



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Campus de Marília



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

Benedetto Croce

Fabio Frosini

Como citar: FROSINI, F. Benedetto Croce. *In*: PASSOS, R. D. F dos; ARECO, S. M. (org.).

Gramsci e seus contemporâneos. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017. p. 21-46.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2017.978-85-7983-881-1.p21-46>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

BENEDETTO CROCE

Fabio Frosini

A COMPLEXA PERSONALIDADE DE BENEDETTO CROCE

Em uma carta da prisão à cunhada Tatiana Schucht, falando de Umberto Cosmo seu professor de literatura italiana na *Università di Torino*, Gramsci resume assim a corrente cultural na qual militava então:

Quando era aluno de Cosmo não estava de acordo com ele em muitas coisas, naturalmente, se bem então não tivesse precisado minha posição e, à parte o afeto que me ligava a ele. Mas me parecia que tanto eu, como Cosmo e muitos outros intelectuais naquele tempo (pode se dizer nos primeiros 15 anos do século), nos encontrávamos em um terreno comum que era este: participávamos no todo ou em parte do movimento de reforma moral e intelectual promovido em Itália por Benedetto Croce, cujo primeiro ponto era este, que o homem moderno pode e deve viver sem uma religião revelada, ou positiva ou mitológica ou como se quiser dizer (GRAMSCI, 1996, p. 446-447).

Em que sentido é posta essa consideração? Acima de tudo ela não delimita uma verdadeira ortodoxia filosófica, mas um amplo “terreno comum”, bastante elástico para permitir aos intelectuais, os quais estavam em desacordo sobre muitas coisas, tomar parte de um “movimento de reforma moral e intelectual promovido na Itália por Benedetto Croce” (e de fazê-lo “em todo ou em parte”). Naquele “terreno comum” é central a referencia à religião, isto é, à inspiração *ética* do movimento patrocinado por Croce. Este era, a saber – ou pelo menos foi compreendido assim por Gramsci e muitos outros como ele –, um discurso voltado a estimular e

sustentar uma *forma de vida*, uma civilização: aquela moderna, oposta à clerical-medieval, fundada respectivamente sobre a imanência e a religião e sobre a transcendência e a revelação. A “reforma” promovida por Croce é para Gramsci, em suma, uma afirmação dos valores da modernidade, acima de tudo, do fato de que a cultura moderna “basta a si própria”, está em condições de fundar autonomamente uma ética e um abrangente projeto de civilização.

Como é interpretada a periodização fixada nos “primeiros 15 anos do século”? Na *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, publicada em 1928, Croce fixa na entrada da Itália na guerra uma distinção decisiva para a periodização: a guerra com a explosão do irracionalismo, do imperialismo, do nacionalismo e, por outro lado, das reivindicações ideológicas das massas operárias e camponesas assinala o fim do mundo liberal (CROCE, 1928, p. 250-257). Com a guerra tudo muda e o filósofo neoidealista muda, por consequência sua própria atitude, passando de um inovador que na virada do século flertou bastante – mas sempre a partir de posições revisionistas – com o socialismo¹ a um porta-estandarte da restauração dos valores liberais contra o comunismo e, a partir de um certo momento, *também* contra o fascismo.

A aversão de Croce ao fascismo ocorre apenas em 1925, quando no dia 1º de maio publicou o *Manifesto degli intellettuali antifascisti*. Ocorre, pode se dizer, quando ficou claro que Mussolini não se limitaria a recolocar em seu lugar a burguesia ameaçada pelo avanço socialista e comunista, mas havia transformado a própria estrutura constitucional da Itália (de fato, a fundação do Estado “totalitário” fascista iniciou-se depois do discurso de Mussolini à Câmara do dia 3 de janeiro de 1925).² Mas, no dia 9 de julho de 1924, em plena crise Matteotti,³ em uma entrevista ao *Giornale d'Italia*, Croce afirmou:

Não se podia esperar, nem querer, que o fascismo caísse de repente. Não era um arrebato ou um truquezinho. O fascismo respondeu às necessidades graves e tem feito muita coisa boa, como cada alma

¹ De fato, Gramsci considera nos *Quaderni* a figura de Benedetto Croce fundamentalmente como um *leader* do revisionismo europeu (GRAMSCI, 1975, p. 1082, 1207, 1213-1214).

² Sobre a construção do Estado totalitário na Itália ver Aquarone (1966).

³ O deputado Giacomo Matteotti foi raptado por um bando fascista no dia 9 de junho 1925 e seu cadáver encontrado no dia 16 de agosto. O episódio desencadeou uma severa crise parlamentar.

justa reconhece. Ele avançou com a aprovação e aplausos da nação. Assim, por um lado, há, agora, na mente do público, o desejo de não deixá-lo dispersar os benefícios do fascismo, e não retornar à fraqueza e à inconclusividade que o precederam; e, por outro, há a sensação de que os interesses criados pelo fascismo, mesmo aqueles que não são louváveis nem benéficos, são uma realidade de fato, e não se pode dispersá-la assoprando sobre. Deve-se, portanto, dar tempo para o desenrolar do processo de transformação. (CROCE apud DE NAPOLI; BOLOGNINI; RATTI, 1985, p. 35).⁴

Gramsci estava então na Itália, havia retornado de Viena no dia 12 de maio de 1924, eleito para a Câmara dos deputados na lista do Partido Comunista d'Italia (PC d'I), e certamente leu essa intervenção. Como mais tarde leu no cárcere e comentou o ensaio croceano *Antistoricismo* (CROCE, 1930b). Nele o filósofo napolitano promove uma dura requisitória contra um “irracionalismo” por ele pensado como um monstro bicéfalo: futurista-anarquista e absolutista-autoritário, hiper-historicista e anti-historicista. Croce não dá “exemplos” e “ilustrações” destas definições, mas nos dois fenômenos, que para ele se convertem continuamente um no outro, de modo que ao final hiper-historicismo e anti-historicismo são idênticos, não é difícil reconhecer o fascismo e o comunismo, em uma medida igual e embaralhada. Do comunismo se diz, de fato, que “com relação à vida social [...] põe seu ideal em ordenações que suprimem a iniciativa pessoal e com isso a concorrência, a competição, a luta”; e que é uma “imposição pelo alto do ritmo da vida” racionalista e abstrata, uma “regra que em vez de ser criada pelo homem como seu instrumento deva ela criar o homem”. É evidente a alusão ao primeiro plano quinquenal soviético (lançado em 1928-1929), com sua ênfase sobre o domínio da política sobre a história (CROCE, 1930b, p. 402-403, 405-406).

Até a guerra, ou seja, até a crise irreversível do Estado liberal, Croce representava, então, aos olhos de Gramsci, uma função de inovação

⁴ Sobre o nexa Croce-fascismo Eugenio Garin escreveu páginas definitivas: “Na medida em que Croce e outros com ele não podiam mais aprovar uma operação que depois de 1924-1925 não seguia o plano pré-estabelecido, falavam de um tipo de invasão bárbara que vinha perturbar o luminoso desenvolvimento da vida italiana. Mas aqueles bárbaros não vinham de fora: eram os companheiros fraternos de ontem; apelavam a um magistério comum; e muitas vezes diziam as mesmas coisas”. O “antifascismo de tipo observador” teve isto de particular: ele foi “simétrico ao fascismo e interno a uma práxis política que o fascismo representava, uma degeneração anormal, mas apenas porque ele escapou, em algum momento, ao controle de quem queria fazer dele uma ferramenta contra as forças populares ascendentes, contra o despertar provocado pela tragédia da Primeira Guerra Mundial.” (GARIN, 1963, p. 22-23).

da cultura burguesa na Itália, contra o positivismo dominante na filosofia acadêmica e no pensamento socialista, evolucionista e fatalista, o qual desembocou algumas vezes no misticismo e no abraço com o catolicismo e, geralmente, era matriz daquele “anticlericalismo fanfarrão, que não veta[va] depois, no campo dos fatos, o acordo com os padres e seus interesses”, em síntese, aquela que Croce denominou a “mentalidade maçônica”.

Dentro deste quadro de garantias, regras, balanço de forças (mas com o evidente predomínio de uma delas, a burguesia), a filosofia do espírito permitia pensar o conflito mesmo que duro. Uma vez que a contradição dialética era reduzida a forma *subordinada e interna* às distinções – para a qual a luta podia dar-se entre os contrários no interior de cada uma das formas eternas do espírito que eram por isso matrizes de história, mas *não* eram sobrepostas à historicidade,⁵ Croce havia preso a história ao estágio da sociedade liberal, em cujo horizonte eram possíveis mudanças e também lutas dramáticas – como a guerra, as mudanças de governo e até mesmo a hipótese de afirmação do socialismo (BADALONI, 1975, p. 82-84) –, mas não eram possíveis mutações que, como pretendiam os socialistas, abolissem os Estados, isto é, “o político” tal qual Croce pretendia que tivesse sempre existido e sempre existiria.

Vou me deter mais adiante sobre o modo no qual o jovem Gramsci acredita poder fundir em um nexos inédito esta filosofia do espírito com o projeto de um socialismo profundamente renovado. Por enquanto é suficiente dizer que o neoidealismo italiano é por ele visto como uma tentativa grandiosa de restituir ao homem a responsabilidade plena de sua vida, de sua história, de colocá-lo de frente a suas responsabilidades. E a seu ver esta posição não era enfraquecida nem por aquele tipo de horizonte transcendental liberal que Croce lhe tinha assinalado, nem pela separação programática entre o projeto de reforma cultural neoidealista e a prática política. Tudo isso demonstra certa *subalternidade* de Gramsci à perspectiva croceana, como se ele, pelo menos entre 1914 e 1918, não se desse contra o fato de que o idealismo croceano, como tinha sido pensado, não podia, *estruturalmente* ser combinado com a perspectiva do socialismo e que o seu modo de *fazer política* consistia precisamente em *separar* a teoria da

⁵ Este é o sentido da grande operação revisionista que Croce (1913) conduz sobre a dialética de Hegel. Sobre o significado político desta operação ver Valentini (1966).

prática, a filosofia da política, e em transformar a filosofia em um tipo de atividade política mais verdadeira e mais apropriada do que a atividade política comumente (e de modo utilitário) levada a cabo.

POLÍTICA E IDEALISMO: SOBRE O JOVEM GRAMSCI

O jovem Gramsci acredita que era suficiente fazer a soma do idealismo + política de massa para ter uma completa teoria e prática socialista revolucionária. Certamente, mesmo no período juvenil, principalmente depois de 1918, ou seja, na fase mais intensa do movimento dos conselhos de fábrica, se notam uma série de mudanças e transformações internas.

Tomemos como fio condutor o tema da religião católica. A antítese é, como se há visto entre catolicismo e modernidade,⁶ isto é aquela “filosofia moderna’ [...] que desconsidera a hipótese de Deus em sua visão do universo, aquela que apenas na história coloca sua fundamentação, na história da qual somos as criaturas do passado e criadores do futuro.” (GRAMSCI 1980, p. 329). A redução de toda realidade à história, compreendida como razão e imanência, portanto como coincidente com a ação humana, com o “espírito” (GRAMSCI, 1982, p. 566-567), é o elemento mais visível e importante que Gramsci retoma do idealismo. O próprio socialismo, em sua globalidade, é pensado como uma extensão do idealismo, mais do que um desenvolvimento crítico: “O socialismo crítico repousa, graniticamente, sobre o idealismo alemão do século XVIII” (GRAMSCI, 1980, p. 392); o “pensamento marxista” não é, senão, o “senso hegeliano da história” (GRAMSCI, 1984, p. 35).⁷

Onde está, então, a diferença entre idealismo e socialismo? Ou, de que maneira esta concepção da história pode tornar-se uma filosofia da revolução, da transformação das relações sociais? Em um primeiro momento, para Gramsci, trata-se de “realizar” o idealismo, isto é, de relê-lo a partir das *divisões em classes* da sociedade (elemento estranho ao

⁶ “[...] tudo aquilo que pode ser historicizado não pode ser sobrenatural, não pode ser o resíduo da revelação divina. [...] E assim é que nos sentimos inevitavelmente em antítese com o catolicismo e que nos dizemos modernos” (GRAMSCI, 1980, p. 514).

⁷ Conforme também Gramsci (1980, p. 69-72). Em outro lugar fala de “hegelianismo marxista” como sinônimo de “realismo” histórico (GRAMSCI, 1984, p. 33).

idealismo) (GRAMSCI, 1984, p. 183). Gramsci parece não se dar conta, em um primeiro momento, de quão contraditória era essa pretensão de reler o pensamento idealista à luz das divisões reais da sociedade em classes contrapostas. Ele acredita que no momento em que a filosofia do espírito e de sua liberdade não fosse mais apenas patrimônio das classes dirigentes, mas se tornasse “íntima convicção das classes subalternas”, se produziria uma sublevação material e na ordem histórica (GRAMSCI, 1982, p. 498-499, 1980, p. 477). Aqueles acontecimentos que as massas populares privadas de iniciativa histórica agora aceitavam com resignação, como uma coisa que não poderiam controlar, sobre a qual não poderiam influir, como uma “fatalidade”, apareceriam como aquilo que são: o produto de forças em conflito entre si. O acontecimento seria reabsorvido na esfera da vontade e, portanto, da liberdade humana. É evidente que aquilo que acima de tudo interessa a Gramsci é fazer as massas sair da passividade: uma saída que, para ser coletiva, precisa ser primeiramente individual. Ou seja, não se trata de criar uma vontade coletiva heterodirigida mas de fazer com que cada indivíduo adquira consciência de si, “acima de tudo espírito, isto é, criação histórica e não natureza” (GRAMSCI, 1980, p. 101), que se torne, a seguir, princípio do próprio agir e como consequência disto reconduza a própria liberdade consciente à interpretação (teórica e prática) da história como coincidente com a vontade, como modificável pela ação coletiva, de classe. A aparência de fatalidade na história deriva apenas do fato da indiferença e da passividade das massas.⁸ Eliminando esta, é eliminada também aquela e, a seguir, a própria necessidade histórica. Em 1914-1918, Gramsci considerava como uma mera construção ideológica a constante referência às forças produtivas, à economia como uma objetividade que não poderia ser transformada pelos homens a seu bel prazer, ou seja, aquilo que era o principal suporte do socialismo positivista e da Segunda Internacional.⁹

⁸ “A indiferença opera potentemente na história. Opera passivamente, mas opera. [...] A fatalidade que parece dominar a história não é, senão, [...] que a aparência ilusória desta indiferença, deste absentismo” (GRAMSCI, 1982, p. 13-14). É preciso substituir “a vida ao pensamento [...] à inércia, à indiferença” (idem, p. 281).

⁹ A redução das leis científicas a expressões das relações de forças: “Todas as leis, mesmo aquelas que parecem mais metafísicas, mais impalpáveis, são na realidade expressão de um estado de fato, cujas responsabilidades se poderiam sempre personificar ou melhor, se fosse possível dizer, *classificar*” (GRAMSCI, 1980, p. 288). [Gramsci utiliza em italiano o neologismo *inclassare*, representar como classe, como contraponto de *impersonare*, que significa representar como pessoa. Utilizou-se aqui a palavra *classificar* em seu sentido de representar em uma classe. N. do T.]

O programa teórico (e, conseqüentemente, político) de Gramsci consiste, definitivamente, em dissolver os mitos da objetividade e da necessidade histórica *na medida em que* favorecem a permanência do proletariado fora da história. Seu objetivo é o de reduzir progressivamente à vontade, à política, e com esse propósito se serve do idealismo, aceitando-lhe a posição fundamental, segundo a qual ser e conhecer “se identificam” (GRAMSCI, 1984, p. 348). Mas esta aceitação, mesmo que convicta, é contudo funcional com relação ao propósito que quer alcançar e à intuição que está em sua base. “Os revolucionários concebem a história como criação do próprio espírito, feita por uma série ininterrupta de dificuldades que operam sobre outras forças ativas e passivas da sociedade” (GRAMSCI, 1980, p. 11-12). Nesta passagem, muito precoce, escrita em outubro de 1915, resulta já evidente o nexo que há pouco mencionei: a história é reduzida a um entrelaçamento de práticas complexas e diversificadas (ativas-passivas, etc.) atravessadas todas pelas lutas de classe. Mas esta posição, plenamente correspondente à intuição mais profunda e genuína do jovem intelectual socialista, é nessa mesma passagem *reduzida* aos termos do idealismo (“concebem a história como criação do próprio espírito”). No entanto, entre as duas posições não existe uma conexão necessária. Ela pode, pelo contrário, vincular-se sistematicamente a uma impostação completamente diferente e colocar-se em um contexto teórico diverso e se pode afirmar que a análise da realidade como uma trama de relações de forças permanece substancialmente intacta ao longo de *todo* o itinerário de Gramsci, o qual pode então ser lido como uma contínua e cansativa pesquisa do contexto teórico *adequado* no qual colocá-la, para justificá-la a sua luz e impedi-la de cair vítima de uma hegemonia adversária.

FILOSOFIA COMO DISPOSITIVO DE TRADUÇÃO-ASSIMILAÇÃO-REDUÇÃO

O contexto justo para a análise da realidade em termos de “relações de força” na perspectiva dos subalternos é a filosofia da práxis, sobre a qual não por acaso Gramsci escreve autobiograficamente nos *Quaderni*:

Em fevereiro de 1917, numa breve nota que precedia a reprodução do escrito de Croce *Religione e serenità* (cf. *Ética e política*, p. 23-25) na época recentemente publicado na “*Critica*” escrevi que, assim como o hegelianismo fora a premissa da filosofia da práxis no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, da mesma forma a filosofia croceana poderia ser a premissa de uma retomada da filosofia da práxis em nossos dias, para nossas gerações. A questão era apenas acenada de uma maneira certamente primitiva e evidentemente inadequada porque naquele tempo o conceito de unidade de teoria e prática, de filosofia e política não era para mim claro e eu era, sobretudo, tendencialmente croceano. Mas agora, mesmo sem a maturidade e a capacidade necessárias para tratar o assunto, parece-me que a posição deva ser retomada e apresentada de maneira criticamente mais elaborada. Ou seja: deve-se refazer para a concepção filosófica de Croce a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da práxis fizeram para a concepção hegeliana. (GRAMSCI, 1975, p. 1233).

Não seria possível desejar maior clareza: agora (estas linhas foram escritas em 1932) Gramsci sabe que sua posição de 1917 era subalterna à perspectiva croceana porque “o conceito de unidade de teoria e prática, de filosofia e política” não era ainda “claro” e ele era “sobretudo, tendencialmente croceano”. *Não era claro*: como demonstrei, aquele conceito já existia, mas, por assim dizer, no estado prático, enquanto tentativa de pensar a realidade como um conflito permanente de forças e “série ininterrupta de dificuldades que operam” cada uma “sobre outras forças ativas e passivas da sociedade”. Mas aquela concepção era neutralizada e despotencializada se o vocabulário teórico permanecesse aquele do neoidealismo. Note-se, além disso, que não por acaso, a relação com Croce é retomada de novo nos *Quaderni*, sobre o tema da *religião*, ou seja, da ética da modernidade como imanente e, portanto, autônoma com relação à religião revelada ou mitológica.

A religião permanece o núcleo gerador seja da relação com Croce, seja (agora) da necessidade de criticar-lhe suas posições (se verá mais adiante de que modo). Mas com relação às posições juvenis, a grande e decisiva novidade presente nos *Quaderni del carcere*, novidade que depende da conquista teórica da unidade de teoria e prática, está no reconhecimento do caráter *político* da filosofia croceana, ou seja, de seu caráter *de classe*. Dizer que todo o pensamento de Croce é um grande projeto político

voltado a justificar e reforçar o poder da burguesia não significa desvalorizar ou ignorar o conteúdo *especificamente* teórico, filosófico; significa, pelo contrário, valorizar aquele conteúdo à luz de um conceito de filosofia e de verdade diferente e independente, um conceito que a filosofia da práxis define de maneira completamente diversa do idealismo croceano e de qualquer outra “filosofia tradicional”. Aquilo que Gramsci desenvolve nos *Quaderni*, libertando-se da tutela croceana, é, em suma, não apenas uma “filosofia da revolução:”, mas de modo inseparável também uma *teoria da filosofia* e uma *teoria da verdade*, as quais somente tornam possível uma crítica que não é reducionista, nem exterior, enfim, nem subalterna do croceanismo, bem como de qualquer outra filosofia.

A crítica do pensamento de Croce que Gramsci deseja interpretar, foi visto, consiste em “reduzir” a filosofia do espírito da mesma maneira que Marx e Engels “reduziram” a filosofia de Hegel. O termo “redução” é, entretanto, compreendido em um sentido particular. De fato, nos *Quaderni*, Gramsci o utiliza com dois significados diferentes e opostos: no sentido usual, segundo o qual a redução é uma simplificação inadequada e uma mutilação interessada do objeto sobre o qual se exercita (p. ex. a “redução do materialismo histórico a um mero cânone empírico de metodologia histórica” por Croce (GRAMSCI, 1975, p. 503) e, em um sentido particular segundo o qual a “redução” é um sinônimo de “tradução”, no sentido específico que Gramsci atribui a essa expressão no contexto da filosofia da práxis. O lugar no qual a acepção específica comparece de maneira mais clara e abrangente é o seguinte, escrito no mesmo *Quaderno* (o 10, *La filosofia di Benedetto Croce*) do qual foi extraído o precedente:

Traducibilidade das linguagens científicas. As notas escritas nesta rubrica deverão ser recolhidas exatamente na rubrica geral sobre a relação da filosofia especulativa e a filosofia da práxis e da própria redução a esta como momento político que a filosofia da práxis explica ‘politicamente’. Redução a ‘política’ de todas as filosofias especulativas, a momento da vida histórico-política; a filosofia da práxis concebe a realidade das relações humanas de conhecimento como elemento de ‘hegemonia’ política. (GRAMSCI, 1975, 1245).

Aqui Gramsci recorda que as notas pertencentes à rubrica “traducibilidade das linguagens científicas” são consideradas como um caso

particular de um fato universal, que é o encontro ideológico entre filosofias ou visões de mundo. Ter desenvolvido a teoria da traducibilidade de modo “orgânico e profundo” é a característica que distingue a filosofia da práxis de qualquer outro enfoque,¹⁰ na medida em que ela não apenas traduz, mas *teoriza* até mesmo essa tradução como um fato que sempre ocorre no momento em que duas posições entram em relação. A diferença é decisiva. Traduzir é efetivamente uma forma de “redução”, na medida em que devendo expressar uma perspectiva linguística nos termos de outra é destinada a ignorar as margens de irreducibilidade (ou intraducibilidade) dos dois horizontes linguísticos. Traduzir é, portanto, uma operação redutiva, mas precisamente, assimilativa. Quem traduz “reduz a si” ou “assimila” à própria perspectiva uma outra perspectiva. E dado que o caráter essencialmente pragmático da linguagem, segundo o qual a “comunicação” é sempre também “ação” – a tradução é um primeiro instrumento de intervenção sobre outras identidades e, portanto, é organização de uma rede estruturada de relações de dominação e de subordinação. Em certo sentido, *traduzir quer dizer instituir uma hegemonia*, enquanto faz entrar dentro da própria perspectiva uma série de outras perspectivas que o fazem de maneira subordinada.

A diferença introduzida pela filosofia da práxis no momento em que desenvolve, apenas ela, a teoria da traducibilidade encontra-se em que aquela “tradução-assimilação-redução que as filosofias sempre praticaram no momento em que se reportam ao outro vem por ela reconhecida como um “momento da vida histórico-política”. Dito de outra maneira, graças à teoria da traducibilidade a filosofia da práxis pode reconhecer, por trás do véu especulativo, “a realidade das relações humanas de conhecimento” e de analisar tal realidade “como elemento de ‘hegemonia’ política”. “Realidade”, obviamente, que deve ser entendida como *eficácia prática, política*, como capacidade que uma visão de mundo tem de fazer-se história, hegemonizando dentro de sua própria perspectiva uma série de outras posições que por isso tornam-se “subalternas”.

¹⁰ “Precisa ser resolvido o problema: se a tradutibilidade recíproca das várias linguagens filosóficas e científicas é um elemento ‘crítico’ próprio de toda concepção de mundo ou somente próprio da filosofia da práxis (de maneira orgânica) e apenas parcialmente apropriável por outras filosofias [...] Parece que se possa dizer exatamente que apenas na filosofia da práxis a ‘tradução’ é orgânica e profunda, enquanto de outros pontos de vista frequentemente é simplesmente um jogo de ‘esquematismos’ genéricos” (GRAMSCI, 1975, p. 1468). Os “outros pontos de vista” são aqueles das teorias pragmatistas sobre a linguagem como “causa de erro” (cf. principalmente GRAMSCI, 1975, p. 1426-1428). Infelizmente não posso me deter o quanto seria necessário sobre a teoria gramsciana da traducibilidade das linguagens, sobre isso ver Ives e Lacorte (2010).

RELIGIÃO E RELIGIÃO DA LIBERDADE

Podemos agora compreender o que Gramsci queria dizer quando escrevia que a conquista da unidade de teoria e prática torna possível, a seus olhos, realizar uma “redução” do pensamento de Croce análoga àquela que Marx e Engels fizeram com Hegel. É porque Gramsci sabe ter – graças ao desenvolvimento da teoria da traducibilidade e da hegemonia e do conceito de unidade de teoria e prática, de filosofia e política – desenvolvido um dispositivo teórico que lhe permite fazer reemergir o significado, o valor e a função *política* de uma posição como a de Croce, que ele pode propor esta tarefa sem arriscar cair em uma relação meramente *especulativa* (que terminaria com a vitória de Croce, ao menos porque deste modo a filosofia da práxis *já* não seria mais aquilo que é, ou seja, um movimento de massa e uma nova posição da questão da verdade). “Redução” da filosofia de Benedetto Croce quer dizer agora tradução dessa em termos histórico políticos, ou seja, compreensão do modo específico em que ela é constituída como uma elaboração hegemônica na Itália do século XX.

Aqui, mais uma vez, encontramos a noção de religião. Gramsci de fato identifica na definição da “religião” como “uma concepção da realidade e [...] uma ética correspondente”, levada a cabo na *Storia d'Europa* (CROCE, [1932] 1965, p. 20), o selo de um percurso – croceano – que tenta identificar e ao mesmo tempo ocultar o ponto em que a filosofia possa *realmente, ou seja politicamente*, reformular-se como matriz de uma hegemonia. Apenas quando anuncia a nova noção de religião, implicitamente Croce revê a distinção fundamental entre teoria e prática, entre filosofia e política, sobre a qual seu pensamento, antes de 1915, repousava. Deste modo, nota Gramsci, ele confessa não estar mais em condições de manter distintas, *sequer formalmente*, ideologia e filosofia. Comentando a *Storia d'Europa*, Gramsci escreveu:

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 escrever uma história da qual tenha sido exorcizado o elemento de classe e, ao contrário, descreve com grande acuidade e mérito a obra-prima política através da qual uma determinada classe consegue apresentar a fazer aceitar as condições

de sua existência 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, neste caso, pelos liberais do século XIX, os quais, pelo contrário, triunfaram praticamente e atingiram os fins a que se propuseram; o erro, de origem prática, foi cometido pelo seu historiador Croce, que depois de ter distinguido filosofia da ideologia termina confundindo uma ideologia política com uma concepção de mundo, demonstrando na prática que a distinção é impossível, que não se trata de duas categorias, mas de uma mesma categoria histórica e que a distinção é apenas de grau. (GRAMSCI, 1975, p. 1231).

Com a noção de “religião” (e com a consequência da identificação do liberalismo e “religião da liberdade” Croce traz, em suma, à evidência plena seu pensamento de sempre, ou seja, a ideia de que fazendo filosofia, fazendo cultura, se complete uma “obra *política*, de política em sentido lato” (CROCE, [1915] 1931, p. 388) e que efetivamente, é fazendo cultura e filosofia que se faz a verdadeira política (“alta política” como diz Croce em 1925).¹¹ Nessa altura, a teoria das “distinções” não está mais em condições de dar conta do modo de funcionamento do conceito de “religião”. Esta, de fato, não é uma “fé”, de bom grado definida por Croce como a consequência (a “filha”) da filosofia na vida prática (um tipo de *orthé dóxa* que guia a ação do “não filósofo”, Croce, 1931, p. 21, 32-33, 38, 85, 156-158), nem é uma ideologia, ou seja, uma “psdeudoteoria que não lhe serve [ao partido político] a outro que fim que não o de suscitar a aparência de ter aliada a si a Verdade, a Razão, a Filosofia, a Ciência e a História.” (CROCE, [1925] 1967, p. 193, [1912] 1926, p. 191-198)¹². Em vez disso, a religião é agora diretamente uma dimensão do espírito na

¹¹ “Por que desejei assinalar novamente e com maior exatidão a distinção entre teoria e prática, entra a filosofia da política e a política? Para recomendar modéstia aos filósofos [...]? Sim, certamente também tive esse pensamento. Mas confesso de ter sido movido principalmente pela preocupação oposta, que é aquela de salvar o juízo histórico das contaminações com a prática política que lhe priva a amplitude e a ausência de preconceito. Preocupação que é, em seguida, também, a seu modo, política e alta política; se é verdade o que o velho Aristóteles, pai da ciência política, disse sobre o contraste entre vida ativa e contemplativa: que não são práticas apenas as operações que se voltam para os fatos, mas também muito mais e as contemplações e reflexões que têm por origem e fim a si mesmas, e que educam a mente, preparando a *eupraxia*” (CROCE, 1915 [1931], p. 388). [*Eupraxia*, do grego clássico, quer dizer bom comportamento. Aristóteles emprega a palavra em sua *Ética* a Nicômaco para definir o comportamento de acordo com as regras e as leis, o qual se opõe à *dispraxia*, à conduta desregrada (Aristóteles, VI, 5, 1140 b 7). N. do T.]

¹² Sobre essas ideias, ver Gramsci (1975, p. 888-889).

qual teoria e prática, verdade e moralidade se misturam e se alimentam entre si, é uma forma de unidade real, histórica, do teórico e do prático.

A teoria das distinções havia servido egregiamente para delimitar o caráter político do trabalho intelectual, salvaguardando-o do amesquinçamento “frenético” na política-paixão. Com a “religião da liberdade” somos colocados, em vez, em um plano no qual os intelectuais se veem destinados a uma tarefa sacerdotal, cuja diferença com relação às outras religiões consiste precisamente em seu *conteúdo* e não mais em sua forma (SARTORI, 1997, p. 169-201). A religião da liberdade enquanto tradução *ativista* da filosofia liberal representa, portanto, a renúncia croceana (ainda que nunca admitida por ele) a mover-se sobre o plano da imanência identificado com as “distinções”.

Gramsci vê nesta passagem, ao mesmo tempo, uma afinação da impositação croceana e seu enredamento: o intervencionismo mais decidido vai unido, de fato, necessariamente, a uma maior abstração, a eficácia prática da religião da liberdade deriva da ênfase colocada sobre o caráter *metapolítico* de seu conteúdo, sobre a perfeição e universalidade de seu ideal. Em outras palavras, a teoria dos distintos, na medida em que havia colocado arreios e tornado ineficaz o negativo, fazendo-o andar em círculos dentro das quatro formas sempre iguais, permitia pensar a abertura da história, as infinitas combinações dos quatro momentos. Em vez disso, a explosão do “negativo” no pós-guerra havia tornado necessário, por um lado circunscrever e esclarecer e, por outro, alargar e confundir o objetivo; por um lado, materializar os distintos em instâncias políticas precisas (ou “ético-políticas”) e proceder à construção de uma hierarquia entre eles em nome de uma instância sobreimposta à história, por outro lado, usar aquela instância – a “religião da liberdade” – precisamente em sua absoluta imprecisão dos conteúdos sociais e políticos, como um potentíssimo motor para revitalizar, em escala não apenas italiana mas europeia (e até “mundial), um processo hegemônico “burguês” colocado em questão pela falta das margens sociais e políticas da mediação (com o nascimento do comunismo e, mais tarde, da crise de 1929). Esse projeto era adequadamente manejável apenas uma vez que a “burguesia” fosse negada enquanto “classe”, esvaziada de conteúdos econômicos e naturalizada como um modo de ser do homem moderno em geral, especificamente daquela

parte da humanidade moderna que, como “classe não classe” e “estrato geral” tem particularmente “vivo o sentimento do bem público” (CROCE, [1928] 1967, p. 282-283).

Negando que a burguesia seja uma classe, Croce tenta naturalizar o papel de *leadership* exatamente no momento em que tal função é posta em discussão mais seriamente em toda a Europa. Assim, a filosofia torna-se mais flexível e capaz de aderir ao “mundo”, precisamente porque é necessário enrijecer o desenho “prático” que é necessário estender sobre o “mundo” para poder reconduzi-lo à ordem. Dessa maneira, a “religião da liberdade” da *Storia d'Europa* assume o aspecto de uma confirmação: confirmação do motivo político do filosofar croceano e do entrelaçamento entre a mundanização da noção de “filosofia” e o efeito de neotranscendência produzido por ela.

“...ELE CONTINUA A CONSIDERAR-SE O LÍDER INTELECTUAL DOS REVISIONISTAS”

Gramsci escreve no *Quaderno 10*:

Elaboração da teoria da história ético-política. [...] contudo o mais significativo da biografia científica de Croce é que ele continua a se considerar líder intelectual dos revisionistas e sua elaboração ulterior da teoria historiográfica é conduzida com essa preocupação: ele quer chegar à liquidação do 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’¹³ e os desenvolvimentos históricos e culturais ocorridos na Rússia de 1917 a nossos dias, esses dois elementos levam Croce a desenvolver com maior precisão sua teoria historiográfica, a qual deveria liquidar qualquer forma, mesmo atenuada, da filosofia da práxis. (GRAMSCI, 1975, p. 1214-1215).¹⁴

¹³ Cf. Croce (1928, p. 294-295) que se refere à opinião dos neutralistas (e socialistas), segundo a qual a guerra não era “clara guerra de ideias”, mas ditada por razões “industriais e comerciais”, “um tipo de guerra do ‘materialismo histórico’ ou do ‘irracionalismo filosófico’”. Cf. também uma citação de Guido de Ruggiero, “Le pensée italienne et la guerre” na *Revue de métaphysique et de morale*, 1916: “Um pensador italiano – (era eu que havia dito isso em uma conversa) – resumiu de maneira científica essa concepção afirmando que esta guerra lhe aprecia ser ‘a guerra do materialismo histórico’. É uma observação feliz que convida à reflexão” (CROCE, 1928, p. 347n).

¹⁴ Conforme ainda Gramsci (1975, p. 1207): “Croce de 1912 a 1932 (elaboração da teoria da história ético-política) tende a permanecer o líder das correntes revisionistas para conduzi-las até uma crítica radical e à liquidação (político-ideológica) até mesmo do materialismo histórico atenuado e da teoria econômico-jurídica.”

Os estímulos à elaboração da história ético-política são dois: a guerra mundial e a revolução soviética, ou seja, o fim do mundo liberal com a organização e a conseqüente entrada na vida política de massas imensas de populações e a tentativa de direcionar essa mobilização na constituição de uma nova civilização. Eis porque Croce define a história ético-política como seu “cavalo de batalha contra o materialismo histórico e seus derivados” (cf. a carta de Croce ao diretor da *Nuova Rivista Storica*, Corrado Barbagallo, Croce, 1929, p. 130-133).¹⁵ Croce pretende, portanto, retomar em condições diferentes a linha daquele movimento decisivo na determinação da crise do socialismo na passagem do século. A seguir, Croce, juntamente com Sorel e Bergson (GRAMSCI, 1975, p. 421-422) trabalhou na absorção do marxismo pela filosofia idealista e na transformação do socialismo em uma opção interna à sociedade burguesa. No artigo de 1911 (o ano da guerra da Líbia e da divisão interna no PSI entre favoráveis e contrários a ela), “La morte del socialismo”, Croce escreveu que Georges Sorel “assimilou o movimento operário àquele cristão, [...] concedeu-lhe, com a ideia da greve geral, o conforto do mito e o armou do sentimento de cisão”. Mas “uma cisão teorizada é uma cisão desatualizada” e o mito mantido por uma “explicação doutrinal” é “dissipado” (CROCE, [1911] 1926, p. 157-158). Aquilo que permanece, o produto inerte da reação química desencadeada pelo mito é uma *organização sindical* que pode egregiamente servir para organizar a função “trabalho” dentro das relações de força da sociedade liberal, mas não, certamente, para projetá-lo em direção a uma alternativa global de civilização. Mas também no curso dos anos 1920 e 1930, quando insiste sobre o caráter metafísico e pré-moderno do pensamento de Marx ele, na realidade, tem sempre presente a questão da organização e do disciplinamento das massas trabalhadoras como encruzilhada decisiva da legitimação na sociedade pós-bélica.

Naquele contexto, a crítica em relação a Marx é desdenhosa. Contemporaneamente ao congresso filosófico de Oxford foi publicada no número de outubro da revista *La Nuova Italia*, sob a rubrica *Commenti e schermaglie*, a “carta de um dos participantes”, cujo nome não é citado, mas que Gramsci, como escreve a Tatiana Schucht no dia 1º de dezembro de

¹⁵ Esse texto faz parte de uma troca epistolar pública entre Croce e Barbagallo entre 1928 e 1929 e é recordado por Gramsci em um texto dos *Quaderni* intitulado “Croce e Marx” (GRAMSCI, 1975, p. 436).

1930, supõe que fosse “talvez [...] o próprio Croce ou pelo menos [...] um de seus discípulos”. Nela, prossegue Gramsci,

[...] se fala do debate, ocorrido no Congresso internacional dos filósofos, entre Benedetto Croce e Lunacharski a propósito da questão de se existe ou possa existir uma doutrina estética do materialismo histórico. [...] Desta carta aparece que a posição de Croce em relação ao materialismo histórico mudou completamente daquela que mantinha até alguns anos atrás. Agora Croce mantém, nada menos, que o materialismo histórico assinala um retorno ao velho teologismo [...] medieval, à filosofia pré-kantiana e pré-cartesiana. Algo surpreendente. (GRAMSCI, 1996, p. 368-369).

Naquele texto, Croce afirmava:

Devo pois observar ao senhor Lunacharski que contrariamente a sua crença de que o materialismo histórico seja uma concepção secamente antimetafísica e sumamente realista, aquela doutrina é pior que metafísica, é mesmo teológica, dividindo o único processo do real em estrutura e superestrutura, noumeno e fenômeno, e colocando na base, como noumeno, um Deus oculto, a Economia, que puxa todos os fios e que é a única realidade nas aparências da moral, da religião, da filosofia, da arte e assim por diante. (CROCE, 1930a, p. 432).¹⁶

Gramsci nota, pontualmente, como essa mudança permaneceu inexplicável se considerada no plano teórico. Embora nunca tenha aderido ao marxismo, ainda na *Prefazione* à edição de 1917 de *Materialismo storico ed economia marxistica*, Croce mostrava nutrir uma grande admiração intelectual por Marx, a quem atribuía dois temas a respeito dos quais se declarava em débito: a “firme asserção do princípio da força, da luta, da potência” (CROCE, [1900] 1968, p. XIII) e o conceito de economia. E exatamente por essa razão no mesmo texto afirma que “aquele que dirigir seu pensamento à história italiana dos últimos decênios não poderá, a meu ver, não advertir a longa e benéfica eficácia exercitada pelo marxismo sobre os intelectuais italianos entre 1895 e 1900. [...] O pensamento filosófico foi assim estimulado pela retomada da atividade que estava então se preparando” (idem, p. XIV). E na *Prefazione* à primeira edição desse texto

¹⁶ Conforme também Croce ([1921] 1947, v. 2, p. 136): “O dualismo metafísico entre natureza e espírito, a despeito de toda ‘tendência ao monismo’ [Labriola] persistia em sua crueza.”

(1900) chegou mesmo a definir a obra de Marx como “genial” (CROCE, [1900] 1968, p. X).

Entre a apreciação e a liquidação de 1930 não há, efetivamente, um nexos lógico. A explicação deve, por isso, ser procurada na mudança da realidade que obriga Croce, como foi, dito a se engajar diretamente na batalha, a transformar a filosofia em instrumento direto de luta ideológica.

CROCE E O FASCISMO: UMA “CONCORDÂNCIA DA MAIS ÍNTIMA E EFICAZ”

A impressão suscitada em Gramsci pela leitura da *Nuova Italia* de outubro de 1930 e depois da conferência croceana em Oxford, publicada de antemão no número da *Critica* de 20 de novembro do mesmo ano (CROCE, 1930b) deve ter sido forte. Como escreve em 1932 em um texto que já foi aqui recordado, Gramsci pensa que Croce “deseja alcançar a liquidação do materialismo histórico, *mas deseja que esse resultado ocorra de modo a identificar-se com um movimento cultural europeu*” (GRAMSCI, 1975, p. 1214, grifos meus). Ora, a qual movimento cultural europeu se alude aqui?

Dar uma resposta a esta pergunta é mais difícil do que possa parecer, mesmo porque, como logo se verá, Gramsci se opõe à leitura dominante que vê Croce em companhia de Mann, Ortega y Gasset, Huizinga e Curtius (GIAMMATEI, 2009, p. 119-126) refletir, no começo dos anos 1930, a partir do liberalismo, sobre a crise profunda da Europa perante o surgimento do totalitarismo. Em vez disso, no primeiro comentário escrito em novembro de 1930, imediatamente após ter lido o texto, Gramsci observa

O discurso de Croce no congresso de filosofia de Oxford é na realidade um manifesto político de uma união internacional dos grandes intelectuais de todas as nações, especialmente da Europa, e não se pode negar que isso possa se tornar um partido importante, que possa ter uma função que não seja pequena. Hoje se verifica no mundo moderno um fenômeno similar aquele de separação entre ‘espírita’ e ‘temporal’ na Idade Média [...]. Os reagrupamentos sociais regressivos e conservadores se reduzem sempre mais a sua fase inicial econômico-corporativa, enquanto os reagrupamentos progressivos e inovadores se encontram ainda na fase inicial, precisamente econômico-corporativa; os intelectuais tradicionais, destacando-se do reagrupamento social ao

qual haviam dado até então a forma mais elevada e inclusiva e, portanto, a consciência mais vasta e perfeita do Estado moderno, na realidade desempenham um ato de incalculável dimensão histórica: assinalam e confirmam a crise estatal em sua forma decisiva. (GRAMSCI, 1975, p. 690-691).

Gramsci se refere, provavelmente, à seguinte passagem:

[...] e farei a hipótese de que eu [...] não seja capaz de ver o *quid maius* que vem sendo preparado entre a rudeza e barbárie daquele movimento e troque por depressão aquilo que é elevação, por enfermidade um frutífero trabalho espiritual, por insanidade terrena a sagrada loucura da cruz. Dada essa hipótese, posto o caso de que uma nova civilização esteja em elaboração, o que deveríamos esperar, filósofos e historiadores, que vemos entretanto ser jogado fora com desprezo tudo aquilo que para nós tem mérito supremo, nossos conceitos sobre as vias necessárias da verdade e do bem e sobre o caráter sagrado do trabalho levado a cabo pelas gerações humanas? Deveremos, por um presumido *quid maius*, o qual bem merece desta vez ser acompanhado pelo *nescio*, ajudar à obra de destruição e abandonar nosso posto de combate para seguir a turba inimiga em direção a um sinal que não conhecemos? [...] se concedendo que o novo povo, a nova história, a nova civilização italiana nasceram das invasões bárbaras, vivendo um de nós, cultivadores da verdade, no quinto ou no sexto século, no tempo dos lombardos, teríamos escolhido um posto ao lado de um Totila ou de um Albino, ou em vez disso, ao lado de um Boécio e de um Gregório? – A estes últimos que continuaram a tradição romana e não àqueles que rapinaram e massacraram com os godos e com os sórdidos lombardos, se deve a que estes bárbaros cessaram, pouco a pouco, de serem bárbaros e, dando e recebendo, concorreram a gerar os italianos das Comunas e aqueles do Renascimento. (CROCE, 1930b, p. 408-409).

Na medida em que se admite que as mudanças contemporâneas são o anúncio confuso e rude de uma nova civilização e não uma mera “doença” da atual, a tarefa do sacerdote da verdade é a de “deter” a história e não de acelerá-la, porque apenas detendo-a se dá verdadeiramente alimento à civilização nascente, que será verdadeira civilização e saberá reviver em si a herança do velho mundo como fizeram as Comunas e o Renascimento.

Gramsci não partilha do diagnóstico croceano: a nova Europa anti-historicista não é uma doença do liberalismo mas a expressão de um choque hegemônico entre a burguesia e a classe operária, ambas, entretanto, incapazes de prospectar um projeto articulado e completo e, portanto apegadas especularmente à fase “econômica-corporativa”. A seguir, a estratégia de “detenção” da história proposta por Croce à “união internacional dos grandes intelectuais”, em vez de salvaguardar a herança da cultura da barbárie temporária termina por acelerar a crise do Estado moderno. O manifesto político croceano seria, em suma, a expressão da crise e não ainda o encaminhamento de sua solução, porque aquele desenho político (favorecer o surgimento de uma nova civilização burguesa precisamente graças à *não participação ativa* nos processos em curso) nem leva em conta o fato de que (como Gramsci escreve mais adiante no mesmo texto) “hoje o ‘espíritual’ que se separa do ‘temporal’ e não se distingue como a si própria, é uma coisa não orgânica, descentrada, uma poeira instável de grandes personalidades culturais ‘sem Papa’ e sem território” (GRAMSCI, 1975, p. 691).

O germe da crise do Estado não era novo. Exatamente em 1930, no dia 27 de outubro (poucos dias antes de Gramsci escrever essa nota), no *Messaggio per l'anno IX*, Mussolini havia afirmado:

Isso explica como a luta se desenvolva agora sobre um terreno mundial e como o fascismo esteja na ordem do dia em todos os países, aqui temido, lá implacavelmente odiado, mais além ardentemente invocado. [...] Hoje afirmo que o fascismo enquanto ideia, doutrina, realização, é universal: italiano em suas instituições particulares ele é universal no espírito, nem poderia ser de outro modo. O espírito é universal pela sua própria natureza. Se pode então prever uma Europa fascista, uma Europa que inspire suas instituições com a doutrina e a prática do fascismo. Uma Europa, isto é, que resolva, em sentido fascista o problema do Estado moderno, do Estado do século XX, muito diferente dos Estados que existiam antes de 1789 ou que se formaram depois. O fascismo hoje responde a exigências de caráter universal. Ele resolve de fato o triplo problema das relações entre Estado e indivíduo, entre Estado e grupos, entre grupos e grupos organizados. (MUSSOLINI, 1958, p. 283).

Neste discurso, do qual Gramsci teve seguramente notícia pela imprensa cotidiana e pelas crônicas do mensário fascista *Gerarchia*, Mussolini pontilha o desenho de uma expansão do fascismo na Europa graças sua capacidade de resolver a crise do Estado moderno criando uma nova unidade entre Estado e sociedade civil. Era um tema que não era novo na propaganda fascista – boa parte dos artigos publicados em *Gerarchia* naqueles anos discorrem sobre este ponto (POMBENI, 1984, p. 165-167, 205-208) – mas que agora tornava-se o pivô de uma nova concepção do fascismo como fato “universal”, capaz de hegemonizar a nova Europa, a Europa acometida do que Croce chamava doença anti-historicista.

Não é casual que nesta nota gramsciana se encontre uma das raras apreciações de Gentile com relação a Croce: “Deve-se ver em que medida o ‘atualismo’ gentiliano corresponde à fase estatal positiva, à qual, porém, se opõe Croce. A ‘unidade no ato’ dá a Gentile a possibilidade de reconhecer como ‘história’ aquilo que para Croce é anti-história” (GRAMSCI, 1975, p. 691). Ou seja, Gentile conseguiu reconhecer positivamente no recrudescimento da crise de hegemonia que agitava a Europa o delineamento de uma possível nova ordem (fascista), à qual Croce permaneceria cego porque estava concentrado sobre o lado dissolutivo do velho liberalismo e projetando em direção a um horizonte futuro sobre o qual, entretanto, se recusa a dizer positivamente qualquer coisa.

O comentário ao discurso de Oxford é, entretanto, apenas o início de uma reconsideração abrangente do pensamento de Croce que Gramsci desenvolve ao longo do ano de 1931 e que o conduz ao juízo sobre a “religião da liberdade” como síntese entre uma posição filosoficamente transcendente e uma forte capacidade de intervenção política. Àquela síntese Gramsci atribui um nome preciso, “revolução passiva” reconhecendo finalmente em todo o pensamento de Croce posterior a 1915 a elaboração desta teoria que tem valor ao mesmo tempo filosófico e político. Assim, quando em 1932 sai a *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, que Gramsci pode ler em parte, ele já tem pronto um juízo elaborado e completamente original que deixa para trás as cautelas do outono de 1930 e termina por reconhecer entre o antifascismo croceano e o fascismo um parentesco orgânico, embora não aparente.¹⁷ O livro de Croce, ele afirma

¹⁷ Gramsci anuncia a chegada da *Storia d'Europa* na carta de 9 de maio de 1932, precisando, entretanto que

[...] é um tratado das revoluções passivas, para dizer com a expressão de Cuoco, que não podem justificar-se ou compreender-se sem a revolução francesa, que foi um evento europeu e mundial e não apenas francês. (Pode ter esse tratamento uma referência atual? Um novo 'liberalismo', nas condições modernas, não seria exatamente o 'fascismo'? Não seria o fascismo precisamente a forma de 'revolução passiva' própria do século XX, como o liberalismo foi para o século XIX?) (...). (Pode-se assim conceber: a revolução passiva se verificaria no fato de transformar a estrutura econômica 'reformistamente' de individualista a economia segundo um plano (economia dirigida) e o advento de uma 'economia média' entre aquela individualista pura e aquela segundo um plano em sentido integral, permitindo a passagem a formas políticas e culturais mais avançadas, sem cataclismos radicais e destrutivos de forma exterminadora. O 'corporativismo' poderia ser ou tornar-se, desenvolvendo-se esta forma econômica média de caráter 'passivo'. (GRAMSCI, 1975, p. 1088-1089).

Aqui não há mais nada nem daquele juízo de 1930 sobre o fascismo como “regressão corporativa”, nem da valorização da atividade de Croce como “dissolutiva” do Estado. Pelo contrário, objetivamente, enquanto teorização da revolução passiva, a historiografia croceana apoia o fascismo como tentativa de sair da crise de hegemonia de uma maneira não catastrófica. Na Europa dos anos 1930, é necessário projetar uma nova forma de hegemonia, capaz de absorver o choque das massas mobilizadas e sindicalizadas e da revolução de 1917. O fascismo é o equivalente da Restauração pós-napoleônica e objetivamente Croce, teorizando a revolução passiva como estratégia política liberal, favorece uma aproximação orgânica entre o liberalismo em crise e os novos regimes populistas que se afirmam em muitos países europeus. Ele aceita, então, implicitamente, o fascismo como fato “europeu” mais que italiano porque ele se demonstra capaz de reintroduzir as massas no Estado graças ao corporativismo, ou seja, a superação gradual do individualismo econômico,

o livro não lhe tinha sido ainda entregue (GRAMSCI, 1996, p. 572). Ainda em agosto de 1932 escreve uma requisição a Mussolini para obter a leitura, requisição que, entretanto, não foi expedida. O volume, agora no *Fondo Gramsci*, tem o carimbo da prisão mas não a assinatura do diretor e, por isso, provavelmente não foi entregue ao prisioneiro. Em maio de 1932, entretanto, Gramsci havia lido o “capítulo introdutório” da *Storia*, contido em um opúsculo (CROCE, 1931) que chegou na prisão de Turi provavelmente entre o final de 1931 e o início de 1932. Cf. a carta de 18 de abril de 1932 (GRAMSCI, 1996, p. 562 – “que apareceu já [...] há alguns meses” – e 1975, p. 3045-3046).

e desta maneira consegue, mais uma vez, reabsorver as classes subalternas dentro da estratégia burguesa.

Este texto pertence ao início de maio de 1932. Pouco depois na carta de 6 de junho, Gramsci chega a um juízo definitivo sobre o nexos entre Croce e o fascismo exatamente em relação à capacidade de atrair de modo passivo as classes subalternas dentro do Estado. Muitos fascistas, afirma Gramsci, “estão persuadidos da utilidade das posições tomadas por Croce, que cria a situação na qual é possível a educação real para a vida estatal dos novos grupos dirigentes que afloraram no pós-guerra” (GRAMSCI, 1996, p. 586). A absorção das classes subalternas de forma passiva dentro do Estado:

[...] assume uma dimensão imponente no pós-guerra, quando aparece que o grupo dirigente tradicional não está mais em condições de assimilar e dirigir as novas forças que se expressaram nos acontecimentos. Mas este grupo dirigente é mais ‘*malin*’¹⁸ e capaz do que se poderia pensar: a absorção é difícil e custosa, mas ocorre apesar de tudo, por muitas vias e com métodos diversos. A atividade de Croce é uma destas vias e destes métodos; seu ensinamento produz talvez a maior quantidade de ‘sucos gástricos’ presentes no trabalho de digestão. Colocada em uma perspectiva histórica, da história italiana naturalmente, a atividade de Croce aparece como a mais potente máquina para ‘conformar’ as forças novas aos seus interesses vitais (não apenas imediatos, mas também futuros) que o grupo dominante possui hoje e que eu creio aprecie justamente, não obstante qualquer aparência superficial. Quando se atiram em fusão corpos diversos dos quais se deseja obter uma liga, a efervescência superficial indica precisamente que a liga está se formando e não vice-versa. De resto, nestes fatos humanos a concórdia se apresenta sempre como discurso, como uma luta e uma briga e não como um abraço teatral. Mas é sempre concórdia e da mais íntima e ativa. (idem, p. 596-597).

Aqui estamos, em certo sentido, no final de um percurso que apenas aparentemente reconduz ao escrito de 1926, *Alcuni temi della questione meridionale*, no qual Benedetto Croce e Giustino Fortunato são definidos como “os reacionários mais ativos da península” (GRAMSCI, 1971, p. 155). A teoria da revolução passiva permite a Gramsci reconhecer agora o surgimento de uma nova organização abrangente da relação entre

¹⁸ Em francês no original: malicioso (N. do T.).

Estado e sociedade. A atividade de “detenção” é agora reconhecida como absorção na organização do novo Estado fascista dos *leader* das camadas subalternas (os “novos grupos dirigentes que afloraram no pós-guerra”) graças exatamente ao antifascismo *metapolítico*.

Croce acredita “salvar” os grandes valores do humanismo, mas para afirmar qual objetivo? “Para obter uma atividade reformista pelo alto que atenua as antíteses e as concilie em uma nova legalidade obtida ‘transformistamente’” (GRAMSCI, 1975, p. 1261). Deste modo, Croce contribuiria “a um reforço do fascismo, fornecendo-lhe indiretamente uma justificativa mental depois de ter contribuído a depurá-lo de algumas características secundárias” (GRAMSCI, 1975, p. 1228) e faria assim de “passagem entre a estabilização do capitalismo, à qual a socialdemocracia tendia na Europa desde o pós-guerra, e aquela realizada na Itália pelo fascismo” (ROSSI; VACCA, 2007, p. 53). Se isto é verdade, não joga, então, uma luz retrospectiva também sobre a “reforma intelectual e moral” promovida por Croce na Itália do início do século com o qual se iniciou este escrito? Não era já aquela uma forma de absorção dos *leader* das classes subalternas (também de Antonio Gramsci) dentro da estrutura do Estado? E não suscita, então, o confronto com Croce nos *Quaderni del carcere*, a necessidade de repensar as formas da autonomia política das classes subalternas e, principalmente, da democracia como forma de luta mais do que regime político?

REFERÊNCIAS CONSULTADAS E CITADAS

- AGAZZI, E. *Il giovane Croce e il marxismo*. Torino: Einaudi, 1962.
- AQUARONE, A. *L'organizzazione dello stato totalitario*. Torino: Einaudi, 1966.
- BADALONI, N. *Il marxismo di Gramsci: dal mito alla ricomposizione politica*. Torino: Einaudi, 1975.
- CROCE, B. A proposito del positivismo italiano. Ricordi personali. In: _____. *Cultura e vita morale*. Segunda edizione raddoppiata. Bari: Laterza, [1905] 1926. p. 41-46.
- CROCE, B. Due conversazioni: I: la mentalità massonica. In: _____. *Cultura e vita morale*. Segunda edizione raddoppiata. Bari: Laterza, [1910] 1926. p. 143-150.

- CROCE, B. [Falea di Calcedonia]. La morte del socialismo. In: _____. *Cultura e vita morale*. Seconda edizione raddoppiata. Bari: Laterza, [1911] 1926. p. 150-159.
- CROCE, B. Il partito come giudizio e come pregiudizio. In: _____. *Cultura e vita morale*. Seconda edizione raddoppiata. Bari: Laterza, [1912] 1926. p. 191-198.
- CROCE, B. *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*. Bari: Laterza, 1913.
- CROCE, B. *Contributo alla critica di me stesso*. In: _____. *Etica e politica*. Bari: Laterza, [1915] 1931.
- CROCE, B. *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*. 3. ed. Bari: Laterza, [1921] 1947. 2 v.
- CROCE, B. Elementi di politica. In: _____. *Etica e politica*. Bari; Roma: Laterza, [1925] 1967.
- CROCE, B. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Bari: Laterza, 1928.
- CROCE, B. Di un equivoco concetto storico: "la borghesia". In: _____. *Etica e politica*. Bari; Roma: Laterza, [1928] 1967. p. 268-283.
- CROCE, B. Lettera al direttore. *Nuova Rivista Storica*, Roma, v. 13, n. 1, p. 130-133, 1929.
- CROCE, B. Il Congresso di Oxford. *La Nuova Italia*, Roma, v. 1, n. 10, p. 431-432, 1930a.
- CROCE, B. Antistoricismo. *La Critica*, [S.l.], v. 28, p. 401-409, 1930b.
- CROCE, B. *Etica e politica*. Bari: Laterza, [1931] 1967.
- CROCE, B. *Capitoli introduttivi di una Storia dell'Europa nel secolo decimonono*: memoria letta all'Accademia di scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli. Napoli, 1931.
- CROCE, B. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari: Laterza, [1932] 1965.
- CROCE, B. *Materialismo storico ed economia marxistica*. Bari; Roma: Laterza, [1900] 1968.
- DE NAPOLI, D.; BOLOGNINI, S.; RATTI, A. *La resistenza monarchica in Italia, 1943-1945*. Napoli: Guida, 1985.
- GARIN, E. Cento anni: interpretazioni storiche e programmi politici. In: _____. *La cultura italiana tra '800 e '900*. 3. ed. Roma-Bari: Laterza, 1963. p. 3-26.

- GIAMMATTEI, E. Croce, Oxford 1930. In: _____. *I dintorni di Croce: tra figure e corrispondenze*. Napoli: Guida, 2009. p. 109-131.
- GRAMSCI, A. *La costruzione del Partito comunista: 1924-1926*. A cura di Elsa Fubini. Torino: Einaudi, 1971.
- GRAMSCI, A. *Quaderni del cárcere*: edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valengino Gerratana. Torino: Einaudi, 1975. 4 v.
- GRAMSCI, A. *Cronache torinesi: 1913-1917*. A cura di Sergio Caprioglio. Torino: Einaudi, 1980.
- GRAMSCI, A. *La città futura. 1917-1918*. A cura di Sergio Caprioglio. Torino: Einaudi, 1982.
- GRAMSCI, A. *Il nostro Marx: 1918-1919*. A cura di S. Caprioglio. Torino: Einaudi, 1984.
- GRAMSCI, A. *Lettere dal carcere*. A cura di Antonio A. Santucci. Palermo: Sellerio, 1996. 2 v.
- IVES, P.; LACORTE, R. (ed.). *Gramsci, language, and translation*. Lanham (Maryland): Lexington, 2010.
- MARRAMAO, G. *Marxismo e revisionismo in Italia*. Bari: De Donato, 1971.
- MUSSOLINI, B. Messaggio per l'anno IX del 27 ottobre 1930. In: _____. *Opera Omnia*. A cura di E. e D. Susmel: Firenze: La Fenice, 1958. v. 24. Dagli accordi del laterano al dodicesimo anniversario della fondazione dei Fasci: 12 febbraio 1929-23 marzo 1931, p. 278-285.
- PERTICI, R. Benedetto Croce collaboratore segreto della "Nuova Italia" di Luigi Russo (con "L'estetica marxistica" e altre schermaglie). *Belfagor*, Firenze, v. 36, p. 187-206, 1981.
- POMBENI, P. *Demagogia e tirannide: uno studio sulla forma-partito del fascismo*. Bologna: Il Mulino, 1984.
- ROSSI, A; VACCA, G. *Gramsci tra Mussolini e Stalin*. Roma: Fazi, 2007.
- SARTORI, G. *Studi crociani II: Croce etico-politico e filosofo della libertà*. Bologna: Il Mulino, 1997.
- VALENTINI, F. *La controriforma della dialettica: coscienza e storia del neoidealismo italiano*. Roma: Riuniti, 1966.