da economia pura, com seus bizantinismos e sua mania escolástica de revestir de um pomposo manto científico as mais triviais banalidades do senso comum e as mais vazias generalidades. A economia crítica buscou uma justa síntese entre o método dedutivo e o método indutivo, isto é, buscou construir hipóteses abstratas, não sobre a base indeterminada de um homem em geral, historicamente indeterminado e que de nenhum ponto de vista pode ser reconhecido como abstração de uma realidade concreta, mas sobre a realidade efetiva, “descrição histórica”, que dá a premissa real para construir hipóteses científicas, ou seja, para abstrair o elemento econômico ou os aspectos do elemento econômico sobre os quais se quer chamar a atenção e exercer o exame científico. Deste modo, não pode existir o *homo oeconomicus* genérico, mas se pode abstrair o tipo de cada um dos agentes ou protagonistas da atividade econômica que se sucederam na história: o capitalista, o trabalhador, o escravo, o dono de escravos, o barão feudal, o servo da gleba. Não por acaso a ciência econômica nasceu na época moderna, quando o difundir-se do sistema capitalista generalizou um tipo relativamente homogêneo de homem econômico, isto é, criou as condições reais nas quais uma abstração científica tornava-se relativamente menos arbitrária e genericamente vazia do que antes pudera ser. | 15A |

II) É preciso refletir sobre esse ponto: como poderia e deveria ser compilado modernamente um sumário de ciência crítica econômica que reproduzisse o tipo representado no passado, e para as gerações passadas, pelos compêndios de Cafiero, de Deville, de Kautsky, de Aveling, de Fabietti e, mais modernamente, pelo

compêndio de Borchardt [2] e, numa série distinta, pela literatura econômica de divulgação didática que, nas línguas ocidentais, é representada pelo *Précis d'économie politique* de Lapidus e Ostrovitianov [3], mas que, na língua original, deve ser representada presentemente por uma considerável quantidade de compêndios de tipos diversos e de tamanho muito variável, de acordo com o público aos quais os ditos compêndios são dedicados. Observa-se: 1) que hoje, após a publicação da edição crítica das diversas obras de economia crítica, o problema da reelaboração de tais compêndios tornou-se solução necessária, cientificamente obrigatória; 2) que o compêndio de Borchardt, na medida em que resume não apenas o Livro I da *Crítica da economia política*, mas os três Livros, é evidentemente superior aos de Deville, de Kautsky, etc. (deixando-se a parte, por enquanto, o valor intrínseco dos diversos tratados); 3) que o tipo de compendio moderno deveria ser ainda mais extenso que o de Borchardt, na medida em que deveria levar em conta toda a análise econômica devida ao mesmo autor e apresentar-se como compendio e exposição de todo o corpo doutrinário da Economia crítica, e não apenas como resumo de determinadas obras, mesmo que fundamentais; 4) que o método da exposição não deveria ser determinado pelas fontes literárias dadas, mas deveria nascer e ser ditado pelas exigências críticas e culturais da atualidade às quais se quer dar uma solução científica e orgânica; 5) que, portanto, devem-se excluir, sem dúvida, os resumos mecânicos e grosseiros, mas todo o material deve ser refundido e reorganizado de modo “original”, preferencialmente sistemático, de acordo com um esquema que facilite “didaticamente” o estudo e o aprendizado; 6) que todo o conjunto de exemplos e de fatos concretos deve ser atualizado e os que estão contidos nos textos originais devem e podem ser referidos somente na medida em que a história econômica e a legislação do país para o qual o compendio está sendo feito, não ofereçam correspondentes que justifiquem um desenvolvimento diverso do processo histórico, ou não sejam tão relevantes e expressivos; [16] 7) que a exposição deve ser crítica e polêmica, no sentido de que deve responder, ainda que implicitamente de modo subentendido, à configuração dos problemas econômicos que é feita, em determi-

nado país, pela cultura econômica mais difundida e pelos economistas oficiais e em voga. O manual de Lapidus e Ostrovitianov, deste ponto de vista, é “dogmático”; apresenta as suas afirmações e as suas análises como se elas não fossem “contestadas” e rejeitadas radicalmente por ninguém, mas fossem a expressão de uma ciência que, ao invés de estar em seu período de luta e polemica para afirmar-se e triunfar, já houvesse penetrado no período clássico de sua expansão orgânica. Evidentemente, não é esse o caso, pelo contrário. O compêndio deve ser, precisamente, energicamente polêmico e agressivo, não deixando sem resposta (implícita e subentendida na própria autônoma configuração, se assim talvez for melhor) nenhuma questão essencial ou que seja apresentada como essencial pela economia vulgar, de modo a privá-la de todas as suas críticas e defesas, desqualificando-a em face das jovens gerações de estudiosos; 8) o compêndio de ciência econômica não pode ser desligado de um curso de história das doutrinas econômicas. O chamado Livro IV da *Crítica da economia política* é, justamente, uma história das doutrinas econômicas, tendo sido traduzido em francês precisamente com este título [4]. Toda a concepção da economia crítica é historicista (o que não quer dizer que deva ser confundida com a chamada escola histórica da economia) e o seu tratamento teórico não pode deixar de estar acompanhado por uma história da ciência econômica, cujo núcleo central, além do que afirmado no Livro IV, pode ser reconstruído, ao menos em parte, por referências contidas dispersas em toda a obra dos escritores originários; 9) assim, não se pode prescindir de uma introdução geral, ainda que breve, a qual, na trilha do prefácio à 2ª edição do Livro I, forneça uma exposição resumida da filosofia da práxis e dos princípios metodológicos mais importantes e essenciais, extraindo-os do conjunto das obras econômicas, onde estão incorporados no debate, ou dispersos e referidos quando se apresenta a oportunidade concreta.

§ (38). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce.* (I). Que a teoria do valor em economia crítica não é uma teoria de valor, mas «algo mais» baseado em uma comparação elíptica, ou seja, com referência a uma sociedade hipotética a vir etc., não é uma teoria

de valor ^[1]. Mas a demonstração não é bem-sucedida, e a refutação dela está implicitamente contida no próprio Croce (cf. o primeiro capítulo do ensaio *Per l'interpretazione e la critica* etc.) ^[2]. Deve-se dizer que a descoberta da comparação elíptica é puramente literária; de fato, a teoria do valor trabalho tem toda uma história que culmina com as doutrinas de Ricardo, e os representantes históricos desta doutrina certamente não pretendiam fazer comparações elípticas. (Esta objeção foi enunciada pelo Prof. Graziadei no livro *Capitale e Salari* ^[3]; seria para ver se ela foi apresentada antes, e por quem. É tão óbvio que deve chegar imediatamente à ponta do bico). Também é preciso ver se Croce conhecia o volume *Das Mehrwert*, no ^[16A] qual está contida a exposição do desenvolvimento histórico da teoria do valor trabalho. (Comparações cronológicas entre a publicação de *Mehwert*, que ocorreu postumamente e após os volumes 2 e 3 da *Crítica de Economia Política*, e o ensaio de Croce) ^[4]. A questão então é a seguinte: o tipo de hipótese científica própria da Economia Crítica, que abstrai não princípios econômicos do homem em geral, de todos os tempos e lugares, mas das leis de um determinado tipo de sociedade, é arbitrário ou, ao contrário, mais concreto do que o tipo de hipótese de economia pura? E dado que um tipo de sociedade está cheio de contradições, é correto abstrair apenas um dos termos dessa contradição? Ademais, cada teoria é uma comparação elíptica, pois há sempre uma comparação entre os fatos reais e a «hipótese» purificada destes fatos. Quando Croce diz que a teoria do valor não é a «teoria do valor», mas algo mais, na realidade ele não destrói a teoria em si, mas coloca uma questão formal de nomenclatura: é por isso que os economistas ortodoxos não ficaram satisfeitos com seu ensaio (veja o livro MSEM e o artigo em controvérsia com o Prof. Racca) ^[5]. Assim a observação sobre o termo “mais-valia” não é válida, o que expressa muito claramente o que se entende exatamente pelas razões que Croce o critica; trata-se da descoberta de um fato novo, que se expressa com um termo cuja novidade consiste na formação, precisamente contraditória em comparação com a ciência tradicional; que «mais-valias» não podem existir literalmente pode estar certo, mas o neologismo tem um significado metafórico, não literal, ou seja, é uma palavra nova

que não se resolve no valor literal das formas etimológicas originais.

II. Talvez fosse oportuno, segundo a amplitude do Ensaio, dar um esboço da tradição intelectual do Mezzogiorno (especialmente no pensamento político e filosófico) em contraste com o resto da Itália, especialmente com a Toscana, como refletido até a geração de Croce (e Giustino Fortunato). O livro de Luigi Russo sobre *De Sanctis* e a Universidade Napolitana ^[6] pode ser muito útil, também para ver como a tradição meridional alcançou com *De Sanctis* um grau de desenvolvimento teórico-prático em face do qual a atitude de Croce representa um retrocesso, sem que a atitude de Gentile, que, no entanto, mais do que Croce estava comprometida com a ação prática, pode ser considerada uma continuação da atividade desanctisiana por outras razões. Com relação ao contraste cultural entre a Toscana e o Mezzogiorno da Itália, podemos lembrar (como curiosidade) a epigrama de Ardengo Soffici (acredito no *Giornale di Bordo*) sobre a “alcachofra” ^[7]. A alcachofra toscana, escreve Soffici, não é à primeira vista tão vistosa e tentadora como a alcachofra napolitana; é desgrenhada, dura, toda espinhosa, desgrenhada. Mas, ao passar a folha através dela; após as primeiras folhas que são lenhosas e não comestíveis, para serem jogadas fora, a parte comestível e saborosa aumenta cada vez mais, até que, no meio, há o núcleo compacto, polpudo e muito saboroso. Pegue a alcachofra napolitana; imediatamente desde as primeiras folhas há algo para | comer, mas que aguada e banalidade de sabor; sempre folheando, |17| o sabor não melhora e no centro você não encontra nada, um vazio cheio de palha nojenta. Oposição entre a cultura científica e experimental dos tuscans e a cultura especulativa dos napolitanos. Somente que a Toscana hoje não tem nenhuma função particular na cultura nacional e se alimenta da glória das memórias do passado.

CF. CADERNO 7 (VII), PP.71-72.

§ (39). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce. Nota sobre Luigi Einaudi.* Não parece que Einaudi tenha estudado diretamente os trabalhos de Economia Crítica e Filosofia da Práxis; pelo contrário, pode-se dizer que ele fala deles, especialmente da

filosofia da práxis, de orelha, por ouvir dizer, frequentemente de terceira ou quarta mão. As noções principais foram tomadas de Croce (MSEM), mas de forma superficial e muitas vezes periclitante (compare um parágrafo anterior) [1]. O que mais interessa é o fato de que Achille Loria sempre foi um escritor apreciado da «Riforma Sociale» (e há algum tempo, creio, um membro da redação), ou seja, o popularizador de um desvio degenerado da filosofia da práxis. De fato, pode-se dizer que na Itália o que passa sob a bandeira da filosofia da práxis nada mais é do que contrabando do rebotinho científico lorianiano. Recentemente, na própria «Riforma Sociale», Loria publicou um zibaldone de cartões arranjados caoticamente, intitulado: *Nuove conferme dell'economismo storico* [2]. Na «Riforma Sociale» de novembro-dezembro de 1930, o Einaudi publicou uma nota: *Il mito (!) dello strumento tecnico* [3] sobre a autobiografia de Rinaldo Regola, que reforça a opinião acima mencionada. Justamente Croce tinha mostrado em seu ensaio sobre Loria (no MSEM) que o «mito (!) dello strumento tecnico» era uma invenção própria de Loria [4], que Einaudi não menciona, convencido como ele está de que se trata de uma doutrina da filosofia da práxis. Einaudi também cometeu uma série de erros devido à ignorância do assunto: 1) ele confunde o desenvolvimento do instrumento técnico com o desenvolvimento das forças econômicas; para ele, falar do desenvolvimento das forças de produção significa apenas falar do desenvolvimento do instrumento técnico; 2) ele acredita que as forças de produção para a economia crítica são apenas coisas materiais e não também as forças e relações sociais, isto é, humanas, que estão incorporadas nas coisas materiais e das quais o direito de propriedade é a expressão jurídica; 3) também neste trabalho se destaca o habitual “cretinismo” economista, típico de Einaudi e de muitos de seus amigos livre-cambistas, que como propagandistas são verdadeiramente iluminados. Seria interessante rever a coleção de escritos de propaganda jornalística de Einaudi [5], deles parece que os capitalistas nunca entenderam seus reais interesses e sempre se comportaram de forma antieconômica.

Dada a |inegável influência intelectual de Einaudi sobre uma |17A| grande camada de intelectuais, valeria a pena pesquisar todas as notas nas quais ele menciona a filosofia da práxis. Também vale a pena mencionar o artigo necrológico sobre Piero Gobetti publicado pela Einaudi no «Baretti», que explica a atenção com que Einaudi replica cada escritura devida a liberais em que se reconhece a importância e influência da filosofia da práxis no desenvolvimento da cultura moderna. Neste sentido, vale a pena mencionar também o trecho sobre Gobetti no *Piemonte* de Giuseppe Prato [6].

CF. CADERNO 7 (VII), PP.58 BIS-59.

§ {40}. *Introdução ao estudo da filosofia*. O «númeno» kantiano. Se a realidade é como a conhecemos, e nosso conhecimento muda continuamente, se, ou seja, nenhuma filosofia é definitiva, mas é historicamente determinada, é difícil imaginar que a realidade muda objetivamente à medida que mudamos e é difícil admitir isso não só pelo bom senso, mas também pelo pensamento científico. Na *Sagrada Família* afirma-se que a realidade está totalmente esgotada nos fenômenos e que além dos fenômenos não há nada [1], e isto certamente é assim, mas a demonstração não é fácil. O que são fenômenos? São algo objetivo, existente em si ou para si, ou são qualidades que o homem distinguiu como resultado de seus interesses práticos (a construção de sua vida econômica) e seus interesses científicos, ou seja, a necessidade de encontrar uma ordem no mundo e de descrever e classificar as coisas (uma necessidade que também está ligada a interesses práticos mediatos e futuros)? Colocada a afirmação de que o que sabemos nas coisas nada mais é do que nós mesmos, nossas necessidades e nossos interesses, ou seja, que nosso conhecimento, não no sentido metafísico de um “númeno”, de um “deus desconhecido” ou de um “incognoscível”, mas no sentido concreto de uma “relativa ignorância” da realidade, de algo ainda “desconhecido” que, no entanto, poderá ser conhecido um dia, quando os instrumentos “físicos” e intelectuais dos homens forem mais perfeitos, ou seja, quando as condições sociais e técnicas da humanidade tiverem mudado, num sentido progressivo. Faz-se,

portanto, uma previsão histórica que consiste simplesmente no ato de pensar que projeta para o futuro um processo de desenvolvimento como o que ocorreu do passado para o presente. Em qualquer caso, é necessário estudar Kant e rever exatamente seus conceitos.

§ (41). *Pontos de referência para um ensaio sobre Croce.*

(I). Discurso de Croce na seção de Estética do Congresso Filosófico de Oxford (resumido na «Nuova Italia» de 20 de outubro de 1930) ^[1]: desenvolve de forma extrema as teses sobre a filosofia da práxis expostas na *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX* ^[2]. Como este ponto de vista crítico mais recente de Croce sobre a filosofia da práxis (que inova completamente que sustentou em seu volume MSEM) pode ser julgado criticamente? Deverá ser julgado não como um juízo de filósofo, mas como um ato político de significado prático imediato. É certo que da filosofia da práxis se formou uma corrente dissuasiva, que pode ser considerada em
[18] relação à concepção dos fundadores da doutrina | como o catolicismo popular em relação aos teólogos ou intelectuais: Assim como o catolicismo popular pode ser traduzido nos termos do paganismo, ou de religiões inferiores ao catolicismo por causa das superstições e bruxarias pelas quais eles eram dominados, também a filosofia da práxis dissuasora pode ser traduzida em termos “teológicos” ou transcendentais, ou seja, de filosofias pré-kantianas e pré-cartesianas. Croce se comporta como os anticlericais maçônicos e os racionalistas vulgares que combatem precisamente o catolicismo com estas comparações e com estas traduções do catolicismo vulgar para a linguagem “fetichista”. Croce cai na mesma posição intelectualista pela qual Sorel reprovou Clemenceau, de julgar um movimento histórico por sua literatura de propaganda e não entender que mesmo panfletos banais podem ser a expressão de movimentos extremamente importantes e vitais ^[3].

É uma força ou uma fraqueza, para uma filosofia, ter ultrapassado os limites habituais das classes intelectuais estreitas e ter-se espalhado pelas grandes massas, mesmo que se tenha adaptado à mentalidade destas e perdido pouco ou muito de sua espinha dorsal? E qual é o significado de uma visão de mundo que assim se espalha e

se enraíza e tem continuamente momentos de recuperação e novo esplendor intelectual? É um preconceito dos intelectuais fossilizados acreditar que uma concepção do mundo pode ser destruída por críticas de carácter racional: quantas vezes já se falou de uma “crise” na filosofia da práxis? e o que significa esta crise permanente? não significa a própria vida, que procede por negações de negações? Agora, quem tem preservado a força dos sucessivos reavivamentos teóricos, se não a lealdade das massas populares que se apropriaram da concepção, embora sob formas supersticiosas e primitivas? Diz-se frequentemente que em certos países a falta de reforma religiosa é causa de regressão em todos os campos da vida civil e não se observa que precisamente a difusão da filosofia da práxis é a grande reforma dos tempos modernos, é uma reforma intelectual e moral que realiza em escala nacional o que o liberalismo não foi capaz de realizar, exceto para pequenas classes da população. Precisamente a análise que Croce fez na *Storia dell'Europa* das religiões e o conceito que Croce desenvolveu da religião servem para entender melhor o significado histórico da filosofia da práxis e as razões de sua resistência a todos os ataques e a todas as deserções.

A posição de Croce é a do homem do Renascimento rumo a Reforma Protestante com a diferença de que Croce revive uma posição que historicamente provou ser falsa e reacionária e que ele mesmo (e seus discípulos: cf. o volume de De Ruggiero sobre a *Rinascimento e Riforma*) ^[4] contribuiu para provar ser falsa e reacionária. Que Erasmo poderia dizer de Lutero: «onde Lutero aparece, a cultura morre» ^[5] é algo compreensível. Que Croce hoje reproduza a posição de Erasmo, contudo, é incompreensível, pois Croce viu como da rudeza intelectual primitiva do homem da Reforma surgiu a filosofia clássica alemã e o vasto movimento cultural ^[18A] do qual nasceu o mundo moderno ^[6]. Novamente: todo o tratamento que Croce faz em sua *Storia d'Europa* do conceito de religião é uma crítica implícita às ideologias pequeno-burguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.) que explicam as fraquezas do organismo nacional e estatal italiano com a ausência de uma Reforma religiosa, entendida num sentido estritamente confessional. Ao ampliar

e especificar o conceito de religião, Croce mostra o mecanicismo e o esquematismo abstrato dessas ideologias, que nada mais eram do que construções de literatos. Mas, precisamente por esta razão, uma crítica mais séria deve ser feita a ele por não ter compreendido que precisamente a filosofia da práxis, com seu vasto movimento de massas, representava e representa um processo histórico semelhante à Reforma, em contraste com o liberalismo, que reproduz uma Renascença estritamente limitada a alguns grupos intelectuais e que em certo ponto capitulou diante do catolicismo, ao ponto de que o único partido liberal eficiente era o partido popular, ou seja, uma nova forma de catolicismo liberal.

Croce reprova a filosofia da práxis por seu “cientificismo”, sua superstição “materialista”, seu suposto retorno à “Idade Média intelectual”. Estas são as reprovações que Erasmo, na linguagem da época, fez contra o luteranismo. O homem da Renascença e o homem criado pelo desenvolvimento da Reforma se fundiram no intelectual moderno do tipo Croce, mas se este tipo seria incompreensível sem a Reforma, ele não pode mais entender o processo histórico pelo qual a partir do Lutero “medieval” chegamos necessariamente a Hegel e, portanto, diante da grande reforma intelectual e moral representada pela difusão da filosofia da práxis, ele reproduz mecanicamente a atitude de Erasmo. Esta posição de Croce pode ser estudada com muita precisão em sua atitude prática em relação à religião confessional. Croce é essencialmente anti-confessional (não podemos dizer anti-religioso dada sua definição do fato religioso), e para um grande grupo de intelectuais italianos e europeus sua filosofia, especialmente em suas manifestações menos sistemáticas (como as revisões, notas, etc. coletadas em volumes como *Cultura e vita morale*, *Conversazioni critiche*, *Frammenti di Etica* etc.) foi uma verdadeira reforma intelectual e moral do tipo «Rinascimento». «Viver sem religião» (e queremos dizer sem confissão religiosa) foi a essência que Sorel tirou da leitura de Croce (cf. *Lettere di G. Sorel a B. Croce* publicado na «Critica» de 1927 e seguintes) ^[7]. Mas Croce não «foi para o povo», ele não queria se tornar um elemento «nacional» (como os homens da Renascença não foram,

ao contrário dos luteranos e calvinistas), ele não queria criar uma turma de discípulos que, em seu lugar (já que ele pessoalmente queria preservar sua energia para a criação de uma alta cultura) pudesse polarizar sua filosofia, tentando torná-la um elemento educacional direto das escolas primárias (e, portanto, educacional para o simples trabalhador e camponês, ou seja, para o homem simples do povo). Talvez isto fosse impossível, mas valeu a pena tentar, e o fato de ele não ter tentado também tem um significado. Croce | 19| em algum livro escreveu algo assim: «Não se pode tirar a religião ao homem do povo, sem substituí-la imediatamente por algo que satisfaça as mesmas necessidades para as quais a religião nasceu e ainda permanece» [8]. Há verdade nesta afirmação, mas será que ela não contém uma confissão da impotência da filosofia idealista para se tornar uma concepção integral (e nacional) do mundo? E de fato, como poderia a religião ser destruída na consciência do homem do povo sem ao mesmo tempo substituí-la? É possível, neste caso, destruir apenas sem criar? Isso é impossível. O mesmo anticlericalismo vulgar-maçônico, substitui uma nova concepção para a religião que ela destrói (na medida em que realmente destrói) e se esta nova concepção é grosseira e baixa, significa que a religião substituída foi realmente ainda mais grosseira e baixa. A afirmação de Croce, portanto, só pode ser uma maneira hipócrita de representar o velho princípio de que a religião é necessária para o povo. Gentile, menos hipocritamente, e mais consequentemente, recolocou o ensino (da religião) nas escolas primárias (se avançou ainda mais longe do que o que Gentile queria fazer e se expandiu o ensino religioso para as escolas médias) e justificou seu ato com a concepção hegeliana da religião como a filosofia da infância da humanidade (é de se ver que o programa escolar de Croce, caiu devido aos assuntos parlamentares do governo Giolitti de 1920-21, mas que em relação à religião não era muito diferente do que era o programa de Gentile, se bem me lembro) [9], que se tornou puro sofisma aplicado aos tempos atuais, e uma forma de prestar serviço ao clericalismo. Deve-se lembrar o «fragmento de Ética» sobre a religião [10]; por que não foi feito? Talvez isto fosse impossível. A concepção dualista e a «objetividade do mundo externo», como tem sido

enraizada no povo pelas religiões e filosofias tradicionais que se tornaram «senso comum», só pode ser desenraizada e substituída por uma nova concepção que se funde intimamente com um programa político e uma concepção de história que o povo reconhece como expressão de suas necessidades vitais. Não é possível pensar à vida e à difusão de uma filosofia que não seja ao mesmo tempo política atual, estreitamente ligada à atividade preponderante na vida das classes populares, o trabalho, e que não se apresente, portanto, dentro de certos limites, como necessariamente ligada à ciência. Esta nova concepção talvez assuma inicialmente formas supersticiosas e primitivas como as da religião mitológica, mas encontrará em si mesma e nas forças intelectuais que o povo expressará de seu seio os elementos para superar esta fase primitiva. Esta concepção conecta o homem à natureza por meio da técnica, mantendo a superioridade do homem e exaltando-a no trabalho criativo, exaltando assim o espírito e a história. (Deve-se conferir o artigo de M. Missiroli sobre ciência publicado no «Ordine Nuovo»^{*} com uma palavra posterior de P.T.) [11].

A respeito das relações entre idealismo e povo é interessante este trecho de Missiroli (cf. «L'Italia Letteraria», 23 de março de 1930, *Calendário: Religião e filosofia*): «É provável que às vezes, diante da lógica do professor de filosofia, especialmente se ele for um seguidor do idealismo absoluto, o senso comum dos alunos | e o senso comum dos professores de outras disciplinas, sejam levados a dar razão mais ao teólogo do que ao filósofo. Eu não gostaria, em uma possível discussão, diante de um público^{*} não iniciado, de me ver obrigado a ter que defender as razões da filosofia moderna. A humanidade ainda é inteiramente aristotélica e a opinião comum ainda segue esse dualismo, que é próprio do realismo greco-cristão. Que o conhecimento seja um “ver” em lugar de um “fazer”, que a verdade esteja fora de nós, existente em si e para si, e não uma criação nossa, que a “natureza” e o “mundo” sejam realidades intangíveis, ninguém duvida e se arrisca a passar por loucura quando se afirma o

* NO MS: “O.N.”.

* NO MS: “PONTO”

contrário. Os defensores da objetividade do conhecimento, os defensores mais rígidos da ciência positiva, da ciência e do método de Galileu contra a gnoseologia do idealismo absoluto, hoje se encontram entre os católicos. O que Croce chama de pseudo-conceitos e o que o Gentile define como pensamento abstrato são os últimos bastiões do objetivismo. Daí a tendência cada vez mais visível da cultura católica de valorizar a ciência positiva e a experiência contra a nova metafísica do absoluto. Não se pode descartar a possibilidade de que o pensamento católico possa rejuvenescer-se a si mesmo, refugiando-se na cidadela da ciência experimental. Há trinta anos os jesuítas vêm trabalhando para eliminar os contrastes - na realidade baseados em mal-entendidos - entre religião e ciência, e não é por acaso que Georges Sorel, em um trabalho agora muito raro, observou que, de todos os cientistas, os matemáticos são os únicos para quem os milagres não têm nada de milagroso» [12].

Esta maneira de ver as relações entre ciência experimental e catolicismo não é muito constante em Missiroli e, além disso, sua hipótese não está muito bem fundamentada em fatos reais. No volume *Date a Cesare*, a imagem de Missiroli da cultura dos religiosos na Itália não é muito brilhante e promissora de qualquer desenvolvimento perigoso para a cultura laica [13]. Em recente resposta a um referendo do «Saggiatore» Missiroli previu no futuro italiano uma difusão geral das ciências naturais em detrimento do pensamento especulativo e ao mesmo tempo uma onda de anticlericalismo, ou seja, previu que o desenvolvimento das ciências experimentais estaria em contraste com as correntes religiosas [14]. Que os jesuítas trabalham há trinta anos para conciliar ciência e religião não parece muito exato, pelo menos na Itália. Na Itália a filosofia neo-escolástica, que havia assumido esta missão, é representada mais pelos franciscanos (que na Universidade do Sagrado Coração se cercaram de muitos leigos) do que pelos jesuítas, entre os quais parece haver uma abundância de estudiosos da psicologia experimental e do método erudito (ciência bíblica, etc.). Pelo contrário, tem-se a impressão de que os jesuítas (pelo menos os da «Civiltà Cattolica») olham para os estudos científicos com certa suspeita e

também para a Universidade do Sagrado Coração pelo fato de seus professores flertarem um pouco demais com as ideias modernas (a «Civiltà Cattolica» nunca deixa de censurar qualquer adesão excessiva ao darwinismo, etc.). Por outro lado, os neo-escolásticos do grupo Gemelli flertaram com Croce e Gentile e aceitaram teorias particulares: o livro de Monsenhor Olgiati | sobre *Karl Marx* - de 1920 - é todo construído com material crítico crociano e o Padre Chiocchetti, que escreveu um livro sobre Croce, aceita a doutrina de Croce sobre a origem prática do erro, que não pode ser isolada de todo o sistema crociano) [15].

A atitude de Croce em relação ao catolicismo tornou-se mais precisa depois de 1925 e teve sua mais conspícua nova manifestação com a *Storia d'Europa nel secolo XIX*, que foi colocada no Índice. Há alguns anos, Croce estava maravilhado porque seus livros nunca haviam sido colocados no Índice: mas por que isso deveria ter acontecido? A Congregação do Índice (que é o Santo Ofício da Inquisição) tem uma política perspicaz e prudente. Coloca no Índice livretos sem importância, mas evita tanto quanto possível apontar para a atenção pública as obras de grandes intelectuais como contrárias à fé. Entrincheira-se por trás da desculpa muito cômoda de que estão (devem ser entendidos como) automaticamente no índice todos os livros que são contrários a certos princípios elencados nas introduções às várias edições do Índice. Assim, para D'Annunzio foi decidido colocá-lo no Índice somente quando o governo decidiu fazer uma edição nacional de suas obras, e para Croce para a *Storia d'Europa*. De fato, a *Storia d'Europa* é o primeiro livro de Croce em que as opiniões anti-religiosas do escritor assumiram um significado político ativo e tiveram uma circulação sem precedentes.

A atitude recente de Croce em relação à filosofia da práxis (a manifestação mais conspícua da qual até agora foi seu discurso na sessão de Estética do Congresso de Oxford) [16] não é apenas uma renegação (na verdade uma reversão) da primeira posição tomada por Croce antes de 1900 (quando ele escreveu que o nome «materialismo» era apenas uma figura de linguagem e polêmica com Plekhanov dando a Lange a razão de não ter falado da filosofia da

práxis em sua História do Materialismo) [17], Esta inversão não se justifica logicamente, mas é também uma renegação injustificada de sua própria filosofia passada* (pelo menos de uma parte conspícua dela) na medida em que Croce foi um filósofo da práxis «sem saber» (ver o ensaio de Gentile sobre este assunto em *Saggi Critici*, segunda série, edição Vallecchi, Florença) [18].

Algumas questões postas por Croce são puramente verbais. Quando ele escreve que as superestruturas são concebidas como aparências [19], ele não acha que isso pode simplesmente significar algo semelhante à sua afirmação da não «definitividade» ou melhor, da «historicidade» de toda filosofia? Quando por razões «políticas», práticas, a fim de tornar um grupo social independente da hegemonia de outro grupo, se fala de «ilusão», como se pode confundir de boa-fé uma linguagem polêmica com um princípio gnosiológico? E como Croce explica a não-definição das filosofias? Por um lado, ele faz esta afirmação gratuitamente, sem justificá-la a não ser com o princípio geral de “tornar-se”, por outro lado, ele reafirma o princípio (já afirmado por outros) de que a filosofia não é uma coisa abstrata, mas é a resolução dos problemas que a realidade em seu incessante desenvolvimento apresenta.

A filosofia da práxis pretende, ao invés disso, justificar não com princípios genéricos, mas com a história concreta, a historicidade das filosofias, historicidade que é dialética porque dá origem a lutas de sistemas, a lutas entre formas de ver a realidade, e seria estranho se aqueles que estão convencidos de sua própria filosofia considerassem as crenças do adversário concretas e não ilusórias (e é disso que se trata, pois | de outra forma os filósofos da práxis teriam que considerar suas próprias concepções ilusórias ou serem céticos e agnósticos). Mas, o mais interessante é o seguinte: que a doutrina de Croce sobre a origem prática do erro nada mais é do que a filosofia da práxis reduzida a uma doutrina particular. Neste caso, o erro de Croce é a *ilusão* dos filósofos da práxis. Somente esse erro e essa *ilusão* devem significar, no caso dessa filosofia, nada mais do que uma [20A]

* NO MS UMA VARIANTE INTERLINEAR: “PRECEDENTE”.

«categoria histórica» transeunte para mudanças na práxis, ou seja, a afirmação da historicidade das filosofias não apenas, mas também uma explicação realista de todas as concepções subjetivistas da realidade. A teoria das superestruturas nada mais é que a solução filosófica e histórica do idealismo subjetivista. Ao lado da doutrina da origem prática do erro está a teoria das ideologias políticas explicada por Croce em seu significado como instrumentos práticos de ação: mas onde encontrar o limite entre o que deve ser entendido como ideologia no sentido estrito de Croce e a ideologia no sentido da filosofia da práxis, ou seja, todo o conjunto de superestruturas? Também neste caso, a filosofia da práxis serviu à Croce para construir uma doutrina particular. Por outro lado, tanto o «erro» quanto a «ideologia como instrumento prático de ação», para Croce, também podem ser representados por sistemas filosóficos inteiros que são todos um erro, pois se originam de necessidades práticas e necessidades sociais. Embora ele não tenha escrito isto explicitamente até agora, não seria surpreendente se Croce sustentasse a origem prática das religiões mitológicas e assim explicasse o seu erro por um lado, e sua resistência tenaz às críticas das filosofias seculares por outro, pois alguma dica disso pode ser encontrada em seus escritos (Maquiavel, com sua concepção da religião como instrumento de dominação, poderia* já ter enunciado a tese da origem prática das religiões).

A afirmação de Croce de que a filosofia da práxis «desprende» a estrutura das superestruturas, colocando assim o dualismo teológico de volta em força e postulando um «deus estrutura desconhecido» [20] não é exata, nem é uma invenção muito profunda. A acusação de dualismo teológico e a desintegração do processo do real, é vazia e superficial. É estranho que tal acusação venha de Croce, que introduziu o conceito da dialética dos distintos e, que por esta razão, é continuamente acusado pelos gentilianos de ter desintegrado precisamente o processo do real. Mas, além disso, não é verdade que a filosofia da práxis «separa» a estrutura das superestruturas quando, em vez disso, concebe seu desenvolvimento como intima-

* NO MS: "SE PODERIA".

mente ligado e necessariamente inter-relacionado e recíproco. Nem a estrutura, mesmo por metáfora, é comparável a um «deus desconhecido»: ela é concebida de forma ultra-realista, de tal forma que pode ser estudada com os métodos das ciências naturais e exatas e, de fato, precisamente por causa dessa «consistência» objetivamente controlável, a concepção da história tem sido considerada «científica». Será que a estrutura é concebida como algo imóvel e absoluto ou não como a própria realidade em movimento, e a afirmação nas *Teses sobre Feuerbach** do «educador que deve ser educado»^[21] não representa uma relação necessária | de reação ativa do homem sobre a estrutura, afirmando a unidade do processo do real? O conceito de «bloco histórico» construído por Sorel^[22] captou precisamente esta unidade apoiada pela filosofia da práxis. Deve-se notar quão cauteloso e prudente Croce foi nos primeiros ensaios coletados no MSEM e quantas reservas ele tinha ao enunciar suas críticas e interpretações (será interessante registrar estas reservas cautelosas) e quão diferente é seu método nestes escritos recentes, que, se atingissem o alvo, demonstrariam como ele perdeu seu tempo no primeiro período e foi extraordinariamente simples e superficial. Só então Croce ao menos tentou justificar logicamente suas afirmações cautelosas, enquanto hoje ele se tornou peremptório e não acredita que nenhuma justificativa seja necessária. Pode-se encontrar a origem prática de seu erro atual lembrando o fato de que, antes do século XIX, ele se considerava honrado de passar mesmo politicamente como seguidor da filosofia da práxis, pois então a situação histórica fez deste movimento um aliado do liberalismo, enquanto hoje as coisas mudaram muito e certas brincadeiras seriam perigosas. [21]

CF. CADERNO 7 (VII), PP.51-53 BIS.

§ (41). II. Deve-se lembrar o julgamento de Croce de Giovanni Botero no volume *Storia dell'età barocca in Italia*. Croce reconhece que os moralistas dos anos 1600, embora de pequena estatura em comparação com Maquiavel, «representaram na filosofia política

* NO MS: "TESE DE FEUERBACH".

um estágio mais avançado e superior» ^[1]. Este julgamento é semelhante ao de Sorel sobre Clemenceau que não podia ver, mesmo «através» da literatura medíocre, as necessidades que tal literatura representava e que não eram medíocres ^[2]. Um dos preconceitos dos intelectuais é medir os movimentos históricos e políticos pela bitola do intelectualismo, originalidade, “gênio”, ou seja, da expressão literária realizada e personalidades brilhantes, e não ao invés da necessidade histórica e da ciência ^{*} política, ou seja, da capacidade concreta e real de conformar os meios até o fim. Este preconceito também é conhecido em certas etapas da organização política (a etapa do homem carismático) e, muitas vezes, é confundido com o preconceito do «orador»: o político deve ser um grande orador ou um grande intelectual, deve ter o «carisma» do gênio, etc., etc. Então você chega ao estágio inferior de certas regiões camponesas ou negras onde você tem que ter uma barba para ser seguido.

CF. CADERNO 7 (VIII), P.55 BIS.

§ {41}. III. A aproximação dos dois termos *ética* e *política* na historiografia mais recente de Croce é uma expressão das necessidades nas quais o pensamento histórico de Croce se move: *ética* refere-se à atividade da sociedade civil, à hegemonia; *política* refere-se à iniciativa estatal-governamental e à coerção. Quando há um contraste entre ética e política, entre as exigências de liberdade e as exigências de força, entre a sociedade civil e o Estado-governo, há uma crise, e Croce chega ao ponto de afirmar que o verdadeiro «Estado», ou seja, a força guia do impulso histórico, deve às vezes ser procurado não onde se pensaria, no Estado legalmente compreendido, mas em forças «privadas» e até mesmo nos chamados revolucionários ^[1]. Esta proposta de Croce é muito importante para compreender plenamente sua concepção de história e política. Seria útil analisar estas teses nos livros de história de Croce, uma vez que elas são incorporadas de forma concreta ali.

CF. CADERNO 7 (VII), PP.55 BIS - 56.

^{*} NO MS UMA VARIANTE INTERLINEAR: “ARTE”.

§ (41). IV. Pode-se dizer que Croce é o último homem da Renascença e que ele expressa necessidades e relações internacionais e cosmopolitas. Isto não significa que ele não seja um “elemento nacional”, mesmo no sentido moderno do termo, significa que mesmo das relações e necessidades nacionais ele expressa especialmente aquelas que são mais gerais e coincidem com conexões de civilização mais amplas do que a área nacional: Europa, o que geralmente é chamado de civilização ocidental, etc. Croce conseguiu recriar em sua personalidade e em sua posição como líder cultural mundial aquela função de intelectual cosmopolita que foi desempenhada quase colegialmente por intelectuais italianos, desde a Idade Média até o final do século XVII. Por outro lado, se em Croce são vivas as preocupações como líder mundial, levando-o a assumir sempre atitudes olímpicas equilibradas, sem compromissos muito comprometedores de natureza temporária e episódica, também é verdade que ele mesmo incutiu o princípio de que na Itália, se quisermos desprovincializar a cultura e os costumes (e o provincialismo ainda permanece como um resíduo da desintegração política e moral do passado) precisamos elevar o tom da vida intelectual através do contato e da troca de ideias com o mundo internacional (este foi o programa de renovação do grupo florentino «Voce»), portanto um princípio essencialmente nacional é imanente em sua atitude e em sua função. 21A

A função de Croce poderia ser comparada à do papa católico, e deve ser dito que Croce, no âmbito de sua influência, às vezes soube se conduzir com mais habilidade do que o papa: em seu conceito de intelectual, afinal, há algo “católico e clerical”, como pode ser visto em suas publicações da época da guerra e como também é evidente hoje a partir de resenhas e apostilas; de forma mais orgânica e concisa, sua concepção do intelectual pode se aproximar daquela expressa por Julien Benda em seu livro *La trahison des clercs* ^[1]. Do ponto de vista de sua função cultural, não é tanto necessário considerar Croce como filósofo sistemático, mas alguns aspectos de sua atividade: 1. Croce, como teórico da estética e da crítica literária e artística, (a última edição da *Enciclopedia Britannica* confiou o

verbete «Estética» ao Croce, um tratado publicado na Itália fora de circulação sob o título *Aesthetica in nuce*^[2]; o *Breviario d'Estetica* foi compilado para os americanos)^[3]. Na Alemanha há muitos seguidores da Estética crociana); 2. Croce como crítico da filosofia da práxis e como teórico da historiografia; 3. Especialmente Croce como moralista e mestre de vida, um construtor de princípios de conduta que se abstraem de toda confissão religiosa, de fato mostrando como se pode “viver sem religião”. O de Croce é um ateísmo de cavalheiros, um anticlericalismo que abomina a grosseria e a rudeza plebeia do anticlericalismo desordenado, mas ainda é ateísmo e anticlericalismo; Por isso se pergunta por que Croce não se colocou à frente, se não ativamente, pelo menos dando seu nome e seu patrocínio, de um movimento italiano de Kulturkampf

[22] | , que teria tido uma enorme importância histórica (pela atitude hipócrita de Croce em relação ao clericalismo, veja o artigo de G. Prezzolini *La paura del prete* no volume *Mi pare...* impresso pela editora Delta no Fiume)^[4]. Nem se pode dizer que ele não se envolveu na luta por * considerações filisteias, considerações pessoais, etc., porque demonstrou que não se importava com essas vaidades mundanas vivendo livremente com uma mulher muito inteligente, que mantinha seu salão napolitano animado e frequentado por cientistas italianos e estrangeiros e sabia como despertar a admiração desses visitantes; essa união livre impediu Croce de entrar no Senado antes de 1912, quando a senhora havia morrido e Croce havia se tornado uma pessoa «respeitável» novamente para Giolitti. Deve-se notar também, no que diz respeito à religião, a atitude equivocada de Croce em relação ao modernismo: que Croce tivesse que ser anti-modernista podia ser entendido, já que ele era anticatólico, mas esta não era a impostação da luta ideológica. Objetivamente falando, Croce foi um aliado precioso dos jesuítas contra o modernismo (na *Date a Cesare*, Missiroli exalta a atitude de Croce e Gentile contra o modernismo neste sentido)^[5] e a razão para esta luta, que entre a religião transcendental e a filosofia imanentista não pode haver um *tertium quid* ancipite e equívoco,

* NO MS: «DE».

parece ser um pretexto. Aqui aparece novamente o homem do Renascimento, o tipo Erasmo, com a mesma falta de caráter e coragem civil. Os modernistas, dado o caráter de massa que lhes foi dado pelo nascimento simultâneo de uma democracia católica rural (ligada à revolução técnica que ocorria no Vale do Pó graças ao desaparecimento da figura do trabalhador semi-servil e à expansão do assalariado agrícola e de formas menos caducas de mezzadria) eram reformadores religiosos, surgidos não segundo esquemas intelectuais pré-estabelecidos, caros ao hegelismo, mas de acordo com as condições reais e históricas da vida religiosa italiana. Foi uma segunda onda de catolicismo liberal, muito mais extensa e de caráter mais popular do que a do neoguelfismo antes dos 1848 e do liberalismo católico mais franco depois dos 1848. A atitude de Croce e Gentile (com o clérigo Prezzolini) isolou os modernistas no mundo da cultura e tornou mais fácil para eles serem esmagados pelos jesuítas, aliás, tal fato parecia ser uma vitória do papado contra toda a filosofia moderna: a encíclica anti-modernista é, na verdade, contra a imanência e a ciência moderna e, neste sentido, foi comentada em seminários e círculos religiosos (é curioso que hoje a atitude dos crocianos para com os modernistas, ou pelo menos os maiores deles - não, porém, contra Buonajuti - tenha mudado muito, como pode ser visto na elaborada revisão de Adolfo Omodeo, na «Critica» de 20 de julho de 1932, dos *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, de Alfredo Loisy) [6]. Por que Croce não deu a mesma explicação lógica do modernismo como a que deu do | catolicismo liberal na *Storia d'Europa*, como uma vitória da |22A| «religião da liberdade», que foi capaz de penetrar até a cidadela de seu antagonista* e inimigo mais amargo, etc.? (O que é dito sobre o modernismo deveria ser revisto na *Storia d'Italia*: mas tenho a impressão de que Croce trate o tema por alto [7], enquanto exalta a vitória do liberalismo sobre o socialismo que se tornou reformismo devido à atividade científica do próprio Croce).

* NO MS: «ANTAGONISMO».

A mesma observação pode ser feita para Missiroli, que também é um anti-moderno e anti-popular: se o povo não pode alcançar a concepção de liberdade política e a ideia nacional, exceto depois de ter passado por uma reforma religiosa, ou seja, depois de ter conquistado a noção de liberdade na religião, não se entende por que Missiroli e os liberais do «Resto del Carlino» eram tão ferozmente anti-modernistas: ou se entende demais; porque modernismo significava democracia cristã, isto era particularmente forte na Emilia-Romagna e em todo o Vale do Pó, e Missiroli com seus liberais lutavam pela Agrária.

Coloca-se o problema de quem representa mais adequadamente a sociedade italiana contemporânea do ponto de vista teórico e moral: o papa, Croce, Gentile; isto é: 1. quem tem mais importância do ponto de vista da hegemonia, como ordenador da ideologia que dá o cimento mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado; 2. quem no exterior representa melhor a influência italiana no âmbito da cultura mundial. O problema não é fácil de resolver, pois cada um dos três domina ambientes e forças sociais diferentes. O papa como chefe e guia da maioria dos camponeses italianos e das mulheres, e porque sua autoridade e influência operam com toda uma organização centralizada e bem articulada, é uma grande, a maior força política do país depois do governo; mas, a sua é uma autoridade que se tornou passiva e aceita através da inércia que, mesmo antes do Concordato, era de fato um reflexo da autoridade do Estado. Por esta razão, é difícil fazer uma comparação entre a influência do papa e a de um indivíduo privado na vida cultural. Uma comparação mais racional pode ser feita entre Croce e Gentile, e é imediatamente evidente que a influência de Croce, apesar de todas as aparências, é muito maior do que a de Gentile. Entretanto, a autoridade de Gentile não é de modo algum admitida em seu próprio partido político (lembre-se do ataque de Paolo Orano no parlamento contra a filosofia de Gentile e o ataque pessoal contra Gentile e os gentilianos no semanário «Roma» de G.A. Fanelli) [8]. Parece-me que a filosofia de Gentile, o atualismo, seja mais nacional apenas no

sentido de que está intimamente ligada a uma fase primitiva do Estado, à fase econômico-corporativa, quando todos os gatos são cor de cinza. Por esta mesma razão pode-se acreditar na maior importância e influência desta filosofia, assim como muitas pessoas acreditam que no Parlamento um industrial é mais que um advogado representante dos interesses industriais (ou um professor ou talvez um líder dos sindicatos de trabalhadores), sem pensar que, se toda a maioria parlamentar fosse de industriais, o Parlamento | 23| perderia imediatamente sua função de mediação política e todo o prestígio (para o corporativismo e o economicismo de Gentile, compare seu discurso proferido em Roma e publicado no volume *Cultura e Fascismo*) [9]. A influência de Croce é menos ruidosa que a de Gentile, mas mais profunda e profundamente enraizada; Croce é realmente uma espécie de papa leigo, mas a moral de Croce é muito para os intelectuais, muito do tipo renascentista, não pode se tornar popular, enquanto que o papa e sua doutrina influenciam infinitas massas de pessoas com máximas de conduta que se referem até mesmo às coisas mais elementares. É verdade que Croce afirma que, por essas alturas, estas formas de vida não são mais especificamente cristãs e religiosas, porque “depois de Cristo somos todos cristãos”, ou seja, o cristianismo naquilo que é uma necessidade real da vida e não mitologia foi absorvido pela civilização moderna (este aforismo de Croce tem, por certo, muito de verdadeiro: o senador Mariano d’Amelio, primeiro presidente da Corte de Cassação, combate a objeção de que os códigos ocidentais não podem ser introduzidos em países não cristãos, como o Japão, a Turquia, etc., precisamente porque foram construídos com muitos elementos introduzidos pelo cristianismo, recordando esta «simples verdade» de Croce [10]. Ora, na realidade, os códigos ocidentais foram introduzidos nos países «pagãos» como expressão da civilização europeia e não do cristianismo como tal, e os bons muçulmanos não acreditam ter-se convertido ao cristianismo e ter abjurado o islamismo).

§ {41}. V. Deve ser criticada a abordagem de Croce à ciência política. A política, segundo Croce, é a expressão da «paixão». Em relação a Sorel, Croce escreveu (*Cultura e vita morale*, 2ª ed., p. 158): «O “sentimento de cisão” não lhe garantiu o suficiente (sindicalismo), talvez também porque uma divisão teorizada é uma divisão ultrapassada; nem o “mito” o aqueceu o suficiente, talvez porque Sorel, no próprio ato de criá-lo, o dissipou, dando a explicação doutrinária» ^[1]. Mas Croce não percebeu que as observações feitas a Sorel poderiam ter um efeito contrário sobre o próprio Croce: a paixão teorizada não está também ultrapassada? A paixão da qual é dada uma explicação doutrinária não é também «dissipada»? Também não se pode dizer que a “paixão” de Croce é algo diferente do «mito» de Sorel, que a paixão significa a categoria, o momento espiritual da prática, enquanto o mito é uma paixão determinada que, como historicamente determinada, pode ser superada e dissipada sem, portanto, aniquilar a categoria que é um momento peregrino do espírito; A objeção só é verdadeira no sentido de que Croce não é Sorel, o que é óbvio e banal. Entrementes, deve-se observar como a colocação de Croce é intelectualista e iluminista. Dado que tampouco o mito concretamente estudado por Sorel era uma coisa apenas verbal, uma construção arbitrária do intelecto soreliano, ele não podia ser dissipado por algumas poucas páginas doutrinárias, conhecidas por pequenos grupos de intelectuais, que então difundiram a teoria como prova científica da verdade científica do mito que ingenuamente excitava as grandes massas populares. Se a teoria de Croce fosse real, a ciência política teria que ser nada mais que

[23A] uma nova “Medicina” das paixões e não se pode negar que | grande parte dos artigos políticos de Croce é precisamente uma Medicina intelectualista e iluminada das paixões, e assim termina sendo cômica a segurança que tem Croce de haver destruído vastos movimentos históricos reais por acreditar tê-los “superado e dissolvido” em ideia. Mas, na realidade, não é mesmo verdade que Sorel apenas teorizou e explicou doutrinariamente um certo mito: a teoria dos mitos é para Sorel o princípio científico da ciência política, é a “paixão” de Croce estudada de forma mais concreta, é o que Croce

chama de “religião”, ou seja, uma concepção do mundo com uma ética conformadora, é uma tentativa de reduzir à linguagem científica a concepção das ideologias da filosofia da práxis vista através do revisionismo de Croce. Neste estudo do mito como substância da ação política, Sorel também estudou extensivamente o mito determinado que estava na base de uma certa realidade social e que foi a fonte de seu progresso. Seu tratamento tem, portanto, dois aspectos: um propriamente teórico, de ciência política, e um aspecto político imediato, programático. É possível, embora seja muito discutível, que o aspecto político e programático do sorelismo tenha sido superado e dissipado; hoje pode-se dizer que foi superado no sentido de que foi integrado e purificado de todos os elementos intelectuais e literários, mas ainda hoje devemos reconhecer que Sorel trabalhou sobre a realidade efetiva e que esta realidade não foi superada e dissipada.

O fato de Croce não ter saído destas contradições e de estar parcialmente consciente delas, pode ser compreendido, a partir de sua atitude em relação aos “partidos políticos” como aparece no capítulo “Il partito come giudizio e come pregiudizio” no volume *Cultura e vita morale* [2] e a partir do que ele diz sobre os partidos no *Elementi di politica* [3], sendo este último ainda mais significativo. Croce reduz o ato político à atividade dos “chefes de partidos” individuais que, para satisfazer sua paixão, constroem para si, nos partidos, os instrumentos adequados para o triunfo (desta forma, bastaria aplicar a medicina das paixões a poucos indivíduos). Mas mesmo isso não explica nada. Trata-se do seguinte: os partidos sempre existiram, permanentemente, ainda que com outras formas e outros nomes, e uma paixão permanente é um absurdo (somente por metáfora falamos em raciocinar loucos etc.), e ainda mais uma organização militar permanente sempre existiu, que ensina a realizar a sangue frio, sem paixão, o ato prático mais extremo, a matança de outros homens que não são odiados individualmente por indivíduos etc., mas que não são odiados singularmente por indivíduos. Por outro lado, o exército é o ator político por excelência mesmo em tempo de paz: como conciliar a paixão com a permanência,

com a ordem e a disciplina sistemática, etc.? A vontade política deve ter outra mola além da paixão, uma mola de caráter também permanente, ordenada, disciplinada, etc. Não é dito que a luta política, como a luta militar, seja sempre resolvida de forma sangrenta, com sacrifícios pessoais que vão até o sacrifício supremo da vida. A diplomacia é precisamente aquela forma de luta política internacional (e não é dito que a diplomacia não existe também para lutas nacionais entre partidos) que influencia | para obter vitórias (que nem sempre são de pouco momento) sem derramamento de sangue, sem guerra. A única comparação «abstrata» entre as forças militares e políticas (alianças, etc.) de dois Estados rivais, convence os mais fracos a fazer concessões. Aqui está um caso de “paixão” amestrada e razoável. No caso de chefes e gregários, acontece que líderes e grupos dirigentes despertam de modo artificial as paixões das multidões e as levam à luta e à guerra, mas neste caso não é a paixão a causa e a substância da política, mas a conduta dos líderes que se mantêm friamente raciocinados. A última guerra mostrou então que não foi a paixão que manteve as massas militares nas trincheiras, mas sim o terror dos tribunais militares ou um senso de dever friamente raciocinado e reflexivo.

CF. CADERNO 7 (VII), PP.70-71 BIS.

§ (41). VI. A teoria do valor como uma comparação elíptica. Além da objeção de que a teoria do valor tem sua origem em Ricardo, que certamente não pretendia fazer uma comparação elíptica no sentido que Croce pensa, algumas outras séries de raciocínios devem ser acrescentadas. A teoria de Ricardo foi arbitrária, e a solução mais precisa da economia crítica é arbitrária? E onde, no raciocínio, estaria a arbitrariedade ou sofisma? Seria preciso estudar bem a teoria de Ricardo, e especialmente a teoria do Estado como agente econômico, como a força que protege o direito de propriedade, ou seja, o monopólio dos meios de produção. É certo que o Estado ut sic não produz a situação econômica, mas é a expressão da situação econômica, porém pode-se falar do Estado como um agente econômico na medida em que é precisamente o Estado que

é sinônimo desta situação. Se se estuda a pura hipótese econômica, como Ricardo pretendia fazer, não será necessário desconsiderar esta situação de força representada pelos Estados e o monopólio legal da propriedade? Que a questão não é ociosa, é demonstrada pelas mudanças trazidas na situação de força existente na sociedade civil pelo nascimento das Trade-Union, mesmo que o Estado não tenha mudado na natureza. Não se tratava, portanto, de uma comparação elíptica, feita com vistas a uma futura forma social diferente daquela estudada, mas de uma teoria resultante da redução da sociedade econômica à pura «economicidade», ou seja, ao máximo da determinação do «livre jogo das forças econômicas», na qual, como a hipótese era a do homo oeconomicus, não se podia prescindir da força dada por toda uma classe organizada no Estado, de uma classe que tinha sua Trade-Union no Parlamento, enquanto os assalariados não podiam unir-se e afirmar a força dada pela coletividade a cada indivíduo. Ricardo, como os outros economistas clássicos, era extremamente desabusado e a teoria ricardiana do valor do trabalho não levantou nenhum escândalo quando foi expressa (cf. *História das Doutrinas Econômicas de Gide e Rist*) ^[1] porque naquela época não representava nenhum perigo, parecia apenas, como era, uma observação puramente objetiva e científica. O valor polêmico e de educação moral e política, embora sem perder sua objetividade, era adquiri-lo somente com a Economia Crítica. O problema está então ligado ao problema fundamental da ciência econômica “pura”, ou seja, à identificação do que deve ser o conceito e do fato historicamente determinado, independente dos outros conceitos e fatos pertinentes às outras ciências: o fato determinado da ciência econômica | moderna só pode ser o de mercadoria, de produção e distribuição de mercadoria e não um conceito filosófico como Croce gostaria, para quem até mesmo o amor é um fato econômico e toda “natureza” está reduzida ao conceito de economia. | 24A |

Deve-se notar também que, se quisermos, toda linguagem é uma série de comparações elípticas, que a história é uma comparação implícita entre o passado e o presente (atualidade histórica) ou entre dois momentos distintos de desenvolvimento histórico. E por

que a elipse é ilícita se a comparação for feita com uma hipótese futura, enquanto seria lícito se a comparação for feita com um fato passado (que nesse caso é assumido precisamente como uma hipótese, como um ponto de referência útil para melhor compreender o presente)? O próprio Croce, falando de previsões, sustenta que a previsão nada mais é do que um juízo especial sobre a atualidade que só se conhece, já que não se pode conhecer o futuro por definição porque ele não existe e não existiu e não se pode conhecer o inexistente (ver *Conversazioni Critiche*, Primeira série, 150-153 pp.) [2]. Tem-se a impressão de que o raciocínio de Croce é antes o de um literato e construtor de frases de efeito.

CF. CADERNO 7 (VII), PP. 71-72.

§ (41). VII. Sobre a queda tendencial da taxa de lucro. Esta lei deveria ser estudada com base no taylorismo e no fordismo. Não são estes dois métodos de produção e trabalho tentativas progressivas de superar a lei tendencial, fugindo dela, multiplicando as variáveis nas condições do aumento progressivo do capital constante? As variáveis são estas (entre as mais importantes, mas um registro completo e muito interessante poderia ser construído a partir dos livros de Ford) [1]: 1) as máquinas continuamente introduzidas são mais perfeitas e refinadas; 2) os metais são mais resistentes e mais duradouros; 3) um novo tipo de trabalhador é criado, monopolizado por altos salários; 4) redução de resíduos em materiais de fabricação; 5) uso cada vez mais amplo de mais e mais subprodutos, ou seja, economia de resíduos que era necessária antes e que foi possível graças ao grande tamanho das empresas; 6) uso de energia calórica de resíduos: Por exemplo, o calor das formas altas que antes era disperso na atmosfera é alimentado em tubos e aquece os alojamentos, etc. (A seleção de um novo tipo de trabalhador torna possível, através da racionalização dos movimentos taylorizados, uma produção relativa e absoluta maior do que antes com a mesma força de trabalho). Com cada uma dessas inovações, o industrial passa de um período de custos crescentes (ou seja, de queda das taxas de lucro) para um período de custo decrescentes, pois ele passa a desfru-

tar de um monopólio de iniciativa que pode durar bastante tempo (relativamente). O monopólio dura muito tempo também devido aos altos salários que tais indústrias progressivas “devem” dar, se quiserem formar uma força de trabalho selecionada e se quiserem disputar com os competidores os trabalhadores mais predispostos, do ponto de vista psicotécnico, às novas formas de produção e trabalho (relembrar do fato semelhante do Senador Agnelli que, para absorver na Fiat as outras empresas automobilísticas, bloqueou todos os operários lanterneiros da praça com os altos* salários; as fábricas, assim privadas de seus setores | especializados para a produção de para-lamas, tentaram resistir tentando fabricar para-lamas de compensados, mas a inovação falhou e tiveram que capitular). [25]

A extensão dos novos métodos determina uma série de crises, cada uma das quais repropõe os mesmos problemas de aumento de custos e cujo ciclo pode ser imaginado recorrente até que: 1) o limite extremo de resistência do material foi atingido; 2) se tenha atingido o limite na introdução de novas máquinas automáticas, isto é, a relação última entre homens e máquinas; 3) não se tenha atingido o limite de saturação da industrialização mundial, levando-se em conta a taxa do aumento da população (que, de resto, declina com o aumento da industrialização) e da produção para renovar a mercadoria de uso e os bens instrumentais. A lei tendencial da queda do lucro estaria então na base do americanismo, ou seja, seria a causa do ritmo acelerado no progresso dos métodos de trabalho e de produção e da modificação do tipo tradicional de trabalhador.

CF. CADERNO 7 (VII), P. 68 BIS.

§ (41). VIII. O ponto mais importante no qual Croce resume as críticas, que ele considerou decisivas e que teriam representado uma época histórica, é *Storia d'Italia dal 1871* al 1915* no capítulo em que ele menciona a sorte da filosofia da práxis e da economia crítica [7]. No prefácio da segunda edição do volume do MSEM ele expõe

* NO MS: "OUTROS".

* NO MS: "1870".

as quatro teses principais de seu revisionismo: a primeira que a filosofia da práxis deve valer como um simples cânone de interpretação, e a segunda que a teoria do valor do trabalho nada mais é do que o resultado de uma comparação elíptica entre dois tipos de sociedade, ele afirma ter “sido geralmente aceito”, “tornaram-se usuais e são repetidas hoje quase sem que se recorde quem, primeiramente, as colocou em circulação”. A terceira tese, crítica da lei sobre a queda da taxa de lucro (“lei que, se fosse exatamente estabelecida, (...) importaria nem mais nem menos do que o fim automático e iminente (!?) da sociedade capitalista”) “é talvez mais difícil de aceitar”; mas Croce se alegra com a adesão do “economista e filósofo” Ch Andler (em *Notes critiques de science sociale*, Paris, ano I, no, 5, 10 de março de 1900, p. 77). A quarta tese, a de uma economia filosófica, “é oferecida mais propriamente à meditação dos filósofos” e Croce remete a seu futuro volume sobre a práxis. Para a relação entre filosofia da práxis e o Hegelianismo, remete a seu ensaio sobre Hegel ^[2].

Na “Conclusão” de seu ensaio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti* (MSEM, pp. 55-113, a conclusão está nas pp. 110-113) Croce resume em quatro pontos os resultados positivos de sua investigação: 1) A respeito da ciência econômica, a justificação da economia crítica, entendida não como ciência econômica geral, mas como economia sociológica comparativa, que trata das condições de trabalho na sociedade; 2) A respeito da ciência da história, a liberação da filosofia da práxis de todo conceito apriorístico (seja ele herança hegeliana ou o contágio do evolucionismo vulgar), e a compreensão da doutrina como um cânone fértil, mas simples, de interpretação histórica; 3) A respeito do prático, a impossibilidade de deduzir o programa social do movimento (assim como qualquer ^{*} | outro programa social) das proposições da ciência pura, devendo-se conduzir o julgamento dos programas sociais para o campo da observação empírica e das persuasões práticas; 4) A respeito do ético, a negação da amoralidade intrínseca ou da antiética intrínseca da filosofia da práxis ^[3]. (Será útil derivar outros pontos

|25A|

de discussão e críticas de todos os escritos de Croce sobre o assunto, resumindo-os cuidadosamente com todas as referências bibliográficas apropriadas, mesmo mantendo um lugar especial para estes pontos que o próprio Croce indicou como os que mais atraíram seu interesse (e) sua ^{*}reflexão mais metódica e sistemática).

§ (41). IX. Para entender melhor a teoria de Croce exposta em seu trabalho no Congresso de Oxford sobre «História e Anti-história» (e que em outro ponto foi aproximada da discussão realizada pela geração passada sobre a possibilidade de «saltos» na história e na natureza) ^[1] é necessário estudar o ensaio de Croce *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche* ^[2] no qual, além do argumento de onde deriva o título, em si muito interessante e que não é observado por Croce em sua polêmica final contra a filosofia da práxis, há uma interpretação restritiva e capciosa da proposta hegeliana: «o que é real é racional e o que é racional é real», precisamente no sentido da anti-história.

§ (41). X. A importância que tiveram o maquiavelismo e o anti-maquiavelismo para o desenvolvimento da ciência política na Itália e a significação que tiveram recentemente» neste desenvolvimento as proposições de Croce sobre a autonomia do momento político-econômico e as páginas dedicadas a Maquiavel. Podemos dizer que Croce não teria chegado a este resultado sem a contribuição cultural da filosofia da práxis? Deve-se lembrar a este respeito que Croce escreveu que não podia entender por que ninguém pensava em realizar o conceito que o fundador da filosofia da práxis realizou, para um grupo social moderno, o mesmo trabalho que Maquiavel fez em seu tempo ^[1]. Desta comparação de Croce pode-se deduzir toda a injustiça de sua atitude cultural, também porque o fundador da filosofia da práxis tinha interesses muito mais amplos do que Maquiavel e o próprio Botero (que para Croce integra Maquiavel no desenvolvimento da ciência política ^[2]). Embora isto não seja muito exato, se considerarmos não apenas o *Príncipe* de Maquiavel, mas também seus *Discorsi*) não apenas, mas nele está contido tam-

* NO MS: "DELE DELE".

bém o aspecto ético-político da política ou a teoria da hegemonia e do consenso, bem como o aspecto da força e da economia.

A questão é esta: dado o princípio crociano da dialética dos distintos (que deve ser criticado como uma solução puramente verbal de uma necessidade metodológica real, pois é verdade que não existem apenas opostos, mas também os distintos), que relação, além da “implicação na unidade do espírito”, existirá entre o momento econômico-político e as outras atividades históricas? É possível uma solução especulativa destes problemas, ou apenas uma solução histórica, dada pelo conceito de “bloco histórico” pressuposto por Sorel [3]? Entretanto, pode-se dizer que enquanto a obsessão [26] político-econômica (prática, didática) destrói a arte, a moral, a filosofia, estas atividades são também “política”. Ou seja, a paixão econômico-política é destrutiva quando é exterior, imposta pela força, de acordo com um plano pré-estabelecido (e, mesmo que assim seja, politicamente necessário e há períodos em que a arte, a filosofia, etc. adormecem, enquanto a atividade prática é sempre viva), mas pode se tornar implícita na arte, etc. quando o processo é normal, não violento, quando há homogeneidade entre estrutura e superestrutura e o Estado superou sua fase econômico-corporativa. O próprio Croce (no volume *Ética e Política*) menciona estas diferentes fases, uma de violência, miséria e luta feroz, da qual não se pode fazer história ético-política (em seu sentido restrito), e uma de expansão cultural, que seria a história «verdadeira» [4]. Em seus dois livros recentes, *Storia d'Italia* e *Storia d'Europa*, os momentos de força, luta e miséria são precisamente omitidos, e a história começa em um, depois de 1870, e no outro, a partir de 1815. De acordo com estes critérios esquemáticos, pode-se dizer que o próprio Croce reconhece implicitamente a prioridade do fato econômico, ou seja, da estrutura como ponto de referência e impulso dialético para as superestruturas, ou seja, os “momentos distintos do espírito”. O ponto da filosofia de Croce sobre o qual seria preciso insistir parece ser a chamada dialética dos distintos, mas também há uma contradição em termos, pois a dialética é apenas de opostos. Ver as objeções não verbalistas apresentadas pelos gentilianos a esta teoria

crociana e retornar a Hegel? É preciso ver se o movimento de Hegel para Croce-Gentile não foi um passo para trás, uma reforma “reacionária”. Eles não tornaram Hegel mais abstrato? Não cortaram a parte mais realista, mais historicista dele? E não é precisamente desta parte que apenas a filosofia da práxis, dentro de certos limites, é uma reforma e uma superação? E não foi precisamente toda a filosofia da práxis que fez Croce e Gentile se desviarem nesse sentido, apesar de terem usado essa filosofia para doutrinas particulares? (isto é, por razões implicitamente políticas)? Entre Croce-Gentile e Hegel a Vico-Spaventa-(Gioberti)-anel de comércio foi formado. Mas isso não significou um retrocesso em relação à Hegel? Não se pode pensar em Hegel sem a Revolução Francesa e Napoleão com suas guerras, ou seja, sem as experiências vitais e imediatas de um período histórico muito intenso de lutas, de misérias, quando o mundo externo esmaga o indivíduo e o faz tocar a terra, achata-o contra a terra, quanto todas as filosofias do passado foram criticadas pela realidade de forma tão peremptória? (Até Spaventa, que participou de eventos históricos de âmbito regional e provincial, em comparação com os de 1989 e 1815, que abalaram todo o mundo civilizado da época e nos forçaram a pensar “mundialmente”? Que pôs em movimento a “totalidade” social, toda a raça humana concebível, todo o “espírito”? É por isso que Napoleão pode aparecer para Hegel como o “espírito do mundo” a cavalo!) Em que movimento histórico de grande alcance Vico participa? Embora seu gênio consista | precisamente em ter concebido um vasto mundo | 26A| a partir de um canto morto da “história”, ajudado pela concepção unitária e cosmopolita do catolicismo... Nisso reside a diferença essencial entre Vico e Hegel, entre Deus e providência e Napoleão - espírito do mundo, entre uma abstração remota e a história da filosofia concebida apenas como filosofia, o que levará à identificação, ainda que especulativa, entre história e filosofia, de fazer e pensar, até o proletariado alemão como único herdeiro da filosofia clássica alemã [5].

§ {41}. XI. A biografia político-intelectual de Croce não está toda coletada na *Contributo alla critica di me stesso* ^[1]. Quanto às suas relações com a filosofia da práxis, muitos elementos e ideias essenciais estão espalhados por suas obras. No volume *Cultura e vita morale* (2ª ed., p. 45, mas também em outras páginas, como as que explicam a origem de suas simpatias por Sorel) ^[2] ele afirma que, apesar de suas tendências naturais democráticas (já que o filósofo não pode deixar de ser democrático), seu estômago se recusou a digerir a democracia, até que ela assumiu algum tempero da filosofia da práxis, que, «mais notoriamente, está impregnada da filosofia clássica alemã». Durante a guerra ele afirmou que esta era precisamente a guerra da filosofia da práxis (cf. a entrevista com Croce por De Ruggiero relatada na “*Révue de métaphysique et de morale*”, as *Pagine di Guerra*, e a introdução de 1917 ao MSEM ^[3]).

CF. CADERNO 4 (XIII), P. 53 BIS.

§ {41}. XII. Um dos pontos que mais interessa para ser examinado e aprofundado é a ideia de Croce sobre as ideologias políticas. Não basta, portanto, ler os *Elementi di politica* com o apêndice, mas é necessário procurar as resenhas publicadas na «Critica» (entre outras, a do panfleto de Malagodi sobre *Ideologie politiche*, no qual um capítulo inteiro foi dedicado à Croce ^[1]; estes escritos dispersos talvez sejam coletados nos 3º e 4º volumes da *Conversazioni Critiche*). Croce, depois de ter sustentado no MSEM que a filosofia da práxis não era mais do que uma forma de dizer e que Lange tinha feito bem em não falar sobre isso em sua história de materialismo ^[2] (sobre as relações entre Lange e a filosofia da práxis, que eram muito oscilantes e incertas, deve-se ver o ensaio de R. D'Ambrosio *La dialettica nella natura* na «Nuova Rivista Storica», volume de 1932, pp. 223-52) ^[3] a um certo ponto ele mudou radicalmente de ideia fundamentando a sua nova revisão precisamente na definição construída pelo Prof. Stammler sobre Lange e que o próprio Croce no MSEM (IV ed., p. 118) refere-se da seguinte forma: “Assim como o materialismo filosófico não consiste em afirmar que os fatos corpóreos têm um efeito sobre os fatos espirituais, mas em fazer

destes últimos uma mera aparência, irreal, daqueles; assim a “*filosofia da práxis*” deve consistir em afirmar que a economia é a verdadeira realidade e a lei é a aparência enganosa” [4]. Agora, mesmo para Croce, as superestruturas são meras aparências e ilusões, mas será que esta mutação da razão de Croce corresponde especialmente à sua atividade como filósofo? A doutrina de Croce sobre ideologias políticas é de derivação muito evidente | da filosofia da práxis: são [27] construções práticas, instrumentos de direção política, ou seja, pode-se dizer que as ideologias são para os governados meras ilusões, um engano imediato, enquanto para os governantes são um engano deliberado e consciente. Para a filosofia da práxis, as ideologias são tudo menos arbitrárias; são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e revelados em sua natureza como instrumentos de dominação, não por razões de moral, etc., mas, precisamente por razões de luta política: tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, destruir uma hegemonia e criar outra, como um momento necessário da derrubada da práxis. Parece que Croce se aproxima mais da interpretação materialista vulgar do que a filosofia da práxis. Para a filosofia da práxis, as superestruturas são uma realidade (ou se tornam tal, quando não são puras lucubrações individuais), objetiva e operativa; ela afirma explicitamente que os homens se tornam conscientes de sua posição social e, portanto, de suas tarefas no terreno das ideologias, o que não é uma pequena afirmação da realidade; a filosofia da práxis em si é uma superestrutura, é o terreno em que certos grupos sociais se tornam conscientes de seu ser social, de sua força, de suas tarefas, de seu dever. Neste sentido, a declaração de Croce (MSEM, IV ed., p. 118) de que a filosofia da práxis «é história feita ou *in fieri*» [5] é correta. Existe, entretanto, uma diferença fundamental entre a filosofia da práxis e outras filosofias: outras ideologias são criações inorgânicas porque são contraditórias, porque visam conciliar interesses opostos e contraditórios; sua «historicidade» será breve porque a contradição surge após cada evento do qual tenham sido um instrumento. A filosofia da práxis, por outro lado, não tende a resolver pacificamente

* NO MS: «E».

as contradições existentes na história e na sociedade, na verdade, é a própria teoria dessas contradições; não é o instrumento do governo dos grupos dominantes para obter consenso e exercer hegemonia sobre as classes subordinadas; é a expressão dessas classes subordinadas que querem se educar na arte do governo e que têm interesse em conhecer todas as verdades, mesmo as desagradáveis, e em evitar as decepções (impossíveis) da classe superior e ainda mais de si mesmas. A crítica das ideologias, na filosofia da práxis, investe o complexo das superestruturas e afirma sua rápida transição na medida em que tendem a ocultar a realidade, ou seja, a luta e a contradição, mesmo quando são «formalmente» dialéticas (como o crocianismo), ou seja, explicam uma dialética especulativa e conceitual e não vêem a dialética em si mesma no devir histórico. Veja-se um aspecto da posição de Croce que no prefácio de 1917 ao MSEM escreve que ao fundador da filosofia de classe “também preservaremos (...) nossa gratidão por termos contribuído para nos tornar insensíveis às graciosas seduções da (...) Deusa Justiça e da Deusa Humanidade” [6]; e por que não da Deusa Liberdade? De fato, a Liberdade foi deificada por Croce e ele se tornou o pontífice de uma religião da Liberdade. Deve-se notar que o significado de ideologia não é o mesmo em Croce e na filosofia da práxis. Em Croce o significado é um pouco restrito indefinidamente, embora por causa de seu conceito de “historicidade” até mesmo a filosofia adquira o valor de uma ideologia. Pode-se dizer que para Croce existem três graus de liberdade: liberalismo econômico, liberalismo político, que não são ciência econômica nem ciência política (embora para o liberalismo político Croce seja menos explícito), mas justamente «ideologias políticas» imediatas; a religião da liberdade; e idealismo. Mesmo a religião da liberdade, sendo, como cada concepção do mundo necessariamente ligada a uma ética adequada, não deveria ser ciência, mas ideologia. A ciência pura seria apenas idealismo, já que Croce afirma que todos os filósofos, como tal, não podem deixar de ser idealistas, quer queiram ou não [7].

O conceito do valor concreto (histórico) das superestruturas na filosofia da práxis deve ser aprofundado, justapondo-o ao conceito

soreliano do “bloco histórico” [8]. Se as pessoas tomarem consciência de sua posição social e de suas tarefas no terreno das superestruturas, isto significa que existe uma ligação necessária e vital entre estrutura e superestrutura. Seria necessário estudar contra quais correntes historiográficas a filosofia da práxis reagiu no momento de sua fundação e quais foram as opiniões mais difundidas naquela época também em relação às outras ciências. As próprias imagens e metáforas às quais os fundadores da filosofia da práxis frequentemente recorrem dão pistas a este respeito: a afirmação de que a economia é para a sociedade o que a anatomia é para as ciências biológicas; e vale a pena lembrar a luta que ocorreu nas ciências naturais para expulsar do terreno científico os princípios de classificação baseados em elementos externos e frágeis. Se os animais fossem classificados pela cor de sua pele, ou de seu pelo, ou de suas penas, todos protestariam hoje em dia. No corpo humano, dificilmente se pode dizer que a pele (e mesmo o tipo de beleza física historicamente predominante) seja mera ilusão e que o esqueleto e a anatomia são a única realidade, mas por muito tempo algo semelhante tem sido dito. Ao valorizar a anatomia e a função do esqueleto, ninguém quis afirmar que o homem (muito menos a mulher) poderia viver sem ele. Continuando a metáfora, pode-se dizer que não é o esqueleto (no sentido estrito) que faz uma mulher se apaixonar por um homem, mas, no entanto, compreende-se o quanto o esqueleto contribui para a graça dos movimentos etc. etc.

Outro elemento contido no prefácio de *Zur Kritik* é certamente estar relacionado com a reforma da legislação processual e penal. Diz-se no prefácio que, assim como não se pode julgar um indivíduo pelo que ele pensa de si mesmo, também não se pode julgar uma sociedade por suas ideologias. Pode-se dizer, talvez, que esta afirmação esteja vinculada à reforma pela qual, nos julgamentos penais, as provas testemunhais e materiais terminaram por substituir as afirmações do acusado sob relativa tortura, etc [9].

Mencionando as chamadas leis naturais e o conceito de natureza (lei natural, estado da natureza, etc.) “que, surgido na filosofia do século XVII, foi dominante no XVIII”, Croce (p. 93 do MSEM)

28 | menciona que “tal concepção, na verdade, foi golpeada somente pelo viés da crítica de Marx^{*}, o qual, analisando o conceito de natureza, mostrava como ele | era o complemento ideológico do desenvolvimento histórico da burguesia, uma poderosíssima arma por ela utilizada contra os privilégios e as opressões que buscava destruir”. A menção serve à Croce para a seguinte declaração metódica: “Esse conceito poderia ter surgido como um instrumento para um propósito prático e ocasional e, ainda assim, ser intrinsecamente verdadeiro”. As “leis naturais” são equivalentes, nesse caso, às “leis racionais”; e a racionalidade e excelência dessas leis devem ser negadas. Agora precisamente por ser de origem metafísica, esse conceito pode ser radicalmente rejeitado, mas não pode ser especificamente refutado. Desvanece-se com a metafísica da qual fazia parte; e parece que agora realmente se desvaneceu. A paz seja para a “grande bondade” das leis naturais” [10]. A passagem não é muito clara e evidente como um todo. Vale a pena refletir sobre o fato de que em geral (ou seja, às vezes) um conceito pode surgir como um meio para um fim prático e ocasional e ainda ser intrinsecamente verdadeiro. Mas não creio que haja muitos que sustentam que uma vez que uma estrutura tenha mudado, todos os elementos da superestrutura correspondente devem necessariamente cair fora. Pelo contrário, mais elementos de uma ideologia que foi criada para guiar as massas do povo e, portanto, não pode ter medo de alguns de seus interesses, sobrevivem: o direito da natureza em si, se ele se desvaneceu para as classes instruídas, é preservado pela religião católica e está mais vivo no povo do que geralmente se acredita. Por outro lado, nas críticas ao fundador da filosofia da práxis, foi afirmada a historicidade do conceito, sua transitoriedade, e seu valor intrínseco foi limitado a essa historicidade, mas não negado.

Nota I. Os fenômenos da moderna decomposição do parlamentarismo podem oferecer muitos exemplos da função e do valor concreto das ideologias. Como esta decomposição é apresentada para esconder as tendências reacionárias de certos grupos sociais é do

* NO MS: «M».

maior interesse. Muitas notas foram escritas sobre esses assuntos, dispersas em vários cadernos (por exemplo, sobre a questão da crise do princípio da autoridade, etc.) ^[11] que, coletadas em conjunto, devem ser remetidas a essas notas sobre o Croce.

§ (41). XIII. Num artigo sobre *Clemenceau* publicado na «Nuova Antologia» a 16 de Dezembro de 1929 e em outro publicado na «Italia Letteraria» de 15 de Dezembro (o primeiro assinou «Spectator», o segundo com o seu nome completo), Mario Missiroli reproduz duas passagens importantes das cartas que lhe foram enviadas por Sorel e relativas a Clemenceau ^[1] (na «Nuova Antologia» os dois trechos são impressos como um todo orgânico; na «Italia Letteraria», ao contrário, como distinto e entre a primeira e a segunda Missiroli intercala um «em outro lugar», o que torna mais compreensível o contexto): 1) «Ele (Clemenceau) julga a filosofia de Marx ^{*}, que constitui o quadro do socialismo contemporâneo, como uma doutrina obscura, boa para os bárbaros da Alemanha, como sempre apareceu às inteligências prontas e brilhantes, acostumadas a leituras fáceis. “Espíritos leves, como o dele, não conseguem compreender o que Renan compreendeu tão bem, ou seja, que valores históricos de grande importância podem parecer combinados com uma produção literária de mediocridade evidente, tal como a literatura socialista oferecida ao povo”. 2) «Acredito que, se Clemenceau, por muito tempo, deu pouca importância ao socialismo, menos ainda devia fazê-lo quando viu Jaurès tornar-se o ídolo dos partidos socialistas. A oratória fecunda de Jaurès o irritava. Na sua “leveza extrema” - a definição é de Giuseppe Reinach - ele julgou que o socialismo não podia conter | **[28A]** nada de sério, uma vez que um professor universitário, reconhecido como o chefe da nova doutrina, só conseguiria tirar-lhe vento. Não se preocupava em saber se as massas, uma vez sacudidas pelas vazias declamações dos líderes, não seriam capazes de encontrar em seu próprio seio dirigentes capazes de conduzi-las a regiões de cuja existência os líderes da democracia não podiam sequer suspeitar.

* NO MS: «M».

Clemenceau não acreditou na existência de uma classe empenhada em construir para si a consciência de uma grande missão histórica a realizar, missão que tem por finalidade a renovação total de toda a nossa civilização. Ele acredita que o dever das democracias é vir em auxílio dos despossuídos que asseguram a produção de riqueza material, sem a qual ninguém pode prescindir. Em tempos difíceis, um poder inteligente deve fazer leis para impor sacrifícios aos ricos, concebidas para salvar a solidariedade nacional. Uma evolução bem ordenada, levando a uma vida relativamente doce, isto é o que as pessoas reivindicariam em nome da ciência, se tivessem bons conselheiros. Aos seus olhos, os Socialistas são maus pastores quando introduzem, na política de um país democrático, a noção de revolução. Como todos os homens da sua geração, Clemenceau reteve uma memória vívida da Comuna. Acredito firmemente que ele ainda não perdoou ao povo de Paris a brutalidade com que a Guarda Nacional insurrecta o expulsou do edifício da Comuna, em Montmartre».

CF. CADERNO 4 (XIII), PP. 77BIS-78.

§ (41). XIV. *As origens nacionais do historicismo crociano*. É preciso pesquisar o que se entende exatamente e como se justifica em Edgar Quinet a fórmula da equivalência da revolução-restauração na história italiana. Segundo Daniele Mattalia (*Gioberti in Carducci* no «Nuova Italia» de 20 de novembro de 1931) a fórmula de Quinet teria sido adotada por Carducci através do conceito giobertiano de «classicidade nacional» (*Rinnovamento*, ed. Laterza, III, 66; *Primato*, ed. Utet, I, 5, 6, 7, ...) ^[1]. É de ver se a fórmula de Quinet pode ser aproximada à da «revolução passiva» de Cuoco; talvez expressem o facto histórico da ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana e o outro fato de o desenvolvimento ter ocorrido como reação das classes dirigentes à subversão esporádica, elementar e desorganizada das massas populares com «restaurações» que aceitaram alguma parte das exigências de baixo, portanto «restaurações progressivas» ou «revoluções-restaurações» ou mesmo «revoluções passivas».

Poder-se-ia dizer que estas foram sempre revoluções do «homem de Guicciardini» (no sentido de desanctisiano), em que os líderes guardavam sempre os seus «pormenores»: Cavour teria «diplo-matizado» a revolução do homem de Guicciardini e ele próprio era semelhante a Guicciardini.

O historicismo de Croce não seria, portanto, mais do que uma forma de moderatismo político, que se apresenta como o único método | de ação política em que o progresso, o desenvolvimento histórico, resulta da dialética entre conservação e inovação. Na linguagem moderna esta concepção é chamada reformismo. A mistura de conservação e inovação constitui o «classicismo nacional» de Gioberti, tal como constitui o classicismo literário e artístico da última estética de Croce. Mas este historicismo dos moderados e reformistas não é de todo uma teoria científica, o «verdadeiro» |29| historicismo; é apenas o reflexo de uma tendência prática-política, uma ideologia no pior sentido. Porque é que a «conservação» deve ser precisamente aquele dado elemento do passado? E porque se deve ser «irracionalista» e «anti-histórico» se não se preservava precisamente esse dado elemento? Na realidade, se é verdade que o progresso é uma dialética de conservação e inovação e que a inovação preserva o passado ao superá-lo, também é verdade que o passado é uma coisa complexa, um complexo de vivos e mortos, em que a escolha não pode ser feita, a priori, por um indivíduo ou uma corrente política. Se a escolha foi feita desta forma (no papel) não pode ser um historicismo mas, um ato arbitrário de vontade, a manifestação de uma tendência prática-política, unilateral, que não pode dar fundamento a uma ciência, mas apenas a uma ideologia política imediata. O que do passado será preservado no processo dialético não pode ser determinado a priori, mas resultará do próprio processo, terá um carácter de necessidade histórica, e não de escolha arbitrária por parte dos chamados cientistas e filósofos. Entretanto, deve ser observado que a força inovadora, na medida em que não é um fato arbitrário, não pode deixar de ser já imanente no passado, não pode deixar de ser, num certo sentido, o próprio passado, um elemento do passado, aquilo que está vivo e em de-

envolvimento no passado, é em si mesmo a conservação-inovação, contém em si todo o passado, digno de se desdobrar e de se perpetuar. Para esta espécie de historicistas moderados (e queremos dizer moderados no sentido político, de classe, ou seja, das classes que operaram na Restauração depois de 1815 e 1848) o jacobinismo era irracional, a anti-história era igual ao jacobinismo. Mas quem poderá alguma vez provar historicamente que os Jacobinos eram guiados apenas pela arbitrariedade? E não será agora uma proposta histórica trivial que nem Napoleão nem a Restauração destruíram os «factos consumados» dos Jacobinos? Ou talvez o anti-histórico dos Jacobinos tenha consistido em que as suas iniciativas não «conservou-se a 100%", mas apenas uma certa percentagem? Isto não parece plausível, porque a história não é reconstruída com cálculos matemáticos, e por outro lado nenhuma força inovadora é imediatamente realizada, mas é sempre racionalidade e irracionalidade, arbitrariedade e necessidade, é «vida», ou seja, com todas as fraquezas e forças da vida, com as suas contradições e antíteses.

Fixar bem esta relação do historicismo de Croce com a tradição moderada do Risorgimento e com o pensamento reacionário da Restauração. Observe como a sua concepção da «dialética» hegeliana a privou de todo | vigor e de toda grandeza, tornando-a uma questão escolástica de palavras. Croce desempenha hoje a mesma função de Gioberti e a este se aplica a crítica contida na *Miséria da filosofia* sobre o modo de não compreender o hegelianismo [2]. E, no entanto, este «historicismo» é um dos pontos e motivos permanentes em toda a atividade intelectual e filosófica de Croce e uma das razões da fortuna e influência exercida pela sua atividade durante trinta anos. Na realidade, Croce faz parte da tradição cultural do novo Estado italiano e traz a cultura italiana de volta às suas origens, desprovincializando-a e purificando-a de toda a escória magniloquente e bizarra do Risorgimento. Estabelecer o significado histórico e político exato do historicismo de Croce significa reduzi-lo ao seu alcance real de ideologia política imediata, despojando-o da grandeza brilhante que lhe é atribuída como manifestação de uma ciência objetiva, de um pensamento sereno e

imparcial que se coloca acima de todas as misérias e contingências da luta diária, de uma contemplação desinteressada do eterno devir da história humana.

CF. CADERNO 8 (XXVIII), PP. 12BIS, 13 - 13 BIS, 17.

§ {41}. XV. Examinar, novamente, o princípio de Croce (ou aceite e realizado por Croce) do «carácter volitivo da afirmação teórica» (a este respeito, cf. o capítulo «Libertà di coscienza e di scienza» no volume *Cultura e vita morale*, 2ª edição, pp. 95 e seguintes) [1].

§ {41}. XVI. Deve-se investigar se, à sua maneira, o historicismo crociano não é uma forma engenhosamente disfarçada de história instrumental, como todas as concepções reformistas liberais. Se se pode afirmar, genericamente, que a síntese preserva o que ainda é vital da tese, superada pela antítese, não se pode afirmar, sem arbitrariedade, o que será preservado, o que a priori é considerado vital, sem cair no ideologismo, sem cair na concepção de uma história instrumental. O que é que Croce considera que a tese deve ser conservada, por que é vital? Sendo apenas raramente um político prático, Croce tem o cuidado de não fazer qualquer enumeração de institutos práticos e concepções programáticas, que devem ser afirmados como «intangíveis», mas, no entanto, podem ser deduzidos do conjunto da sua obra. Mas mesmo que isto não fosse viável, permaneceria sempre a afirmação de que a forma liberal do Estado é «vital» e intangível, ou seja, a forma que garante a todas as forças políticas a liberdade de movimento e de luta. Mas como pode este facto empírico ser confundido com o conceito de liberdade, ou seja, de história? Como podemos exigir que as forças em luta «moderem» a luta dentro de certos limites (os limites da preservação do Estado liberal) sem cair na arbitrariedade e no desígnio pré-concebido? Na luta «os golpes não são dados de comum acordo» e cada antítese deve necessariamente colocar-se como um antagonista radical da tese, ao ponto de propor a sua destruição total e a sua substituição total. Conceber o desenvolvimento

[30] histórico como um jogo desportivo com o seu árbitro e as suas regras pré-estabelecidas a serem respeitadas lealmente, é uma forma de história por desenho, em que a ideologia não se baseia no «conteúdo» político, mas na forma e método da luta. É uma ideologia que tende a energizar a antítese, a quebrá-la numa longa série de momentos, ou seja, a reduzir a dialética a um processo de evolução reformista «revolução-restauração», em que apenas o segundo termo é válido, uma vez que se trata de remendar continuamente [a partir do exterior] um organismo que não possui internamente a sua própria razão de saúde. Por outro lado, poder-se-ia dizer que tal atitude reformista é uma «astúcia da Providência» para provocar um amadurecimento mais rápido das forças internas mantidas sob controle pela prática reformista.

§ (42). *Apêndice. Conhecimento filosófico como ato prático da vontade.* Pode-se estudar este problema especialmente em Croce, mas em geral nos filósofos idealistas, porque eles insistem especialmente na vida íntima do indivíduo-homem, nos fatos e na atividade espiritual. Em Croce, devido à grande importância no seu sistema da teoria da arte, a estética. Na atividade espiritual, e a bem da clareza do exemplo, na teoria da arte (mas também na ciência económica, para a qual o ponto de partida para a criação deste problema pode ser o ensaio *Le due scienze mondane: l'Estetica e la Economia* publicadas por Croce na «Crítica» de 20 de Novembro de 1931) ^[1], as teorias dos filósofos *descobrem* verdades até agora ignoradas, ou «inventam», «criam» esquemas mentais, conexões lógicas que *mudam* a realidade espiritual até agora existente, historicamente concreta como uma *cultura* difundida num grupo de intelectuais, numa classe, numa civilização? Esta é uma das muitas formas de colocar a questão da chamada «realidade do mundo externo» e da realidade sem mais nada. Existe uma «realidade» externa ao pensador individual (o ponto de vista do solipsismo pode ser útil didaticamente, as robinsonadas filosóficas podem ser tão úteis na prática, se empregadas de forma discreta e graciosa, como as robinsonadas económicas) desconhecida (isto é, ainda não conhecida, mas nem por isso «incognoscível», numênica) em sentido his-

tórico e que é «descoberta» (em sentido etimológico), ou não se «descobre» nada no mundo espiritual (isto é nada se revela), mas se “inventa” e se «*impõe*» ao mundo da cultura?

§ (43). *Introdução ao Estudo de Filosofia*. Deve-se ver, a este respeito, a obra de Vincenzo Gioberti, intitulada *Introduzione allo studio della filosofia*, segunda edição, revisada e corrigida pelo autor, Bruxelas, impressa por Meline, Caus and Company, 1844, 4 vols. in-8° [1]. Não é um trabalho tecnicamente destinado a «introduzir» didaticamente ao estudo da filosofia, mas um trabalho enciclopédico que visa «revolucionar» um mundo cultural, em toda sua complexidade, tratando de todos os temas que podem interessar a uma «cultura» nacional, a uma concepção nacional do mundo. A obra de Gioberti deve ser estudada precisamente a partir deste ponto de vista. Dados os tempos e as circunstâncias históricas e dada a personalidade de Gioberti, a atividade filosófica do homem não podia ser encerrada em esquemas | de intelectual profissional: [30A] o filósofo e o pensador não podiam ser desligados do político e do homem do partido. A este respeito, a personalidade histórica de Gioberti pode ser comparada à de Mazzini, com as diferenças determinadas pelos diferentes objetivos e pelas diferentes forças sociais que representavam os dois, que determinavam precisamente os objetivos. Parece-me que o protótipo pode ser encontrado em Fichte e seus *Discursos à nação alemã*.

§ (44). *Introdução ao estudo da filosofia*. A linguagem, a língua, o senso comum. Posta a filosofia como uma concepção do mundo e a atividade filosófica não mais concebida [apenas] como a elaboração «individual» de conceitos sistematicamente coerentes, mas também e especialmente como a luta cultural para transformar a «mentalidade» popular e difundir inovações filosóficas que se mostrarão «historicamente verdadeiras» na medida em que se tornem concretamente, ou seja, histórica e socialmente universais, a questão da linguagem e das línguas «tecnicamente» deve ser trazida à tona. As publicações dos pragmáticos sobre este assunto

terão que ser revistas. Cf. os *Scritti* de G. Vailati (Florença, 1911), entre os quais o estudo *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori* ^[1].

No caso dos pragmáticos, como em geral em relação a qualquer outra tentativa de arranjo orgânico da filosofia, a referência não é necessariamente à totalidade do sistema ou a seu núcleo essencial. Acho que se possa dizer que a concepção de linguagem da Vailati e de outros pragmáticos não seja aceitável: todavia, parece-me que eles perceberam exigências reais e as «descreveram» com exatidão aproximativa, mesmo se não conseguiram colocar os problemas e encontrar as soluções. Parece que se possa dizer que «linguagem» é essencialmente um nome coletivo, o que não pressupõe uma coisa «única» nem no tempo nem no espaço. Linguagem também significa cultura e filosofia (embora até o grau de senso comum) e, portanto, o fato de «linguagem» ser na realidade uma multiplicidade de fatos mais ou menos organicamente coerentes e coordenados: no limite, pode-se dizer que cada ser falante tem sua própria linguagem pessoal, ou seja, sua própria maneira de pensar e sentir. A cultura, em seus vários graus, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em numerosos estratos, mais ou menos em contato expressivo, compreendendo-se mutuamente em diferentes graus, etc. São estas diferenças e distinções sócio-históricas, que se refletem na linguagem comum, e produzem aqueles «obstáculos» e «causas de erro» dos quais os pragmáticos trataram.

Disto se deduz a importância que o «momento cultural» também tem na atividade prática (coletiva): todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo «homem coletivo», ou seja, pressupõe a realização de uma unidade «cultural-social», pela qual uma multiplicidade de vontades desarticuladas com heterogeneidade de fins, se soldam, para o mesmo fim, com base numa concepção (igual) e comum do mundo (geral e particular, transitória - por meios emocionais - ou permanente, em que a base intelectual é tão enraizada, assimilada, experimentada, que pode se tornar paixão). Como este é o caso, surge a importância da questão linguística geral, ou seja, da obtenção coletiva do mesmo «clima» cultural.

Este problema pode e deve ser aproximado à luz da moderna abordagem da doutrina | e prática pedagógica, segundo a qual a |31| relação entre mestre e aluno é ativa, de relações recíprocas e, portanto, todo mestre é sempre um aluno e todo aluno é sempre um mestre. Mas a relação pedagógica não pode ser limitada às relações especificamente «escolásticas», em que as novas gerações entram em contato com as mais antigas e absorvem suas experiências e valores historicamente necessários «amadurecendo» e desenvolvendo suas próprias personalidades histórica e culturalmente superiores. Esta relação existe em toda a sociedade como um todo e para cada indivíduo em relação a outros indivíduos, entre classes intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre líderes e diretivos, entre vanguardas e corpo do exército. Toda relação de «hegemonia» é necessariamente uma relação pedagógica e ocorre não apenas dentro de uma nação, entre as diferentes forças que a compõem, mas em todo o campo internacional e mundial, entre complexos de civilizações nacionais e continentais.

Portanto, podemos dizer que a personalidade histórica de um filósofo individual também é dada pela relação ativa entre ele e o ambiente cultural que ele quer modificar, um ambiente que reage sobre o filósofo e, forçando-o a uma autocrítica contínua, funciona como um «mestre». Assim, uma das principais reivindicações das classes intelectuais modernas no campo político tem sido a da chamada «liberdade de pensamento e expressão de pensamento (imprensa e associação)», pois somente onde esta condição política existe é que a relação de mestre-discípulo nos sentidos mais gerais mencionados acima se realiza e de fato um novo tipo de filósofo é «historicamente» realizado que pode ser chamado de «filósofo democrático», ou seja, o filósofo que está convencido de que sua personalidade não se limita a seu próprio indivíduo físico, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural. Quando o «pensador» se contenta com seu próprio pensamento, «subjetivamente» livre, ou seja, abstratamente livre, hoje ele dá origem ao escárnio: a unidade da ciência e da vida é precisamente uma unidade ativa, na

qual somente a liberdade de pensamento é realizada, é uma relação mestre-aluno, uma relação entre o filósofo e o ambiente cultural no qual atuar, de onde recolher os problemas que devem ser colocados e resolvidos; isto é, é a relação filosofia-história

§ {45}. *Pontos para um ensaio sobre Croce*. Com relação à *Storia d'Europa* deve-se comparar o ensaio de Arrigo Cajumi *Dall'Ottocento ad oggi* (em «Cultura» de Abril-Junho de 1932, pp. 323-50). Cajumi trata de Croce especificamente na primeira das sete partes que compõem o estudo, mas referências a Croce (úteis) estão contidas aqui e ali também nos outros seis parágrafos que se referem a outras publicações recentes de caráter histórico-político ^[1]. O ponto de vista de Cajumi em suas críticas e observações é difícil de resumir sinteticamente: é o dos principais escritores de «Cultura», que representam um grupo bem definido de intelectuais na vida cultural italiana e digno de estudo na atual fase da vida nacional. Eles se referem a De Lollis, seu mestre e, portanto, a certas tendências da cultura francesa mais séria e criticamente substanciosa, mas isto significa pouco, porque De Lollis não elaborou um método crítico fértil com desenvolvimentos e universalizações. Na realidade,

[31A] é uma forma de «erudição», mas não | no sentido mais comum e tradicional do termo. Uma erudição «humanista», que desenvolve o «bom gosto» e o «requinte»; nos colaboradores da «Cultura», os adjetivos «requintado», «apurado» frequentemente se repetem. O Cajumi, entre os editores da «Cultura» é o menos «universitário», no sentido, não que ele não se preocupe com a dignidade universitária de seus escritos e suas pesquisas, mas no sentido de que sua atividade estava frequentemente envolvida em empreendimentos «práticos» e políticos, do jornalismo militante a operações talvez até mais práticas (como a direção do «Ambrosiano» que lhe foi dado pelo financiador Gualino não certamente apenas por «mercenarismo»). Algumas notas pró memória são escritas sobre o Cajumi em outros cadernos ^[2]. Cajumi escreveu uma nota muito viva e pungente sobre Riccardo Gualino na edição de janeiro-março de 1932 de «Cultura» (*Confessioni di un figlio del secolo*, pp. 193-95, sobre o tema do livro de Gualino *Frammenti*

di vita) [3], insistindo no fato de que Gualino usou seu «mercenarismo» e seus empreendimentos culturais para melhor enganar os poupadores italianos. Mas até mesmo o Cav. Enrico Cajumi (foi assim que Cajumi assinou a gestão do «Ambrosiano») pegou algumas migalhas do mercenarismo gualinesco! [4]

§ (46). *Introdução à história da filosofia*. A questão da «objetividade externa do real» como está ligada ao conceito da «coisa em si» e do «númeno» kantiano. Parece difícil excluir que «a coisa em si mesma» seja uma derivação da «objetividade externa do real» [e do chamado realismo greco-cristão (Aristóteles - Santo Tomás)] e isto também pode ser visto pelo fato de que toda uma tendência de materialismo vulgar e positivismo deu origem à escola neo-kantiana ou neo-crítica. Cf em relação à «coisa em si» kantiana, o que está escrito na *Sagrada Família* [1].

§ (47). *Pontos para um ensaio sobre B. Croce. Croce e J. Benda*. Pode-se fazer uma comparação entre as ideias e a posição assumida por B. Croce e o dilúvio de escritos de J. Benda sobre o problema dos intelectuais (além do livro de Benda sobre o *Tradimento degli intellettuali*, seria preciso examinar os artigos publicados nas «Nouvelles Littéraires» e talvez em outras revistas) [1]. Na realidade, apesar de certas aparências, o acordo entre Croce e Benda é apenas superficial ou para algum aspecto particular da questão. Em Croce há uma construção orgânica do pensamento, uma doutrina sobre o Estado, sobre a religião e sobre a função dos intelectuais na vida estatal, que não existe em Benda, que é mais um «jornalista». Também deve ser dito que a posição dos intelectuais na França e na Itália é muito diferente, orgânica e imediatamente; as preocupações político-ideológicas de Croce não são as de Benda também por este motivo. Ambos são «liberais», mas com tradições nacionais e culturais muito diferentes.

Croce e Modernismo. Vale a pena comparar, na entrevista sobre Maçonaria (*Cultura e vita morale*, II ed.) o que Croce diz sobre o modernismo [2] com o que A. Omodeo escreve na «Critica» de 20 de julho de 1932, resenhando os três volumes de Alfred Loisy

(*Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*) [3]: na p. 291, por exemplo: «Aos fáceis aliados católicos de Pio X, da própria república anticlerical (e, na Itália, Croce) [4], Loisy lhes reprova a ignorância do que seja o catolicismo absolutista e do perigo representado por este império internacional nas mãos do papa; reprova-lhes o dano [32] (já notado, em sua época, por Quinet) de deixar reduzir uma tão grande parte da humanidade a um estúpido rebanho vazio de pensamento e de vida moral, animado apenas por uma passiva aquiescência. Indubitavelmente, nestas observações, há uma grande parte de verdade».

§ {48}. *Introdução ao estudo da filosofia.*

(I). *Senso Comum ou bom senso.* Em que consiste exatamente o mérito do que é chamado de «senso comum» ou «bom senso»? Não apenas no fato de que, mesmo que implicitamente, o senso comum emprega o princípio da causalidade, mas no fato muito mais restrito de que em uma série de julgamentos o senso comum identifica a causa exata, simples e direta, e não se deixa desviar por construções artificiais e abstrusidades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc. O «senso comum» não podia deixar de ser exaltado nos séculos XVII e XVIII, quando houve uma reação ao princípio de autoridade representado pela Bíblia e Aristóteles: descobriu-se de fato que no «senso comum» havia certa dose de «experimentalismo» e observação direta da realidade, embora empírica e limitada. Ainda hoje, em relações semelhantes, temos o mesmo julgamento de mérito do senso comum, embora a situação tenha mudado e o «senso comum» de hoje tenha muito mais limitação em seu mérito intrínseco.

II. *Progresso e devir.* São duas coisas diferentes ou aspectos diferentes de um mesmo conceito? O progresso é uma ideologia, o devir é uma concepção filosófica. O «progresso» depende de certa mentalidade, à qual entram certos elementos culturais historicamente determinados; o «devir» é um conceito filosófico, do qual pode estar ausente o «progresso». Na ideia de progresso está implícita a possibilidade de uma medição quantitativa e qua-

litativa: mais e melhor. Assim, assume-se uma medida «fixa» ou fixável, mas esta medida é dada pelo passado, por uma determinada fase do passado, ou por certos aspectos mensuráveis, etc. (Não que se pense em uma métrica de progresso). Como surgiu a ideia de progresso? Este nascimento representa um fato cultural fundamental, chamado a marcar época? Parece que sim. O nascimento e o desenvolvimento da ideia de progresso corresponde à consciência generalizada de que uma certa relação foi alcançada entre a sociedade e a natureza (incluindo no conceito de natureza o de acaso e «irracionalidade») de tal forma que os homens, como um todo, estão mais certos de seu futuro, eles podem conceber «racionalmente» os planos gerais de suas vidas. Para combater a ideia de progresso Leopardi tem que recorrer às erupções vulcânicas, ou seja, aos fenômenos naturais que ainda são «irresistíveis» e sem remédio. Mas no passado houve muito mais forças irresistíveis: carestias, epidemias, etc., que dentro de certos limites foram dominadas. Que o progresso foi uma ideologia democrática está fora de dúvida; que ele serviu politicamente para a formação de estados constitucionais modernos, etc., também é verdade. Que não está mais em voga hoje, também; mas em que sentido? Não no sentido de termos perdido a fé na possibilidade de dominar racionalmente a natureza e o acaso, mas no sentido «democrático»; isto é, de que os «portadores» oficiais do progresso se tornaram incapazes desta dominação, porque despertaram forças destrutivas do presente tão perigosas e angustiantes quanto as do passado (agora esquecidas «socialmente» se não por todos os elementos sociais, porque os camponeses ainda não entendem o «progresso», isto é, eles acreditam que são, e ainda estão muito à mercê | das forças natu- **32A** riais e do acaso, mantendo assim uma mentalidade «mágica», medieval, «religiosa») como as «crises», o desemprego, etc., e assim por diante. A crise da ideia de progresso, portanto, não é uma crise da ideia em si, mas uma crise dos portadores dessa ideia, os quais se tornaram, eles mesmos, uma «natureza» que deve ser dominada. As agressões à ideia de progresso, nesta situação, são muito interessantes e tendenciosas.

É possível separar a ideia de progresso daquela do devir? Não parece. Eles nasceram juntos, como política (na França), como filosofia (na Alemanha, depois desenvolvida na Itália). No «devir» tentamos salvar o que é mais concreto no «progresso», no movimento e até mesmo no movimento dialético (portanto também um aprofundamento, pois o progresso está ligado à concepção vulgar da evolução).

A partir de um pequeno artigo de Aldo Capasso na «Italia Letteraria» de 4 de dezembro de 1932, relato algumas passagens que apresentam as dúvidas vulgares sobre estes problemas: «Também entre nós é comum o escárnio em face do otimismo humanitário e democrático de estilo oitocentista, e Leopardi não é um solitário quando fala dos «destinos progressivos» com ironia; Porém, inventou-se o astucioso disfarce do “Progresso”, que é o ‘Devir’ idealista: uma ideia que permanecerá na história, acreditamos, mais ainda como italiana do que como alemã. Mas que sentido pode haver num Devir que continua ad infinitum, uma melhoria que nunca será comparável a um bem físico? Na falta do critério de uma *última* etapa estável, falta a unidade de medida de «melhoria». E, além disso, não podemos sequer chegar ao ponto de ter a confiança de ser, nós homens reais e vivos, melhores do que os romanos ou os primeiros cristãos, porque a «melhoria» será entendida num sentido inteiramente ideal, é perfeitamente admissível que hoje sejamos todos «decadentes» enquanto, então, eles eram quase todos homens cheios ou talvez santos. Portanto, do ponto de vista ético, a ideia de ascensão ad infinitum implícita no conceito do Devir continua sendo um tanto injustificável, dado que o “melhoramento” ético é um fato individual e que no nível individual é possível concluir, caso a caso, que toda a última era é dissuasiva... E assim o conceito de devir otimista se torna inatingível tanto no nível ideal quanto no nível real (...). Sabe-se como Croce negou o valor raciocinante de Leopardi, afirmando que pessimismo e otimismo são atitudes sentimentais, não filosóficas. Mas o pessimista (...) poderia observar que, precisamente, a concepção idealista do Devir, é um fato de otimismo e sentimento: porque o pessimista e o otimista

(se não animado pela fé no Transcendente) concebem a História da mesma forma: como o fluxo de um rio sem foz; e depois colocam o acento na palavra «rio» ou nas palavras «sem foz», de acordo com seu estado sentimental. Alguns dizem: não há foz, mas, como em um rio harmonioso, há a continuidade das ondas e a sobrevivência, desenvolvida, no mundo de hoje, de ontem... E outros: há a continuidade de um rio, mas não há foz... Em suma, não esqueçamos que o otimismo é um sentimento, nada menos que o pessimismo. “Resta, que toda «filosofia», não pode deixar de ter uma atitude sentimental, seja como pessimismo ou como otimismo” ^[1] etc. etc.

Não há muita coerência no pensamento de Capasso, mas sua maneira de pensar é expressiva de um estado de espírito generalizado, muito esnobe e incerto, muito desconectado e superficial | e, ^[33] às vezes, até sem muita honestidade intelectual e lealdade e sem a necessária lógica formal.

A questão é sempre a mesma: o que é o homem? O que é a natureza humana? Se alguém define o homem como um indivíduo, psicológica e especulativamente, estes problemas do progresso e do devir são insolúveis ou permanecem meras palavras. Mas se se concebe o homem como a totalidade das relações sociais, entretanto parece que qualquer comparação entre os homens no tempo é impossível, porque são coisas diferentes, se não mesmo heterogêneas. Por outro lado, como o homem é também a totalidade de suas condições de vida, pode-se medir quantitativamente a diferença entre o passado e o presente, já que se pode medir até que ponto o homem domina a natureza e o acaso. A possibilidade não é a realidade, mas é também ela uma realidade: se o homem pode ou não fazer uma coisa, tem sua importância na avaliação do que realmente se faz. Possibilidade significa liberdade. A medida da liberdade entra no conceito de homem. Que existem possibilidades objetivas de morrer de fome, e que se morra de fome tem sua importância, ao que parece. Mas a existência de condições objetivas, ou possibilidades, ou liberdade, ainda não é suficiente: é necessário «conhecê-las» e saber como utilizá-las. Querendo fazer uso delas. O homem, neste

sentido, é a vontade concreta, ou seja, a aplicação efetiva da vontade abstrata ou impulso vital ao meio concreto que realiza esta vontade. Cria-se a própria personalidade: 1) dando uma direção determinada e concreta («racional») ao próprio impulso ou vontade vital; 2) identificando os meios que tornam essa vontade concreta e determinada e não arbitrária; 3) contribuindo para modificar o conjunto de condições concretas que realizam essa vontade na medida dos limites do próprio poder e da forma mais frutífera. O homem deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente individuais e subjetivos e de elementos de massa e objetivos ou materiais com os quais o indivíduo está em uma relação ativa. Transformar o mundo externo, as relações gerais, é dar poder a si mesmo. Que o «melhoramento» ético é puramente individual é uma ilusão e um erro: a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é «individual», mas não se realiza e se desenvolve sem uma atividade para fora, modificando as relações externas, desde aquelas em direção à natureza até aquelas em direção a outros homens em vários graus, nas diferentes esferas sociais em que se vive, até a relação máxima, que abraça toda a raça humana. Assim, pode-se dizer que o homem é essencialmente «político», já que a atividade de transformar e dirigir conscientemente outros homens realiza sua «humanidade», sua «natureza humana».

§ (49). *Pontos para um Ensaio sobre Croce*. Da «Italia Letteraria» de 20 de março de 1932, relato alguns trechos do artigo de Roberto Forges Davanzati sobre a *Storia d'Europa* de Croce, publicado no «Tribuna» de 10 de março (*La storia come azione e la storia come dispetto*): «Croce é sem dúvida um homem típico, mas típico daquela monstruosidade cultural, racional, enciclopédica que acompanhou o liberalismo político e está falida, porque é a antítese da Poesia, da Fé, da Ação crente, ou seja, da vida militante. Croce é

| 33A | estático, retrospectivo |, analítico, mesmo quando parece estar em busca de uma síntese. Seu ódio pueril pela juventude guerreira, esportiva é também o ódio físico de um cérebro que não sabe como entrar em contato com o infinito, com o eterno, que o mundo nos mostra quando vivemos no mundo, e quando temos a sorte de viver

na parte do mundo chamada Itália, onde o divino é mais claramente revelado. Nenhuma ^{*}surpresa, portanto, se este cérebro passado da erudição para a filosofia não teve um espírito criativo ^{*}e em sua inteligência dialética não brilhou nenhuma luz de intuição fresca, ingênua ou profunda; passou da filosofia para a crítica literária confessou não ter tanta poesia própria que seja necessária para compreender a Poesia; e finalmente ingressou na história política mostrou e mostra que não entende a história de seu tempo, e se coloca fora e contra a Fé, {...} especialmente contra a Fé revelada e guardada por aquela Igreja que em Roma tem seu centro milenar. Nenhuma surpresa se este cérebro está agora condenado a ser sequestrado fora da Arte, da Pátria viva, da Fé Católica, do espírito e do governo dos homens e de seu tempo, e seja incapaz de levar a conclusões acreditadas e impetuosas o grave processo de suas cognições, que podem ser atingidas sem que se creia nelas e as siga» ^[1].

Forges Davanzati é, verdadeiramente, um tipo, e um tipo de falsa intelectual. Poder-se-ia assim delinear seu personagem: ele é o «super-homem» representado por um romancista ou dramaturgo minchione e é ao mesmo tempo esse romancista ou dramaturgo. A vida como uma obra de arte, mas a obra de arte de um minchione. É bem conhecido que muitos jovens querem representar o gênio, mas para representar o gênio é necessário ser um gênio e, na verdade, a maioria desses representantes geniais são imbecis solenes: Forges Davanzati representa a si mesmo, etc.

§ (50). *Introdução ao Estudo de Filosofia*. (I) Deve-se ver o livretto de Paul Nizan *Les chien de garde*, Paris, Rieder, 1932; polêmica contra a filosofia moderna, aparentemente em apoio à filosofia da práxis. Sobre este volume, ver dois pequenos artigos na «Critica Fascista» de 1º de fevereiro de 1933, de Giorgio Granata e Agostino Nasti. Como Granata havia escrito que a filosofia da práxis «deriva de sistemas idealistas e se revela mais abstrata do que qualquer outra», Nasti quis fazer saber que: «Se pelas palavras “siste-

* NO MS: «NENHUMA».

* NO MS: «CRIATIVO».

mas idealistas”, Granata pretende aludir ao que é chamado filosofia idealista, de Hegel a Gentile, ele está repetindo uma afirmação que é feita por alguns, nestes tempos, com o propósito ingênuo de lançar o descrédito sobre essa filosofia» etc.; «pode muito bem ser que Marx acreditasse que estava tomando sua deixa de Hegel; mas que deveríamos reconhecer, além de ter adotado como um instrumento útil ou conveniente para suas concepções o mecanismo lógico (!), puramente formal (!) da dialética de ser - não ser - devir (!?), mesmo uma filiação ou conexão substancial com a filosofia idealista, isto nos pareceria um despropósito absolutamente gratuito» [1].

II. *Quantidade e Qualidade*. Dado que não pode existir quantidade sem qualidade e nenhuma qualidade sem quantidade (economia sem cultura, atividade prática sem inteligência, e vice-versa) cada contraposição dos dois termos é um absurdo racionalmente. E de fato, quando se opõe a qualidade à quantidade com todas as variações tolas à la Guglielmo Ferrero & Cia [2], na verdade se opõe uma certa qualidade a outra qualidade, uma certa quantidade a outra quantidade, ou seja, se está fazendo uma certa política e não uma afirmação filosófica. Se o nexos quantidade-qualidade é inseparável, surge a pergunta: onde é mais útil aplicar a força de vontade: para desenvolver quantidade ou qualidade? qual dos dois aspectos é mais controlável? qual é mais facilmente mensurável? em que se pode fazer previsões e construir planos de trabalho? A resposta parece indubitável: sobre o aspecto quantitativo. Afirmar, portanto, que se quer trabalhar sobre a quantidade, que se quer desenvolver o aspecto “encorpado” do real não significa que se pretenda esquecer a “qualidade”, mas, ao contrário, que se deseja colocar o problema qualitativo do modo mais concreto e realista, isto é, deseja-se desenvolver a qualidade pelo único modo no qual tal desenvolvimento é controlável e mensurável.

A questão está ligada à outra expressa no provérbio: «Primum vivere, deinde philosophari». Na realidade, não é possível separar viver de filosofar; todavia, o provérbio tem um significado prático: viver significa cuidar especialmente da atividade econômica prática, filosofar significa cuidar das atividades intelectuais, do otium

litterarum. Todavia, há quem apenas “vive”, constringido a um trabalho servil, extenuante, etc., sem o qual outros não poderiam ter a oportunidade de serem isentos da atividade econômica para filosofar.

Defender a «qualidade» contra a quantidade significa exatamente isso: manter intactas certas condições de vida social nas quais algumas são pura quantidade, outras qualidade. E como é agradável considerar-se os representantes patenteados da qualidade, beleza, pensamento, etc., e pensar em si mesmo como tal. Não há nenhuma dama do belo mundo que não acredite estar cumprindo esta função de preservar sobre a terra a qualidade e a beleza!

§ (51). *Pontos para um ensaio sobre Croce*. Sobre o conceito de «liberdade». Demonstrar que, com exceção dos «católicos», todas as outras correntes filosóficas e práticas se desenvolvem no terreno da filosofia da liberdade e da atuação da liberdade. Esta demonstração é necessária, pois é verdade que foi formada uma mentalidade esportiva que fez da liberdade uma bola para jogar futebol. Cada «villan che parteggiando viene» imagina-se como um ditador e o trabalho do ditador parece fácil: dar ordens imperiosas, assinar papéis, etc., porque ele imagina que «pela graça de Deus» todos obedecerão e as ordens verbais e escritas se tornarão ação: a palavra se tornará carne. Se não se tornar carne, significa que teremos que esperar até que a graça (ou seja, as chamadas “condições objetivas”) o torne possível.

§ (52). *Introdução à Filosofia*. Estabelecido o princípio de que todos os homens são «filósofos», ou seja, que entre os filósofos profissionais ou «técnicos» e os outros homens não há diferença «qualitativa», mas apenas «quantitativa» (e, neste caso, «quantidade» tem seu significado particular, que não pode ser confundido com soma aritmética, pois indica maior ou menor «homogeneidade», «coerência», «lógica» etc., ou seja, quantidade de elementos qualitativos), deve-se ver, todavia, em que consiste propriamente esta diferença. Assim, não será correto chamar de «filosofia» toda tendência do pensamento, toda orientação geral, etc., nem mesmo

34A toda «concepção do mundo e da vida». O filósofo pode ser chamado de «operário qualificado» em comparação aos manuais, mas isto também não é exato, pois na indústria, além do operário e do trabalhador qualificado, há o engenheiro, que não só conhece o ofício na prática, mas o conhece técnica e historicamente. O filósofo profissional ou técnico não só «pensa» com maior rigor lógico, com maior coerência, com um espírito de sistema maior do que outros homens, mas conhece toda a história do pensamento, ou seja, sabe dar conta do desenvolvimento que o pensamento teve até ele, é capaz de retomar os problemas a partir do ponto onde eles se encontram após terem sofrido a mais alta tentativa de solução, etc. Eles têm no campo do pensamento a mesma função que nos vários campos científicos os especialistas têm. Todavia há uma diferença entre o filósofo especialista e outros especialistas: que o filósofo especialista se aproxima mais de outros homens do que outros especialistas. Ter feito do filósofo especialista uma figura semelhante, na ciência, a outros especialistas, foi precisamente o que determinou a caricatura do filósofo. De fato, pode-se imaginar um entomólogo como especialista, sem que todos os outros homens sejam «entomologistas» empíricos, um especialista em trigonometria, sem que a maioria dos outros homens se preocupem com trigonometria, etc. (pode-se encontrar ciências muito refinadas, muito especializadas, necessárias, mas não portanto «comuns»), mas não se pode pensar em nenhum homem que não seja também um filósofo, que não pense, precisamente porque pensar é próprio do homem como tal (a menos que ele seja patologicamente idiota).

§ (53). *Pontos de meditação sobre economia*. Distribuição das forças humanas de trabalho e consumo. Pode-se observar que as forças do consumo estão crescendo cada vez mais em comparação com as da produção. A população é economicamente passiva e parasitária. Mas o conceito de «parasitário» deve ser bem definido. Pode acontecer que uma função parasitária se revele intrinsecamente necessária sob as condições existentes: isto torna tal parasitismo ainda mais grave. Precisamente quando um parasitismo é «necessário», o sistema que cria tais necessidades é condenado em si mesmo. Mas

não apenas os puros consumidores aumentam em número, seu padrão de vida também aumenta, ou seja, a parte dos bens que consomem (ou destroem). Se olharmos bem, deve-se chegar à conclusão de que o ideal de cada elemento da classe dominante é o de criar as condições nas quais seus herdeiros possam viver sem trabalhar, com uma renda: como é possível que uma sociedade seja saudável quando se trabalha para não poder mais trabalhar? Como este ideal é impossível e insalubre, isso significa que todo o organismo está viciado e doente. Uma sociedade que diz trabalhar para criar parasitas, para viver do chamado trabalho passado (que é uma metáfora do trabalho atual de outros), na verdade se destrói a si mesma.

§ (54). *Introdução para o estudo da filosofia. O que é o homem?* Esta é a primeira e principal questão de filosofia. Como se pode responder. A definição pode ser encontrada no próprio homem; ou seja, em cada homem. Mas será correto? Em cada homem singular, pode-se encontrar o que é cada «homem singular». Mas não estamos interessados no que cada homem é, o que então significa o que cada homem é em cada momento. Se pensarmos nisso, vemos que ao fazer a pergunta o que é o homem queremos dizer: o que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode | dominar seu próprio destino, pode «se fazer», pode criar uma vida para si mesmo. Portanto, dizemos que o homem é um processo e precisamente o processo de seus atos. Se pensarmos nisso, a pergunta em si: o que é o homem? não é uma pergunta abstrata ou «objetiva». Nasce do que refletimos sobre nós mesmos e sobre os outros e queremos saber, em relação ao que refletimos e vimos, o que somos, e o que podemos nos tornar, se realmente somos, dentro de que limites, os «criadores de nós mesmos», de nossa vida, de nosso destino. E isto, queremos saber «hoje», nas condições dadas hoje, da vida «de hoje» e não de qualquer vida e de qualquer homem. A pergunta nasceu e recebeu seu conteúdo de determinadas e especiais maneiras de considerar a vida e o homem: a mais importante destas formas é a «religião» e certa religião, o catolicismo. Na verdade, ao perguntar «o que é o homem», que importância tem sua vontade e sua atividade concreta para criar a si mesmo e a vida que vive, que-

remos dizer, «o catolicismo é uma concepção exata do homem e da vida? Por ser católico, isto é, por fazer do catolicismo uma norma de vida, estamos errados ou estamos na verdade»? Todos têm a vaga intuição de que, ao fazer do catolicismo uma norma de vida, estão cometendo um erro, tanto que ninguém cumpre o catolicismo como uma norma de vida, mesmo que se declarem católicos. Um católico integral, isto é, que aplicasse as normas católicas em cada ato de vida, pareceria um monstro, que é, a pensar nisso, a crítica mais rigorosa ao próprio catolicismo e a mais peremptória. Os católicos dirão que nenhuma outra concepção é seguida pontualmente, e têm razão, mas isto só prova que não existe de fato, historicamente, uma maneira de conceber e operar que seja a mesma para todos os homens e nada mais; não há nenhuma razão a favor do catolicismo, embora esta maneira de pensar e operar, tenha sido organizada há séculos para este fim, o que ainda não aconteceu para nenhuma outra religião com os mesmos meios, com o mesmo espírito de sistema, com a mesma continuidade e centralização. Do ponto de vista «filosófico» o que não satisfaz no catolicismo é o fato de que ele, apesar de tudo, coloca a causa do mal no próprio homem como um indivíduo, ou seja, concebe o homem como um indivíduo bem definido e limitado. Pode-se dizer que todas as filosofias que existiram até agora reproduzem esta posição do catolicismo, ou seja, concebem o homem como um indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como essa individualidade. É sobre este ponto que o conceito de homem deve ser reformado. Ou seja, é necessário conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo) no qual, embora o indivíduo seja da maior importância, ele não é o único elemento a ser considerado. A humanidade refletida em cada individualidade é composta de vários elementos: 1) o indivíduo; 2) outros homens; 3) a natureza. Mas o 2º e 3º elementos não são tão simples quanto poderia parecer. O indivíduo não entra em relações com outros homens por justaposição, mas organicamente, ou seja, na medida em que ele se torna parte de organismos do mais simples ao mais complexo. Assim como o homem não entra em relações com a natureza simplesmente porque ele mesmo é natureza, mas

ativamente, por meio do trabalho e da técnica. Novamente. Estas relações não são mecânicas. Eles são ativos e conscientes, ou seja, correspondem a um maior ou menor grau de inteligência que o homem individual tem deles. Portanto, pode-se dizer que cada pessoa muda a si mesma, é modificada, na medida em que muda e modifica todo o complexo de relações do qual ele é o centro estrutural.

Neste sentido, o verdadeiro filósofo é, e não pode deixar de ser, nenhum outro senão o político, ou seja, o homem ativo que modifica o ambiente, sendo o ambiente entendido como o conjunto de relações do qual cada indivíduo | se torna parte. Se a própria individualidade é o conjunto destas relações, tornar-se uma personalidade significa tomar consciência destas relações, modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações. Mas, estas relações, como já foi dito, não são simples. Enquanto isso, algumas delas são necessárias, outras voluntárias. Além disso, estar mais ou menos profundamente consciente deles (ou seja, saber mais ou menos como eles podem ser modificados) já os modifica. As mesmas relações que são necessárias na medida em que são conhecidas em sua necessidade, mudança na aparência e importância. O conhecimento é poder, neste sentido. Mas o problema também é complexo devido a outro aspeto: que não basta conhecer o conjunto de relações na medida em que elas existem em um determinado momento como um determinado sistema, mas é importante conhecê-las geneticamente, em seu movimento de formação, pois cada indivíduo não é apenas a síntese das relações existentes, mas também da história dessas relações, ou seja, ele é o resumo de todo o passado. Dir-se-á que o que cada indivíduo pode mudar é muito pouco, em relação à sua força. Isto é verdade até certo ponto. Porque o indivíduo pode associar-se com todos aqueles que querem a mesma mudança e, se esta mudança for racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um grande número de vezes e obter uma mudança muito mais radical do que o que à primeira vista pode parecer possível.

Sociedades nas quais um indivíduo pode participar: elas são muito numerosas, mais do que parece. É através dessas «socieda-

| 35A |

des» que o indivíduo é parte da humanidade. Assim, as formas pelas quais o indivíduo entra em relação com a natureza são múltiplas, pois pela técnica devemos significar não apenas aquele conjunto de noções científicas aplicadas industrialmente que geralmente é entendido, mas também os instrumentos «mentais», os conhecimentos filosóficos.

Que o homem não pode se conceber como outra coisa que não seja viver em sociedade é um lugar comum, todavia, não se extrai de tal afirmação todas as consequências necessárias, inclusive individuais: que uma sociedade humana determinada pressuponha uma sociedade das coisas determinada, e que a sociedade humana só é possível na medida em que uma determinada sociedade humana pressupõe uma determinada sociedade das coisas e que a sociedade humana só é possível enquanto existe uma determinada sociedade das coisas é também um lugar-comum. Na verdade, até agora, estes organismos supra-individuais têm recebido uma significação mecanicista e determinista (tanto a *societas hominum* como a *societas rerum*); daí a reação. É necessário elaborar uma doutrina na qual todas estas relações estejam ativas e em movimento, deixando muito claro que a sede desta atividade é a consciência do homem singular que conhece, quer, admira, cria, etc., e que se concebe não isolado, mas rico em possibilidades que lhe são oferecidas por outros homens e pela sociedade das coisas, das quais ele não pode deixar de ter certo conhecimento. (Como todo homem é um filósofo, todo homem é um cientista etc.).

§ {55}. *Pontos de meditação sobre economia. As idéias de Agnelli.* (Cf. «Riforma Sociale», janeiro-fevereiro de 1933) ^[1]. Algumas observações preliminares sobre a maneira de colocar o problema tanto por parte de Agnelli como de Einaudi: 1) O progresso técnico não ocorre «evolutivamente», um pouco de cada vez, para que as previsões possam ser feitas além de certos limites: o progresso ocorre por impulsos determinados, em certos campos. Se fosse assim como Einaudi raciocinava especialmente, chegaríamos à hipótese do país de Cuccagna, onde as mercadorias são obtidas sem nenhum trabalho. 2) A questão mais importante é, de fato, a da

produção de alimentos: não se pensa que «até agora», dada a multiplicidade de níveis de trabalho tecnicamente mais ou menos progredido, o salário tem sido «elástico» apenas porque foi permitida uma redistribuição dos alimentos, dentro de certos limites, e especialmente de | alguns deles (aqueles que dão o tom da vida) (com | 36 | alimentos devem ser colocados vestuário e moradia). Agora, na produção de alimentos, os limites para a produtividade do trabalho são mais marcados do que na produção de bens manufaturados (e isto significa a “quantidade global” de alimentos, não suas modificações de mercadorias, que não aumentam sua quantidade). As possibilidades de «ociosidade» (no sentido de Einaudi) além de certos limites são dadas pela possibilidade de multiplicar os alimentos como uma quantidade, e não pela produtividade do trabalho, e a “superfície da terra” com o regime das estações etc. estabelecem limites firmes, ainda que se deva admitir que ainda há um longo caminho a percorrer antes que esses limites sejam atingidos.

As polêmicas do tipo Agnelli-Einaudi fazem pensar no fenômeno psicológico pelo qual durante a fome pensa-se mais na abundância de alimentos: são irônicos, para dizer o mínimo. Entretanto, a discussão é psicologicamente errada, pois tende a fazer as pessoas acreditarem que o desemprego atual é “técnico”, enquanto isso é falso. O desemprego “técnico” é pequeno em comparação com o desemprego geral. Ademais. O raciocínio é feito como se a sociedade consistisse em “trabalhadores” e “industriais” (empregadores no sentido estrito, técnico), o que é falso e leva a um raciocínio ilusório. Se assim fosse, já que o industrial tem necessidades limitadas, a questão seria realmente simples: a questão de recompensar o industrial com salários mais altos ou bônus de habilidade seria uma questão de nada, e que nenhum homem sensato se recusaria a considerar: não nasce dos “prêmios” que sejam dados aos industriais valentes. O fato é este: que, dadas as condições gerais, o maior lucro criado pelo progresso técnico do trabalho, cria novos parasitas, ou seja, pessoas que consomem sem produzir, que não “trocam” trabalho por trabalho, mas o trabalho de outros por sua própria “ociosidade” (e ociosidade no pior sentido). Devido ao relacionamento

observado anteriormente sobre o progresso técnico na produção de alimentos, ocorre uma seleção de consumidores de alimentos, na qual “parasitas” são levados em conta antes dos trabalhadores reais e especialmente antes dos trabalhadores potenciais (ou seja, atualmente desempregados). É desta situação que nasce o “fanatismo da igualdade”, que continuará sendo “fanatismo”, ou seja, uma tendência extrema e irracional, enquanto durar esta situação. Pode-se ver que ela já desaparece onde pelo menos se trabalha para fazer desaparecer ou mitigar esta situação geral.

O fato de que a “sociedade industrial” é composta não apenas de “trabalhadores” e “empresários”, mas de “acionistas” errantes (especuladores) perturba todo o raciocínio de Agnelli: acontece que se o progresso técnico permitir uma margem de lucro mais ampla, esta não será distribuída racionalmente, mas “sempre” irracionalmente aos acionistas e afins. Nem hoje se pode dizer que existam “empresas saudáveis”. Todas as empresas se tornaram insalubres, e isto não é dito para prevenção moralista ou polêmica, mas objetivamente. É a própria “grandeza” do mercado acionário que criou a insalubridade: a massa de acionistas é tão grande que agora obedece às leis da “multidão” (pânico, etc., que tem seus termos técnicos especiais em «boom», «run», etc.) e a especulação se tornou uma necessidade técnica, mais importante que o trabalho de engenheiros e trabalhadores.

A observação sobre a crise americana de 1929 destacou precisamente isto: a existência de fenômenos irrefreáveis de especulação, pelos quais até mesmo empresas “saudáveis” estão sobrecarregadas, de modo que podemos dizer que “empresas saudáveis” não existem mais: pode-se, portanto, usar a palavra “saudável” acompanhando-a com uma referência histórica: “no sentido de era uma vez”, ou seja, quando existiam certas condições gerais |
que permitiam certos fenômenos gerais não apenas em sentido relativo, mas também em sentido absoluto. (Em muitas notas deste parágrafo ver o livro de Sir Artur Salter: *Ricostruzione: come finirà la crisi*, Milan, Bompiani, 1932, pp. 398, L. 12) [2].

§ (56). *Pontos para um ensaio sobre B. Croce. Paixão e política.* Que Croce tenha identificado a política com a paixão ^[1] pode ser explicado pelo fato de que ele se aproximou à política com seriedade, levando um interesse na ação política das classes subalternas, que “sendo constrangidas”, “na defensiva”, encontrando-se em um caso de força maior, tentando se libertar de um mal presente (mesmo se presumido, etc.) ou como se queira dizer, realmente confundem política com paixão (também no sentido etimológico). Mas a ciência política não só (segundo Croce) deve explicar uma parte, a ação de uma parte, mas também a outra parte, a ação da outra parte. O que deve ser explicado é a iniciativa política, tanto “defensiva”, portanto “apaixonada”, mas também “ofensiva”, ou seja, não destinada a evitar um mal presente (mesmo que presumido, já que mesmo o mal presumido faz sofrer e na medida em que nos faz sofrer é um mal real). Se se examina bem este conceito crociano de “paixão” que justifica teoricamente a política, vemos que ela, por sua vez, só pode ser justificada pelo conceito de luta permanente, em que a “iniciativa” é sempre “apaixonada” porque a luta é incerta e ataca continuamente para evitar não só ser derrotada, mas para manter em reverência o adversário que “poderia vencer” se não estivesse continuamente permeado de ser o mais fraco, ou seja, continuamente derrotado. Em suma, não pode haver “paixão” sem antagonismo e antagonismo entre grupos de homens, porque na luta entre o homem e a natureza, a paixão é chamada de “ciência” e não de “política”. Portanto, podemos dizer que em Croce o termo “paixão” é um pseudônimo de luta social.

§ (57). *Pontos de meditação sobre economia.* Colocar o problema se é possível existir uma ciência econômica, e em que sentido. Pode ser que a ciência econômica seja uma ciência sui generis, de fato única em seu gênero. Pode-se ver em quantos sentidos a palavra ciência é usada, pelas diversas correntes filosóficas, e se algum desses sentidos pode ser aplicado às pesquisas econômicas. Parece-me que a ciência econômica está por si só, ou seja, é uma ciência única, pois não se pode negar que é ciência, e não apenas no sentido “metodológico”, ou seja, não apenas no sentido de que seus procedimentos

são científicos e rigorosos. Também me parece que a economia não pode se aproximar da matemática, embora entre as várias ciências a matemática talvez se aproxime mais da economia. Em qualquer caso, a economia não pode ser considerada uma ciência natural (seja qual for a maneira de conceber a natureza ou o mundo exterior, subjetivista ou objetivista) nem uma ciência “histórica” no sentido comum da palavra. Um dos preconceitos contra os quais talvez ainda tenhamos que lutar é que para ser “ciência” uma pesquisa deve ser agrupada com outras pesquisas em um tipo e que este “tipo” é “ciência”. Pelo contrário, pode acontecer que o agrupamento não só seja impossível, mas que uma pesquisa seja “ciência” em um determinado período histórico e não em outro: de fato, outro preconceito é que, se uma pesquisa é “ciência”, poderia sempre ter sido e sempre será. (Não o foi porque faltavam os “cientistas”, não o tema da ciência). Para a economia, estes elementos críticos devem ser examinados: houve um tempo | em que não podia haver “ciência” não só porque não havia cientistas, mas porque não havia certas premissas que criassem aquela certa “regularidade” ou aquele certo “automatismo”, cujo estudo dá origem à pesquisa científica. Mas a regularidade ou automatismo pode ser de tipos diferentes em tempos diferentes e isto criará tipos diferentes de “ciência”. Não se deve acreditar que, como sempre existiu uma “vida econômica”, sempre deve ter existido a possibilidade de uma “ciência econômica”, assim como, como sempre existiu um movimento das estrelas, sempre existiu a “possibilidade” de uma astronomia, mesmo que os astrônomos fossem chamados de astrólogos, etc. Na economia, o elemento “perturbador” é a vontade humana, uma vontade coletiva, moldada diferentemente de acordo com as condições gerais em que o homem viveu, ou seja, “conspirativa” ou organizada de maneiras diversas.

§ (58). *Pontos para um ensaio sobre B. Croce. Paixão e política.* A paixão pode nascer da preocupação com o preço que a banha de porco pode atingir? Uma mulher idosa que tem vinte servidores pode sentir a paixão de ter que reduzi-los a dezenove? Paixão pode ser um sinônimo de economia, não no sentido da produção

econômica ou da busca de uma relação de ofelividade, mas no sentido de um estudo contínuo para que uma determinada relação não mude desfavoravelmente, mesmo que o desfavorável seja “utilidade geral”, liberdade geral; mas então “paixão” e “economia” significam “personalidade humana” determinada historicamente em certa sociedade “hierárquica”. Qual é o “ponto de honra” da delinquência, senão um pacto econômico? Mas não é também uma forma de manifestação (polêmica, de luta) da personalidade? Ser “depreciado” (desprezado), é o medo mórbido de todos os homens nas formas de sociedade em que a hierarquia se manifesta de forma “refinada” (capilar), em minúcias, etc. Na delinquência, a hierarquia se funda sobre a força física e sobre a astúcia; ser “enganado”, aparecer como tolo, deixar que uma ofensa fique sem punição, etc., são coisas que degradam. Portanto, há todo um protocolo e cerimonial de convenção, cheio de nuances e subtextos nas relações recíprocas dos parceiros; quebrar o protocolo é um insulto. Mas isso não acontece apenas no submundo: questões de status ocorrem em todas as formas de relacionamento: desde aquele entre Estados até aquele entre membros da família. Quem tem que fazer um serviço por certo tempo e não é substituído na hora exata, fica furioso e reage mesmo com atos de extrema violência (até criminosa); isto mesmo se depois do serviço ele não tem nada para fazer ou não adquire total liberdade de movimento (por exemplo: um soldado que tem que fazer um serviço de sentinela e depois de seu turno tem que permanecer no quartel). Que nestes episódios ocorra uma manifestação de “personalidade” significa apenas que a personalidade de muitos homens é mesquinha, estreita: ela é sempre personalidade. E é inegável que existem forças que tendem a mantê-la como tal até mesmo a amesquinhá-la ainda mais: para muitos, ser “alguma coisa” significa apenas que outros homens sejam ainda “menos coisa” (alguma coisa menor). Que, porém, também estas pequenas coisas, estas ninharias sejam “tudo” ou “grande coisa” para alguns se depreende do fato de que tais episódios determinam reações nas quais se arrisca a vida e a liberdade pessoal.

§ (59). *Notas para um ensaio sobre B. Croce*. (I) Croce como um

[37A] homem | de partido. Distinção do conceito de partido: 1) O partido como uma organização prática (ou tendência prática), ou seja, como um instrumento para a solução de um problema ou grupo de problemas da vida nacional e internacional. Neste sentido, Croce nunca pertenceu explicitamente a nenhum dos grupos liberais, ao contrário, ele lutou explicitamente contra a própria ideia e o fato de partidos perpetuamente organizados (*Il Partito come giudizio e pregiudizio*, em «*Cultura e Vita Morale*», um ensaio publicado em um dos primeiros números da «Unità» florentina) ^[1] e pronunciou-se a favor de movimentos políticos que não assumem um programa definido, dogmático, permanente e orgânico, mas tendem a resolver problemas políticos imediatos de tempos em tempos. Por outro lado, entre as várias tendências liberais, Croce manifestou sua simpatia por aquela conservadora, representado pelo *Giornale d'Italia*. O *Giornale d'Italia* não só publicou artigos da «Critica» por muito tempo antes que as edições da revista fossem divulgadas, mas teve um “monopólio” sobre as cartas que Croce escreveu de tempos em tempos para expressar suas opiniões sobre questões políticas e culturais que lhe interessavam e sobre as quais ele sentiu a necessidade de expressar uma opinião. No período pós-guerra, mesmo o «*La Stampa*» publicou os primeiros frutos (primizie) da «Critica» (ou escritos da Croce publicados em *Atti accademici*), mas não tinha as cartas que continuaram a ser publicadas pelo “*Giornale d'Italia*” para os primeiros e foram reproduzidas pelo «*La Stampa*» e outros jornais. 2) O partido como uma ideologia geral, superior aos vários grupos imediatos. Na realidade, a forma de ser do partido liberal na Itália depois de 1876 era apresentar-se ao país como uma “ordem dispersa” de frações e grupos nacionais e regionais. Foram frações do liberalismo político tanto quanto o catolicismo liberal do Partido Popular, assim como o nacionalismo (Croce colaborou em «*Politica*» de A. Rocco e F. Coppola) ^[2], tanto quanto as uniões monárquicas como o Partido Republicano e a maioria do socialismo, tanto os radicais democráticos como os conservadores, tanto como Sonnino-Salandra, como Giolitti, Or-

lando, Nitti & Cia. Croce foi o teórico do que todos esses grupos e pequenos grupos, camarilhas e máfias tinham em comum, o chefe de um escritório central de propaganda do qual todos esses grupos se beneficiaram e se utilizaram, o líder nacional dos movimentos culturais que nasceram para renovar as antigas formas políticas.

Como tem sido observado em outros lugares, Croce compartilhou com Giustino Fortunato este escritório de líder nacional da cultura democrática liberal. De 1900 a 1914 e também depois (mas como resolução) Croce e Fortunato sempre apareceram como os inspiradores (como os fermentadores), de todo novo movimento juvenil sério que se propunha renovar o «hábito» político e a vida dos partidos burgueses: assim para os «Voce», a «Unità», a «Azione Liberale», a «Patria» (de Bolonha), etc. [3] Com a «Rivoluzione liberale» de Piero Gobetti* ocorre uma inovação fundamental: o termo “liberalismo” é interpretado num sentido mais «filosófico» ou mais abstrato e do conceito de liberdade nos | 38 | termos tradicionais da personalidade individual passamos ao conceito de liberdade nos termos da personalidade coletiva de grandes grupos sociais e da competição não mais entre indivíduos, mas entre grupos [4]. Este papel de líder nacional do liberalismo deve ser levado em conta para entender como Croce ampliou o círculo de sua influência diretiva além da Itália, com base em um elemento de sua “propaganda”: a revisionista.

§ (59). II. Como é preciso entender a expressão “condições materiais” e o “conjunto” dessas condições? [1] Como o “passado”, a “tradição”, entendida concretamente, objetivamente verificável e “mensurável” por meio de métodos “universalmente” subjetivos, ou seja, realmente “objetivos”. O presente ativo não pode deixar de continuar desenvolvendo-o, o passado, não pode não se enxertar na “tradição”. Mas como podemos reconhecer a tradição «verdadeira», o passado “verdadeiro”, etc.? Ou seja, a história real efetiva e não a ambição de fazer uma nova história que busca no passado uma justificação tendenciosa, uma “superestrutura”? A estrutura é

* NO MS: «P. G.»

o passado real, porque ela é o testemunho, o “documento” incontestável do que foi feito e continua a existir como uma condição do presente e do futuro. Pode-se observar que no exame da “estrutura” os críticos individuais podem cometer erros, afirmando ser vital aquilo que está morto, ou não é o germe da nova vida a ser desenvolvida, mas o método em si não pode ser peremptoriamente refutado. Que exista a possibilidade de erro é certamente admissível, mas será erro dos críticos individuais (homens políticos, estatistas) e não erro de método. Cada grupo social tem uma “tradição”, um “passado” e define isso como o único e total passado. O grupo que, entendendo e justificando todos esses “passados”, será capaz de identificar a verdadeira linha de desenvolvimento, portanto, contraditória, mas na contradição que pode ser superada, cometerá “menos erros”, identificará mais elementos “positivos” sobre os quais alavancar para criar uma nova história.

§ (59). III. Ver se o princípio da “distinção”, isto é, o que Croce chama de “dialética dos distintos” não foi determinado pela reflexão sobre o conceito abstrato de «homo oeconomicus» próprio da economia clássica. Posto que tal abstração tem um alcance e um valor puramente “metodológicos”, ou até um valor de técnica da ciência (isto é, imediato e empírico), é preciso ver como Croce elaborou todo o sistema dos “distintos”. Em qualquer caso, esta elaboração, como muitas outras partes do sistema Croce, teria tido origem no estudo da economia política e, mais precisamente, no

[38A] estudo da filosofia da práxis, o que, entretanto, não pode | deixar de significar que o sistema Croce teve uma origem e determinação «econômica» imediata. A mesma dificuldade que muitos filósofos atualistas encontram em compreender o conceito de «homo oeconomicus», eles encontram em compreender o significado e o alcance da “dialética do distinto”. A pesquisa tem dois aspectos: um de natureza lógica e o outro de natureza histórica. A primeira “distinção” colocada por Croce me parece ter sido “historicamente” precisamente a do “momento da economia ou da utilidade”, que não coincide e não pode coincidir com a dos economistas no sentido estrito, pois no momento da utilidade ou da economia Croce

inclui uma série de atividades humanas que, para fins de ciência econômica, são irrelevantes (por exemplo, o amor) ^[1].

§ (59). IV. O idealismo atual faz coincidir verbalmente ideologia e filosofia (o que, em última análise, não é mais que um dos aspectos da unidade superficial postulada por ele entre o real e o ideal, entre teoria e prática, etc.) o que representa uma degradação da filosofia tradicional com relação à altura a que Croce a tinha trazido com a chamada dialética dos “distintos”. Esta degradação é mais visível nos desenvolvimentos (ou involuções) que o idealismo atual mostra nos discípulos de Gentile: os «Nuovi Studi» de Ugo Spirito e A. Volpiceli, são os documentos mais marcantes deste fenômeno. A unidade de ideologia e filosofia, quando é afirmada desta maneira, cria uma nova forma de sociologismo, nem história nem filosofia, ou seja, mas um conjunto de esquemas verbais abstratos, apoiados por uma fraseologia tediosa e parecida com a de papagaios. A resistência de Croce a esta tendência é verdadeiramente “heroica”: Croce está consciente de que todos os movimentos do pensamento moderno levam a uma revalorização triunfante da filosofia da práxis, ou seja, à derrubada da posição tradicional dos problemas filosóficos e à dissolução da filosofia entendida da maneira tradicional. Croce resiste com toda sua força à pressão da realidade histórica, com uma inteligência excepcional dos perigos e dos meios adequados para evitá-los. Por isso o estudo de seus escritos, desde 1919, até os dias de hoje, tem grande significado. A preocupação de Croce surgiu com a guerra mundial, que ele mesmo declarou ser a “guerra do materialismo histórico” ^[1]. Sua posição «au dessus», em certo sentido, já é uma indicação dessa preocupação e é uma posição de alarme (durante a guerra, a filosofia e a ideologia entraram em união frenética). Também a atitude de Croce em relação aos livros como os de De Man, Zibordi etc., ^[2] não pode ser explicada de outra forma porque estão em estridente contradição com suas posições ideológicas e práticas de antes da guerra.

Este deslocamento de Croce de uma posição “crítica” para uma posição que tende a ser prática e preparatória para a ação política real (dentro dos limites permitidos pelas circunstâncias e pela posi-

ção social de Croce) é muito significativa. Que importância poderia ter tido seu livro sobre a *Storia d'Italia*? Algo pode ser deduzido do livro de Bonomi sobre Bissolati, do livro de Zibordi citado acima, do prefácio de Schiavi ao livro de De Man ^[3]. De Man também **[39]** serve como uma ponte | de passagem.

No entanto, vale a pena mencionar a carta de Orazio Raimondo relatada por G. Castellano em sua *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce* ^[4]. A carta demonstra a influência que Croce exerceu em certos círculos, penetrando através de meandros que permaneceram descontrolados. E trata-se de Raimondo, um maçom, verdadeiramente imbuído de ideologia maçônica até a medula, e «francamente» democrático, como aparece em muitas de suas orações, mas especialmente na que defende o Tiepolo (ou a senhora que assassinou o atendente Polidori)* onde o teísmo maçônico aparece em toda a sua clareza e evidência ^[5].

CF. CADERNO I (XVI), PP. 84-84 BIS E 99 BIS.

§ (60). *A proposição de que é preciso recolocar «o homem sobre os seus pés»*. No exame da influência exercida pelo hegelianismo sobre o fundador da filosofia da práxis, deve-se lembrar (tendo especialmente em mente o caráter eminentemente prático-crítico de Marx) que Marx* participou da vida universitária alemã logo após a morte de Hegel, quando ainda devia ser muito viva a recordação do ensino oral de Hegel e das discussões apaixonadas, com referência à recente história efetiva, que esse ensinamento suscitara, discussões nas quais a concreticidade histórica do pensamento hegeliano devia se manifestar de modo muito mais evidente do que nos escritos sistemáticos. Algumas proposições da filosofia da práxis parecem estar especialmente relacionadas com esta vivacidade de conversação: por exemplo, a afirmação segundo a qual Hegel faz com que os homens caminhem sobre a cabeça. Hegel usa esta expressão

* NO MS: O NOME POLIDORI SUBSTITUI O NOME «FIORAVANTE?», ESCRITO NUM PRIMEIRO MOMENTO E DEPOIS APAGADO.

* NO MS: «M».

quando fala da Revolução Francesa, quando diz que em certo momento parecia que o mundo caminhava sobre a cabeça (verificar com exatidão). Croce se pergunta (verificar onde e como) de onde Marx tirou esta imagem, como se ela não tivesse sido empregada por Hegel em seus escritos. A imagem é tão pouco “livresca”, que dá a impressão de ter surgido de uma conversa ^[1].

Antonio Labriola em seu livro *Da un secolo all'altro* escreve: “Foi precisamente o *conservador* Hegel que disse como aqueles homens (da Convenção) por primeiro, depois de Anaxágoras, tentaram derrubar a noção de mundo, apoiando-se na razão” (ed. Del Pane, p. 45) ^[2].

Esta proposta, tanto no uso feito por Hegel como no uso feito pela filosofia da práxis, deve ser comparada com o paralelo, feito pelo próprio Hegel e que tem um ponto de partida na *Sagrada Família*, entre o pensamento prático-jurídico francês e o pensamento especulativo alemão (a este respeito, ver o caderno sobre «Introduzione allo studio della filosofia», p. 59) ^[3].

CF. CADERNO I (XVI), PP. 97-97BIS E 99 BIS.

§ (61). *Pontos para um ensaio crítico sobre as duas Histórias de Croce: da Itália e da Europa.* Relação histórica entre o estado francês moderno nascido da Revolução e os outros estados modernos da Europa continental. A comparação é de vital importância, desde que não seja feita com base em esquemas sociológicos abstratos. Pode resultar do exame desses elementos: 1) explosão revolucionária na França com mutação | radical e violenta das relações sociais ^[39A] e políticas; 2) oposição europeia à Revolução Francesa e sua propagação por “canais” de classe; 3) guerra da França, com a República e com Napoleão, contra a Europa, primeiro para não ser sufocada, depois para construir uma hegemonia francesa permanente com a tendência de formar um império universal; 4) revoltas nacionais contra a hegemonia francesa e o nascimento dos estados europeus modernos por pequenas ondas reformistas sucessivas, mas não por explosões revolucionárias como a francesa original. As “ondas su-

cessivas” consistiram de uma combinação de lutas sociais, intervenções de cima para baixo do tipo monarca iluminado e guerras nacionais, prevalecendo as duas últimas. O período da “Restauração” é o mais rico em desenvolvimentos deste ponto de vista: a Restauração torna-se a forma política em que as lutas sociais encontram estruturas elásticas o suficiente para permitir à burguesia chegar ao poder sem rupturas clamorosas, sem o aparato terrorista francês. As antigas classes feudais são degradadas de dominantes para “governamentais”, mas não são eliminadas, nem há qualquer tentativa de liquidá-las como um todo orgânico: de classes tornam-se “castas” com certos caracteres culturais e psicológicos, não mais com funções econômicas predominantes.

Este “modelo” de formação dos estados modernos pode ser repetido sob outras condições? Isto deve ser excluído em sentido absoluto, ou pode-se dizer que pelo menos em parte desenvolvimentos similares podem ocorrer, na forma do advento das economias programáticas? Isto pode ser excluído para todos os estados ou apenas para os grandes? A questão é da maior importância, pois o modelo França-Europa criou uma mentalidade que, por ser “envergonhada de si mesma” ou por ser um “instrumento de governo”, não é, portanto, menos significativa.

Uma importante questão ligada à anterior é a da função que os intelectuais acreditam ter neste longo processo de fermentação sócio-política, que a Restauração rompeu. A filosofia clássica alemã é a filosofia deste período; ela vivificou os movimentos liberais nacionais de 1848 a 1870. Sobre isso, deve-se também recordar o paralelo hegeliano (e da filosofia da práxis) entre a prática francesa e a especulação alemã ^[1]. Na realidade, o paralelo pode ser estendido: o que é «prática» para a classe fundamental torna-se «racionalidade» e especulação para os seus intelectuais (todo o idealismo filosófico moderno deve ser explicado com base em relações históricas desse tipo).

[Pergunta mais ampla: se é possível pensar a história como apenas «história nacional» em qualquer ponto do desenvolvimento histórico, - se a forma de escrever a história (e de pensar) nem

sempre foi «convencional». O conceito hegeliano do «espírito do mundo» personificando este ou aquele país é uma forma «metafórica» ou imaginativa de chamar a atenção para este problema metodológico, ao qual se opõem limitações de diferentes origens: a «arrogância» das nações, ou seja, limitações de caráter político-prático nacional (que nem sempre são deteriores); limitações intelectuais (falta de compreensão do problema histórico em sua totalidade) e limitações intelectuais-práticas (falta de informação, seja porque há falta de documentos, seja porque é difícil tê-los disponíveis e interpretá-los). (Como, por exemplo, se pode fazer uma história integral do cristianismo se se quer entender o cristianismo popular e não apenas o dos intelectuais? Neste caso, apenas o desenvolvimento histórico subsequente é um documento do desenvolvimento anterior, mas um documento parcial)]*.

A concepção do Estado de acordo com a função produtiva das classes sociais não pode ser aplicada mecanicamente à interpretação da história italiana e europeia desde a Revolução Francesa até o final do século XIX. Embora seja certo que, para as classes produtivas fundamentais (a burguesia capitalista e o proletariado moderno), o Estado é concebível apenas como a forma concreta de um determinado mundo econômico, de um determinado sistema de produção, não é certo que a relação entre meio e fim seja facilmente determinável e assume a aparência de um esquema simples que é óbvio à primeira vista. É verdade que a conquista |do poder e a afirmação |40| de um novo mundo produtivo são inseparáveis, que a propaganda de uma coisa é também propaganda da outra, e que na realidade somente nesta coincidência reside a unidade da classe dominante, que é tanto econômica quanto política; mas existe o complexo problema da relação entre as forças internas de um determinado país, a relação entre as forças internacionais e a posição geopolítica do país em questão. Na realidade, o impulso para a renovação revolucionária pode ser originado pelas necessidades urgentes de um deter-

* NO MS: A PASSAGEM ENTRE PARÊNTESES É ACRESCENTADA NA MARGEM DO INÍCIO DO PARÁGRAFO ENTRE AS PP.39 E 39A.

minado país, em determinadas circunstâncias, e temos a explosão revolucionária da França, vitoriosa também internacionalmente; mas o impulso para a renovação pode ser dado pela combinação de forças progressivas escassas e insuficientes por si (porém com um potencial muito alto porque representam o futuro de seu país) com uma situação internacional favorável à sua expansão e vitória. O livro de Raffaele Ciasca *Origini del programma nazionale* [2], ao mesmo tempo em que evidencia que os mesmos problemas prementes existiam na Itália como na França do antigo regime e uma força social que interpretava e representava estes problemas no mesmo sentido francês, também evidencia que estas forças eram escassas e os problemas permaneceram no nível da «pequena política». Em todo caso, podemos ver como, quando o impulso do progresso não está estritamente ligado a um vasto desenvolvimento econômico local que é artificialmente limitado e reprimido, mas é o reflexo do desenvolvimento internacional que envia para a periferia suas correntes ideológicas, nascidas a partir do desenvolvimento produtivo dos países mais avançados, então o grupo portador das novas ideias não é o grupo econômico, mas a classe dos intelectuais, e a concepção do Estado do qual se faz propaganda, mudanças de aspecto: é concebido como uma coisa em si mesmo, como um absoluto nacional. A questão pode ser colocada da seguinte forma: como o Estado é a forma concreta de um mundo produtivo e os intelectuais são o elemento social do qual se extrai o pessoal do governo, é próprio do intelectual que não está fortemente ancorado a um grupo econômico forte apresentar o Estado como um absoluto: assim, a própria função dos intelectuais é concebida como absoluta e preeminente, sua existência e sua dignidade histórica é racionalizada no abstrato. Este motivo é básico para entender historicamente o idealismo filosófico moderno e está ligado ao modo de formação dos estados modernos na Europa continental como «reação-superação nacional» da Revolução Francesa que com Napoleão tendia a estabelecer uma hegemonia permanente (motivo essencial para entender o conceito de «revolução passiva», de «restauração-revolução» e para entender a importância da comparação Hegeliana entre os princípios dos Jacobinos e a filosofia clássica alemã).

A este respeito, pode-se observar que alguns critérios tradicionais de avaliação histórica e cultural do | período do Risorgimento |40A| devem ser modificados e às vezes derrubados: 1) as correntes italianas que são «marcadas» como racionalismo francês e iluminação abstrata são, talvez, as mais aderentes à realidade italiana, já que, na realidade, elas concebem o Estado como uma forma concreta de desenvolvimento econômico italiano em construção: 2) , são de fato «jacobinas» (no sentido dissuasivo que o termo tem assumido para certas correntes historiográficas) as correntes que parecem ser mais autóctones, na medida em que parecem desenvolver uma tradição italiana. Mas, na realidade, esta corrente é «italiana» apenas porque a «cultura» durante muitos séculos foi a única manifestação italiana «nacional». Onde estava a base desta cultura italiana? Não foi na Itália: esta cultura «italiana» é a continuação do cosmopolitismo medieval ligado à tradição do Império e da Igreja, concebida como universal com uma sede «geográfica» na Itália. Os intelectuais italianos eram funcionalmente uma concentração cultural cosmopolita, receberam e teoricamente elaboraram os reflexos da vida mais encharcada e autóctone do mundo não-italiano. Esta função também pode ser vista em Maquiavel, embora ele tenha tentado realizá-la para fins nacionais (sem sucesso e sem um seguimento apreciável): o *Príncipe*, de fato, é uma elaboração de eventos espanhóis, franceses e ingleses no trabalho da unificação nacional, que na Itália não tem força suficiente e nem interessa muito. Como os representantes da corrente tradicional realmente queriam aplicar esquemas intelectuais e racionais à Itália, elaborados na Itália, mas sobre experiências anacrônicas e não sobre necessidades nacionais imediatas, eles eram jacobinos, no pior sentido.

A questão é complexa, repleta de contradições, e por isso deve ser aprofundada. Em qualquer caso, os intelectuais meridionais do Risorgimento parecem ser claramente estes estudiosos do «puro» Estado, do Estado em si. E sempre que os intelectuais dirigem a vida política, na concepção do Estado em si segue-se todo o cortejo reacionário que é sua companhia obrigatória.