CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA HISTÓRIA

ANTONIO GRAMSCI

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

3.ª edição

CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA HISTÓRIA

— obra editada livremente em todos os países que valorizam o amplo debate das idéias, é também famoso livro de polêmica, tendo sido o seu autor, a um só tempo, esclarecido intelectual, homem político e homem de ação.

Mais um lançamento de categoria da

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

O PROBLEMA DA LIBERDADE COMO PROBLEMA DE TODOS OS HOMENS

A presença de um mito, o mito da hierarquia ideológica que não permitia outras alternativas além daquela da perfeição da ortodoxia ou do desvio revisionista, opôs sérios limites à expansão do pensamento dialético a partir da terceira década do século XX.

Os que não se colocavam num dos dois pólos — no altar da glória ou no pó da traição — eram pràticamente excluídos do terreno da circulação de idéias. Homens como Plekhanov, Labriola e Mehring foram relegados a um plano secundário. Suas obras, assim como a de muitos outros — Kautsky, por exemplo —, eram simplesmente rejeitadas e ignoradas ou então aceitas em pequenas doses. Seus nomes, na maioria dos casos, reduziam-se a simples valor episódico.

Mas, houve a destruição do mito e aquêles homens, paulatinamente, voltaram a ocupar o lugar que lhes competia entre os filósofos e pensadores de uma das mais importantes correntes do pensamento moderno. Desde logo, avultou entre êles a figura de Antônio Gramsci, intelectual italiano vítima do fascismo. Seu pensamento original adquiriu novas luzes, assumindo maior relêvo a particularidade da sua formação de pensador ligado à realidade do seu país e empenhado em descobrir, na tradição nacional, os aspectos positivos que impulsionassem a classe à qual dedicara a sua vida a assumir a função dirigente que o processo histórico-social lhe confere.

Nos seus escritos do cárcere — que vieram à luz pela primeira vez na Itália em

CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA HISTÓRIA

Coleção
PERSPECTIVAS DO HOMEM
Volume 12

ANTONIO GRAMSCI

CONCEPÇÃO DIALÉTICA DA HISTÓRIA

tradução de

CARLOS NELSON COUTINHO

3.ª edição

civilização
brasileira

Título do original italiano:
IL MATERIALISMO STORICO E LA
FILOSOFIA DI BENEDETTO CROCE
Copyright 1955 *by* GIULIO EINAUDI EDITORE

desenho de capa:
EDUARDO

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela
EDITÔRA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S. A.
Rua Muniz Barreto, 91-93
RIO DE JANEIRO — RJ

1978

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

ÍNDICE

Pequeno Glossário IX
Nota sôbre Antonio Gramsci 1

I. Introdução ao Estudo da Filosofia e do Materialismo Histórico 9
Alguns Pontos Preliminares de Referência 11
Problemas de Filosofia e de História 31
A Ciência e as Ideologias Científicas 64
Os Instrumentos Lógicos do Pensamento 73
Tradutibilidade das Linguagens Científicas e Filosóficas 80

II. Alguns Problemas para o Estudo da Filosofia da Praxis 91

III. Notas Críticas sôbre uma Tentativa de "Ensaio Popular" de Sociologia 141
Premissa 143

IV. A Filosofia de Benedetto Croce 201
Pontos de Referência 203
Benedetto Croce e o Materialismo Histórico 234
Notas Esparsas 291

V. Breves Notas sôbre Economia 297

VI. Apêndice — Notas Esparsas e Bibliográficas 325
Índice Onomástico 337

PEQUENO GLOSSÁRIO

(Algumas expressões e pseudônimos usados por Gramsci em substituição de nomes e têrmos que podiam chamar a atenção da censura).

O corifeu da filosofia da praxis
O fundador da filosofia da praxis
O autor da economia crítica
} *Marx*

O primeiro e o segundo dos fundadores da filosofia da praxis ..... *Marx e Engels*
Crítica da economia política ..... O Capital *de Marx*
A filosofia da praxis ... *O materialismo histórico, o marxismo*
A economia crítica ..... *A economia política marxista*

Ilitch
Vilitch
O maior teórico moderno da filosofia da praxis
} *Lénine*

As notas sem indicação são do próprio Gramsci. As notas com a indicação N. da E. I. *são do editor italiano. As notas com a indicação* N. do T. *são do tradutor brasileiro.*

Nota sôbre Antonio Gramsci

ÊSTE é o primeiro livro de Antonio Gramsci publicado no Brasil. De Gramsci, os brasileiros sabem, em geral, que êle foi um dos vultos mais ilustres do movimento socialista italiano e morreu como mártir na luta contra o fascismo.

Nascido na Sardenha, em 1891, filho de camponeses pobres, Gramsci deixou a sua atrasada terra natal em 1911, deslocando-se para Turim. Já naquela ocasião, êle participava ativamente da luta dos trabalhadores italianos. Em Turim, esta participação se aprofunda. "O vínculo de Antonio Gramsci com os operários de Turim — escreveu Togliatti — não foi sòmente um vínculo político, mas um vínculo pessoal, existencial".

Em 1915, já Gramsci dirigia o jornal da secção socialista de Turim. A guerra européia de 1914-18 coloca os dirigentes do movimento operário em face de opções decisivas: aderir à guerra ou opor-se a ela? Gramsci assume a segunda posição e combate as provocações dos belicistas. Recusa-se a reconhecer o direito de negocistas e politiqueiros transformarem os trabalhadores italianos em carne para canhão.

Em agôsto de 1917, os operários de Turim se insurgiram e pegaram em armas para enfrentar o militarismo italiano, mas foram derrotados pela repressão, com cêrca de 500 mortos e mais de dois

mil feridos. Logo após a insurreição, e com a tarefa básica de reorganizar o movimento socialista, Gramsci foi eleito secretário da secção regional do Partido Socialista.

Foi nesta condição de dirigente máximo do movimento socialista na "cidade vermelha" que êle saudou a vitória da revolução bolchevista na Rússia. Pondo em prática os desenvolvimentos trazidos por Lênine ao marxismo, e adaptando-os criticamente à situação particular da Itália, Gramsci organizou os "conselhos de fábrica" e fundou, a 1.º de maio de 1919, o jornal dêstes conselhos: L'Ordine Nuovo. Em luta incessante contra o oportunismo social-reformista e contra o "esquerdismo", Gramsci veio a se tornar o dirigente máximo do Partido Comunista Italiano, que ajudara a fundar, em 1921.

A ascensão do fascismo o encontra na liderança de uma oposição firme e lúcida a Mussolini. Gramsci, de resto, havia previsto a tempestade: "A fase atual da luta de classes na Itália é a fase que precede ou a conquista do poder político pelo proletariado revolucionário e a passagem a uma nova organização da produção que permita um aumento da produtividade, ou uma tremenda reação por parte da classe proprietária e da casta dirigente".

Em 16 de maio de 1924, Mussolini, já presidente do Conselho de Ministros, encaminha ao Parlamento Italiano um projeto de lei visando "disciplinar a atividade das associações e institutos". Segundo o projeto — dirigido, na ocasião, contra a maçonaria — as associações ou institutos ficavam obrigados a fornecer ao govêrno uma lista sempre atualizada de seus funcionários, com as respectivas qualificações e endereços. Gramsci, então deputado, pronunciou um discurso no qual punha a nu o caráter antidemocrático do projeto e aproveitava para denunciar as manobras fascistas no sentido de implantar no país uma ditadura.

O próprio Mussolini, irritado, resolveu apartear o franzino e corajoso deputado marxista, definindo o fascismo como uma "revolução". Gramsci retrucou-lhe que o fascismo não era uma revolução, mas uma "simples substituição de um pessoal administrativo por outro". "Só é revolução — acentuou — aquela que se baseia em uma nova classe; o fascismo não se baseia em nenhuma classe que já não esteja no poder".

Mussolini voltou à carga, procurando descaracterizar o conteúdo de classe do fascismo e protestando: "Grande parte dos capitalistas está contra nós!". O deputado oposicionista não se perturbou, e observou que o fascismo só entrava em choque agudo com os outros partidos e organizações da burguesia (como estava acontecendo com a maçonaria) porque queria estabelecer o monopólio da representação da classe. A atitude do fascismo com relação aos demais partidos

burgueses era simples: "Primeiro lhes quebra as pernas e, depois, faz o acôrdo com êles em condições de evidente superioridade".

Mussolini não gostou da referência à violência dos fascistas, retrucando que esta violência equivalia à dos comunistas. Gramsci lhe respondeu: "A vossa violência é sistemática e é sistemàticamente arbitrária, porque vós representais uma minoria destinada a desaparecer". A frase, naquela ocasião, era bastante ousada, de vez que o fascismo estava em pleno fortalecimento. Vinte anos mais tarde, contudo, ela foi confirmada pelos fatos. Antes da minoria fascista desaparecer, porém, implantou-se na Itália a sua ditadura e, em 8 de novembro de 1926, Gramsci foi prêso, por ordem de Mussolini. No processo-farsa que o Estado fascista lhe moveu, o promotor pediu aos juízes que Gramsci fôsse condenado, alegando: "É preciso impedir êste cérebro de funcionar". A condenação veio, mas não conseguiu impedir que o cérebro funcionasse; de dentro do cárcere, Gramsci continuou a observar o país e o mundo de seu tempo.

Durante quase onze anos, Gramsci viveu na prisão, em meio a sofrimentos inenarráveis, com o débil organismo minado pela insalubridade carcerária, pela guerra de nervos, pela insônia e pela tuberculose. Mas não ficou inativo, não se entregou às angústias e à depressão. Procurou entrar em contato com os companheiros encarcerados e, quando o conseguia, deu-lhes assistência e orientação. Escreveu numerosas cartas para sua cunhada Tatiana Schucht, para sua mãe, para seus filhos Délio e Giuliano (o menor dos quais não chegou sequer a conhecer). Acompanhou com desvêlo a evolução da doença nervosa de sua mulher, Giulia Schucht. E não interrompeu seus estudos e reflexões, lendo o que seus carcereiros lhe permitiam, anotando fragmentàriamente suas observações em cadernos manuscritos, vinte e dois dos quais conseguiram escapar à sanha fascista de destruição.

Em dado momento, sabendo que o seu senat adversário estava doente, Mussolini lhe mandou um emissário, sugerindo que Gramsci lhe formulasse um pedido de clemência, que êle prometia atender. Gramsci repeliu a manobra: "O que propondes é o meu suicídio político; e eu não tenho a menor intenção de fazê-lo". Quando Gramsci morreu, em 27 de abril de 1937, — poucos dias após a sua libertação, ordenada por Mussolini para evitar que a sua morte na cadeia abalasse o prestígio do govêrno — o líder fascista estava no auge do seu prestígio: fôra entusiàsticamente elogiado por Winston Churchill e costumava ser incluído entre os grandes líderes do "Ocidente". Hoje, Mussolini é um nome desmoralizado, exposto à execração universal, ao passo que Gramsci inspira respeito até mesmo aos seus mais encarniçados adversários.

Benedetto Croce, filósofo cujas formulações Gramsci tanto combateu, não deixou de dizer de Gramsci que, "como homem de pensamento, êle foi dos nossos, foi daqueles que, nas primeiras décadas do século chegaram a se formar um critério adequado sôbre os problemas do presente". E reconheceu que êle "mantivera alta a dignidade do homem".

II

Concepção Dialética da História, *ora lançado pela Editôra Civilização Brasileira, contém o essencial da pesquisa filosófica de Gramsci. Tal como nas obras filosóficas dos clássicos do marxismo, o leitor não encontrará aqui — como nas vulgatas soviéticas do stalinismo — um "sistema" completo e acabado: trata-se de uma série de indicações e de problemas, todos êles revestidos de um caráter polêmico. E isto não decorre apenas, certamente, das condições em que o livro foi elaborado; o próprio Gramsci insiste em que o marxismo ainda está no período da sua formação, da luta pela hegemonia cultural e política, sendo prematuro qualquer esfôrço no sentido de dar-lhe uma forma sistemática definitiva.*

Gramsci estabelece a sua polêmica em duas frentes: por um lado, êle combate contra as tendências auto-intituladas ortodoxas, *que fundam o marxismo sôbre o materialismo vulgar, sôbre o fatalismo mecanicista, transformando-o em uma simples* sociologia positivista *(como é o caso de Bukharin); por outro, contra as tentativas de destruí-lo enquanto concepção unitária do mundo, fragmentando-o em partes isoladas — e descaracterizadas — que possam ser assimiláveis por uma outra concepção, idealista ou especulativa (como é o caso de Croce). Em suma, Gramsci empreende a luta contra o dogmatismo e contra o revisionismo, ainda tão vivos e atuantes hoje.*

Na superação do materialismo vulgar e do idealismo — posições unilaterais que, ou reduzem a consciência a mero reflexo passivo do real, ou fazem da história a pura história do espírito (como, respectivamente, Bukharin e Croce). — Gramsci redescobre, integrando-o no marxismo, o conceito soreliano de bloco histórico. *O* bloco histórico *— ou, em têrmos lukácsianos, a* totalidade concreta *— é a estrutura global na qual se inserem, como momentos dialéticos, a estrutura econômica e as superestruturas ideológicas. Não existe, assim, uma hierarquia* a priori *dos momentos da realidade, nem no sentido idealista nem no sentido* materialista. *Para Gramsci, bem como para os clássicos do marxismo, o sujeito e o objeto não são*

senão momentos relativos da praxis, da atividade histórica dos homens. Daí o caráter de imanentismo total que êle vê no marxismo, o que lhe permite superar as falsas polarizações de materialismo e idealismo metafísicos e estabelecer o marxismo como filosofia da praxis.

Pois, para Gramsci, como para Antonio Labriola — seu grande predecessor italiano — o marxismo é uma concepção auto-suficiente do mundo, não necessitando de qualquer filosofia tradicional para servir-lhe de amparo ou muleta. Não nos devemos esquecer que Gramsci fazia esta afirmação em um período no qual ainda estavam acesas as discussões sôbre a filosofia que seria mais "adequada" ao marxismo: Plekhanov falava em Spinoza, Kautsky em Darwin, Max Adler em Kant. O marxismo era, então, entendido como uma sociologia ou uma economia. Labriola, sendo o único a afirmar que era Hegel o precursor mais imediato da filosofia da praxis, sublinha, contudo, o caráter autônomo do marxismo, sua independência em face das filosofias tradicionais. Gramsci, seguindo a trilha de Labriola, não pretende interpretar esta afirmação no sentido de que o marxismo seria uma concepção absolutamente original; êle nos informa que também Hegel buscara uma superação do idealismo e do materialismo, mas que fracassara nesta tentativa. Desenvolvendo a herança do pensador alemão, ao superar a especulação idealista pela praxis histórico-concreta, o marxismo se libertava dos elementos de metafísica ainda existentes na filosofia clássica alemã, afirmando-se como humanismo absoluto, como historicismo integral, como concepção verdadeiramente dialética do Homem e da História. Ao que nos parece, foi Gramsci quem melhor definiu o verdadeiro caráter da filosofia marxista.

Mas o marxismo não é apenas um movimento do pensamento, limitado a pequenos grupos intelectuais; êle é a filosofia da classe operária, a ideologia que organiza esta classe para a conquista e exercício da hegemonia. Em outras palavras, como nos diz Gramsci, o marxismo é uma religião (no especialíssimo sentido croceano da palavra), isto é, uma concepção atuante do mundo, com uma moral que lhe é adequada. Organizar a vontade coletiva, que concretiza esta moral através da subversão da praxis, é a tarefa política do marxismo. Neste ponto, o pensamento de Gramsci se encontra com o de Lénine, que aquêle considera "o maior teórico moderno da filosofia da praxis". Nas Notas sôbre Maquiavel, de próxima publicação por esta Editôra, Gramsci desenvolve a teoria da vontade coletiva, apenas esboçada em Concepção Dialética da História; êle define o Partido — "o moderno Príncipe", "o nôvo imperativo categórico" — como o organizador e condutor desta vontade coletiva, feita ação revolucionária, no sentido da hegemonia político-econômica e cultural,

com vistas à reunificação da humanidade. Também aqui Gramsci abre uma polêmica, simultâneamente contra o voluntarismo soreliano (que desprezava as condições objetivas) e contra o fatalismo mecanicista (que conduzia à passividade, à sufocação do elemento criador, ou ao mero reformismo estreito). O Partido, o fator subjetivo consciente e organizado, é o condutor da vontade popular; contudo, êle não esquece e não substitui esta vontade — que depende de condições históricas — pelos mitos ou pelas palavras-de-ordem vazias de conteúdo. Mais uma vez, como no caso dos problemas gerais da filosofia, a atualidade de Gramsci é evidente.

Renovação radical da sociedade e da história, o marxismo se identifica, em Gramsci, com a fundação de uma nova cultura. Neste sentido, êle deve sintetizar dialèticamente a profundidade intelectual do Renascimento com o caráter popular e de massa da Reforma, deve unificar tôda a humanidade em uma síntese superior de cultura. Nesta unificação — que permite a formação de uma "subjetividade universal" orgânica, equiparada por Gramsci à objetividade histórico-concreta — reside a superação do pensamento ideológico e das contradições antagônicas. O socialismo é, assim, para Gramsci, a fundação não só de uma economia planificada e socializada, mas de uma nova cultura, de uma comunidade humana real e autêntica.

A obra de Gramsci é um poderoso instrumento na luta por esta sociedade. Apesar de fragmentárias, apesar de redigidas sem obediência a um plano preconcebido e sem amplitude nas fontes bibliográficas, as anotações constantes dos Cadernos do Cárcere *constituem não só um dos documentos mais preciosos da literatura marxista, como a expressão de uma das reflexões filosóficas mais fecundas de nosso tempo.*

A publicação, pelo editor Einaudi, das Cartas do Cárcere *e dos* Cadernos (Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce, Gli Intellettuali e l' organizzazione della cultura, Il Risorgimento, Letteratura e Vita Nazionale, Note sul Machiavelli, Passato e Presente), *bem como de sua colaboração em periódicos políticos (*Scritti Giovanili, Sotto la Mole, L'Ordine Nuovo*), acarretou uma poderosa influência do pensamento gramsciano sôbre tôda a produção cultural da Itália contemporânea, desde o cinema (Visconti) e a crítica cinematográfica (Aristarco) até a poesia (Pasolini) e a crítica literária (Salinari).*

Mas a influência de Gramsci não se limita à Itália. Suas concepções marxistas — originais, profundas e ousadas — começam a ser, cada vez mais, discutidas por tôda a parte, rompendo o boicote que o stalinismo lhes impusera: na França, na União Soviética, na Alemanha, no Chile, em Cuba, no Brasil, Gramsci influencia

todos aquêles que lutam por uma renovação democrática e humanista da cultura e da sociedade.

O livro ora lançado por esta Editôra, e ao qual se seguirão as demais obras de Gramsci, assinala — a nosso ver — um marco na história editorial do País.

CARLOS NELSON COUTINHO
E
LEANDRO KONDER

I

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA FILOSOFIA E DO MATERIALISMO HISTÓRICO

Alguns Pontos Preliminares de Referência

DEVE-SE destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia seja algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. Deve-se, portanto, demonstrar, preliminarmente, que todos os homens são "filósofos", definindo os limites e as características desta "filosofia espontânea", peculiar a "todo o mundo"; isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que se conhece geralmente por "folclore".

Após demonstrar que todos são filósofos, ainda que a seu modo, inconscientemente (porque, inclusive na mais simples manifestação de uma atividade intelectual qualquer, na "linguagem", está contida uma determinada concepção do mundo),

passemos ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, ou seja, ao seguinte problema: — é preferível "pensar" sem disto ter consciência crítica, de uma maneira desagregada e ocasional, isto é, "participar" de uma concepção do mundo "imposta" mecânicamente pelo ambiente exterior, ou seja, por um dos vários grupos sociais nos quais todos estão automàticamente envolvidos desde sua entrada no mundo consciente (e que pode ser a própria aldeia ou a província, pode se originar na paróquia e na "atividade intelectual" do vigário ou do velho patriarca, cuja "sabedoria" dita leis, na mulher que herdou a sabedoria das bruxas ou no pequeno intelectual avinagrado pela própria estupidez e pela impotência para a ação) ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira crítica e consciente e, portanto, em ligação com êste trabalho do próprio cérebro, escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade?

NOTA 1. Pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente o de todos os elementos sociais que partilham de um mesmo modo de pensar e de agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos. O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico do conformismo e do homem-massa do qual fazemos parte? Quando a concepção do mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultâneamente a uma multiplicidade de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista; preconceitos de tôdas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas, e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado. Criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido. Significa, portanto, criticar, também, tôda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular. O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, isto é, um "conhece-te a ti mesmo" como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços recebidos sem benefício no inventário. Deve-se fazer, inicialmente, êste inventário.

NOTA II. Não se pode separar a filosofia da História da Filosofia, nem a cultura da História da Cultura. No sentido mais imediato e determinado, não podemos ser filósofos — isto é, ter uma concepção do mundo criticamente coerente — sem a consciência da nossa historicidade, da fase de desenvolvimento por ela representada e do fato de que ela está em contradição com outras concepções ou com elementos de outras concepções. A própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e "originais" em sua atualidade. Como é possível pensar o presente, e um presente bem determinado, com um pensamento elaborado por problemas de um passado bastante remoto e superado? Se isto ocorre, nós somos "anacrônicos" em face da época em que vivemos, nós somos fósseis e não sêres modernos. Ou, pelo menos, somos "compostos" bizarramente. E ocorre, de fato, que grupos sociais que, em determinados aspectos, exprimem a mais desenvolvida modernidade, em outros manifestam-se atrasados com relação à sua posição social, sendo, portanto, incapazes de completa autonomia histórica.

NOTA III. Se é verdade que tôda linguagem contém os elementos de uma concepção do mundo e de uma cultura, será igualmente verdade que, a partir da linguagem de cada um, é possível julgar da maior ou menor complexidade da sua concepção do mundo. Quem fala sòmente o dialeto e compreende a língua nacional em graus diversos, participa necessàriamente de uma intuição do mundo mais ou menos restrita e provinciana, fossilizada, anacrônica em relação às grandes correntes de pensamento que dominam a história mundial. Seus interêsses serão restritos, mais ou menos corporativos ou *economicistas*, não universais. Se nem sempre é possível aprender outras línguas estrangeiras a fim de colocar-se em contato com vidas culturais diversas, deve-se pelo menos conhecer bem a língua nacional. Uma grande cultura pode traduzir-se na língua de outra grande cultura, isto é, uma grande língua nacional historicamente rica e complexa pode traduzir qualquer outra grande cultura, ou seja, ser uma expressão mundial. Mas, com um dialeto, não é possível fazer a mesma coisa.

NOTA IV. Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas "originais"; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades já descobertas, "socializá-las" por assim dizer; transformá-las, portanto, em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral. O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato

"filosófico" bem mais importante e "original" do que a descoberta, por parte de um "gênio filosófico", de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais.

CONEXÃO ENTRE O SENSO COMUM, A RELIGIÃO E A FILOSOFIA. A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Deve-se ver como, na realidade, também não coincidem religião e senso comum; entretanto, a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais, "senso comum" é um nome coletivo, como "religião"; não existe um único senso comum, pois também êle é um produto e um devenir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, neste sentido, coincide com o "bom senso" que se contrapõe ao senso comum.

RELAÇÕES ENTRE CIÊNCIA-RELIGIÃO-SENSO COMUM. A religião e o senso comum não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem reduzir-se à unidade e à coerência nem mesmo na consciência individual, para não falarmos na consciência coletiva; não podem reduzir-se à unidade e à coerência "livremente", já que "autoritàriamente" isto poderia ocorrer, como de fato ocorreu, dentro de certos limites, no passado. O problema da religião — entendido não no sentido confessional, mas no laico — de unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela; mas por que chamar esta unidade de fé de "religião", e não de "ideologia" ou, mesmo, de "política"?

Na realidade, não existe filosofia em geral: existem diversas filosofias ou concepções do mundo, e sempre se faz uma escolha entre elas. Como ocorre esta escolha? É esta escolha um fato puramente intelectual, ou é um fato mais complexo? E não ocorre freqüentemente que entre o fato intelectual e a norma de conduta exista uma contradição? Qual será, então, a verdadeira concepção do mundo: a que é lògicamente afirmada como fato intelectual, ou a que resulta da atividade real de cada um, que está implícita na sua ação? E, já que a ação é sempre uma ação política, não se pode dizer que a verdadeira filosofia de cada um se acha inteiramente contida na sua política? Este contraste entre o pensar e o agir, isto é, a coexistência de duas concepções do mundo, uma afirmada por palavras e a outra manifestando-se na ação efetiva, nem sempre se deve à má-fé. A má-fé pode

ser uma explicação satisfatória para alguns indivíduos considerados isoladamente, ou até mesmo para grupos mais ou menos numerosos, mas não é satisfatória quando o contraste se verifica nas manifestações vitais de grandes massas: neste caso, êle não pode deixar de ser a expressão de contrastes mais profundos de natureza histórico-social. Isto significa que um grupo social, que tem uma concepção própria do mundo, ainda que embrionária, que se manifesta na ação e, portanto, descontínua e ocasionalmente — isto é, quando tal grupo se movimenta como um conjunto orgânico — toma emprestada a outro grupo social, por razões de submissão e subordinação intelectual, uma concepção que lhe é estranha; e aquêle (o primeiro) grupo afirma por palavras esta concepção, e também acredita segui-la, já que a segue em "épocas normais", ou seja, quando a conduta não é independente e autônoma, mas sim submissa e subordinada. É por isso, portanto, que não se pode destacar a filosofia da política; ao contrário, pode-se demonstrar que a escolha e a crítica de uma concepção do mundo são, também elas, fatos políticos.

Deve-se, portanto, explicar como ocorre êste fato, a saber, que em cada época coexistam muitos sistemas e correntes de filosofia; explicar como êles nascem, como se divulgam, porque na divulgação seguem certas linhas de separação e certas direções, etc. Isto demonstra o quanto é necessário sistematizar, crítica e coerentemente, as próprias intuições do mundo e da vida, fixando com exatidão o que se deve entender por "sistema", a fim de evitar compreendê-lo em um sentido pedantesco e professoral. Mas esta elaboração deve ser feita, e sòmente pode ser feita, no quadro da história da filosofia, que mostra qual foi a elaboração que o pensamento sofreu no curso dos séculos e qual foi o esfôrço coletivo necessário para que existisse o nosso atual modo de pensar, que resume e compendia tôda esta história passada, mesmo em seus erros e em suas loucuras, os quais, ademais, não obstante terem sido cometidos no passado e terem sido corrigidos, podem ainda se reproduzir no presente e exigir novamente a sua correção.

Qual é a idéia que o povo faz da filosofia? Pode-se reconstruí-la através das expressões da linguagem comum. Uma das mais difundidas é a de "tomar as coisas com filosofia", a qual, analisada, não tem por que ser inteiramente afastada. É

verdade que nela se contém um convite implícito à resignação e à paciência, mas parece-me que o ponto mais importante seja, ao contrário, o convite à reflexão, à tomada de consciência de que aquilo que acontece é, no fundo, racional e que assim deve ser enfrentado, concentrando as próprias fôrças e não se deixando levar pelos impulsos instintivos e violentos. Poder-se-ia reagrupar essas expressões populares juntamente com as expressões similares dos escritores de caráter popular, tomando-as dos grandes dicionários, nos quais entram os têrmos "filosofia" e "filosòficamente", e se poderá perceber que êstes têm um significado muito preciso, a saber, o de superação das paixões bestiais e elementares por uma concepção da necessidade que fornece à própria ação uma direção consciente. Êste é o núcleo sadio do senso comum, o que poderia ser chamado de bom senso, merecendo ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente. Tornam-se evidentes, assim, as razões que fazem impossível a separação entre a chamada filosofia "científica" e a filosofia "vulgar" e popular, que é apenas um conjunto desagregado de idéias e de opiniões.

Mas, neste ponto, coloca-se o problema fundamental de tôda concepção do mundo, de tôda filosofia que se transformou em um movimento cultural, em uma "religião", em uma "fé", isto é, que produziu uma atividade prática e uma vontade, nas quais esteja contida como "premissa" teórica implícita (que é uma "ideologia", poderemos dizer, desde que se dê ao têrmo "ideologia" o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente na arte, no direito, na atividade econômica, em tôdas as manifestações de vida individuais e coletivas) — isto é, o problema de conservar a unidade ideológica de todo o bloco social, que está cimentado e unificado justamente por aquela determinada ideologia. A fôrça das religiões, notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no seguinte fato: que elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinal de tôda a massa "religiosa" e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se desliguem dos inferiores. A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem "oficialmente" duas religiões, a dos "intelectuais" e a das "almas simples". Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja; mas êstes inconvenientes estão ligados ao processo

histórico que transforma a totalidade da sociedade civil e que contém, em bloco, uma crítica corrosiva das religiões. E isto faz ressaltar ainda mais a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e simplórios. Os jesuítas foram, indubitàvelmente, os maiores artífices dêste equilíbrio e, para conservá-lo, êles imprimiram à Igreja um movimento progressivo que tende a satisfazer pàrcialmente às exigências da ciência e da filosofia, mas com um ritmo tão lento e metódico que as modificações não são percebidas pela massa dos simplórios, se bem que elas apareçam como "revolucionárias" e demagógicas aos olhos dos "integristas".

Uma das maiores debilidades das filosofias imanentistas em geral consiste, precisamente, em não terem elas sabido criar uma unidade ideológica entre o superior e o inferior, entre os "simplórios" e os intelectuais. Na história da civilização ocidental, o fato ventilou-se em escala européia, com a falência imediata do Renascimento e, parcialmente, também da Reforma, em face da Igreja Católica. Esta debilidade manifesta-se no problema escolar, na medida em que — partindo das filosofias imanentistas — nem mesmo se tentou construir uma concepção que pudesse substituir a religião na educação infantil, já que o sofisma pseudo-historicista, defendido por pedagogos a-religiosos (aconfessionais) e realmente ateus, permite o ensino da religião porque ela é a filosofia da infância da humanidade, que se renova em tôda infância não-metafórica. Também o idealismo se manifestou contrário aos movimentos culturais de "ida até ao povo", expressos nas chamadas Universidades populares e instituições similares, e não apenas pelos seus aspectos equivocados, já que nesse caso deveriam tão sòmente procurar fazer melhor. Todavia, êstes movimentos eram dignos de interêsse e mereciam ser estudados: êles tiveram êxito, no sentido em que revelaram, da parte dos "simplórios", um sincero entusiasmo e um forte desejo de elevação a uma forma superior de cultura e de concepção do mundo. Faltava-lhes, porém, qualquer organicidade, seja de pensamento filosófico, seja de solidez organizativa e de centralização cultural; tinha-se a impressão de que êles se assemelhavam aos primeiros contatos entre os mercadores ingleses e os negros africanos: trocavam-se

berloques por pepitas de ouro. Por outro lado, a organicidade de pensamento e a solidez cultural só poderiam ocorrer se entre os intelectuais e os simplórios se verificasse a mesma unidade que deve existir entre teoria e prática, isto é, se os intelectuais fôssem, orgânicamente, os intelectuais daquela massa, se tivessem elaborado e tornado coerentes os princípios e os problemas que aquelas massas colocavam com a sua atividade prática, constituindo assim um bloco cultural e social. Tratava-se, pois, da mesma questão já assinalada: — um movimento filosófico só merece êste nome na medida em que busca desenvolver uma cultura especializada para restritos grupos de intelectuais ou, ao contrário, merece êste nome na medida em que, no trabalho de elaboração de um pensamento superior ao senso comum e cientìficamente coerente, jamais se esquece de permanecer em contato com os "simples" e, melhor dizendo, encontra neste contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos. Só através dêste contato é que uma filosofia se torna "histórica", depura-se dos elementos intelectualistas de natureza individual e se transforma em "vida"[1].

Uma filosofia da *praxis* só pode apresentar-se, inicialmente, em uma atitude polêmica e crítica, como superação da maneira de pensar precedente e do pensamento concreto existente (ou mundo cultural existente). É portanto, antes de tudo, como crítica do "senso comum" (e isto após basear-se sôbre o senso comum para demonstrar que "todos" são filósofos e que não se trata de introduzir *ex novo* uma ciência na vida individual de "todos", mas de inovar e tornar "crítica" uma atividade já existente) e, posteriormente, da filosofia dos intelectuais, que

1 *Talvez seja útil distinguir "praticamente" a filosofia do senso comum, para melhor indicar a passagem de um momento ao outro. Na filosofia, destacam-se nàqueles aspectos de elaboração individual do pensamento; no senso comum, ao invés, as características difusas e dispersas de um pensamento genérico de uma certa época em um certo ambiente popular. Mas tôda filosofia tende a se tornar senso comum de um ambiente, ainda que restrito (de todos os intelectuais). Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que — tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada à vida prática e implícita nela — se torne um senso comum renovado pela coerência e pelo vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os "simplórios".*

deu origem à história da filosofia e que, enquanto individual (e, de fato, ela se desenvolve essencialmente na atividade de indivíduos singulares particularmente dotados), pode ser considerada como as "culminâncias" de progresso do senso comum, pelo menos do senso comum dos estratos mais cultos da sociedade e, através dêsses, do senso comum popular. É assim, portanto, que uma introdução ao estudo da filosofia deve expor sinteticamente os problemas nascidos no processo de desenvolvimento da cultura geral, que só parcialmente se reflete na história da filosofia, — a qual, todavia, na ausência de uma história do senso comum (impossível de ser elaborada pela ausência de material documental), permanece a fonte máxima de referência — para criticá-los, demonstrar o seu valor real (se ainda o tiverem) ou o significado que tiveram como elos superados de uma cadeia e fixar os problemas novos e atuais ou a colocação atual dos velhos problemas.

A relação entre filosofia "superior" e senso comum é assegurada pela "política", bem como é assegurada pela política a relação entre o catolicismo dos intelectuais e o dos "simplórios". As diferenças entre os dois casos são, todavia, fundamentais. O fato de que a Igreja deva enfrentar o problema dos "simplórios" significa, justamente, que existiu uma ruptura na comunidade dos "fiéis", ruptura que não pode ser eliminada pela elevação dos "simplórios" ao nível dos intelectuais (a Igreja nem sequer se propõe esta tarefa, ideal e economicamente desproporcionada em relação às suas fôrças atuais), mas, sim, com uma disciplina de ferro sôbre os intelectuais, impedindo que êles ultrapassem certos limites nesta separação, tornando-a catastrófica e irreparável. No passado, essas "rupturas" na comunidade dos fiéis eram remediadas por fortes movimentos de massa, que determinavam, ou desembocavam, na formação de novas ordens religiosas em tôrno a fortes personalidades (Domingos, Francisco) [2]

[2] *Os movimentos heréticos da Idade-Média — que surgiram como reação simultânea à politicagem da Igreja e à filosofia escolástica que foi a sua expressão, e que se basearam nos conflitos sociais determinados pelo nascimento das comunas — foram uma ruptura entre massa e intelectuais no interior da Igreja, ruptura "corrigida" pelo nascimento de movimentos populares religiosos reabsorvidos pela Igreja, através da formação das ordens mendicantes e de uma nova unidade religiosa.*

Mas a Contra-Reforma esterilizou êste pulular de fôrças populares; a Companhia de Jesus é a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter repressivo e "diplomático", que assinalou — com o seu nascimento — o endurecimento do organismo católico. As novas ordens, surgidas posteriormente, têm um pequenissimo significado "religioso" e um grande significado "disciplinar" sôbre a massa dos fiéis: são ramificações e tentáculos da Companhia de Jesus (ou se tornaram isso), instrumentos de "resistência" para conservar as posições políticas adquiridas, e de modo nenhum fôrças renovadoras de desenvolvimento. O catolicismo se transformou em "jesuitismo". O modernismo não criou "ordens religiosas", mas sim um partido político: a democracia cristã[3].

A posição da filosofia da *praxis* é antitética a esta posição católica: a filosofia da *praxis* não busca manter os "simplórios" na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simplórios não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais.

O homem ativo de massa atua pràticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, que, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, inclusive, que a sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. É quase possível dizer que êle tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma, implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, superficialmente explícita ou verbal, que êle herdou do passado e acolheu sem crítica. Todavia, esta concepção "verbal" não é inconseqüente: ela liga a um grupo social determinado, influi sôbre a conduta moral,

[3] *Recordemos a anedota (narrada por Steed, em suas Memórias) do cardeal que explica ao presidente inglês filocatólico que os milagres de São Genaro são dogmas de fé para o populacho napolitano, mas não para os intelectuais: que também nos Evangelhos existem "exageros". E à pergunta: "Mas nós não somos cristãos?, responde: "Nós somos 'prelados', isto é, 'políticos' da Igreja de Roma".*

sôbre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode, inclusive, atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política. A compreensão crítica de si mesmo é obtida, portanto, através de uma luta de "hegemonias" políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real. A consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (isto é, a consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam. Portanto, também a unidade de teoria e prática não é um fato mecânico, mas um devenir histórico, que tem a sua fase elementar e primitiva no senso de "distinção", de "separação", de independência apenas instintiva, e progride até à possessão real e completa de uma concepção do mundo coerente e unitária. É por isso que se deve chamar a atenção para o fato de que o desenvolvimento político do conceito de hegemonia representa — além do progresso político-prático — um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessàriamente uma unidade intelectual e uma ética adequadas a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica, mesmo que dentro de limites ainda restritos.

Todavia, nos mais recentes desenvolvimentos da filosofia da *praxis*, o aprofundamento do conceito de unidade entre a teoria e a prática permanece ainda em uma fase inicial: subsistem ainda resíduos de mecanicismo, já que se fala da teoria como "complemento" e "acessório" da prática, da teoria como serva da prática. Parece-me justo que também êste problema deva ser colocado historicamente, isto é, como um aspecto da questão política dos intelectuais. Autoconsciência crítica significa, histórica e politicamente, criação de uma elite de intelectuais: uma massa humana não se "distingue" e não se torna independente "por si", sem organizar-se (em sentido lato); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas "especializadas" na elaboração conceitual e filosófica. Mas êste processo de criação dos intelectuais é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de cisões e de agrupamentos; e, neste

processo, a "fidelidade" da massa (e a fidelidade e a disciplina são inicialmente a forma que assume a adesão da massa e a sua colaboração no desenvolvimento do fenômeno cultural como um todo) é submetida a duras provas. O processo de desenvolvimento está ligado a uma dialética intelectuais-massa; o estrato dos intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo progresso para uma nova "amplitude" e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simplórios, que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultâneamente o seu círculo de influência, através de indivíduos, ou mesmo grupos mais ou menos importantes, no estrato dos intelectuais especializados. No processo, porém, repetem-se continuamente momentos nos quais entre a massa e os intelectuais (ou alguns dêles, ou um grupo dêles) se produz uma separação, uma perda de contato; disto decorre, portanto, a impressão de "acessório", de complementar, de subordinado. A insistência sôbre o elemento "prática" da ligação teoria-prática — após se ter *cindido, separado* e não apenas *distinguido* os dois elementos (o que é uma operação meramente mecânica e convencional) — significa que se está atravessando uma fase histórica relativamente primitiva, uma fase ainda econômico-corporativa, na qual se transforma quantitativamente o quadro geral da "estrutura" e a qualidade-superestrutura adequada está em vias de surgir, mas não está ainda orgânicamente formada. Deve-se sublinhar a importância e o significado que têm os partidos políticos, no mundo moderno, na elaboração e difusão das concepções do mundo, na medida em que elaboram essencialmente a ética e a política adequadas a ela, isto é, em que funcionam quase como "experimentadores" históricos de tais concepções. Os partidos selecionam individualmente a massa atuante, e esta seleção opera-se simultâneamente nos campos prático e teórico, com uma relação tão mais estreita entre teoria e prática quanto mais seja a concepção vitalmente e radicalmente inovadora e antagônica aos antigos modos de pensar. Por isso, pode-se dizer que os partidos são os elaboradores das novas intelectualidades integrais e *totalitárias* (totalizadoras), isto é, a pedra-de-toque da unificação de teoria e prática, entendida como processo histórico real; e compreende-se, assim, como seja necessária que a sua formação se realize através da adesão individual e não ao modo "la-

borista", já que — se se trata de dirigir orgânicamente "tôda a massa econômicamente ativa" — deve-se dirigi-la não segundo velhos esquemas, mas inovando; e esta inovação não pode formar-se de massa, em seus primeiros estágios, senão por intermédio de uma elite, cuja concepção implícita em sua atividade humana já se tenha tornado, em uma certa medida, consciência atual coerente e sistemática e vontade precisa e decidida.

Uma destas fases pode ser estudada na discussão através da qual se verificaram os mais recentes desenvolvimentos da filosofia da *praxis*, discussão resumida em um artigo de D. S. Mirski, colaborador da *Cultura*[4]. Pode-se ver como ocorreu a passagem de uma concepção mecanicista e puramente exterior para uma concepção ativista, que está mais próxima — como observamos — de uma justa compreensão da unidade entre teoria e prática, se bem que ainda não lhe tenha captado todo o significado sintético. Pode-se observar como o elemento determinista, fatalista, mecânico, tenha sido um "aroma" ideológico imediato da filosofia da *praxis*, uma forma de religião e de excitante (mas da natureza dos narcóticos), necessária e justificada historicamente graças ao caráter "subalterno" de determinados estratos sociais.

Quando não se tem a iniciativa na luta, e a própria luta termina por identificar-se com uma série de derrotas, o determinismo mecânico transforma-se em uma formidável fôrça de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada. "Eu descreio momentâneamente, mas a fôrça das coisas trabalha por mim a longo prazo, etc." A vontade real se disfarça em um ato de fé numa certa racionalidade da história, em uma forma empírica e pelmitiva de finalismo apaixonado, que surge como um substituto da predestinação, da providência, etc., das religiões confessionais. Deve-se insistir sôbre o fato de que, também em tal caso, existe realmente uma forte atividade volitiva, uma intervenção direta sôbre a "fôrça das coisas", mas de um maneira implícita, velada, que se envergonha de si mesma; portanto, a consciência é contraditória, carece de unidade crítica, etc. Mas, quando o "subalterno" se torna diri-

[4] *Gramsci se refere, provàvelmente, ao artigo de D.S. Mirski,* Demokratie und Partei im Bolschewismus, *publicado na coletânea* Demokratie und Partei, *preparado por P. R. Rohden, Wien, 1931; a ela se refere Glaeser, in* Bibliografia Fascista, *1933 (N. da E. I.).*

gente e responsável pela atividade econômica de massa, o mecanicismo revela-se em certo ponto um perigo iminente; opera-se, então, uma revisão de todo o modo de pensar, já que ocorreu uma modificação no modo de ser social. Os limites e o domínio da "fôrça das coisas" são restringidos. Por quê? Porque, no fundo, se o subalterno era ontem uma coisa, hoje não mais o é: tornou-se uma pessoa histórica, um protagonista; se ontem era irresponsável, já que era "paciente" de uma vontade estranha, hoje sente-se responsável, já que não é mais paciente, mas sim agente e necessàriamente ativo e empreendedor. Mas, mesmo ontem, será que êle era apenas simples "paciente", simples "coisa", simples "irresponsabilidade"? Não, por certo; deve-se, aliás, sublinhar que o fatalismo não é senão a maneira pela qual os fracos se revestem de uma vontade ativa e real. É por isso que se torna necessário demonstrar sempre a futilidade do determinismo mecânico, o qual, justificável enquanto filosofia ingênua da massa e tão sòmente enquanto elemento intrínseco de fôrça, quando é elevado a filosofia reflexiva e coerente por parte dos intelectuais, torna-se causa de passividade, de imbecil auto-suficiência; e isto sem esperar que o subalterno torne-se dirigente e responsável. Uma parte da massa, ainda que subalterna, é sempre dirigente e responsável, e a filosofia da parte precede sempre a filosofia do todo, não só como antecipação teórica, mas também como necessidade atual.

O fato de que a concepção mecanicista tenha sido uma religião de subalternos é revelado por uma análise do desenvolvimento da religião cristã, que — em um certo período histórico e em condições históricas determinadas — foi e continua a ser uma "necessidade", uma forma necessária da vontade das massas populares, uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida, fornecendo os quadros gerais para a atividade prática real. Neste trecho de um artigo da *Civiltà Cattolica (Individualismo pagão e individualismo cristão*, fascículo de 5 de março de 1932), parece-me bem explícita esta função do cristianismo: "A fé em um porvir seguro, na imortalidade da alma destinada à beatitude, na certeza de poder atingir o eterno gôzo, foi a mola propulsora para um trabalho de intenso aperfeiçoamento interno e de elevação espiritual. O verdadeiro individualismo cristão encontrou nisso o impulso para as suas vitórias. Tôdas as fôrças do cristão foram concentradas em tôrno a êste

nobre fim. Libertado das flutuações especulativas que lançam a alma na dúvida, e iluminado por princípios imortais, o homem sentiu renascer as esperanças; certo de que uma fôrça superior o sustentava na luta contra o mal, êle fêz violência a si mesmo e venceu o mundo". Mas, também neste caso, trata-se do cristianismo ingênuo; não do cristianismo jesuitizado, transformado em simples ópio para as massas populares.

Mas a posição do calvinismo, com a sua férrea concepção da predestinação e da graça, que determina uma vasta expansão do espírito de iniciativa (ou torna-se a forma dêste movimento), é ainda mais expressiva e significativa[5].

Por que e como se difundem, tornando-se populares, as novas concepções do mundo? Neste processo de difusão (que é, simultâneamente, de substituição do velho e, muito freqüentemente, de combinação entre o nôvo e o velho), influem (e como e em que medida) a forma racional em que a nova concepção é exposta e apresentada, a autoridade (na medida em que é reconhecida e apreciada, pelo menos genèricamente) do expositor e dos pensadores e cientistas nos quais o expositor se apóia, a participação na mesma organização daquele que sustenta a nova concepção (após ter entrado na organização, mas por outro motivo que não o de partilhar da nova concepção?) Na realidade, êstes elementos variam de acôrdo com o grupo social e com o nível cultural do referido grupo. Mas a pesquisa interessa, especialmente, no que diz respeito às massas populares, que mais dificilmente mudam de concepção e que, em todo caso, jamais a mudam aceitando-a em sua forma "pura", por assim dizer, mas, apenas e sempre, como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra. A forma racional, lògicamente coerente, a perfeição do raciocínio que não esquece nenhum argumento positivo ou negativo de certo pêso, têm a sua importância, mas está bem longe de ser decisiva; ela pode ser decisiva apenas secundàriamente, quando determinada pessoa já se encontra em crise intelectual, oscila entre o velho e o nôvo, perdeu a confiança no velho e ainda não se decidiu pelo nôvo, etc.

[5] *Sôbre êste assunto, consulte-se Max Weber,* A ética protestante e o espírito do capitalismo, *publicado nos* Nuovi Studi, *fascículos de 1931 e ss.; bem como o livro de Groethuysen sôbre as origens religiosas da burguesia na França* (Origines de l'esprit bourgeois en France. I: L'Église et la bourgeoisie, *Paris, 1927.* (*N. da E. I.*).

O mesmo pode ser dito com relação à autoridade dos pensadores e cientistas. Ela é muito grande no povo. Mas, de fato, tôda concepção tem pensadores e cientistas que a lideram, e a autoridade é dividida; além disso, é possível, com relação a todo pensador, distinguir, colocar em dúvida que haja dito as coisas de tal maneira, etc. Pode-se concluir que o processo de difusão das novas concepções ocorre por razões políticas, isto é, em última instância, sociais; entretanto, o elemento formal (a coerência lógica), o elemento autoritário e o elemento organizativo têm uma função muito grande neste processo tão logo se tenha verificado a orientação geral, tanto em indivíduos singulares como em grupos numerosos. Disto se conclui, entretanto, que, nas massas como tais, a filosofia não pode ser vivida senão como uma fé. Que se pense, ademais, na posição intelectual de um homem do povo; êle se formou a partir das opiniões, das convicções, dos critérios de discriminação e das normas de conduta. Todo aquêle que sustenta um ponto de vista contrário ao seu, enquanto é intelectualmente superior, sabe argumentar as suas razões melhor do que êle e, lògicamente, o derrota na discussão. Deveria, por isso, o homem do povo mudar de convicções? E apenas porque, na discussão imediata, não sabe utilizar corretamente essas convicções? Se fôsse assim, poderia acontecer que êle devesse mudar de opinião uma vez por dia, isto é, tôdas as vêzes que encontrasse um adversário ideológico intelectualmente superior. Em que elementos baseia-se, então, a sua filosofia? E, especialmente, a sua filosofia na forma que tem para êle maior importância, isto é, como norma de conduta? O elemento mais importante, indubitàvelmente, é de caráter não racional: é um elemento de fé. Mas, de fé em quem e em quê? Notadamente no grupo social ao qual pertence, na medida em que êste pensa as coisas também difusamente, como êle: o homem do povo pensa que, no meio de tantos, êle não pode se equivocar radicalmente, como o adversário argumentador queria fazer crer; que êle próprio, é verdade, não é capaz de sustentar e desenvolver as suas razões como o adversário faz com as dêle, mas que — em seu grupo — existe quem poderia fazer isto, certamente ainda melhor do que o referido adversário; e, de fato, êle se recorda de ter ouvido alguém expor, longa e coerentemente, de maneira que êle se convenceu de sua justeza, as razões da sua fé. Êle não se recorda das razões em concreto

e não saberia repeti-las, mas sabe que elas existem, já que êle as ouviu expor e ficou convencido delas. O fato de ter sido convencido uma vez, de maneira fulminante, é a razão da persistência na convicção, ainda que não se saiba mais argumentar.

Estas considerações, contudo, conduzem à conclusão de que as novas convicções das massas populares são extremamente débeis, notadamente quando estas novas convicções estão em contradição com as convicções (igualmente novas) ortodoxas, socialmente conformistas, de acôrdo com os interêsses das classes dominantes. Isso pode ser visto quando refletimos sôbre os destinos das religiões e das igrejas. A religião — ou uma igreja determinada — mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigàvelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestem à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento. Tôdas as vêzes em que a continuidade das relações entre igreja e fiéis foi interrompida violentamente, por razões políticas, como ocorreu durante a Revolução Francesa, as perdas sofridas pela igreja foram incalculáveis; e, se as condições que dificultavam o exercício das práticas habituais tivessem excedido certos limites de tempo, é de se supor que tais perdas teriam sido definitivas e uma nova religião teria surgido, o que, aliás, ocorreu na França, em combinação com o velho catolicismo. Disto se deduzem determinadas necessidades para todo movimento cultural que pretenda substituir o senso comum e as velhas concepções do mundo em geral, a saber: 1) não se cansar jamais de repetir os próprios argumentos (variando literàriamente a sua forma): a repetição é o meio didático mais eficaz para agir sôbre a mentalidade popular; 2) trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites de intelectuais de nôvo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos. Esta segunda necessidade, quando satisfeita, é a que realmente modifica o "panorama ideológico" de uma época. Ademais, estas élites não podem constituir-se e desenvolver-se

sem que, no seu interior, se verifique uma hierarquização de autoridade e de competência intelectual, que pode culminar em um grande filósofo individual, se êste é capaz de reviver concretamente as exigências da maciça comunidade ideológica, de compreender que ela não pode ter a rapidez de movimento própria de um cérebro individual e, portanto, consiga elaborar formalmente a doutrina coletiva de maneira mais aderente e adequada aos modos de pensar do que um pensador coletivo.

É evidente que uma construção de massa desta espécie não pode ocorrer "arbitràriamente", em tôrno a uma ideologia qualquer, pela vontade formalmente construtiva de uma personalidade ou de um grupo que se proponha esta tarefa pelo fanatismo das suas próprias convicções filosóficas ou religiosas. A adesão ou não adesão de massas a uma ideologia é o modo pelo qual se verifica a crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar. As construções arbitrárias são mais ou menos ràpidamente eliminadas pela competição histórica, ainda que por vêzes — graças a uma combinação de circunstâncias imediatas favoráveis — consigam gozar de certa popularidade; ao passo que as construções que correspondem às exigências de um período histórico complexo e orgânico terminam sempre impondo-se e prevalecendo, mesmo se atravessam muitas fases intermediárias nas quais a sua afirmação ocorre apenas em combinações mais ou menos bizarras e heteróclitas.

Êstes desenvolvimentos colocam inúmeros problemas, sendo os mais importantes os que se resumem no modo e na qualidade das relações entre as várias camadas intelectuais qualificadas, isto é, na importância e na função que deve e pode ter a contribuição criadora dos grupos superiores, em ligação com a capacidade orgânica de discussão e de desenvolvimento de novos conceitos críticos por parte das camadas intelectualmente subordinadas. Em outras palavras, trata-se de fixar os limites da liberdade de discussão e de propaganda, liberdade que não deve ser entendida no sentido administrativo e policial, mas no sentido de autolimitação que os dirigentes põem à sua própria atividade; ou seja, em sentido preciso, trata-se da fixação de uma orientação de política cultural. Em suma: quem fixará os "direitos da ciência" e os limites da pesquisa científica? Poderão êsses direitos e êsses limites serem realmente fixados? Parece-me necessário que o trabalho de pesquisa de novas verda-

des e de melhores, mais coerentes e claras formulações das próprias verdades seja deixado à livre iniciativa dos cientistas individuais, ainda que êles recoloquem continuamente em discussão os próprios princípios que parecem mais essenciais. Por outro lado, não será difícil perceber quando estas iniciativas de discussão tiverem motivos *interessados* e não de natureza científica. Também não é impossível pensar que as iniciativas individuais possam ser disciplinadas e ordenadas, de maneira que passem pelo crivo de academias ou institutos culturais de natureza diversa, tornando-se públicas tão sòmente após um processo de seleção, etc.

Seria interessante estudar concretamente, em um determinado país, a organização cultural que movimenta o mundo ideológico e examinar o seu funcionamento prático. Um estudo da relação numérica entre o pessoal que está ligado profissionalmente ao trabalho cultural ativo e a população de cada país seria igualmente útil, bem como um cálculo aproximativo das fôrças livres. A escola — em todos os seus níveis — e a igreja são as duas maiores organizações culturais em todos os países, graças ao número do pessoal que utilizam. Os jornais, as revistas e a atividade editorial, as instituições escolares privadas, tanto enquanto integram a escola de Estado, como enquanto instituições de cultura do tipo das universidades populares. Outras profissões incorporam em sua atividade especializada uma fração cultural não desprezível, como a dos médicos, dos oficiais do exército, da magistratura. Entretanto, deve-se notar que em todos os países, ainda que em graus diversos, existe uma grande cisão entre as massas populares e os grupos intelectuais, inclusive os mais numerosos e mais próximos à periferia nacional, como os professôres e os padres. E isso ocorre porque o Estado, ainda que os governantes digam o contrário, não tem uma concepção unitária, coerente e homogênea, razão pela qual os grupos intelectuais estão desagregados por vários estratos e no interior de um mesmo estrato. A universidade, com exceção de alguns países, não exerce nenhuma função unificadora; um pensador livre, freqüentemente, tem mais influência do que tôda a instituição universitária, etc.

Com respeito à função histórica desempenhada pela concepção fatalista da filosofia da *praxis*, pode-se fazer o seu elogio fúnebre, reivindicando a sua utilidade para um certo pe-

riodo histórico, mas, justamente por isso, sustentando a necessidade de sepultá-lo com tôdas as honras cabíveis. É possível, na verdade, comparar a sua função à da teoria da graça e da predestinação nos inícios do mundo moderno, teoria que posteriormente, porém, culminou na filosofia clássica alemã e na sua concepção da liberdade como consciência da necessidade. Ela foi um sucedâneo popular do grito "Deus assim o quer"; todavia — mesmo neste plano primitivo e elementar — era um início de concepção mais moderna e fecunda do que a contida no "Deus assim o quer" ou na teoria da graça. Será possível que uma nova concepção se apresente "formalmente" em outra roupagem que não na rústica e desordenada da plebe? Todavia, o historiador — com tôda a necessária perspectiva — consegue fixar e compreender que os inícios de um mêvo mundo, sempre ásperos e pedregosos, são superiores à decadência de um mundo em agonia e aos cantos de cisne que êle produz [8].

[8] *O desaparecimento do "fatalismo" e do "mecanicismo" indica uma grande reviravolta histórica; daí a profunda impressão causada pelo estudo resumido de Mirski. Que se pense no que êle provocou. Que se pense na discussão com Mario Trozzi, em Florença, em novembro de 1917, e o primeiro sinal de bergsonismo, de voluntarismo, etc. Poder-se-ia fazer um quadro semi-sério de como realmente se apresentava esta concepção. Que se pense, também, na discussão com o Professor Pretutti, em Roma, em junho de 1924. Comparação com o capitão Giulietti, feita por G. M. Serrati, que para êle foi decisiva e de condenação total. Para Serrati, Giulietti era como o confuciano para o taoísta, como o chinês do sul, mercador ativo e operante, para o literato mandarim do Norte, que olhava com supremo desprêzo de iluminado e de sábio, para quem a vida já não tem mistérios, êsses homenzinhos do sul que acreditavam poder "abrir caminho" com as seus irrequietos movimentos de formiga. Discurso de Cláudio Treves sôbre a expiação. Havia neste discurso um certo espírito de profeta bíblico: quem quisera e fizera a guerra, quem abalara o mundo em suas bases e, portanto, era responsável pela desordem do após-guerra, deveria expiar e carregar a responsabilidade desta desordem. Tinham cometido o pecado do "voluntarismo"; deviam ser punidos pelo seu pecado, etc. Havia uma certa grandeza sacerdotal neste discurso, um grito de maldições que deveriam petrificar de espanto, e, pelo contrário, foram um grande consôlo, já que indicavam que o coveiro ainda não estava preparado e que Lázaro podia ressuscitar.*

Problemas de Filosofia e de História

A DISCUSSÃO CIENTÍFICA. Na colocação dos problemas histórico-críticos, não se deve conceber a discussão científica como um processo judiciário, no qual há um réu e um promotor, que deve demonstrar por obrigação que o réu é culpado e digno de ser tirado de circulação. Na discussão científica, já que se supõe que o interêsse seja a pesquisa da verdade e o progresso da ciência, demonstra ser mais "avançado" quem se coloca do ponto de vista segundo o qual o adversário pode expressar uma exigência que deva ser incorporada, ainda que como um momento subordinado, na sua própria construção. Compreender e valorizar com realismo a posição e as razões do adversário (e o adversário é, talvez, todo o pensamento passado) significa justamente estar liberto da prisão das ideologias (no sentido pejorativo, do cego fanatismo ideológico), isto é, significa colocar-se em um ponto de vista "crítico", o único fecundo na pesquisa científica.

FILOSOFIA E HISTÓRIA. Que devemos entender por filosofia, por filosofia em uma época histórica, e qual é a importân-

cia e a significação das filosofias dos filósofos em cada uma destas épocas históricas? Aceita a definição que Benedetto Croce dá de religião — isto é, a de uma concepção do mundo que se transformou em norma de vida, já que norma de vida não se entende em sentido livresco, mas realizada na vida prática — a maior parte dos homens são filósofos, na medida em que atuam praticamente e nesta sua ação prática (nas linhas diretoras de sua conduta) está contida implicitamente uma concepção do mundo, uma filosofia. A história da filosofia, como é comumente entendida, isto é, como história das filosofias dos filósofos, é a história das tentativas e das iniciativas ideológicas de uma determinada classe de pessoas para mudar, corrigir e aperfeiçoar as concepções do mundo existentes em tôdas 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 metodológica, deve-se chamar a atenção para as outras partes da história da filosofia; isto é, para as concepções do mundo das grandes massas, para as dos mais restritos grupos dirigentes (ou intelectuais) e, finalmente, para as ligações entre êstes vários complexos culturais e a filosofia dos filósofos. A filosofia de uma época não é a filosofia dêste ou daquele filósofo, dêste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares: é uma combinação de todos êstes elementos, culminando em uma determinada direção, na qual sua culminação torna-se norma de ação coletiva, isto é, torna-se "história" concreta e completa (integral).

A filosofia de uma época histórica, portanto, não é senão a "história" desta mesma época, não é senão a massa de variações que o grupo dirigente conseguiu determinar na realidade precedente: nêste sentido, história e filosofia são inseparáveis, formam um "bloco". Os elementos filosóficos pròpriamente ditos, porém, podem ser "distinguidos", em todos os seus diversos graus: como filosofia dos filósofos, como concepções dos grupos dirigentes (cultura filosófica) e como religiões das grandes massas; e pode-se ver como, em cada um dêstes graus, ocorrem formas diversas de "combinação" ideológica.

FILOSOFIA "CRIADORA". Que é a filosofia? Uma atividade puramente receptiva e quando muito ordenadora, ou uma atividade absolutamente criadora? Deve-se definir o que se entende por "receptivo", "ordenador", "criativo". "Receptivo" implica a certeza de um mundo exterior absolutamente imutável, que existe "em geral", objetivamente, no sentido vulgar do têrmo. "Ordenador" aproxima-se de "receptivo": se bem que implique uma atividade do pensamento, esta atividade é limitada e estreita. Mas o que significa "criador"? Significará que o mundo exterior é criado pelo pensamento? Mas por qual pensamento e de quem? Pode-se cair no solipsismo e, na realidade, tôda forma de idealismo cai necessàriamente no solipsismo. Para escapar ao solipsismo — e, ao mesmo tempo, às concepções mecanicistas que estão implícitas na concepção do pensamento como atividade receptiva e ordenadora — deve-se colocar o problema de uma maneira "historicista" e, simultâneamente, colocar na base da filosofia a "vontade" (em última instância, a atividade prática ou política), mas uma vontade racional, não arbitrária, que se realiza enquanto corresponde às necessidades objetivas históricas, isto é, enquanto é a própria história universal no momento da sua atuação progressiva. Se esta vontade é inicialmente representada por um indivíduo singular, a sua racionalidade é atestada pelo fato de ser ela acolhida por um grande número, e acolhida permanentemente, isto é, ela se torna uma cultura, um "bom senso", uma concepção do mundo, com uma ética adequada à sua estrutura. Até a filosofia clássica alemã, a filosofia foi concebida como atividade receptiva ou, na melhor hipótese, ordenadora; isto é, foi concebida como conhecimento de um mecanismo que funcionasse objetivamente fora do homem. A filosofia clássica alemã introduz o conceito de "criatividade" do pensamento, mas em um sentido idealista e especulativo. Ao que parece, sòmente a filosofia da *praxis* realizou um passo à frente no pensamento, sôbre a base da filosofia clássica alemã, evitando qualquer tendência para o solipsismo, historicizando o pensamento na medida em que o assume como concepção do mundo, como "bom senso" difuso na multidão (e esta difusão não seria concebível sem a racionalidade ou a historicidade) e difuso de tal maneira que possa converter-se em norma ativa de conduta. Deve-se entender *criador*, portanto, no sentido "relativo": no sentido de

pensamento que modifica a maneira de sentir do maior número e, em conseqüência, a própria realidade, que não pode ser pensada sem a presença dêste "maior número". *Criador*, também, no sentido em que ensina como não existe uma "realidade" em si mesma, em si e por si, mas apenas em relação histórica com os homens que a modificam, etc.

IMPORTÂNCIA HISTÓRICA DE UMA FILOSOFIA. Muitas pesquisas e estudos sôbre a significação histórica das diversas filosofias são absolutamente estéreis e cerebrinos, já que não se leva em conta o fato de que muitos sistemas filosóficos são expressões puramente individuais (ou quase), e que a parte que nêles pode ser chamada de histórica é freqüentemente mínima e negada por um complexo de abstrações de origem puramente racional e abstrata. É possível dizer que o valor histórico de uma filosofia pode ser "calculado" a partir da eficácia "prática" que ela conquistou (e "prática" deve ser entendida em um sentido lato). Se é verdade que tôda filosofia é a expressão de uma sociedade, ela deveria reagir sôbre a sociedade, determinar certos efeitos, positivos e negativos. A medida em que ela reage é justamente a medida da sua importância histórica, de não ser ela "elucubração" individual, mas "fato histórico".

O FILÓSOFO Estabelecido o princípio de que todos os homens são "filósofos", isto é, que entre os filósofos profissionais ou "técnicos" e os demais homens não existe diferença "qualitativa", mas apenas "quantitativa" (e, neste caso, "quantidade" tem um significado bastante particular, que não pode ser confundido com soma aritmética, porque indica maior ou menor "homogeneidade", "coerência", "lugicidade", etc., isto é, quantidade de elementos qualitativos), deve-se ver, todavia, em que consiste pròpriamente esta diferença. Desta forma, não será exato chamar de "filosofia" qualquer tendência de pensamento, qualquer orientação geral, etc., e nem mesmo qualquer "concepção do mundo e da vida". O filósofo poderá se chamar um "operário qualificado" em contraposição aos manuais, mas nem mesmo isto é exato, já que na indústria — além dos operários manuais e dos qualificados — existe o engenheiro, o qual conhece o ofício não apenas pràticamente, mas também teórica e històricamente. O filósofo profissional ou técnico não só "pensa" com maior rigor lógico, com maior coerência, com

maior espírito de sistema, do que os outros homens, mas conhece tôda a história do pensamento, isto é, sabe quais as razões do desenvolvimento que o pensamento sofreu até êle e está em condições de retomar os problemas a partir do ponto onde êles se encontram após terem sofrido a mais alta tentativa de solução, etc. Ele tem, no campo do pensamento, a mesma função que nos diversos campos científicos têm os especialistas.

Entretanto, existe uma diferença entre o filósofo especialista e os demais especialistas, a saber, a de que o filósofo especialista se aproxima mais dos outros homens do que os demais especialistas. Foi justamente o ter feito do filósofo especialista uma figura similar, na ciência, aos demais especialistas o que determinou a caricatura do filósofo. Na realidade, é possível imaginar um entomólogo especialista sem que todos os outros homens sejam "entomólogos" empíricos, um especialista da trigonometria, sem que a maior parte dos outros homens se ocupem de trigonometria, etc. (podem-se encontrar ciências refinadíssimas, especializadíssimas, necessárias, mas nem por isso "comuns"), mas é impossível pensar em um homem que não seja também filósofo, que não pense, já que o pensar é próprio do homem como tal (a menos que se trate de um caso de idiotia patológica).

A LINGUAGEM, AS LÍNGUAS, O SENSO COMUM. Em que reside, exatamente, o valor do que se costuma chamar "senso comum" ou "bom senso"? Não apenas no fato de que, ainda que implicitamente, o senso comum empregue o princípio de causalidade, mas no fato muito mais limitado de que, em uma série de juízos, o senso comum identifique a causa exata, simples e imediata, não se deixando desviar por fantasmagorias e obscuridades metafísicas, pseudo-profundas, pseudo-científicas, 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 por Aristóteles: descobriu-se, com efeito, que no "senso comum" existia uma certa dose de "experimentalismo" e de observação direta da realidade, ainda que empírica e limitada. Também hoje, em casos similares, tem-se o mesmo julgamento sôbre o valor do senso comum, se bem que a situação tenha se modificado e que o "senso comum" atual seja muito mais limitado em seu valor intrínseco.

Colocada a filosofia como concepção do mundo — e o trabalho filosófico sendo concebido não mais apenas como elaboração "individual" de conceitos sistemàticamente coerentes, mas além disso, e sobretudo, como luta cultural para transformar a "mentalidade" popular e divulgar as inovações filosóficas que se revelem "historicamente verdadeiras", na medida em que se tornem concretamente, isto é, histórica e socialmente, universais — a questão da linguagem e das línguas deve ser "tècnicamente" colocada em primeiro plano. Deve-se rever as publicações dos pragmatistas a êste respeito.[1]

No caso dos pragmatistas, como em geral com relação a qualquer outra tentativa de sistematização orgânica da filosofia, nada indica que a referência seja à totalidade do sistema ou ao seu núcleo essencial. Creio poder dizer que a concepção da linguagem de Vailati e de outros pragmatistas é inaceitável; todavia, parece-me que êles perceberam exigências reais e as "descreveram" com exatidão aproximativa, mesmo se não conseguiram colocar os problemas e encontrar as soluções. Pode-se dizer, eu creio, que "linguagem" é essencialmente um nome coletivo: êle não pressupõe uma coisa "única", nem no tempo nem no espaço. Linguagem significa também cultura e filosofia (ainda que no nível do senso comum) e, portanto, o fato "linguagem" é, na realidade, uma multiplicidade de fatos mais ou menos orgànicamente coerentes e coordenados: no extremo limite, pode-se dizer que todo ser falante tem uma linguagem pessoal e própria, isto é, um modo pessoal de pensar e de sentir. A cultura, em seus vários níveis, unifica uma maior ou menor quantidade de indivíduos em estratos numerosos, em contato mais ou menos expressivo, que se entendem entre si em diversos graus, etc. São estas diferenças e distinções histórico-sociais que se refletem na linguagem comum, produzindo os "obstáculos" e as "causas de êrro" das quais os pragmatistas trataram.

Disto se deduz a importância que tem o "momento cultural" também na atividade prática (coletiva): todo ato histórico não pode deixar de ser realizado pelo "homem coletivo", isto é, êle pressupõe a obtenção de uma unidade "cultural-social" pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins

[1] *Cfr. os Scritti de G. Vailati (Firenze, 1911), entre os quais o ensaio* A linguagem como obstáculo à eliminação de contrastes ilusórios.

heterogêneos, se solidificam na busca de um mesmo fim, sôbre a base de uma idêntica e comum concepção do mundo (geral e particular, atuante transitòriamente — por meio da emoção — ou permanentemente, de modo que a base intelectual esteja tão radicada, assimilada e vivida que possa se transformar em paixão). Já que assim ocorre, revela-se a importância da questão lingüística geral, isto é, da obtenção coletiva de um mesmo "clima" cultural.

Êste problema pode e deve ser relacionado com a colocação moderna da doutrina e da prática pedagógicas, segundo as quais a relação entre professor e aluno é uma relação ativa, de vinculações recíprocas, e que, portanto, todo professor é sempre "aluno e todo aluno, professor. Mas a relação pedagógica não pode ser limitada às relações especificamente "escolásticas" através das quais as novas gerações entram em contato com as antigas e absorvem as suas experiências e os seus valôres històricamente necessários, "amadurecendo" e desenvolvendo uma personalidade própria, histórica e culturalmente superior? Esta relação existe em tôda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, bem como entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos de exército. Tôda relação de "hegemonia" é necessàriamente uma relação pedagógica, que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas fôrças que a compõem, mas em todo campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais.

Daí ser possível dizer que a personalidade histórica de um filósofo individual é também dada pela relação ativa entre êle e o ambiente cultural que êle quer modificar, ambiente que rege sôbre o filósofo e — obrigando-o a uma permanente autocrítica — funciona como "professor". Compreende-se assim por que uma das maiores reivindicações das modernas camadas intelectuais no campo político seja a da chamada "liberdade de pensamento e de expressão do pensamento (imprensa e associação)", já que só onde existe esta condição política se realiza a relação de professor-discípulo no sentido mais geral, acima mencionado; e, na realidade, só assim surge "històricamente" um nôvo tipo de filósofo, que se pode chamar de "filósofo demo-

crítico", isto é, um filósofo consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural. Quando o "pensador" se contenta com o próprio pensamento, "subjetivamente" livre (isto é, abstratamente livre), é hoje motivo de troça. A unidade entre ciência e vida é uma unidade ativa, sòmente nela se realizando a liberdade de pensamento; ela é uma relação mestre-aluno, uma relação entre o filósofo e o ambiente no qual se atua e de onde se extraem os problemas necessários para colocar e resolver: isto é, é a relação filosofia-história.

Que é o homem? É esta a primeira e principal pergunta da filosofia. Como respondê-la? A definição pode ser encontrada no próprio homem, isto é, em cada homem singular. Mas ela é exata? Em cada homem singular, pode-se encontrar o que é cada "homem singular". Mas não nos interessa o que é cada homem singular, problema que significa, ademais, o que é cada homem singular em cada momento singular. Se observarmos bem, veremos que — ao colocarmos a pergunta "o que é o homem" — queremos dizer: o que é que o homem pode *se tornar*, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se êle pode "se fazer", se êle pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos. Observando ainda melhor, a própria pergunta "o que é o homem" não é uma pergunta abstrata ou "objetiva". Ela nasce do fato de têrmos refletido sôbre nós mesmos e sôbre os outros; e de querermos saber, de acôrdo com o que vimos e refletimos, aquilo que somos, aquilo que podemos ser, se realmente — e dentro de que limites — somos "criadores de nós mesmos", da nossa vida, do nosso destino. E nós queremos saber isto "hoje", nas condições de hoje, da vida "de hoje", e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer.

A pergunta nasceu e recebeu seu conteúdo de determinadas e especiais maneiras de considerar a vida e o homem. A mais importante delas é a "religião", e uma determinada religião: o catolicismo. Na realidade, ao perguntarmos "que é o homem" e qual é a importância que tem a sua vontade e a sua atividade concreta na criação de si mesmo e de sua vida, que-

remos dizer: "o catolicismo é uma concepção exata do homem e da vida? sendo católicos, isto é, fazendo do catolicismo uma norma de vida, erramos ou acertamos?" Todos têm a vaga intuição de que fazer do catolicismo uma norma de vida é um equívoco, tanto assim que ninguém se atém ao catolicismo como norma de vida, mesmo declarando-se católico. Um católico integral — isto é, que aplicasse em cada ato de sua vida as normas católicas — pareceria um monstro, o que é, indubitàvelmente, a crítica mais rigorosa e mais peremptória do próprio catolicismo.

Os católicos dirão que nenhuma outra concepção é seguida rigorosamente, no que têm razão. Mas isto demonstra apenas que não existe de fato, históricamente, uma maneira de conceber e de agir igual para todos os homens; não há nenhuma razão favorável ao catolicismo, se bem que êste modo de pensar e de agir esteja organizado há séculos com esta finalidade, o que ainda não ocorreu com nenhuma 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 êle, não obstante tudo, colocar a causa do mal no próprio homem individual, isto é, conceber o homem como indivíduo bem definido e limitado. É possível dizer-se que tôdas as filosofias que existiram até hoje reproduziram esta posição do catolicismo, isto é, conceberam o homem como indivíduo limitado à sua individualidade e o espírito como sendo esta individualidade. É neste ponto que o conceito do homem deve ser reformado. Em suma, deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas o segundo e o terceiro elementos não são tão simples quanto poderia parecer. O indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas orgânicamente, isto é, na medida em que passa a fazer parte de organismos, dos mais simples aos mais complexos. Desta forma, o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser êle mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. E mais: estas relações não

são mecânicas. São ativas e conscientes, ou seja, correspondem a um grau maior ou menor de inteligibilidade que delas tenha o homem individual. Daí ser possível dizer que cada um transforma a si mesmo, se modifica, na medida em que transforma e modifica todo o conjunto de relações do qual êle é o ponto central. Neste sentido, o verdadeiro filósofo é — e não pode deixar de ser — nada mais do que o político, isto é, o homem ativo que modifica o ambiente, entendido por ambiente o conjunto das relações de que o indivíduo faz parte. Se a própria individualidade é o conjunto destas relações, conquistar uma personalidade significa adquirir consciência destas relações, modificar a própria personalidade significa modificar o conjunto destas relações.

Estas relações, contudo, como vimos, não são simples. Enquanto algumas delas são necessárias, outras são voluntárias. Além disso, ter consciência mais ou menos profunda delas (isto é, conhecer mais ou menos o modo pelo qual elas podem se modificar) já as modifica. As próprias relações necessárias, na medida em que são conhecidas em sua necessidade, mudam de aspecto e de importância. Neste sentido, o conhecimento é poder. Mas o problema é complexo, ainda por um outro aspecto: não é suficiente conhecer o conjunto das relações enquanto existem em um dado momento como um dado sistema, mas importa conhecê-los genèticamente, em seu movimento de formação, já que todo indivíduo é não sòmente a síntese das relações existentes, mas também da história destas relações, isto é, o resumo de todo o passado. Dir-se-á que o que cada indivíduo pode modificar é muito pouco, com relação às suas fôrças. Isto é verdadeiro apenas até um certo ponto, já que o indivíduo pode associar-se com todos os que querem a mesma modificação; e, se esta modificação é racional, o indivíduo pode multiplicar-se por um elevado número de vêzes, obtendo uma modificação bem mais radical do que à primeira vista parecia possível.

As sociedades das quais um indivíduo pode participar são muito numerosas, mais do que pode parecer. É através destas "sociedades" que o indivíduo faz parte do gênero humano. Por conseguinte, são múltiplas as maneiras pelas quais o indivíduo entra em relação com a natureza, já que por técnica deve-se entender não só o conjunto de noções científicas aplicadas na

indústria (como se entende costumeiramente), mas também os instrumentos "mentais", o conhecimento filosófico.

É um lugar comum a afirmação de que o homem não pode ser concebido senão como vivendo em sociedade, todavia não se extraem de tal afirmação tôdas as conseqüências necessárias, inclusive individuais: a saber, que uma determinada sociedade humana pressupõe uma determinada sociedade das coisas. Na verdade, até agora, êstes organismos supra-individuais têm recebido uma significação mecanicista e determinista (tanto a *societas hominum* como a *societas rerum*); daí a reação contra êste ponto de vista. É necessário elaborar uma doutrina na qual tôdas estas relações sejam ativas e dinâmicas, fixando bem claramente que a sede desta atividade é a consciência do homem individual que conhece, quer, admira, cria, na medida em que já conhece, quer, admira, cria, etc.; e do homem concebido não isoladamente, mas repleto de possibilidades oferecidas pelos outros homens e pela sociedade das coisas, da qual não pode deixar de ter um certo conhecimento. (Assim como todo homem é filósofo, todo homem é cientista, etc.).

A afirmação de Feuerbach: "O homem é o que êle come", pode ser, se tomada em si mesma, interpretada de diferentes maneiras. Interpretação primária e imbecil: — o homem é, em cada oportunidade, aquilo que come materialmente, isto é, os alimentos têm uma imediata influência determinante sôbre o seu modo de pensar. Recorde-se a afirmação de Amadeo[2], segundo a qual, se alguém soubesse o que um homem comeu antes de um discurso, por exemplo, poderia interpretar melhor o próprio discurso. Afirmação infantil e, de fato, estranha até à ciência positiva, já que o cérebro não se nutre de feijão ou de batatas, pois os alimentos reconstituem as moléculas do cérebro transformados em substâncias homogêneas e assimiláveis, isto é, que têm a "mesma natureza" potencial das moléculas cerebrais. Se esta afirmação fôsse verdadeira, a história teria a sua matriz determinante na cozinha e as revoluções coincidiriam com as modificações radicais na alimentação da massa. É o contrário que é historicamente verdadeiro, isto é, são as revoluções e o desenvolvimento histórico global que modificam a alimentação e criam os "gostos" sucessivos na escolha dos

[2] *Amadeo Bordiga, ex-dirigente comunista, extremista, posteriormente expulso pelo partido (N. do E. I.).*

alimentos. Não foi a colheita regular do trigo que extinguiu o nomadismo, mas, ao contrário, foram as condições emergentes opostas ao nomadismo que conduziram às colheitas regulares, etc.[a].

Entretanto, é também verdade que "o homem é o que come", na medida em que a alimentação é uma das expressões das relações sociais em seu conjunto e que todo agrupamento social tem uma alimentação fundamental própria; mas, da mesma maneira, é possível dizer que o "homem é o seu vestuário", o "homem é a sua moradia", o "homem é o seu modo particular de reprodução, ou seja, a sua família", já que — na alimentação, no vestuário, na casa, na reprodução — residem elementos da vida social, nos quais, da maneira mais evidente e ampla (isto é, com extensão de massa), manifesta-se o conjunto das relações sociais.

O problema do que seja o homem é sempre, portanto, o chamado problema da "natureza humana" ou mesmo o do chamado "homem em geral", isto é, a tentativa de criar uma ciência do homem (uma filosofia) que parta de um conceito inicialmente "unitário", de uma abstração na qual se possa conter todo o "humano". Mas o "humano", como conceito e fato unitário, é um ponto de partida ou um ponto de chegada? Ou melhor, não será esta investigação um resíduo "teológico" ou "metafísico", na medida em que é colocado como ponto de partida? A filosofia não pode ser reduzida a uma "antropologia" naturalista, isto é, a unidade do gênero humano não é dada pela natureza "biológica" do homem: as diferenças do homem, que têm importância na história, não são as biológicas (raças, conformação do crânio, côr da pele, etc.; e isto se reduz a afirmação: "o homem é o que come" — come trigo na Europa, arroz na Ásia, etc. — que se reduzirá depois à outra afirmação: "o homem é o país no qual habita", já que a maioria dos alimentos, em geral, está ligada à terra em que se habita), nem tampouco a "unidade biológica" teve jamais grande influência na história (o homem é o animal que devorou a si mesmo, justamente quando estava mais próximo do "estado natural", isto é, quando não

[a] *Cfr. esta afirmação de Feuerbach com a campanha de S. E. Marinetti contra o pastasciutta, bem como a polêmica de S. E. Bottempelli em sua defesa; e isto ocorreu em 1930, em pleno desenvolvimento da crise mundial.*

podia multiplicar "artificialmente" a produção dos bens naturais). Tampouco "a faculdade de raciocinar" ou o "espírito" criou a referida unidade, nem também pode ser reconhecida como fato "unitário", já que é um conceito apenas formal e categórico. Não o "pensamento", mas o que *realmente* se pensa, une ou diferencia os homens.

A afirmação de que a "natureza humana" é o "conjunto das relações sociais" é a resposta mais satisfatória porque inclui a idéia do *devenir*; o homem "devém", transforma-se continuamente com as transformações das relações sociais; e, também, porque nega o "homem em geral"; de fato, as relações sociais são expressas por diversos grupos de homens que se pressupõem uns aos outros, cuja unidade é dialética e não formal. O homem é aristocrático enquanto é servo da gleba, etc. Também é possível dizer que a natureza do homem é a "história" (e no sentido, entendida a história como igual ao espírito, de que a natureza do homem é o espírito), contanto que se dê à história o significado de *devenir*, em uma *concordia discors* que não parte da unidade, mas que tem em si as razões de uma unidade possível. Por isso, a "natureza humana" não pode ser encontrada em nenhum homem particular, mas em tôda a história do gênero humano (e o fato de que se adote a palavra "gênero", de caráter naturalista, tem o seu significado), enquanto em cada indivíduo se encontram características postas em relêvo pela contradição com as de outros homens. A concepção do "espírito" nas filosofias tradicionais, bem como a da "natureza humana" encontrada na biologia, deveriam ser explicadas como "utopias científicas" que substituíram a utopia maior da "natureza humana" buscada em Deus (e os homens — filhos de Deus), e servem para indicar o contínuo trabalho da história, uma separação racional e sentimental, etc. É verdade que tanto as religiões que afirmam a igualdade dos homens como filhos de Deus, quanto as filosofias que afirmam sua igualdade pelo fato de participarem da faculdade de raciocinar, foram expressões de complexos movimentos revolucionários (respectivamente: a transformação do mundo clássico e a transformação do mundo medieval), que colocaram os mais poderosos elos do desenvolvimento histórico.

Que a dialética hegeliana tenha sido o último reflexo destas grandes encruzilhadas históricas e que a dialética, de expres-

são das contradições sociais, deva se transformar, com o desaparecimento destas contradições, em uma pura dialética conceitual: isto é a base das últimas filosofias de fundamento utópico, como a de Croce.

Na história, a "igualdade" real — ou seja, o grau de "espiritualidade" atingido pelo processo histórico da "natureza humana" — é idêntica ao sistema de associações "privadas e públicas", "explícitas e implícitas", que se entrecruzam no "Estado" e no sistema mundial político; trata-se de "igualdades" sentidas como tais entre os membros de uma associação e de "desigualdades" sentidas entre as diversas associações; igualdades e desigualdades que valem na medida em que delas se tenha consciência, individualmente e como grupo. Desta forma, chega-se também à igualdade ou equação entre "filosofia e política", entre pensamento e ação; em suma, a uma filosofia da *praxis*. Tudo é político, inclusive a filosofia ou as filosofias[4], e a única "filosofia" é a *história em ato*, ou seja, a própria vida. É neste sentido que se pode interpretar a tese do proletariado alemão como herdeiro da filosofia clássica alemã; e pode-se afirmar que a teorização e a realização da hegemonia, praticada por Ilitch[5], foi também um grande acontecimento "metafísico".

. PROGRESSO E DEVENIR. Estamos em face de duas coisas diversas ou de aspectos diversos de um mesmo conceito? O progresso é uma ideologia, o devenir é uma concepção filosófica. O "progresso" depende de uma determinada mentalidade, de cuja constituição participam certos elementos culturais historicamente determinados; o "devenir" é um conceito filosófico, do qual pode estar ausente o "progresso". Na idéia de progresso, está subentendida a possibilidade de uma mensuração quantitativa e qualitativa: mais e melhor. Supõe-se, portanto, uma medida "fixa" ou fixável, mas esta medida é dada pelo passado, por uma certa fase do passado, ou por certos aspectos mensuráveis, etc. (Não se deve pensar em um sistema métrico do progresso). Como nasceu a idéia de progresso? Este nascimento representa um fato cultural fundamental, chamado a marcar época? Creio que sim. O nascimento e o desenvolvimento da idéia de progresso correspondem à consciência difusa de que

[4] *Cfr. os novos sábios o caráter das ideologias.*
[5] *Lênine (N. do E. I.).*

se atingiu uma certa relação entre a sociedade e a natureza (incluindo no conceito de natureza o de acaso e o de "irracionalidade"), relação de tal espécie que os homens — em seu conjunto — estão mais seguros quanto ao seu futuro, podendo conceber "racionalmente" planos globais para sua vida. Para combater a idéia de progresso, Leopardi vê-se obrigado a recorrer às erupções vulcânicas, isto é, aos fenômenos naturais que são ainda "irresistíveis" e sem remédio. Mas, no passado, existiram fôrças irresistíveis bem mais numerosas (carestias, epidemias, etc.), que, dentro de certos limites, foram dominadas.

É indubitável que o progresso foi uma ideologia democrática, bem como é também indubitável que tenha servido politicamente na formação dos modernos estados constitucionais, etc. Igualmente é incontestável que ela hoje já não mais está em seu auge. Mas em que sentido? Não no sentido de que se tenha perdido a fé na possibilidade de dominar racionalmente a natureza e o acaso, mas no sentido "democrático"; ou seja, no de que os "portadores" oficiais do progresso tornaram-se incapazes dêste domínio, já que suscitaram fôrças destruidoras atuais tão perigosas e angustiantes quanto as do passado (hoje "socialmente" esquecidas, mas não por todos os elementos sociais, já que os camponeses continuam a não compreender o "progresso", isto é, acreditam estar — e o estão realmente em grande medida — sob o domínio das fôrças naturais e do acaso, conservando portanto uma mentalidade "mágica", medieval, "religiosa"), tais como as "crises", o desemprêgo, etc. A crise da idéia de progresso, portanto, não é uma crise da idéia em si, mas uma crise dos portadores dessa idéia, os quais se tornaram, êles mesmos, uma "natureza" que deve ser dominada. Os ataques à idéia de progresso, nesta situação, são muito *interessados* e tendenciosos.

É possível separar a idéia de progresso da de devenir? Não creio. Elas nasceram conjuntamente, como política (na França), como filosofia (na Alemanha, posteriormente desenvolvida na Itália). No "devenir", procurou-se salvar o que de mais concreto existe no "progresso": o movimento, aliás, o movimento dialético (um aprofundamento, portanto, já que o progresso está ligado à concepção vulgar da evolução).

De um pequeno artigo de Aldo Capasso, publicado na *Italia Letteraria* de 4 de dezembro de 1932, cito alguns trechos que revelam as dúvidas vulgares sôbre êstes problemas:

> Também entre nós é comum o ceticismo em face do otimismo humanitário e democrático de estilo oitocentista. Leopardi não é um solitário quando se refere irònicamente aos "tipos progressistas". Porém, inventou-se o astucioso disfarce do "progresso", que é o "*Devenir*" idealista; idéia que passará à história como sendo mais italiana do que alemã. Mas que sentido pode ter um *Devenir* que prossegue *ad infinitum*, um melhoramento que jamais será equiparável a um bem físico? Quando falta o critério de um "último" degrau estável, falta também, no "melhoramento", a unidade de medida. E, por outro lado, nem mesmo poderemos nos satisfazer com a crença de que sômos, homens vivos e reais, melhores do que, por exemplo, os romanos ou os primeiros cristãos, já que — sendo o "melhoramento" entendido com um sentido inteiramente ideal — é perfeitamente admissível que nós todos sejamos hoje "decadentes", enquanto aquêles homens eram quase todos plenos e mesmo santos. Assim, do ponto de vista ético, a idéia de ascensão *ad infinitum* — implícita no conceito de *Devenir* — resulta igualmente injustificável, pois o "melhoramento" ético é fato individual e, no plano individual, é possível concluir, examinando caso por caso, que tôda a época recente é decadente... Então, o conceito do *Devenir* otimista torna-se inatingível, tanto no plano ideal quanto no plano real... Sabe-se como Croce negava valor raciocinativo a Leopardi, assegurando que pessimismo e otimismo são atitudes sentimentais não filosóficas. Mas o pessimista poderia argumentar que a concepção do *Devenir* idealista é um fato otimista e sentimental, já que o pessimista e o otimista (se não são movidos pela fé no Transcendente) concebem da mesma maneira a História: como o evolver de um rio sem foz; e, posteriormente, colocam o acento ou sôbre a palavra "rio" ou sôbre as palavras "sem foz" a depender do seu estado sentimental. Dizem êles: Não há foz, mas — como em um rio harmonioso — há a continuidade das ondas e a sobrevivência desenvolvida do ontem no hoje... E os outros: há a continuidade de um rio, mas não há foz... Em suma, não esqueçamos de que o otimismo, tanto quanto o pessimismo, é sentimento. Disto resulta que nenhuma "filosofia" pode deixar de ter uma atitude sentimental, "como pessimismo ou como otimismo", etc. etc.

Não há muita coerência no pensamento de Capasso, mas sua maneira de pensar é expressiva de um estado de espírito

difuso, muito pedante e incerto, muito desconexo e superficial, inclusive, talvez, sem muita honestidade e lealdade intelectual e sem a necessária logicidade formal.

A questão é sempre a mesma: o que é o homem? o que é a natureza humana? Se se define o homem como indivíduo, psicológica ou especulativamente, êstes problemas do progresso e do devenir são insolúveis ou puramente verbais. Se se concebe o homem como o conjunto das relações sociais, entretanto, revela-se que tôda comparação no tempo entre homens é impossível, já que se trata de coisas diversas, se não mesmo heterogêneas. Por outro lado, dado que o homem é também o conjunto das suas condições de vida, pode-se medir quantitativamente a diferença entre o passado e o presente, já que é possível medir a proporção na qual o homem domina a natureza e o acaso. A possibilidade não é a realidade, mas é, também ela, *uma* realidade; que o homem possa ou não possa fazer determinada coisa, isto tem importância na valorização daquilo que realmente se faz. Possibilidade quer dizer "liberdade". A medida da liberdade entra na definição de homem. Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, mesmo assim, se morra de fome, é algo importante, no que parece. Mas a existência das condições objetivas — ou possibilidade, ou liberdade — ainda não é suficiente: é necessário "conhecê-las" e saber utilizá-las. Querer utilizá-las. O homem, neste sentido, é vontade concreta: isto é, aplicação efetiva do querer abstrato ou do impulso vital aos meios concretos que realizam esta vontade. Cria-se a própria personalidade: 1) dando uma direção determinada e concreta ("racional") ao próprio impulso vital ou vontade; 2) identificando os meios que tornam esta vontade concreta e determinada e não arbitrária; 3) contribuindo para modificar o conjunto das condições concretas que realizam esta vontade, na medida de suas próprias fôrças e da maneira mais frutífera. O homem deve ser concebido como um bloco histórico de elementos puramente subjetivos e individuais e de elementos de massa — objetivos ou materiais — com os quais o indivíduo está em relação ativa. Transformar o mundo exterior, as relações gerais, significa fortalecer a si mesmo, desenvolver a si mesmo. É uma ilusão, e um êrro, supor que o "melhoramento" ético seja puramente individual; a síntese dos elementos constitutivos da individuali-

dade é "individual", mas ela não se realiza e desenvolve sem uma atividade para o exterior, atividade transformadora das relações externas, desde as com a natureza e com os outros homens — em vários níveis, nos diversos círculos em que se vive — até à relação máxima, que abraça todo o gênero humano. Por isso, é possível dizer que o homem é essencialmente "político", já que a atividade para transformar e dirigir conscientemente os homens realiza a sua "humanidade", a sua "natureza humana".

O INDIVIDUALISMO. O chamado "individualismo", isto é, a atitude que todo período histórico manteve acêrca da posição do indivíduo no mundo e na vida histórica (o que hoje se chama "individualismo"), teve origem na revolução cultural posterior à Idade Média (Renascimento e Reforma) e indica uma determinada posição em face do problema da divindade e, conseqüentemente, da Igreja: é a passagem do pensamento transcendente ao imanentismo.

Preconceito contra o individualismo: chega-se até a repetir contra êle as jeremiadas, mais que críticas, do pensamento católico e retrógrado. O "individualismo" que se tornou antihistórico, contemporâneamente, é o que se manifesta na apropriação individual da riqueza, ao passo que a produção da riqueza tem se socializado cada vez mais. Que os católicos sejam os menos aptos a chorar pelo individualismo, é o que se pode deduzir do fato de que êles, politicamente, reconheceram sempre uma personalidade política tão sòmente à propriedade, isto é, o homem valeria não por si mesmo, mas enquanto integrado por bens materiais. O fato de que se era eleitor enquanto se possuía renda e que se pertencia a tantas comunidades político-administrativas quantas eram as comunidades nas quais se tinha bens materiais não significava, porventura, um rebaixamento do "espírito" em face da "matéria"? Se só é "homem" aquêle que possui e se se tornou impossível que todos possuam, por que seria antiespiritual buscar uma forma de propriedade na qual as fôrças materiais integrem e contribuam para constituir tôdas as personalidades? Na realidade, implìcitamente, se reconhecia que a "natureza" humana não residia nos limites do indivíduo, mas na unidade do homem e das fôrças materiais: portanto, a conquista das fôrças materiais é uma

maneira — e a mais importante — de conquistar a personalidade[6].

EXAME DO CONCEITO DE NATUREZA HUMANA. Origens do sentimento de "igualdade": a *religião*, com a sua idéia de deus-pai e homens-filhos; a *filosofia*, de acôrdo com o aforismo *Omnis enim philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosa;* a *ciência biológica*, que afirma a igualdade "natural", isto é, psico-física, de todos os elementos individuais do "gênero" humano: todos nascem da mesma maneira, etc. "O homem é mortal, Sócrates é homem, Sócrates é mortal". Sócrates é igual a todos os homens. Aí tem origem empírico-científica (empírico-ciência folclórica) a fórmula: "Todos nascemos nus".

Recordar a novela de Chesterton, na *Ingenuidade do padre Brown*, sôbre o homem-carteiro e o homem-pequeno construtor de máquinas gigantescas. Lá existe uma observação dêste gênero: "Uma velha senhora mora em um castelo com vinte servos; é visitada por uma outra senhora e lhe diz: — Estou sempre tão sòzinha — etc. O médico lhe anuncia que há peste nos arredores, perigo de contágio, etc., e então ela diz: — Mas nós somos tantos!". (Chesterton extrai desta passagem efeitos puramente novelescos, de enrêdo.)

FILOSOFIA E DEMOCRACIA. É possível observar o paralelo que se desenvolve entre a democracia moderna e determinadas formas de materialismo metafísico e de idealismo. O materialismo francês do século XVIII busca a igualdade na redução 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, como sendo essencialmente igual aos seus semelhantes. Essa concepção passou para o senso comum, que tem como afirmação popular a de que "todos nascemos nus" (se é que a afirmação do senso comum não precedeu, inclusive, 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,

[6] *Foi muito elogiado, ùltimamente, um livro do jovem escritor católico francês Daniel Rops, Le monde sans âme, Paris, Plon, 1932, traduzido também na Itália. Dever-se-ia examinar, neste livro, tôda uma série de conceitos através dos quais se honram, sofisticamente, posições do passado como se fôssem de atualidade, etc.*

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.

QUANTIDADE E QUALIDADE. Dado que não pode existir quantidade sem qualidade e qualidade sem quantidade (economia sem cultura, atividade prática sem inteligência, e vice-versa), tôda contraposição dos dois têrmos é, racionalmente, um contra-senso. E, de fato, quando se contrapõe a qualidade à quantidade com tôdas as néscias variações no estilo de Guglielmo Ferrero & Cia., contrapõe-se, na realidade, uma certa qualidade a outra qualidade, uma certa quantidade a outra quantidade, isto é, faz-se uma determinada política e não uma afirmação filosófica. Se o nexo quantidade-qualidade é inseparável, coloca-se a questão: onde é mais útil aplicar a própria fôrça de vontade, em desenvolver a quantidade ou a qualidade? Qual dos dois aspectos é mais controlável? Qual é mais fàcilmente mensurável? Sôbre qual dos dois é possível fazer previsões, construir planos de trabalho? A resposta parece indubitável: sôbre o aspecto quantitativo. Afirmar, portanto, que se quer trabalhar sôbre a quantidade, que se quer desenvolver o aspecto "corpóreo" do real, não significa que se pretenda esquecer a "qualidade", mas, ao contrário, que se deseja colocar o problema qualitativo da maneira mais concreta e realista, isto é, deseja-se desenvolver a qualidade pelo único modo no qual tal desenvolvimento é controlável e mensurável.

A questão está relacionada com outra, expressa no provérbio: *"Primum vivere, deinde philosophari"*. Na realidade, não é possível destacar o viver do filosofar; todavia, o provérbio tem um significado prático: viver significa ocupar-se principalmente com a atividade prática econômica; filosofar, ocupar-se com atividades intelectuais de *otium litteratum*. Todavia, existem os que apenas "vivem", obrigados a um trabalho servil e extenuante, sem os quais determinadas pessoas não poderiam ter a possibilidade de se exonerarem da atividade econômica para filosofar. Sustentar a "qualidade" contra a quantidade significa, precisamente, apenas isto: manter intactas determinadas condições de vida social, nas quais alguns são pura quantidade, outros pura qualidade. E como é agradável manter representantes

laureados da qualidade, da beleza, do pensamento, etc.! Não existe senhora do "grande mundo" que não acredite cumpria esta função de conservar sôbre a terra a qualidade e a beleza!

Teoria e prática. Deve-se pesquisar, analisar e criticar as diversas formas nas quais se apresentou, na história das idéias, o conceito de unidade entre teoria e prática, já que parece indubitável que tôda concepção do mundo e tôda filosofia se preocupou com êste problema. Afirmação de Santo Tomás e da escolástica: *"Intellectus speculativus extensione fit practicus"*, a teoria se faz prática por simples extensão, isto é, afirmação da necessária conexão entre a ordem das idéias e a da ação. Aforisma de Leibniz, bastante repetido pelos idealistas italianos: *"Quo magis speculativo, magis practica"*, afirmado quanto à ciência. A proposição de Giambatista Vico, *"verum ipsum factum"*, tão discutida e diversamente interpretada (cfr. o livro de Croce sôbre Vico e outros escritos polêmicos do próprio Croce), desenvolvida por Croce no sentido idealista de que o conhecer seja um fazer e que se conhece o que se faz, sentido no qual "fazer" tem um significado particular, tão particular que não significa senão "conhecer", isto é, termina em uma tautologia (concepção que, entretanto, deve ser relacionada com a concepção própria da filosofia da *praxis*).

Já que tôda ação é o resultado de diversas vontades, com diverso grau de intensidade, de consciência, de homogeneidade, com o conjunto íntegro da vontade coletiva, é evidente que também a teoria correspondente e implícita será uma combinação de crenças e pontos de vista igualmente desordenados e heterogêneos. Todavia, existe adesão completa da teoria à prática, nestes limites e nestes têrmos. Se se coloca o problema do identificar teoria e prática, coloca-se neste sentido: de construir sôbre uma determinada prática uma teoria, a qual, coincidindo e identificando-se com os elementos decisivos da própria prática, acelere o processo histórico em ato, tornando a prática mais homogênea, coerente, eficiente em todos os seus elementos, isto é, elevando-a à máxima potência; ou então, dada uma certa posição teórica, no sentido de organizar o elemento prático indispensável para que esta teoria seja colocada em ação. A identificação de teoria e prática é um ato crítico, pelo qual se demonstra que a prática é racional e necessária ou que a teoria

é realista e racional. Daí porque o problema da identidade de teoria e prática se coloque especialmente em determinados momentos históricos, os quais se chamam "de transição", isto é, de mais rápido movimento de transformação, quando realmente as fôrças práticas desencadeadas demandam a sua justificação a fim de serem mais eficientes e expansivas, ou então se multiplicam os programas teóricos que demandam, também êles, a sua justificação realista, o que ocorre na medida em que demonstram a sua possibilidade de assimilação por movimentos práticos, que só assim se tornam mais práticos e reais.

ESTRUTURA E SUPERESTRUTURA. A proposição contida na introdução à *Crítica da Economia Política*, segundo a qual os homens tomam conhecimento dos conflitos de estrutura no terreno das ideologias, deve ser considerada como uma afirmação de valor gnoseológico e não puramente psicológico e moral. Disto decorre que o princípio teórico-prático da hegemonia possui também uma importância gnoseológica; neste campo, portanto, deve-se buscar a contribuição teórica máxima de Ilitch[1] à filosofia da *praxis*. Ilitch teria feito progredir efetivamente a filosofia como filosofia, na medida em que fêz progredir a doutrina e a prática política. A realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um nôvo terreno ideológico, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico. Em linguagem croceana: quando se consegue introduzir uma nova moral adequada a uma nova concepção do mundo, termina-se por introduzir também esta concepção, isto é, determina-se uma reforma filosófica total.

A estrutura e as superestruturas formam um "bloco histórico", isto é, o conjunto complexo — contraditório e discordante — das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção. Disto decorre: só um sistema *totalitário* de ideologias reflete racionalmente a contradição da estrutura e representa a existência das condições objetivas para a inversão da *praxis*. Se se forma um grupo social 100% homogêneo ideològicamente, isto significa que existem em 100% as premissas para esta inversão da *praxis*, isto é, que o "racional"

1 *Lênine (N. do E. I.)*

é real ativa e atualmente. O raciocínio se baseia sôbre a necessária reciprocidade entre estrutura e superestrutura (reciprocidade que é precisamente o processo dialético real).

A EXPRESSÃO "CATARSIS". Pode-se empregar a expressão "catarsis" para indicar a passagem do momento puramente econômico (ou egoísta-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 fôrça exterior que subjuga o homem, assimilando-o e o tornando passivo, transforma-se em meio de liberdade, em instrumento para criar uma nova fôrma ético-política, em fonte de novas iniciativas. A fixação do momento "catártico" torna-se assim, creio, o ponto de partida de tôda a filosofia da *praxis*; o processo catártico coincide com a cadeia de sínteses que resultam do desenvolvimento dialético[8].

O "NOUMENO" KANTIANO. A questão da "objetividade externa do real", na medida em que é ligada ao conceito da "coisa em si" e do "noumeno" kantiano. Parece difícil excluir que a "coisa em si" seja uma derivação da "objetividade externa do real" e do chamado realismo greco-cristão (Aristóteles-Santo Tomás); isto pode ser visto, também, no fato de que tôda uma tendência do materialismo vulgar e do positivismo deu lugar à escola neokantiana e neocrítica.

Se a realidade é como nós a conhecemos, e se nosso conhecimento modifica-se continuamente, isto é, se nenhuma filosofia é definitiva, mas sim historicamente determinada, é difícil imaginar que a realidade se modifique objetivamente com a nossa modificação; e é difícil admiti-lo não apenas o senso comum, como o pensamento científico. Na *Sagrada Família*, afirma-se que a realidade esgota-se inteiramente nos fenômenos e que além dos fenômenos nada existe; e assim o é, certamente. Mas a demonstração não é fácil. Que são os fenômenos?

[8] *Recordar sempre os dois pontos entre os quais oscila êste processo: que nenhuma sociedade se coloca tarefas para cuja solução já não existam, ou estejam em vias de aparecimento, as condições necessárias e suficientes; — e que nenhuma sociedade deixa de existir antes de haver expressado todo o seu conteúdo potencial.*

São algo objetivo, que existe em si e por si, ou são qualidades que o homem distinguiu em conseqüência dos seus interêsses práticos (a construção da sua vida econômica) e dos seus interêsses científicos, isto é, da necessidade de encontrar uma ordem no mundo e de descrever e classificar as coisas (necessidade que é, também ela, ligada a interêsses práticos mediatos e futuros?) Colocada a afirmação segundo a qual o que nós conhecemos nas coisas não é senão nós mesmos, as nossas necessidades e os nossos interêsses, isto é, que os nossos conhecimentos são superestruturas (ou filosofias não definitivas), torna-se difícil evitar que se pense em algo de real além dêstes conhecimentos, não no sentido metafísico de "noumeno", de um "deus desconhecido" ou de "um incognoscível", mas no sentido concreto de uma "relativa ignorância" da realidade, de qualquer coisa de ainda "desconhecido" que, porém, poderá ser conhecido um dia, quando os instrumentos "físicos" e intelectuais dos homens forem mais perfeitos, isto é, quando forem modificadas, em sentido progressista, as condições sociais e técnicas da humanidade. Faz-se, portanto, uma previsão histórica que consiste simplesmente no ato do pensamento que projeta no futuro um processo de desenvolvimento, como o que se verificou do passado até nossos dias. De qualquer maneira, deve-se estudar Kant e rever exatamente os seus conceitos.

HISTÓRIA E ANTI-HISTÓRIA. Deve-se observar como a atual discussão entre "história e anti-história" não é senão a repetição, nos têrmos da cultura filosófica moderna, da discussão ocorrida no fim do século passado, nos têrmos do naturalismo e positivismo, sôbre se a natureza e a história procedem por "saltos", ou apenas por evolução gradual e progressiva. A mesma discussão é encontrada também em gerações precedentes, tanto no campo das ciências naturais (doutrinas de Cuvier), como no campo filosófico (e a discussão se encontra em Hegel). Dever-se-ia fazer a história dêste problema em tôdas as suas manifestações concretas e significativas, e se concluiria que êle é sempre atual, já que em tôdas as épocas existiram conservadores e jacobinos, progressistas e reacionários. Mas o significado "teórico" desta discussão consiste, eu creio, no seguinte: ela indica o ponto de passagem "lógico" de tôda concepção do mundo à moral que lhe é adequada, de tôda "contemplação" à

"ação", de tôda filosofia à ação política que dela depende. Em outras palavras, é o ponto no qual a concepção do mundo, a contemplação, a filosofia, tornam-se "reais", já que tendem a modificar o mundo, a inverter a *praxis*. Por isso, é possível dizer que êste é o nexo central da filosofia da *praxis*, o ponto no qual ela se atualiza, vive històricamente (ou seja, socialmente) e não mais apenas nos cérebros individuais, cessa de ser "arbitrária" e se torna necessária-racional-real.

Na verdade, o problema deve ser encarado històricamente. O fato de que tantos fantoches nietzcheanos, revoltados verbalmente contra todo o existente, contra os convencionalismos, etc., tenham terminado por enojar e por tirar a seriedade de certas atitudes, isto pode ser admitido, mas isão é necessário, nos próprios juízos, deixar-se guiar por fantoches. Contra o titanismo das atitudes amaneiradas, contra as veleidades e o abstratismo, deve-se sublinhar a necessidade de sermos "sóbrios" nas palavras e nas atitudes externas, precisamente para que exista mais fôrça no caráter e na vontade concreta.

A forma clássica destas passagens da concepção do mundo à norma prática de conduta, parece-me, é aquela pela qual, da predestinação calvinista, surge um dos maiores impulsos à iniciativa prática que já ocorreram na história mundial. Da mesma maneira, qualquer outra forma de determinismo desenvolve-se, em um certo ponto, em espírito de iniciativa e em tensão extrema de vontade coletiva.

Da recensão de Mario Missiroli ("S.C.S.", janeiro de 1929) sôbre o livro de Tilgher (*Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto*. Turin, Bocca, 1928, 8.º, págs. XV-218), decorre que a tese fundamental do pequeno opúsculo *Storia e Antistoria* tem uma grande importância no sistema (!) filosófico de Tilgher.

Missiroli escreve: "Foi dito, e com razão, que o idealismo italiano — cujos chefes são Croce e Gentile — culmina em um puro fenomenalismo. Nêle não há lugar para a personalidade. Contra esta tendência, Adriano Tilgher reagiu vivazmente neste volume. Retornando à tradição da filosofia clássica, particularmente a Fichte, Tilgher acentua com grande vigor a doutrina da liberdade e do "dever ser". Onde não existe liberdade de escolha, existe "natureza". Impossível escapar do fatalismo. A vida e a história perdem todo o sentido e os eternos problemas da consciência não obtêm nenhuma resposta. Sem referir-se a um *quid* que transcenda a realidade empírica,

é impossível falar de moralidade, de bem e de mal. A tese é velha. A originalidade de Tilgher consiste em ser o primeiro a estender esta exigência à lógica. O "dever ser" é necessário à lógica, tanto quanto à moral. Disto decorre a indissolubilidade da lógica e da moral, que os velhos tratadistas gostavam de distinguir. Colocada a liberdade como uma premissa necessária, daí decorre uma teoria do livre arbítrio como absoluta possibilidade de escolha entre o bem e o mal. Desta forma, a pena (são agudíssimas as páginas sôbre o direito penal) encontra o seu fundamento não apenas na responsabilidade (escola clássica), mas no fato puro e simples de que o indivíduo pode praticar o mal, conhecendo-o como tal. A causalidade pode ocupar o lugar da responsabilidade. O determinismo de quem delinqüe equivale ao determinismo de quem pune. Muito bem: mas êste enérgico apêlo ao "dever ser", à anti-história, que cria a história, não restaura, lògicamente, o dualismo e a transcendência? É impossível conceber a transcendência como um "momento" sem recair no imanentismo. Não se chega a um acôrdo com Platão".

Filosofia especulativa. Não é necessário ocultar as dificuldades que apresenta a discussão e crítica do caráter "especulativo" de determinados sistemas filosóficos e a "negação" teórica da "forma especulativa" das concepções filosóficas.

Questões que surgem: 1) o elemento "especulativo" é próprio de tôda filosofia, é a forma mesma que deve assumir tôda construção teórica como tal, ou seja, "especulação" é sinônimo de filosofia e de teoria? 2) ou se trata de uma questão "histórica": o problema é apenas um problema histórico e não teórico, no sentido de que tôda concepção do mundo, em uma determinada fase histórica, assume uma forma "especulativa" que representa o seu apogeu e o início do seu desenvolvimento? Analogia e conexão com o desenvolvimento do Estado, que, da fase "econômico-corporativa", passa à fase "hegemônica" (de consentimento ativo). Em outras palavras, pode-se dizer que tôda cultura tem o seu momento especulativo e religioso, que coincide com o período de completa hegemonia do grupo social do qual é expressão, e talvez coincida precisamente com o momento no qual a hegemonia real se desagrega na base, molecularmente, mas o sistema de pensamento, justamente por isto (para reagir à desagregação), aperfeiçoa-se dogmàticamente, torna-se uma "fé" transcendental: por isto, podemos observar que tôda época chamada de decadência (na qual ocorre uma

desagregação do velho mundo) caracteriza-se por um pensamento refinado e altamente "especulativo".

A crítica, portanto, deve traduzir a especulação em seus têrmos reais de ideologia política, de instrumento de ação prática; mas a própria crítica terá a sua fase especulativa, que assinalará o seu apogeu. A questão é a seguinte: se êste apogeu não será o início de uma fase histórica de um nôvo tipo, na qual, necessidade-liberdade existindo orgânicamente compenetradas, não mais existirão contradições sociais e a única dialética será a ideal, dos conceitos e não mais das fôrças históricas.

Na passagem sôbre o "materialismo francês no século XVIII (*in* Engels-Marx, *A Sagrada Família*), é indicada, com muita propriedade e clareza, a gênese da filosofia da *praxis*; ela é o "materialismo" aperfeiçoado pelo trabalho da própria filosofia especulativa e fundido com o humanismo. Com êstes aperfeiçoamentos, na verdade, permanece do velho materialismo apenas o realismo filosófico.

Outro ponto digno de meditação é o seguinte: se a concepção de "espírito" da filosofia especulativa não é uma transformação atualizada do velho conceito de "natureza humana", próprio tanto da transcendência como do materialismo vulgar, isto é, se na concepção do "espírito" não existe nada mais do que o velho "Espírito Santo" especulativizado. Seria possível, então, dizer que o idealismo é intrinsecamente teológico.

A "especulação" (em sentido idealista) não introduziu uma transcendência de nôvo tipo na reforma filosófica caracterizada pelas concepções imanentistas? Parece-me que só a filosofia da *praxis* é uma concepção conseqüentemente "imanentista". Devem ser revistas e criticadas, especialmente, tôdas as teorias historicistas de caráter especulativo. Poder-se-ia escrever um nôvo *Anti-Düring* que seria, dêste ponto de vista, um *Anti-Croce*, resumindo não apenas a polêmica contra a filosofia especulativa, mas também a polêmica contra o positivismo, o mecanicismo e as formas deterioradas da filosofia da *praxis*.

"Objetividade" do conhecimento. Para os católicos, "... tôda a teoria idealista repousa sôbre a negação da objetividade de nosso conhecimento em sua totalidade e sôbre o monismo idealista do 'Espírito' (equivalente, enquanto monismo,

ao positivista da 'Matéria'), para o qual o próprio fundamento da religião, Deus, não existe objetivamente fora de nós, mas é uma criação do intelecto. Portanto, o idealismo — tanto quanto o materialismo — é radicalmente contrário à religião"[9].

A questão da "objetividade" do conhecimento, segundo a filosofia da *praxis*, pode ser elaborada a partir da proposição (contida no prefácio à *Crítica da economia política*) de que "os homens tomam-se conscientes (do conflito entre as fôrças materiais de produção) sôbre o terreno ideológico" das formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. Mas esta consciência é limitada ao conflito entre as fôrças materiais de produção e as relações de produção (de acôrdo com a letra do texto), ou se refere a todo conhecimento consciente? Êste é o ponto que deve ser elaborado e que pode sê-lo com todo o conjunto da doutrina filosófica do valor das superestruturas. Que significará, neste caso, o têrmo "monismo"? Certamente, nem materialismo nem idealismo, mas identidade dos contrários no ato histórico concreto, isto é, atividade humana (história-espírito) em concreto, indissolùvelmente ligada a uma certa "matéria" organizada (historicizada), à natureza transformada pelo homem. Filosofia do ato (*praxis*, desenvolvimento), mas não do ato "puro", e sim precisamente do ato "impuro", real, no sentido mais profano e mundano da palavra.

Pragmatismo e política. O "pragmatismo" (de James, etc.) não pode ser criticado, ao que parece, se não se leva em conta o quadro histórico anglo-saxão, no qual nasceu e se difundiu. Se é verdade que tôda filosofia é uma "política" e que todo filósofo é essencialmente um homem político, tanto mais isso vale para o pragmatista, que constrói a filosofia "utilitàriamente" em sentido imediato. Mas tal fato é inconcebível (como movimento) em países católicos, onde a religião e a vida cultural estão cindidas desde o Renascimento e a Contra-Reforma, ao passo que é concebível nos países anglo-saxões, nos quais a religião está muito ligada à vida cultural cotidiana e não é burocràticamente centralizada e intelectualmente dogmatizada. Em todo caso, o pragmatismo ultrapassa a esfera religiosa positiva e tende a criar uma moral laica (diferente da francesa), tende

[9] *Cfr. o artigo do Padre Mário Barbera, na* Civiltà Cattolica *de 1 de junho de 1929.*

a criar uma "filosofia popular" superior ao senso comum; êle é mais um "partido ideológico" imediato do que um sistema de filosofia.

Se tomarmos o princípio do pragmatista tal como é exposto por James — a saber, "o melhor método para discutir os diversos pontos de qualquer teoria é começar por colocar em relêvo qual a diferença prática que resultaria do fato de que uma ou outra das duas alternativas fôsse a verdadeira"[19] — veremos qual é a imediaticidade do politicismo filosófico pragmatista. O filósofo "individual", de tipo italiano ou alemão, está ligado à "prática" mediatamente (e, freqüentemente, a mediação é uma cadeia de muitos anéis); o pragmatista quer se ligar a esta prática imediatamente e, na realidade, revela-se desta forma que o filósofo de tipo italiano ou alemão é mais "prático" do que o pragmatista, que julga sôbre a realidade imediata, freqüentemente vulgar, enquanto o outro tem um fim mais elevado, coloca o objetivo mais alto e, desta forma, tende a elevar o nível cultural existente (quando tende, claro). Hegel pode ser concebido como o precursor teórico das revoluções liberais do século XIX. Os pragmatistas, na melhor das hipóteses, contribuíram para criar o movimento do Rotary Club ou para justificar todos os movimentos conservadores e reacionários (para justificá-los de fato e não apenas por distorção polêmica, como é o caso de Hegel e do Estado prussiano).

ÉTICA. A máxima de Kant — "Atue de tal maneira que a tua conduta possa tornar-se, em condições similares, uma norma para todos os homens" — é menos simples e óbvia do que à primeira vista pode parecer. O que é que se entende por "condições similares"? As condições imediatas nas quais se atua, ou as condições gerais complexas e orgânicas, cujo conhecimento requer uma investigação longa e criticamente elaborada? (Fundamento da ética socrática, cuja vontade "moral" tem a sua base no intelecto, na sabedoria, e para a qual a má ação é devida à ignorância, etc., e a busca do conhecimento crítico é a base de uma moral superior ou da moral simplesmente.)

[19] *W. James*, As várias formas da experiência religiosa. Estudo sôbre a natureza humana, *tradução italiana de G. C. Ferrari e M. Calderoni, ed. Bocca, 1904, pág. 382.*

A máxima kantiana pode ser considerada como um truísmo, já que é difícil encontrar alguém que não atue acreditando encontrar-se nas condições em que todos atuariam como êle. Quem rouba por fome acredita que quem tem fome também roubaria; quem mata a mulher infiel acredita que todos os maridos traídos deveriam matar, etc. Apenas os "loucos", em sentido clínico, atuam sem acreditar que estão no justo. A questão está ligada a outras: 1) todos são indulgentes consigo mesmos, já que, quando atuam "inconformisticamente", conhecem o mecanismo de suas sensações e de seus juízos, da cadeia de causas e efeitos que o levaram a atuar — enquanto que para os outros, são rigorosos, pois não conhecem a vida interior dêles; 2) todos atuam de acôrdo com a sua cultura, isto é, de acôrdo com a cultura do seu ambiente, e "todos os homens" são para êle seu ambiente, aquêles que pensam a cultura tal como êle: a máxima de Kant pressupõe uma única cultura, uma única religião, um conformismo "mundial".

A objeção que não me parece exata é esta de que não existem "condições similares", já que entre as condições está compreendido aquêle que atua, a sua individualidade, etc. É possível dizer que a máxima de Kant está ligada a seu tempo, ao iluminismo cosmopolita e à concepção crítica do autor, isto é, está ligada à filosofia dos intelectuais como camada cosmopolita. Portanto, aquêle que atua é o portador das "condições similares", ou seja, o criador delas: isto é, êle "deve" atuar segundo um "modêlo" que gostaria de ver difundido entre todos os homens, segundo um tipo de civilização pelo advento da qual trabalha ou por cuja conservação "resiste" contra as fôrças desagregadoras, etc.

Ceticismo. A objeção de senso comum que pode ser feita ao ceticismo é esta: que, para ser coerente consigo mesmo, o cético não deveria fazer mais do que viver como um vegetal, sem se misturar aos assuntos da vida comum. Se o cético intervém na discussão, isso significa que êle acredita poder convencer, isto é, não é mais cético, pois representa uma determinada opinião positiva, que freqüentemente é má e só pode triunfar na medida em que convence a comunidade de que as outras são ainda piores, já que são inúteis. O ceticismo está relacionado com o materialismo vulgar e com o positivismo: é inte-

ressante um trecho de Roberto Ardigò, no qual se diz que Bergson deve ser louvado pelo seu voluntarismo. Mas que significa isto? Não é uma confissão da impotência da própria filosofia em explicar o mundo, quando se faz necessário procurar um sistema oposto para encontrar o elemento necessário para a vida prática? — Êste ponto de Ardigò (contido nos *Scritti vari*, recolhidos e ordenados por G. Marchesini, Florença, Le Monnier, 1922) deve ser relacionado com as teses de Marx sôbre Feurbach e demonstra justamente em que medida Marx superou a posição filosófica do materialismo vulgar.

CONCEITO DE "IDEOLOGIA". A "ideologia" foi um aspecto do "sensorialismo", ou seja, do materialismo francês do século XVIII. Sua significação original era a de "ciência das idéias" e, já que a análise era o único método reconhecido e aplicado pela ciência, significava "análise das idéias", isto é, "pesquisa da origem das idéias". As idéias deveriam ser decompostas em seus "elementos" originários, e êstes não poderiam ser senão as "sensações": as idéias derivam das sensações. Mas o sensorialismo podia associar-se sem muita dificuldade com a fé religiosa, com as crenças mais extremadas na "potência do Espírito" e nos seus "destinos imortais"; foi o que ocorreu com Manzoni, que, mesmo depois de sua conversão ou retôrno ao catolicismo, mesmo quando escreveu os *Hinos Sacros*, manteve a sua adesão ao sensorialismo, enquanto não conheceu a filosofia de Rosmini [1].

A maneira pela qual o conceito de Ideologia como "ciência das idéias", como "análise sôbre a origem das idéias", pas-

1) *O mais eficiente propagandista literário da Ideologia foi Destutt de Tracy (1754-1836), graças à facilidade e à popularidade da sua exposição; além dêle, também o Dr. Cabanis, com o seu* Rapport du Physique et du Moral *(Condillac, Helvétius, etc. foram mais estritamente filósofos). Ligação entre o catolicismo e a ideologia. Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine é o confêso para Maurras e outros de orientação católica) — "romance psicológico" (Stendhal foi aluno de De Tracy, etc.). A obra principal de Destutt de Tracy são os* Eléments d'Idéologie *(Paris, 1817-18), que é mais completa na tradução italiana.* Elementi di Ideologia del conte Destutt de Tracy, *traduzidos por G. Compagnoni, Milão, Estamparia de Giambattista Sonzogno, 1819 (no texto francês falta uma seção inteira, creio que a sôbre o Amor, que Stendhal conheceu e utilizou na tradução italiana).*

sou a significar um determinado "sistema de idéias" deve ser examinado *historicamente*, já que *lògicamente* o processo é fácil de ser analisado e compreendido.

Pode-se afirmar que Freud é o último dos ideólogos, bem como que De Man é um "ideólogo"; e seria, assim, muito estranho o entusiasmo de Croce e dos crocesnos por De Man, se não existisse uma justificação "prática" de tal entusiasmo. Deve-se examinar como o autor do *Ensaio Popular*[12] tenha permanecido ligado à Ideologia, ao passo que a filosofia da *praxis* representa uma nítida superação, que se contrapõe historicamente à Ideologia. O próprio significado que o têrmo "ideologia" assumiu na filosofia da praxis contém implicitamente um juízo de desvalor, o qual exclui que para os seus fundadores a origem das idéias devesse ser buscada nas sensações e portanto, em última análise, na fisiologia: esta mesma "ideologia" deve ser analisada historicamente, segundo a filosofia da *praxis*, como uma superestrutura.

Um elemento de êrro na consideração sôbre o valor das ideologias, ao que me parece, é devido ao fato (fato que, ademais, não é casual) de que se dê o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária de uma determinada estrutura, como às elucubrações arbitrárias de determinados indivíduos. O sentido pejorativo da palavra tornou-se exclusivo, o que modificou e desnaturou a análise teórica do conceito de ideologia. O processo dêste êrro pode ser fàcilmente reconstruído: 1) identifica-se a ideologia como sendo distinta da estrutura e afirma-se que não são as ideologias que modificam a estrutura, mas sim vice-versa; 2) afirma-se que uma determinada solução política é "ideológica", isto é, insuficiente para modificar a estrutura, mesmo que acredite poder modificá-la; afirma-se que é inútil, estúpida, etc.; 3) passa-se a afirmar que tôda ideologia é "pura" aparência, inútil, estúpida, etc.

É necessário, por conseguinte, distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, que são necessárias à uma determinada estrutura, e ideologias arbitrárias, *racionalistas*, "desejadas". Na medida em que são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade que é validade "psicológica": elas "organizam" as massas humanas, formam o terreno sôbre o

12 *N. Bukharin*, Teoria do Materialismo Histórico. Manual popular de sociologia marxista *(N. do E. I.)*.

qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc. Na medida em que são "arbitrárias", elas não criam senão "movimentos" individuais, polêmicas, etc. (nem mesmo estas são completamente inúteis, já que funcionam como o êrro que se contrapõe à verdade e a afirma).

Recordar a freqüente afirmação de Marx sôbre a "solidez das crenças populares" como elemento necessário de uma determinada situação. Êle diz mais ou menos isto: "quando esta maneira de conceber tiver a fôrça das crenças populares", etc. Outra afirmação de Marx é a de que uma persuasão popular tem, na maioria dos casos, a mesma energia de uma fôrça material (ou algo semelhante), o que é muito significativo. A análise destas afirmações, creio, conduz ao fortalecimento da concepção de "bloco histórico", no qual, justamente, as fôrças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma — sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as fôrças materiais não seriam històricamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as fôrças materiais.

A Ciência e as Ideologias "Científicas"

A AFIRMAÇÃO de Eddington — "Se do corpo de um homem eliminássemos todo o espaço privado de matéria e reunissemos os seus prótons e elétrons em uma só massa, o homem (o corpo do homem) seria reduzido a um corpúsculo dificilmente visível ao microscópio"[1] — abalou e movimentou a fantasia de G. A. Borgese (cfr. o seu livreto).

Mas que significa, concretamente, a afirmação do Eddington? Se refletirmos um pouco, veremos que não significa precisamente nada além do seu significado literal. Ainda que a redução acima descrita fôsse realizada (por quem?), mas extensiva a todo o mundo, as relações não mudariam, as coisas permaneceriam tais como são. As coisas só se modificariam se apênas os homens, ou determinados homens, sofressem esta redução, de sorte que se produzisse, por hipótese, uma realização de alguns capítulos das *Viagens de Gulliver*, com os liliputianos, os gigantes e Borgese-Gulliver entre êles.

1 *Cfr.* A natureza do mundo físico, *ed. francesa, pág.* 20.

Na realidade, trata-se de um puro jôgo de palavras, de ciência romanceada e não de um nôvo pensamento científico ou filosófico; em suma, trata-se de uma maneira de colocar as questões apta, tão sòmente, a fazer com que as cabeças ôcas inventem fantasias. Talvez a matéria vista pelo microscópio não mais seja matéria realmente objetiva, mas uma criação do espírito humano que não existe objetiva ou empìricamente? Poder-se-ia recordar, a êste respeito, o conto hebreu da môça que sofreu um dano tão pequeno, tão pequeno, tão pequeno . . . como um beliscão. Na física de Eddington, bem como em muitas outras manifestações científicas modernas, a surprêsa do leitor ingênuo depende do fato de que as palavras empregadas para indicar determinados eventos são usadas para indicar arbitràriamente eventos inteiramente diversos. Um corpo permanece "maciço" no sentido tradicional, ainda que a "nova" física demonstre que êle é constituído por 1/1.000.000 de matéria e por 999.999 partes de vácuo. Um corpo é "poroso" no sentido tradicional, não no sentido da "nova" física, mesmo após a afirmação de Eddington. A posição do homem permanece idêntica; nenhum dos conceitos fundamentais da vida é minimamente abalado e, muito menos, modificado. As glosas dos vários Borgese contribuem apenas, no fim das contas, para tornar ridículas as concepções subjetivistas da realidade, que permitem êstes banais jogos de palavra.

O Professor Mário Camis* escreve: "Considerando a insuperada minuciosidade dêstes métodos de pesquisa, nos vinha à memória a expressão de um membro do último Congresso Filosófico de Oxford, o qual, segundo nos diz Borgese, falando dos fenômenos infinitamente pequenos — para os quais se volta hoje a atenção de tantos — observava que 'êles não podem ser considerados independentemente do sujeito que os observa'. São palavras que induzem a muitas reflexões e que recolocam, a partir de pontos de vista inteiramente novos, os grandes problemas da existência subjetiva do universo e do significado das informações sensoriais no pensamento científico". Ao que me consta, é êste um dos poucos exemplos de infiltração entre os cientistas italianos do modo de pensar acrobático de certos cientistas, notadamente inglêses, com relação à "nova" física.

* *Nuova Antologia, de 1 de novembro de 1931, na rubrica* Ciências biológicas e médicas.

O Professor Camis deveria ter refletido que, se a observação citada por Borgese faz refletir, seria esta a primeira reflexão: que a ciência não pode mais existir da maneira como foi concebida até agora, mas deve se transformar em uma série de atos de fé nas afirmações dos experimentadores individuais, já que os fatos observados não existem independentemente do seu espírito. Todo o progresso científico não se manifestou, até agora, no fato de que as novas experiências e observações corrigiram e ampliaram as experiências e observações precedentes? Como isto poderia ocorrer se a experiência dada não se reproduzisse, ou se, mudado o observador, ela não pudesse ser controlada, ampliada, dando lugar a nexos novos e originais? Mas a superficialidade da observação de Camis resulta, precisamente, do contexto do artigo do qual foi feita a referida citação, já que nêle Camis explica implicitamente a razão pela qual a expressão que fêz Borgese especular tanto pode e deve ser entendida em um sentido puramente empírico e não filosófico. O escrito de Camis é uma recensão da obra *On the principles of renal function*, de Gösta Ekchorn (Estocolmo, 1931). Aí se fala sôbre experiências com elementos tão pequenos que não podem ser descritos (e também isto deve ser entendido em sentido relativo) com palavras que são válidas e representativas para os outros elementos e que, portanto, o experimentador ainda não consegue separá-los da própria personalidade subjetiva e objetivá-los: todo experimentador deve atingir a percepção com meios próprios, diretamente, seguindo minuciosamente todo o processo. Formulemos a seguinte hipótese: que não existam microscópios e que apenas alguns homens tenham a fôrça visual natural idêntica à do olho normal armado de microscópio. É evidente, nesta hipótese, que as experiências do observador munido de uma visão excepcional não podem ser separadas da sua personalidade física e psíquica e não podem ser "repetidas". Apenas a invenção do microscópio igualará as condições físicas de observação, permitindo a todos os cientistas reproduzir a experiência e desenvolvê-la coletivamente. Mas esta hipótese permite perceber e determinar apenas uma parte das dificuldades; nas experiências científicas, não é sòmente a fôrça visual que está em jôgo. Como diz Camis: Ekchorn cortou um pedaço de um rim de rã com um bisturi, "cuja preparação é obra de tanta finura e tão *ligada às indefiníveis e inimitáveis intuições* mu-

nuais do experimentador, que o próprio Ekehorn, ao descrever a operação do corte oblíquo do capilar de vidro, afirma não poder fornecer os seus preceitos com palavras, mas deve se contentar com uma vaga indicação". O êrro consiste em acreditar que tais fenômenos se verifiquem apenas na experimentação científica. Na realidade, em qualquer oficina, para certas operações industriais de precisão, existem especialistas individuais, cuja capacidade se baseia precisamente, e apenas, na extrema sensibilidade da vista, do tato, da rapidez do gesto. Nos livros de Ford, podemos encontrar exemplos a êste respeito: na luta contra o atrito, para obter superfícies sem a menor granulosidade ou desigualdade (o que permite uma economia notável de material). fizeram-se progressos incríveis, com a ajuda das máquinas elétricas, que comprovam a aderência perfeita do material, como o homem não poderia fazer. Deve-se recordar o fato referido por Ford, segundo o qual um técnico escandinavo conseguiu dar ao aço uma tal igualdade de superfície que, para destacar duas superfícies unidas entre si, é necessário o pêso de vários quintais.

O que Camis observa, portanto, não tem nenhuma vinculação com as fantasmagorias de Borgese e das suas fontes. Se fôsse verdade que os fenômenos infinitamente pequenos, sôbre os quais estamos falando, não pudessem ser considerados como existindo independentemente do sujeito que lhes observa, êles, na realidade, não seriam nem mesmo "observados", mas "criados", caindo assim no domínio da pura intuição fantástica do indivíduo. Caberia, também, colocar a seguinte questão: se o mesmo indivíduo pode criar (observar) "duas vêzes" o mesmo fato. Não se trataria nem mesmo de "solipsismo", mas de demiurgia ou de bruxaria. Não os fenômenos (inexistentes), mas estas intuições fantásticas seriam então objeto de ciência, como as obras de arte. O rebanho dos cientistas que não gozam faculdades demiúrgicas estudaria cientificamente o pequeno grupo dos grandes cientistas taumaturgos. Mas se, ao contrário, não obstante tôdas as dificuldades inerentes à diversidade da sensibilidade individual, o fenômeno se repete — podendo ser *observado* objetivamente por vários cientistas, independentemente uns dos outros — que significa a afirmação citada por Borgese, a não ser que se faz uma metáfora para indicar as dificuldades inerentes à descrição e à representação objetiva dos

fenômenos observados? E, ao que parece, não é difícil explicar esta dificuldade: 1) pela incapacidade literária dos cientistas, *didàticamente* preparados até hoje para descreverem e representarem apenas os fenômenos macroscópicos; 2) pela insuficiência da linguagem comum, forjada também para os fenômenos macroscópicos; 3) pelo desenvolvimento relativamente pequeno destas ciências minimoscópicas, que esperam um futuro desenvolvimento dos seus métodos e critérios para que possam ser compreendidas por *muitos* através da comunicação literária (e não apenas por visão experimental direta, que é privilégio de pouquíssimos); 4) deve-se recordar, ainda, que muitas experiências minimoscópicas são experiências indiretas, em cadeia, cujo resultado "é visto" nos efeitos e não no ato (como é o caso das experiências de Rutherford).

Trata-se, de qualquer maneira, de uma fase transitória e inicial de uma nova época científica, que produziu — ao combinar-se com uma grande crise intelectual e moral — uma nova forma de "sofística", que se reclama dos clássicos sofismas de Aquiles e da tartaruga, do monturo e do granizo, da flecha lançada pelo arco e que se mantém parada, etc. Sofismas que, todavia, representaram uma etapa no desenvolvimento da filosofia e da lógica, servindo para aperfeiçoar os instrumentos do pensamento.

Compilar as principais definições que foram dadas da ciência (no sentido de ciência natural): "estudo dos fenômenos e das suas leis de semelhança (regularidade), de coexistência (coordenação), de sucessão (causalidade)". Outras tendências, levando em conta a ordenação mais cômoda que a ciência estabelece entre os fenômenos, de modo a melhor padronizá-los pelo pensamento e dominá-los para fins de ação, definem a ciência como "a descrição mais econômica da realidade".

A questão mais importante a ser resolvida com relação ao conceito de ciência é a seguinte: a ciência pode dar, e de que maneira, a "certeza" da existência objetiva da chamada realidade exterior? Para o senso comum, esta questão nem sequer é colocada; mas de onde se originou a certeza do senso comum? Essencialmente da religião (do cristianismo, pelo menos, no ocidente); mas a religião é uma ideologia, a ideologia mais radicada e difundida, não uma prova ou uma demonstração. É possível demonstrar que é um êrro exigir da ciência como tal a

prova da objetividade do real, já que esta objetividade é uma concepção do mundo, uma filosofia, não podendo ser um dado científico. Que pode dar a ciência nesta direção? A ciência seleciona as sensações, os elementos primordiais do conhecimento: considera determinadas sensações como transitórias, como aparentes, como falazes, pois dependem de condições individuais especiais, ao passo que considera determinadas outras como duradouras, como permanentes, como superiores às condições individuais especiais.

O trabalho científico tem dois aspectos principais: um que retifica incessantemente o modo do conhecimento, retifica e reforça os órgãos sensoriais, elabora princípios novos e complexos de indução e dedução, isto é, aperfeiçoa os próprios instrumentos de experiência e de sua verificação; outro que aplica êste complexo instrumental (de instrumentos materiais e mentais) para determinar, nas sensações, o que é necessário e o que é arbitrário, individual, transitório. Determina-se o que é comum a todos os homens, o que todos os homens podem verificar da mesma maneira, independentemente uns dos outros, porque foram observadas igualmente as condições técnicas de verificação. "Objetivo" significa precisamente, e tão sòmente, o seguinte: que se afirma ser objetivo, realidade objetiva, aquela realidade que é verificada por todos os homens, que é independente de todo ponto de vista que seja puramente particular ou de grupo.

Mas, no fundo, também esta, é uma concepção particular do mundo, uma ideologia. Todavia, esta concepção — em seu conjunto e pela direção que assinala — pode ser aceita pela filosofia da *praxis*, ao passo que se deve afastar a do senso comum, embora ela conclua materialmente da mesma maneira. O senso comum afirma a objetividade do real na medida em que a realidade, o mundo, foi criado por deus independentemente do homem, antes do homem; ela é, portanto, expressão da concepção mitológica do mundo; o senso comum, ademais, ao descrever esta objetividade, incide nos erros mais grosseiros; em grande parte, êle ainda permanece na fase da astronomia ptolomaica, não sabendo estabelecer os nexos reais de causa e efeito, etc., isto é, êle afirma ser "objetiva" uma certa "subjetividade" anacrônica, já que nem sequer pode conceber

a possibilidade de existência de uma concepção subjetiva do mundo, bem como o que ela queira ou possa significar.

Mas tudo isto que a ciência afirma é "objetivamente" verdadeiro? De modo definitivo? Se as verdades científicas fôssem definitivas, a ciência teria deixado de existir como tal, como investigação, como novas experiências, reduzindo-se a atividade científica à repetição do que já foi descoberto. O que não é verdade, para felicidade da ciência. Mas se nem mesmo as verdades científicas são definitivas e peremptórias, também a ciência é uma categoria histórica, um movimento em contínua evolução. Simplesmente, a ciência não coloca nenhuma forma de "incognoscível" metafísico, mas reduz o que o homem não conhece a um empírico "não conhecimento" que não exclui a cognoscibilidade, mas a condiciona ao desenvolvimento dos instrumentos físicos e ao desenvolvimento da inteligência histórica dos cientistas individuais.

Se é assim, portanto, o que interessa à ciência não é tanto a objetividade do real quanto o homem que elabora os seus métodos de pesquisa, que retifica continuamente os seus instrumentos materiais que reforçam os órgãos sensoriais e os instrumentos lógicos (inclusive as matemáticas) de discriminação e de verificação, isto é, a cultura, a concepção do mundo, a relação entre o homem e a realidade com a mediação da tecnologia. Também na ciência, buscar a realidade fora dos homens, entendido isto em um sentido religioso ou metafísico, nada mais é do que um paradoxo. Sem o homem, que significaria a realidade do universo? Tôda a ciência é ligada às necessidades, à vida, à atividade do homem. Sem a atividade do homem, criadora de todos os valôres, inclusive os científicos, que seria a "objetividade"? Um caos, isto é, nada, o vazio, se é que é possível dizer assim, já que, realmente, se se imagina que o homem não existe, não se pode imaginar a língua e o pensamento. Para a filosofia da *praxis*, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se em uma das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido.

Colocar a ciência na base da vida, fazer da ciência a concepção do mundo por excelência, a que liberta os olhos de qualquer ilusão ideológica, que põe o homem em face da realidade tal como ela é, isto significa recair no conceito de que a

filosofia da *praxis* tenha necessidade de sustentáculos filosóficos fora de si mesma. Mas, na realidade, também a ciência é uma superestrutura, uma ideologia. É possível dizer, contudo, que no estudo das superestruturas a ciência ocupa um lugar privilegiado, pelo fato de que a sua reação sôbre a estrutura tem um caráter particular, de maior extensão e continuidade de desenvolvimento, notadamente após o século XVIII, a partir de quando a ciência seja uma superestrutura, é o que é demonstrado também pelo fato de que ela tenha tido períodos inteiros de eclipse, obscurecida que foi por uma outra ideologia dominante, a religião, que afirmava ter absorvido a própria ciência; assim, a ciência e a técnica dos árabes eram tidas pelos cristãos como pura bruxaria. Além disso, não obstante todos os esforços dos cientistas, a ciência jamais se apresenta como nua noção objetiva; ela aparece sempre revestida por uma ideologia e, concretamente, a ciência é a união do fato objetivo com uma hipótese, ou um sistema de hipóteses, que superam o mero fato objetivo. É verdade, sem dúvida, que é relativamente fácil, neste caso, distinguir a noção objetiva do sistema de hipóteses, através de um processo de abstrações que está inserido na própria metodologia científica, de maneira que é possível apropriar-se de uma e recusar a outra. Esta é a razão pela qual um grupo social pode apropriar-se da ciência de um outro grupo, sem aceitar a sua ideologia (a ideologia da evolução vulgar, por exemplo); pelo que não são válidas as observações de Missiroli (e de Sorel) a êste respeito.

Deve-se notar que, ao lado do mais superficial fanatismo pela ciência, existe realmente a maior ignorância dos fatos e dos métodos científicos, que são muito difíceis e que se tornam cada vez mais difíceis graças à progressiva especialização dos novos ramos de investigação. A superstição científica leva consigo ilusões tão ridículas e concepções tão infantis que a própria superstição religiosa termina enobrecida. O progresso científico fêz nascer a crença e a espera de um nôvo Messias, que realizará nesta terra o país da Felicidade; as fôrças da natureza, sem nenhuma intervenção do esfôrço humano, mas através de mecanismos cada vez mais perfeitos, darão em abundância à sociedade tudo necessário para satisfazer suas necessidades e viver na fartura. Contra êste fanatismo, cujos perigos são evidentes (a supersticiosa fé abstrata na fôrça taumatúrgica do homem conduz, paradoxalmente, à esterilização das pró-

prias bases desta fôrça e à destruição de todo amor pelo trabalho concreto e necessário, em troca das fantasias, como se se tivesse fumado uma nova espécie de ópio), é necessário combater com vários meios, dos quais o mais importante deveria ser um melhor conhecimento das noções científicas essenciais, divulgando a ciência através de cientistas e de estudiosos sérios e não mais de jornalistas enciclopedistas e autodidatas presunçosos. Na realidade, já que se espera muito da ciência, ela é concebida como uma bruxaria superior e, por isso, torna-se impossível valorizar com realismo o que a ciência oferece de concreto.

Os Instrumentos Lógicos do Pensamento

A METODOLOGIA DE MARIO GOVI. Govi[1] é um positivista; o seu livro tende a renovar o velho positivismo clássico, criando um neopositivismo. No fundo, "metodologia" tem para Govi um significado muito restrito, de "lógica menor": trata-se para êle de construir uma nova lógica formal, abstraída de todo conteúdo, inclusive quando êle fala das várias ciências (classificadas segundo a metodologia geral, mas sempre exteriormente) que são apresentadas na sua lógica particular abstrata (especializada, mas abstrata), que Govi chama epistemologia. Govi divide a metodologia em duas partes: metodologia geral (ou lógica pròpriamente dita) e metodologia especial (ou epistemologia).

A epistemologia tem como objetivo básico e principal o exato conhecimento do objetivo cognoscitivo especial para o qual é dirigida cada investigação particular, a fim de poder determinar posteriormente os meios e o procedimento adequados à sua obtenção. Govi reduz a três os diversos objetivos cognoscitivos legítimos da investigação humana: êstes três objetivos constituem o saber humano, sendo irredutíveis entre si, ou seja, sendo essencialmente diversos.

[1] *Cfr. Mario Govi.* Fondazione della Metodologia — Logica ed Epistemologia, *Turim, Bocca, 1929, 579 págs.*

Dois são objetivos cognoscitivos finais: o conhecimento teórico ou da realidade; — o conhecimento prático ou o conhecimento do que se deve ou não se deve fazer; — o terceiro consiste nos conhecimentos que funcionam como meios para a aquisição dos precedentes. Têm-se, portanto, três partes na epistemologia: ciência teórica ou da realidade, ciência prática, ciência instrumental. Disto decorre tôda uma classificação analítica das ciências. O conceito de "legítimo" tem grande importância no sistema de Govi (êle é parte da metodologia geral ou ciência do juízo): todo juízo, considerado em si, é verdadeiro ou falso; considerado subjetivamente, ou seja, como produto da atividade do pensamento de quem o formula, é legítimo ou ilegítimo. Um juízo pode ser conhecido como verdadeiro ou falso apenas na medida em que é reconhecido como legítimo ou ilegítimo. São legítimos os juízos que são iguais em todos os homens (que os mantêm ou os formulam) e que são formulados igualmente por todos, portanto, são legítimos os conceitos primitivos formados "naturalmente" e sem os quais é impossível pensar, bem como os conceitos científicos formados metodològicamente, os juízos primitivos e os juízos metodològicamente derivados de juízos legítimos.

Estas observações são extraídas do artigo *Metodologia e agnosticismo*, publicado na *Civiltà Cattolica*, de 15 de novembro de 1930.

O livro de Govi, ao que parece, é interessante pelo material histórico coletado, notadamente em tôrno à Lógica geral e especial, ao problema do conhecimento e às teorias sôbre a origem das idéias, à classificação das ciências e às várias divisões do saber humano, às várias concepções e divisões da ciência teórica, prática, etc. Govi chama a sua filosofia de "empírico-integralista", distinguindo-a da concepção religiosa e da racionalista, na qual se destaca a filosofia kantiana; distingue-a também, mas secundàriamente, da concepção "empírico-particularista", que é o positivismo. Êle se distingue do positivismo na medida em que repudia alguns excessos, como, por exemplo, a negação não só de tôda metafísica religiosa ou racionalista, mas também de tôda possibilidade e legitimidade de uma metafísica; Govi admite, ao contrário, a legitimidade de uma metafísica, mas com fundamentos puramente empíricos (!) e construída, em parte, após e sôbre a base das ciências reais particulares.[3]

A DIALÉTICA COMO PARTE DA LÓGICA FORMAL DA RETÓRICA. Para o modo de conceber a dialética por parte dos neotomistas, cfr. o opúsculo *Dialettica*, dos padres Liberatore e Corsi, da Companhia

[3] *Cfr. até que ponto as teorias de Govi são tomadas dos neo-realistas ingleses, notadamente de Bertrand Russell.*

de Jesus.[3] O Padre Liberatore foi um dos mais célebres polemistas jesuítas e diretor da *Civiltà Cattolica*.

Deve-se cfr. também os dois volumes sôbre a *Dialettica* do católico B. Labanca. Ademais, em seu capítulo sôbre *Dialética e Lógica* nos *Problemas fundamentais*,[4] Plekhanov concebe a dialética como uma acção da lógica formal, como a lógica do movimento que se opõe à lógica da estaticidade. A ligação entre dialética e retórica continua, ainda hoje, na linguagem comum: em sentido superior, quando se quer indicar um discurso rigoroso, no qual a dedução ou o nexo entre causa e efeito é de natureza particularmente convincente; e, em sentido pejorativo, quando se trata de indicar um discurso barato que deixa os camponeses pasmados.

VALOR MERAMENTE INSTRUMENTAL DA LÓGICA E DA METODOLOGIA FORMAIS. Pode-se colocar a lógica formal e a metodologia abstrata ao lado da "filologia". Também a filologia tem um valor estritamente instrumental, servindo à erudição. Uma função análoga é desempenhada pelas ciências matemáticas. Entendida como valor instrumental, a lógica formal tem um significado e um conteúdo próprios (o conteúdo reside em sua função), assim como têm um valor e um significado próprios os instrumentos e os utensílios de trabalho. Que uma "lima" possa ser usada indiferentemente para limar ferro, cobre, madeira, diversas ligas metálicas, etc., não significa que ela seja "sem conteúdo", puramente formal, etc. Desta forma, a lógica formal tem um desenvolvimento próprio, uma história própria, etc.; ela pode ser ensinada, enriquecida, etc.

A TÉCNICA DO PENSAR. Sôbre êste assunto, deve-se confrontar a afirmação contida no prefácio do *Anti-Dühring*,[5] segundo a qual a "arte de operar com os conceitos não é algo inato ou dado na consciência comum, mas é um trabalho técnico do pensamento, que tem uma longa história, tanto quanto a investigação experimental das ciências naturais".[6]

Croce, ao citá-la, observa entre parênteses que não se trata de um conceito "peregrino", mas que êle já pertencia ao senso comum antes de Engels. Mas não se trata de maior ou menor originalidade

[3] *Nápoles, Tipografia Comercial, 1930, in-8.º, pág. 70.*

[4] *Gramsci se refere ao livro de Plekhanov, traduzido em português com o título* Questões Fundamentais do Marxismo, *Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1956. O capítulo referido, sem título na edição brasileira, é o V, págs. 59-61. (N. do T.)*

[5] *III ed., Stuttgard, 1894, pág. XIX. [Há tradução portuguêsa, publicada pela Editorial Calvino, Rio de Janeiro. (N. do T.)].*

[6] *Citado por Croce,* in Materialismo Storico ed Economia Marxistica, *1921, IV, pág. 31.*

ou peregrinidade do conceito, neste caso e para o que nos interessa presentemente; trata-se da sua importância e do lugar que deve ocupar em um sistema de filosofia da *praxis*, bem como de ver se êle tem o reconhecimento "prático e cultural" que merece. Devemos nos remeter a êste conceito quando quisermos entender o que Engels quis dizer ao escrever que, após as inovações trazidas pela filosofia da *praxis*, da velha filosofia permanece, entre outras coisas, a *lógica formal*; afirmação que Croce cita em seu ensaio sôbre Hegel, acompanhando-a de um ponto de exclamação: o espanto de Croce pela "reabilitação" da lógica formal, que parece implícita na afirmação de Engels, deve ser relacionado com a sua doutrina da "técnica" da arte, por exemplo, bem como a tôda uma série de outras opiniões suas que constituem a suma do seu efetivo "anti-historicismo" e abstratividade metódica (as "distinções", cujo princípio "metódico" se vangloria Croce de ter introduzido na tradição "dialética", tornam-se — como princípio científico — causa de "abstratividade" e de anti-historicismo em sua aplicação formalista). Mas a analogia entre a "técnica" artística e a "técnica" do pensamento é superficial e falaz, pelo menos em um certo sentido. Pode existir um artista que "conscientemente" ou "reflexivamente" nada conheça da elaboração técnica precedente (êle tomará a sua técnica, ingênuamente, do senso comum); mas isto não pode ocorrer na esfera da ciência, na qual existe progresso e deve existir progresso, na qual o progresso da consciência está estreitamente ligado ao progresso instrumental, técnico, metodológico, sendo, aliás, condicionado precisamente por êle, como nas ciências experimentais em sentido estrito.

Deve-se colocar, ademais, a seguinte questão: se o idealismo moderno, e particularmente o crocianismo, com a sua redução da filosofia a uma metodologia da história, não é essencialmente senão uma "técnica"; se o próprio conceito de "especulação" não é essencialmente senão uma pesquisa "técnica", entendida por certo em um significado superior, menos extrínseco e material do que a pesquisa que culminou na construção da lógica formal escolástica. Ao que parece, Adolfo Omodeo não está longe dêste ponto de vista quando escreve:[7] (Loisy), "que tinha feito a experiência dos sistemas de teologia, desconfia dos de filosofia. Teme que uma fórmula de sistema destrua qualquer interêsse pela história concreta, que uma dedução mais ou menos dialética aniquile a plenitude humana da efetiva formação espiritual. E, em verdade, em tôdas as filosofias post-kantianas, juntamente com a introdução de uma visão pan-histórica, é ativa uma tendência meta-histórica que pretenderia fornecer,

[7] *Critica, de 20 de julho de 1932, pág. 295.*

por si mesma, um conceito metafísico do espírito. Loisy percebe a mesma necessidade que gerou, na Itália, a tentativa de reduzir a filosofia a uma simples metodologia abstrata da história, contra a vaidade metafísica que despreza 'a grosseira materialidade da história'. Êle esclarece o seu conceito, com muita precisão, no problema da moral, afastando as fórmulas filosóficas, pois estas — com uma consideração reflexa da moral — anulam o problema da vida e da ação moral, da formação da personalidade e da consciência: o que nós costumamos chamar a historicidade do espírito, que não é corolário de filosofia abstrata. Entretanto, é possível que a exigência tenha sido levada muito além dos seus limites, a ponto de desconhecer a função da filosofia como contrôle metódico dos nossos conceitos".

Deve-se ver na afirmação de Engels, ainda que não esteja expressa em têrmos rigorosos, essa exigência metódica, que é tão mais viva quanto mais a referência ubentedida é feita não para os intelectuais e para as chamadas classes cultas, mas para as massas populares incultas, para as quais é ainda necessária a conquista da lógica formal, da mais elementar gramática do pensamento e da língua. Poderá surgir uma questão, a saber, a do lugar que uma tal técnica deve ocupar nos quadros da ciência filosófica, isto é, se ela faz parte da ciência como tal, já elaborada, ou da propedêutica científica, do processo de elaboração como tal. (Da mesma maneira que, em química, ninguém pode negar a importância dos corpos catalíticos pelo fato de não permanecer nenhum vestígio dêles no resultado final.) O mesmo problema também se apresenta para a dialética; ela é um nôvo modo de pensar, uma nova filosofia, mas é também, por isso, uma nova técnica. O princípio da distinção, defendido por Croce, bem como, portanto, tôdas as suas polêmicas com o *atualismo* de Gentile, não são também questões técnicas? É possível destacar o fato técnico do fato filosófico? É possível isolá-los, mas com finalidades práticas e didáticas. E, de fato, deve-se notar a importância que tem a técnica do pensamento na construção dos programas didáticos. Não é possível comparar a técnica do pensamento com as velhas retóricas. Estas não criavam artistas, não criavam o gôsto, não forneciam critérios para apreciar a beleza: só eram úteis para criar um "conformismo" cultural e uma linguagem de conversação entre literatos. A técnica do pensamento, elaborada como tal, não criará certamente grandes filósofos, mas fornecerá critérios de julgamento e de contrôle, bem como corrigirá as distorções do modo de pensar do senso comum.

Seria interessante um exame comparativo da técnica do senso comum, da filosofia do homem da rua, com a técnica do pensamento reflexivo e coerente. Também a êste respeito vale a observação de

Macaulay sôbre as debilidades lógicas da cultura que é formada por meios oratórios e declamatórios.

Deve-se aprofundar a questão do estudo da técnica do pensamento como propedêutica, como processo de elaboração, mas é preciso cautela, já que a imagem de "instrumento" técnico pode induzir a êrro. Entre "técnica" e "pensamento em ato" existe mais identidade do que, nas ciências experimentais, entre "instrumentos materiais" e ciência pròpriamente dita. É possível imaginar um astrônomo que não saiba servir-se dos seus instrumentos (pode ter recebido de outros o material de investigação que êle deve elaborar matemàticamente), já que as relações entre "astronomia" e "instrumentos astronômicos" são exteriores e mecânicas e, também em astronomia, existe uma técnica do pensamento, ao lado da técnica dos instrumentos materiais. Um poeta pode não saber ler e escrever. Em certo sentido, inclusive um pensador pode fazer com que os outros leiam e escrevam tudo aquilo que o interessa dos demais pensadores ou que êle já pensou. Porque o ler e o escrever se referem à memória, são um auxílio da memória. A técnica do pensamento não pode ser comparada a estas operações, pelo que se pode dizer que importa ensinar esta técnica tanto quanto importa ensinar a ler e a escrever, sem que isto interesse à filosofia, como o ler e o escrever não interessam ao poeta como tal.

ESPERANTO FILOSÓFICO E CIENTÍFICO. Do fato de não se compreender a historicidade das línguas — e, portanto, das filosofias, das ideologias e das opiniões científicas — decorre a tendência, que é própria de tôdas as formas de pensamento (inclusive das idealista-historicistas), a fazer de si mesmas uma espécie de esperanto ou *volapük* da filosofia e da ciência. É possível dizer que se tenha perpetuado (em formas sempre diversas e mais ou menos atenuadas) o estado de espírito dos povos primitivos em face dos outros povos, com os quais entravam em relação. Todo povo primitivo chamava (ou chama) a si mesmo com uma palavra que significa igualmente "homem" e aos outros com palavras que significam "mudos" ou "tartamudos" (bárbaros), pois êles não conhecem a "língua dos homens" (disto decorreu o belíssimo paradoxo de que "canibal", ou devorador de homens, signifique originàriamente — do ponto de vista etimológico — "homem por excelência" ou "homem verdadeiro"). Para os esperantistas da filosofia e da ciência, tudo o que não vem expresso em sua linguagem é delírio, é preconceito, é superstição, etc.; êles (mediante um processo análogo ao que se verifica na mentalidade sectária) transformam em juízo moral ou em diagnóstico de ordem psiquiátrica o que deveria ser um mero juízo histórico. Muitos traços desta

tendência se encontram no *Ensaio Popular*. O esperantismo filosófico está radicado notadamente nas concepções positivistas e naturalistas. A "sociologia" é, talvez, o maior produto de uma tal mentalidade; da mesma maneira, as tendências à "classificação" abstrata, ao metodologismo e à lógica formal. A lógica e a metodologia geral são concebidas como existentes em si e por si, como fórmulas matemáticas, desligadas do pensamento concreto e das ciências particulares concretas (do mesmo modo como se supõe que a língua exista no dicionário e nas gramáticas, a técnica fora do trabalho e da atividade concreta, etc.). Por outro lado, não é necessário supor que a forma de pensamento "antiesperantista" signifique ceticismo, agnosticismo ou ecletismo. É certo que tôda forma de pensamento deve considerar a si mesma como "exata" e "verdadeira" e combater contra as outras formas de pensamento, mas isto "criticamente". O problema, portanto, reside na dose de "criticismo" e de "historicismo" que estão contidos em tôdas as formas de pensamento. A filosofia da *praxis*, reduzindo a "especulatividade" aos seus justos limites (isto é, negando que a "especulatividade" — como a entendem inclusive os historicistas do idealismo — seja o caráter essencial da filosofia), revela ser a metodologia histórica mais adequada à realidade e à verdade.

Tradutibilidade das Linguagens Científicas e Filosóficas

Em 1921, tratando de problemas de organização, Ilitch escreveu ou disse (mais ou menos) o seguinte: Não sabemos "traduzir" nas línguas européias a nossa língua.

Deve-se resolver o seguinte problema: se a tradutibilidade recíproca das várias linguagens filosóficas e científicas é um elemento "crítico", próprio de tôda concepção do mundo, ou próprio tão sòmente à filosofia da *praxis* (de maneira orgânica) e apenas parcialmente apropriável pelas outras filosofias. A tradutibilidade pressupõe que uma determinada fase da civilização tenha uma expressão cultural "fundamentalmente" idêntica, mesmo que a linguagem seja historicamente diversa, diversidade determinada pela tradição particular de cada cultura nacional e de cada sistema filosófico, pelo predomínio de uma atividade intelectual ou prática, etc. Desta forma, deve-se ver se a tradutibilidade é possível entre expressões de diferentes fases de civilização, na medida em que estas fases são momen-

tos de desenvolvimento uma da outra e, portanto, integrando-se reciprocamente; ou se uma expressão determinada pode ser traduzida com os têrmos de uma fase anterior de uma mesma civilização, fase que, porém, é mais compreensível do que a linguagem dada, etc. É possível dizer, ao que parece, que tão sòmente na filosofia da *praxis* a "tradução" é orgânica e profunda, enquanto que em outros pontos de vista, freqüentemente, tal "tradução" é um mero jôgo de "esquematismos" genéricos.

A passagem da *Sagrada Família* onde se afirma que a linguagem política francesa de Proudhon corresponde, podendo ser traduzida, na linguagem da filosofia clássica alemã é muito importante para compreender alguns aspectos da filosofia da *praxis*, bem como para encontrar a solução de muitas contradições aparentes do desenvolvimento histórico e para responder a algumas objeções superficiais contra esta teoria historiográfica sendo igualmente útil para combater alguns abstratismos mecanicistas).

Deve-se ver se êste princípio crítico pode ser aproximado ou confundido com afirmações análogas. No fascículo de setembro-outubro de 1930 dos *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica*, em uma carta aberta de Luigi Einaudi a Rodolfo Benini ("Se existe, històricamente, a pretensa repugnância dos economistas em face do conceito de Estado produtor"), lê-se em uma nota na pág. 303:

"Se eu possuísse a maravilhosa faculdade, que o falecido amigo Vailati possuía em grande proporção, de traduzir uma teoria qualquer da linguagem geométrica à linguagem algébrica, da hedonista à da moral kantiana, da terminologia econômica normativa pura à preceitual aplicada, se isto ocorresse, então eu poderia tentar retraduzir a página de Spirito na tua formalística, ou seja, na da economia clássica. Seria um exercício fecundo, similar aos que nos conta Loria, por êle empreendidos na juventude, que consistiam em expor sucessivamente uma determinada demonstração econômica primeiro na linguagem de Adam Smith, depois na de Ricardo e, subsequentemente, na de Marx, de Stuart Mill e de Cairnes. Mas são exercícios que, como no caso de Loria, tão logo são feitos vão parar na cesta de papel. Contribuem para nos ensinar a humildade, no momento em que nos iludimos pensando ter visto alguma coisa nova. E isto porque, se esta novidade podia ter sido formu-

lada com as suas palavras e enquadrar-se no pensamento dos antigos, eis um sinal de que alguma coisa estava contida no pensamento daqueles. Mas não podem impedir, nem o devem, que cada geração use a linguagem que melhor se adapte ao seu modo de pensar e de compreender o mundo. A história é reescrita; por que, então, não se deveria reescrever a ciência econômica, primeiro em têrmos de custo de produção, depois de utilidade, e, subsequientemente, de equilíbrio estático e depois de equilíbrio dinâmico?"

A visão metodológico-crítica de Einaudi é muito restrita, referindo-se, mais do que a linguagens de culturas nacionais, a linguagens particulares de personalidades da ciência. Einaudi se liga à corrente representada por alguns pragmatistas italianos, como Pareto e Prezzolini. Êle se propõe, com a sua carta, finalidades críticas e metodológicas bastante limitadas: pretende dar uma pequena lição a Ugo Spirito, no qual, muito freqüentemente, a novidade das idéias, dos métodos, da colocação dos problemas, é pura e simplesmente uma questão verbal, de terminologia, de um "jargão" pessoal ou de grupo. Todavia, deve-se observar se não se trata aqui do primeiro grau do mais vasto e profundo problema, que está implícito na afirmação da *Sagrada Família*.

Da mesma maneira que dois "cientistas" formados no terreno de uma mesma cultura fundamental acreditam sustentar diferentes "verdades" tão sòmente porque empregam uma diferente linguagem científica (o que não quer dizer que entre êles não exista uma diferença, bem como que esta diferença não tenha o seu significado), também duas culturas nacionais, expressões de civilizações fundamentalmente similares, acreditam ser diferentes, opostas, antagônicas, uma superior à outra, pelo fato de empregarem linguagens de tradição diferente, formadas sôbre atividades características e particulares a cada uma delas; linguagem político-jurídica na França, linguagem filosófica, doutrinária, teórica na Alemanha. Para o historiador, em realidade, estas civilizações são tradutíveis recíprocamente, redutíveis uma à outra. Esta tradutibilidade, por certo, não é "perfeita" em tôdas as particularidades, inclusive nas importantes (mas que língua é exatamente tradutível em outra? que palavra singular é exatamente tradutível em outra língua?), sendo-o, entretanto, no "fundo essencial". É possível, também, que uma seja realmente superior à outra, mas quase nunca o é naquilo

que os seus representantes e defensores fanáticos pretendem e, notadamente, quase nunca em seu conjunto: o progresso real da civilização ocorre graças à colaboração de todos os povos, graças a "impulsos" nacionais, mas tais impulsos quase sempre dizem respeito a determinadas atividades culturais ou grupos de problemas.

A filosofia de Gentile é, em nossos dias, a que mais faz questão de "palavras", de "terminologia", de "jargão", considerando como "criações" novas as que são expressões verbais novas, nem sempre muito felizes e adequadas. Por isso, a nota de Einaudi exasperou Ugo Spirito, sem que êste, contudo, conseguisse responder nada concludente.

A observação contida na *Sagrada Família*, de que a linguagem política francesa equivale à linguagem da filosofia clássica alemã, foi expressa "poèticamente" por Carducci na frase: "Emmanuel Kant decapitou Deus; Maximilien Robespierre, o rei". A respeito desta aproximação carducciana entre a política prática de Robespierre e o pensamento especulativo de Kant, Croce registra uma série de "fontes" filológicas muito interessantes, mas que têm para êle uma importância puramente filológica e cultural, sem nenhuma significação teórica e "especulativa". Carducci encontrou o tema em Heinrich Heine (no terceiro livro do *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, de 1834). Mas a aproximação entre Robespierre e Kant não é original de Heine. Croce, que pesquisou a origem da aproximação, informa-nos ter encontrado um longínquo indício dela em uma carta, de 21 de julho de 1795, dirigida por Hegel a Schelling[1], posteriormente desenvolvido nas lições proferidas por Hegel sôbre a história da filosofia e a filosofia da história. Nas primeiras *Lições sôbre a história da filosofia*, Hegel diz que "a filosofia de Kant, de Fichte e de Schelling contém a revolução em forma de pensamento", revolução para a qual o espírito se encaminhou ùltimamente na Alemanha, isto é, em uma grande época da história universal, na qual "apenas dois povos tomaram parte, os alemães e franceses, por mais opostos que sejam entre si, ou, aliás, precisamente por causa desta oposição"; desta forma, enquanto na Alemanha o nôvo princípio "irrompeu como espírito e conceito", na França, ao contrário,

1 *Inserida em* Briefe von und an Hegel, *Leipzig, 1887, I, págs. 14-16.*

êle se explicitou como "realidade efetiva".[2] Nas *Lições sôbre a filosofia da história*, Hegel explica que o princípio da vontade formal, da liberdade abstrata, segundo o qual "a simples autoconsciência, o Eu, é a liberdade absolutamente independente e a fonte de tôdas as determinações universais", "é entre os alemães uma tranqüila *teoria*, ao passo que os franceses quiseram executá-lo pràticamente".[3] Esta passagem de Hegel é, ao que parece, parafraseada na *Sagrada Família*, onde se defende uma afirmação de Proudhon contra os irmãos Bauer (ou, caso não se trate de uma defesa, onde a explicação se fez de acôrdo com êste cânone hermenêutico hegeliano). A passagem de Hegel, contudo, nos parece bem mais importante como "fonte" do pensamento expresso nas *Teses sôbre Feuerbach*, a saber, que "os filósofos interpretaram o mundo, mas trata-se agora de transformá-lo", isto é, que a filosofia deve se tornar política para ser verdadeira, para continuar a ser filosofia, que a "tranqüila teoria" deve ser "executada pràticamente", tornando-se "realidade efetiva"; como fonte, também, da afirmação de Engels, segundo a qual a filosofia clássica alemã tem como herdeiro legítimo o povo alemão;[4] e, finalmente, como elemento para a teoria da unidade entre teoria e prática.

A. Ravà, em seu livro *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte* (Módena. Formiggini. 1909, págs. 6-8 n.), lembra a Croce que, já em 1791, Beggesen — em uma carta a Reinhold — aproximava as duas revoluções, que o livro de Fichte de 1792 sôbre a revolução francesa é animado pelo mesmo espírito de afinidade entre a obra da filosofia e o evento político e que, em 1794, Schaumann desenvolve particularizadamente a comparação, observando que a revolução política da França "faz sentir *de fora* a necessidade de uma determinação fundamental dos direitos humanos" e a reforma filosófica alemã "mostra *de dentro* os meios e o caminho através dos quais, e sòmente dêles, esta necessidade pode ser satisfeita"; e, além

[2] *Cfr.* Vorles. über die Gesch. d. Philos., *Berlim. 1844, III, pág. 485.*

[3] *Vorles. über die Philos. der Geschichte. Berlim. 1848, págs. 531-532.*

[4] *No texto de Engels, ao invés de 'povo alemão', se diz "movimento operário alemão" (N. da E. I.).* [*Cfr.* Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã, *in Marx—Engels*, Obras Escolhidas, *v. III, Editorial Vitória, Rio, 1963, pág. 207, (N. do T.).*]

disso, êle lembra que a mesma comparação dava motivo, em 1797, a um escrito satírico contra a filosofia kantiana. Ravà conclui que a "comparação estava no ar".

A comparação é repetida inúmeras vêzes no decorrer do século XIX (por Marx, por exemplo, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*) e "ampliada" por Heine. Na Itália, alguns anos antes de Carducci, ela é encontrada em uma carta de Bertrando Spaventa — cujo título é *Paolottismo, positivismo e razionalismo* — publicada na *Revista bolognese* de maio de 1868 e republicada nos *Scritti filosofici* (ed. Gentile, pág. 301). Croce conclui com reservas sôbre a comparação enquanto "afirmação de uma relação lógica e histórica". "Porque, se é verdade que ao Kant jusnaturalista corresponde muito bem, no terreno dos fatos, a revolução francesa, é igualmente verdade que Kant pertence à filosofia do século XVIII, que precedeu e informou aquêle movimento político; ao passo que o Kant que aponta para o futuro, o Kant da 'síntese *a priori*', é o primeiro elo de uma nova filosofia, que supera a filosofia que se encarnou na revolução francesa". Esta reserva de Croce é compreensível, não obstante ser imprópria e incongruente, já que as próprias citações de Hegel, feitas por Croce, mostram que não se trata da comparação particular entre Kant e Robespierre, mas de algo mais extenso e compreensivo, do movimento político francês em seu conjunto e da reforma filosófica alemã em seu conjunto. Que Croce seja favorável às "tranqüilas teorias" e não às "realidades efetivas", que uma reforma "em idéia" — e não em ato — lhe pareça a fundamental, é algo compreensível: foi neste sentido que a filosofia alemã influiu na Itália no período do *Risorgimento*, com o "moderantismo" liberal (no sentido mais restrito de "liberdade nacional"), se bem que em De Sanctis perceba-se a insatisfação com esta posição "intelectualista", como é atestado pela sua passagem para a esquerda e por alguns escritos, notadamente *Scienza e vita* e os artigos sôbre o verismo, etc. Todo o problema deveria ser revisto, reestudando-se as referências dadas por Croce e por Ravà, bem como procurando outras, para enquadrá-las na questão da traduzibilidade das linguagens, isto é, que duas estruturas fundamentalmente similares têm supra-estruturas "equivalentes" e reciprocamente traduzíveis, qualquer que seja a sua linguagem

particular e nacional. Os contemporâneos da revolução francesa tiveram consciência dêste fato, o que é de grande interêsse[6].

A expressão tradicional, que afirma ser a "anatomia" da sociedade constituída pela sua "economia", é uma simples metáfora, extraída das discussões que se realizaram em tôrno das ciências naturais e da classificação das espécies animais, classificação que se tornou "científica" precisamente no momento em que se partiu da anatomia e não mais de características secundárias e acidentais. A metáfora se justificava também pela sua "popularidade", isto é, pelo fato de oferecer, mesmo a um público não refinado intelectualmente, um esquema de fácil compreensão (não se leva mais, quase nunca, êste fato em sua devida conta: que a filosofia da *praxis*, propondo a reformar intelectual e moralmente estratos sociais culturamente arrasados, recorra a metáforas por vêzes "grosseiras e violentas" em seu caráter popular). O estudo da origem lingüístico-cultural de uma metáfora, empregada para indicar um conceito ou relação recentemente descobertos, pode ajudar a compreender melhor o próprio conceito, na medida em que êle é relacionado ao mundo cultural, històricamente determinado, do qual surgiu, bem como é útil para determinar o limite da própria metáfora, isto é, para impedir que ela se materialize ou mecanicize. As ciências experimentais e naturais, em uma determinada época, foram um "modêlo", um "tipo"; e, já que as ciências sociais (a política e a historiografia) buscavam encontrar um fundamento objetivo e cientìficamente adequado que lhes fornecesse a mesma segurança e energia das ciências naturais, não é difícil compreender que tenha recorrido a estas para criar a sua própria linguagem.

Ademais, dêste ponto de vista, deve-se distinguir entre os dois fundadores da filosofia da *praxis*[7], cuja linguagem não tem a mesma origem cultural e cujas metáforas refletem interêsses diversos.

[6] *As notas de Croce sôbre a comparação cardeciana entre Robespierre e Kant foram publicadas na II Série das Conversazioni Critiche, pág. 292 e ss.*

[7] *Gramsci, como o leitor deve estar lembrado, refere-se aqui a Marx e Engels (N. do T.).*

Uma outra questão "lingüística" está ligada ao desenvolvimento das ciências jurídicas: na introdução à *Crítica da Economia Política*, é afirmado que "não se pode julgar uma época histórica pelo que ela pensa de si mesma", isto é, pelo conjunto das suas ideologias. Este princípio deve ser relacionado com um outro, quase contemporâneo, segundo o qual um juiz não pode julgar o réu pelo que êste pensa de si próprio, de seus atos ou omissões (se bem que isto não signifique que a nova historiografia seja concebida como uma atividade tribunalícia), princípio que trouxe uma radical reforma dos métodos processuais, contribuindo para abolir a tortura e fornecendo à atividade judiciária e penal uma base moderna.

A esta mesma ordem de observações pertence uma outra questão, relativa ao fato de que as supra-estruturas são consideradas como simples e débeis "aparências". Neste "juízo", deve-se ver também mais um reflexo das discussões nascidas sôbre o terreno das ciências naturais (da zoologia e da classificação das espécies, da descoberta de que a "anatomia" deve ser colocada na base das classificações) do que uma derivação coerente do materialismo metafísico, para o qual os fatos espirituais são uma simples aparência — "irreal", "ilusória" — dos fatos corporais. A esta origem historicamente comprovada do "juízo", em parte superpôs-se e em parte substituiu o que se pode chamar uma mera "atitude psicológica", sem importância "cognoscitiva ou filosófica", como não é difícil demonstrar, na qual o conteúdo teórico é mínimo (ou indireto, limitando-se talvez a um ato de vontade, o qual, enquanto universal, tem um valor filosófico ou cognoscitivo implícito), predominando nela a imediata paixão polémica não só contra uma exagerada e deformada afirmação em sentido inverso (segundo a qual apenas o "espiritual" seria real), mas também contra a "organização" político-cultural da qual esta teoria é expressão. Que a afirmação da "aparência" das supra-estruturas não seja um ato filosófico, de conhecimento, mas tão sòmente um ato prático, de polémica política, é o que é atestado pelo fato de não ser tal afirmação colocada com o "universal", mas dizendo respeito apenas a determinadas supra-estruturas. É possível observar, colocando a questão em têrmos individuais, que quem é cético

em face do "desinterêsse" dos outros, mas não em face do seu próprio "desinterêsse", não é "cético" filosòficamente, colocando apenas uma questão de "história concreta individual"; isto é, o ceticismo se constituiria em ato filosófico se o cético duvidasse de si mesmo e, conseqüentemente, da própria capacidade filosófica. E, de fato, é uma observação óbvia a de que o cético, filosofando para negar a filosofia, na realidade a exalta e a afirma. No caso em questão, a afirmação da "aparência" das supra-estruturas significa tão sòmente a afirmação de que uma determinada "estrutura" está condenada a desaparecer, devendo ser destruída; e o problema que se coloca é o seguinte: se esta afirmação é de poucos ou de muitos, se já está para se tornar uma fôrça histórica decisiva ou se é apenas a opinião isolada (ou isolável) de alguns fanáticos indivíduos, obcecados por idéias fixas.

A "atitude psicológica" que alimenta a afirmação da "aparência" das supra-estruturas poderia ser comparada à atitude que se verificou em determinadas épocas (também elas "materialistas" e "naturalistas"!) em face da "mulher" e do "amor". Surgia uma graciosa jovem, aquinhoada com todos os atributos físicos que tradicionalmente motivam o julgamento de "amorável". O homem "prático" valorizava a sua estrutura "esquelética", a amplitude de sua "bacia", procurava conhecer a sua mãe e a sua avó a fim de observar que provável processo de deformação hereditária poderia sofrer a atual jovem com o passar dos anos, a fim de ter a possibilidade de prever que "mulher" teria êle após dez, vinte ou trinta anos. O rapazola "satânico", cuja atitude era a de um pessimismo ultra-realista, observaria a jovem com olhos "inexoráveis"; êle a julgaria como sendo "na realidade" um puro saco de podridões, já a imaginaria morta e enterrada, com as "órbitas vazias e mal-cheirosas", etc., etc. Esta atitude psicológica, ao que parece, é própria da idade imediatamente posterior à puberdade, ligada às primeiras experiências, às primeiras reflexões, aos primeiros desenganos, etc. Ela é superada pela vida, todavia, e uma "determinada" mulher não mais suscitará tais pensamentos.

No juízo sôbre a "aparência" das supra-estruturas existe um fato da mesma natureza: um "desengano", um pseudo-pessimismo, etc., que desaparece tão logo se "conquista" o Estado e as supra-estruturas passam a ser aquelas do próprio mundo

intelectual e moral. E, de fato, êstes desvios da filosofia da *práxis* são em grande parte ligados a grupos de intelectuais socialmente "vagabundos", desencantados, etc., perdidos, mas prontos a ancorar em algum bom pôrto.

MARX E HEGEL. No estudo sôbre o hegelianismo de Marx, deve-se recordar (graças, notadamente, ao caráter eminentemente prático-crítico de Marx) que êle participou da vida universitária alemã logo após a morte de Hegel, quando devia ser bastante viva a recordação do ensinamento "oral" de Hegel e das discussões apaixonadas, com referência à história concreta, que êste ensinamento certamente provocou; em tais discussões, a concreticidade histórica do pensamento de Hegel devia se manifestar bem mais evidentemente do que nos escritos sistemáticos. Algumas afirmações de Marx, ao que me parece, devem ser consideradas especialmente em ligação com esta vivacidade "conversativa"; por exemplo, a afirmação de que Hegel "faz com que os homens andem de cabeça para baixo". Em verdade, Hegel se utiliza desta imagem quando fala da revolução francesa: êle escreve que, em dado momento da revolução francesa (quando foi organizada a nova estrutura estatal, eu creio), "parecia" que o mundo caminhava sôbre a cabeça (ou algo semelhante). Croce, ao que me parece, se pergunta onde Marx foi buscar esta imagem: ela está certamente em um livro de Hegel (talvez na *Filosofia do Direito*, não me recordo), mas ela parece, na verdade, ter decorrido de uma conversação, tal a expontaneidade, a frescura e o caráter pouco "livresco" que ela apresenta[7].

[7] *Antonio Labriola, no escrito* Da un secolo all'altro, *afirma: "É dêle, precisamente, aquela imagem de Hegel que disse como os homens (da Conversação) tentaram, pela primeira vez desde Anaxágoras, subverter a noção do mundo, colocando êste sôbre a razão" (cfr. A. Labriola,* Da un secolo all'altro, *ed. Dal Pane, pág. 45).*

II

ALGUNS PROBLEMAS PARA O ESTUDO DA FILOSOFIA DA "PRAXIS"

COLOCAÇÃO DO PROBLEMA. Produção de novas *Weltanschauungen*, que fecunda e alimenta a cultura de uma idade histórica, bem como produção filosóficamente orientada de acôrdo com as *Weltanschauungen* originais. Marx é um criador de *Weltanschauung*; mas qual é a posição de Ilitch? É orgânicamente subordinada e subalterna? A explicação reside no próprio marxismo, como ciência e ação.

Passagem da utopia à ciência e da ciência à ação. A fundação de uma classe dirigente (isto é, de um Estado) equivale à criação de uma *Weltanschauung*. Como deve ser entendida a afirmação de que o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã? Não queveria Marx indicar a função histórica da sua filosofia, transformada em teoria de uma classe que se transformaria em Estado? Para Ilitch, isto realmente aconteceu em um determinado território.[1] Em outro local, assinalei a importân-

[1] *Gramsci refere-se, naturalmente, à tomada do poder político pelo proletariado russo, dirigido por Lênine, e à criação do Estado Soviético (N. do T.).*

cia filosófica do conceito e da realidade da hegemonia, devida a Ilitch. A hegemonia realizada significa crítica real de uma filosofia, sua real dialética. Deve-se confrontar isto com o que Graziadei[2] escreveu na introdução de *Prezzo e soprapprezzo*: êle considera Marx como unidade de uma série de grandes cientistas. Êrro fundamental: nenhum dos outros produziu uma concepção do mundo original e integral. Marx inicia intelectualmente uma idade histórica que provàvelmente durará séculos, isto é, até o desaparecimento da sociedade política e o advento da sociedade regulada. Sòmente quando isto ocorrer, a sua concepção do mundo será superada (concepção da necessidade, superada pela concepção da liberdade).

Traçar um paralelo entre Marx e Ilitch, buscando determinar uma hierarquia, não tem sentido e é ocioso; êles expressam duas fases: ciência-ação, que são simultâneamente homogêneas e heterogêneas.

Da mesma forma, històricamente, seria absurdo um paralelo entre Cristo e São Paulo: Cristo-*Weltanschauung* — São Paulo-organizador, ação, expansão da *Weltanschauung*; ambos são necessários na mesma medida e, conseqüentemente, têm uma mesma estatura histórica. O cristianismo poderia ser chamado, històricamente, cristianismo-paulismo, e esta seria a expressão mais exata (apenas a crença na divindade de Cristo impediu que isto ocorresse, mas esta crença é também apenas um elemento histórico e não teórico).

QUESTÕES DE MÉTODO. Se se pretende estudar o nascimento de uma concepção do mundo que jamais foi exposta sistemàticamente pelo seu fundador (e cuja coerência essencial deve ser buscada não em cada escrito singular ou série de escritos, mas no desenvolvimento global do trabalho intelectual múltiplo, no qual os elementos da concepção estão implícitos), é necessário efetuar preliminarmente um trabalho filológico minucioso, conduzido com o máximo escrúpulo de exatidão, de honestidade científica, de lealdade intelectual, de ausência de qual-

[2] *Graziadei está atrasado com relação ao Mônsenhor Olgiati, que — em seu pequeno livro sôbre Marx — não encontra outra comparação possível senão a com Jesus, comparação que, para um prelado, é realmente o cúmulo da conversão, pois êle acredita na natureza divina de Cristo.*

quer preconceito ou apriorismo, de *parti-pris*. É necessário, antes de tudo, reconstruir o processo de desenvolvimento intelectual do referido pensador, a fim de determinar os elementos que se tornaram estáveis e "permanentes", isto é, que foram assumidos como pensamento próprio, diverso e superior ao "material" precedentemente estudado e que serviu de estímulo; apenas êstes elementos são momentos essenciais do processo de desenvolvimento. Esta seleção pode ser feita para períodos mais ou menos longos, de acôrdo com a análise do conteúdo e não das notícias externas (que podem, entretanto, ser utilizadas), dando lugar a uma série de "desvios", isto é, de doutrinas e teorias parciais pelas quais o pensador pode ter tido, em certos momentos, uma simpatia, chegando mesmo a tê-las aceito provisòriamente, servindo-se delas para o seu trabalho crítico ou de criação histórica e científica.

É observação comum de todo estudioso, como experiência pessoal, que cada nova teoria estudada com "furor heróico" (isto é, estudada não por mera curiosidade exterior, mas por um profundo interêsse) durante certo tempo, notadamente quando se é jovem, atrai por si mesma, apoderando-se de tôda a personalidade e sendo limitada pela teoria sucessivamente estudada; isto ocorre até o momento em que não se estabelece um equilíbrio crítico e se estuda com profundidade, mas sem entregar-se de imediato ao fascínio do sistema ou do autor estudado. Esta série de observações é tanto mais válida quanto mais o determinado pensador é impetuoso, de caráter polêmico, carente do espírito de sistema; tanto mais quando se trata de uma personalidade na qual a atividade teórica e a atividade prática estão indissolùvelmente intrincadas, de um intelecto em contínua criação e perpétuo movimento, que sente a autocrítica vigorosamente, do modo mais desapiedado e conseqüente.

Estabelecidas estas premissas, o trabalho deve seguir estas linhas: 1) a reconstrução da biografia, não apenas no que diz respeito à atividade prática, mas principalmente no que toca à atividade intelectual; 2) o registro de tôdas as obras, mesmo das menos importantes, em ordem cronológica, estabelecido segundo motivos intrínsecos: de formação intelectual, de maturidade, de domínio e aplicação do nôvo modo de pensar e de conceber a vida e o mundo. A pesquisa do *leit-motiv*, do ritmo do pensamento em desenvolvimento, deve ser mais importante

do que as afirmações singulares e casuais e do que os aforismos isolados.

Êste trabalho preliminar torna possível tôda pesquisa ulterior. Entre as obras do determinado pensador, ademais, deve-se distinguir entre as que êle concluiu e publicou e as que permaneceram inéditas, porque incompletas, e publicadas por algum amigo ou discípulo, não sem revisões, modificações, cortes, etc., ou seja, não sem uma ativa intervenção do editor. É evidente que o conteúdo destas obras póstumas deve ser tomado com muita discrição e cautela, já que não pode ser considerado como definitivo, mas tão sòmente como material ainda em elaboração, ainda provisório; não é possível afastar a idéia de que estas obras — notadamente se permaneceram longo tempo em elaboração, sem que o autor se decidisse jamais a concluí-las — tivessem sido, no todo ou em parte, repudiadas pelo autor e consideradas como insatisfatórias.

No caso específico do fundador da filosofia da *praxis*, a obra literária pode ser dividida nas seguintes secções: 1) trabalhos publicados sob a responsabilidade direta do autor: entre êstes, devem ser incluídos, em linha geral, não apenas os materialmente fornecidos para impressão, mas também os "publicados" ou colocados em circulação de qualquer modo pelo autor, como as cartas, as circulares, etc. (um exemplo típico são as *Críticas ao Programa de Gotha* e o epistolário); 2) as obras não publicadas sob a responsabilidade direta do autor, mas sob a de outros, as obras póstumas; no que se refere a estas últimas, seria importante possuir o texto diplomático, o que já está em vias de ser feito, ou pelo menos uma minuciosa descrição do texto original, feita com critérios científicos.

Ambas as secções supra-indicadas deveriam ser reconstruídas por períodos cronológico-críticos, de maneira a poder estabelecer comparações válidas e não simplesmente mecânicas e arbitrárias.

Deveria ser minuciosamente estudado e analisado o trabalho de elaboração realizado pelo autor sôbre o material das obras, publicadas posteriormente por êle mesmo: êste estudo forneceria, pelo menos, indícios e critérios para valorizar criticamente a veracidade das redações das obras póstumas, compiladas por outros. Quanto mais o material preparatório das

obras editadas pelo autor se afastar do texto definitivo redigido pelo próprio autor, tanto menos é verossímil a redação de outro escritor de um material do mesmo tipo. Uma obra jamais pode ser identificada com o material bruto que é recolhido para a sua compilação: a escolha definitiva, a disposição dos elementos componentes, o pêso maior ou menor dado a êste ou àquele dos elementos coletados no período preparatório, são precisamente o que constitui a obra efetiva.

Também o estudo do epistolário deve ser feito com certas cautelas: uma afirmação isolada feita em uma carta talvez não fôsse repetida em um livro. A vivacidade estilística das cartas, mesmo que seja frequentemente mais eficaz do que o estilo medido e ponderado de um livro, conduz por vêzes a deficiências de argumentação; nas cartas, como nos discursos e nas conversações, verificam-se com maior frequência *erros lógicos;* a maior rapidez do pensamento realiza-se, em muitos casos, às custas da sua solidez.

No estudo de um pensamento original e inovador, a contribuição de outras pessoas para a sua documentação deve ser considerada apenas secundàriamente. Desta maneira, pelo menos em princípio, como método, deve ser colocada a questão das relações de homogeneidade entre os dois fundadores da filosofia da *praxis*. A afirmação de ambos sôbre o acôrdo recíproco vale tão sòmente para o assunto determinado. Também o fato de que um dêles haja escrito alguns capítulos para um livro redigido pelo outro não é uma razão peremptória para que todo o livro seja considerado como resultado de um acôrdo perfeito. Não é necessário subvalorizar a contribuição do segundo, mas também não é necessário identificar o segundo com o primeiro, bem como pensar que tudo o que o segundo atribuiu ao primeiro deva ser absolutamente autêntico e sem infiltrações. É certo que o segundo deu provas de um desinterêsse e de uma ausência de vaidade pessoal únicos na história da literatura, mas não se trata disso, nem tampouco de pôr em dúvida a absoluta honestidade científica do segundo. Trata-se, sim, do fato de que o segundo não é o primeiro; se se quer conhecer o primeiro deve-se buscá-lo principalmente nas suas obras autênticas, publicadas sob sua responsabilidade direta. Destas observações, decorrem várias advertências metodológicas e algumas indicações para investigações colaterais. Por exemplo,

que valor tem o livro de Rodolfo Mondolfo sôbre *O Materialismo Histórico de F.E.*,[3] editado por Formiggini em 1912? Sorel (em uma carta a Croce) põe em dúvida a possibilidade de se estudar um assunto desta natureza, graças à escassa capacidade de pensamento original por parte de Engels, repetindo freqüentemente que é necessário não confundir os dois fundadores da filosofia da *praxis*. À parte o problema colocado por Sorel, parece-me que o próprio fato de que (se suponha) se afirme uma escassa capacidade teorética no segundo dos dois amigos (pelo menos uma posição subalterna dêste com relação ao primeiro) torna indispensável investigar a quem caiba o pensamento original, etc. Na realidade, uma investigação sistemática dêste gênero (com exceção do livro de Mondolfo) jamais foi realizada no mundo da cultura; aliás, as exposições do segundo, algumas relativamente sistemáticas, são colocadas agora em primeiro plano, como fonte autêntica ou, até mesmo, como a única fonte autêntica. Por isso, o volume de Mondolfo parece ser muito útil, pelo menos graças à diretriz que traça.

Antonio Labriola. Seria de grande utilidade um resumo objetivo e sistemático (ainda que do tipo escolástico-analítico) de tôdas as publicações de Antonio Labriola sôbre a filosofia da *praxis*, visando a substituir os volumes esgotados. Um trabalho desta espécie é preliminar para qualquer iniciativa que vise a recolocar em circulação a posição filosófica de Labriola, que é pouquíssimo conhecida fora de um restrito círculo. É surpreendente que, nas suas *Memórias*, Leon Bronstein[4] fale do "diletantismo" de Labriola. Êste juízo é incompreensível (a menos que significasse a separação entre teoria e prática na pessoa de Labriola, o que não me parece ser o caso), a não ser como um reflexo inconsciente do pedantismo pseudocientífico do grupo intelectual alemão, que tanta influência exerceu na Rússia. Labriola, na realidade, ao afirmar que a filosofia da *praxis* é independente de qualquer outra corrente filosófica, sendo auto-suficiente, foi o único a procurar construir cientificamente a filosofia da *praxis*.

[3] *Friedrich Engels (N. da E. I.).*
[4] *Trotski (N. da E. I.).*

A tendência dominante se manifestou em duas correntes principais:

1) A chamada ortodoxa, representada por Plekhanov (cfr. *Os Problemas Fundamentais*[5]), a qual, na realidade, não obstante as suas afirmações em contrário, cai no materialismo vulgar. Não foi bem colocado o problema das "origens" do pensamento do fundador da filosofia da *praxis*: um estudo acurado da cultura filosófica de Marx (e do ambiente filosófico geral no qual êle se formou direta e indiretamente) é certamente necessário, mas como premissa ao estudo bem mais importante da sua filosofia própria e "original", que não pode ser esgotada em algumas "fontes" ou em sua "cultura" pessoal; deve-se, antes de tudo, levar em conta a sua atividade criadora e construtiva. A maneira de colocar o problema por parte de Plekhanov é típica do método positivista, demonstrando as suas escassas faculdades especulativas e historiográficas.

2) A tendência "ortodoxa" determinou o surgimento de uma oposta: a de ligar a filosofia da *praxis* ao kantismo ou a outras tendências filosóficas não-positivistas e não-materialistas, culminando na conclusão "agnóstica" de Otto Bauer, que — no seu pequeno livro sôbre a "Religião" — afirma que o marxismo pode ser baseado e integrado por qualquer filosofia, inclusive, portanto, pelo tomismo. Esta segunda, pois, não é uma tendência em sentido estrito, mas um conjunto de tôdas as tendências que não aceitam a chamada "ortodoxia" do pedantismo alemão, incluindo a tendência freudiana de De Man.

Por que Labriola e a sua colocação do problema filosófico tiveram tão pouca sorte? É possível dizer, a êste respeito, o que Rosa[6] disse sôbre o economia crítica e seus mais elevados pro-

[5] *Plekhanov, G. V.*, Osnovnye voprosy marksizma, *São Petersburgo, 1908; republicado em* Obras *(24 volumes). Instituto Marx-Engels-Lênine de Moscou, vol. XVIII (N. da E. I.). [Há tradução portuguêsa, anteriormente citada (N. do T.)]*

[6] *Rosa Luxemburgo, importante teórica marxista, fundou o Grupo Spartaquista, núcleo do Partido Comunista Alemão. Bem que se opôs a Lênine durante a estruturação do Poder Soviético, notabilizou-se pelas suas teorias sôbre a deterioração automática do capitalismo e sôbre a iminência de uma revolução européia no após-guerra. Foi assassinada pelo Govêrno social-democrata alemão, em 1919, durante as insurreições que ocorreram na Alemanha. Ela havia sido uma dos mais resolutas adversárias do revisionismo social-democrata, chefiado por Bernstein. (N. do T.)*

blemas: no período romântico da luta, no *Sturm und Drang* popular, todo o interêsse se volta para as armas mais imediatas, para os problemas de tática política e para os problemas culturais menores no campo filosófico. Mas, a partir do momento em que um grupo subalterno torna-se realmente autônomo e hegemônico, criando um nôvo tipo de Estado, nasce concretamente a exigência de construir uma nova ordem intelectual e moral, isto é, um nôvo tipo de sociedade e, conseqüentemente, a exigência de elaborar os conceitos mais universais, as mais refinadas e decisivas armas ideológicas. Daí a necessidade de recolocar Antonio Labriola em circulação, fazendo predominar a sua colocação do problema filosófico. Desta forma, torna-se possível colocar a luta por uma cultura superior autônoma; ou seja, a parte *positiva* da luta que se manifesta, em forma *negativa* e polêmica, nos meros "a-" e "anti-" (anticlericalismo, ateísmo, etc.). Empresta-se uma forma moderna e atual ao humanismo laico tradicional, que deve ser a base ética do nôvo tipo de Estado[1].

A FILOSOFIA DA "PRAXIS" E A CULTURA MODERNA. A filosofia da *praxis* foi um momento da cultura moderna; ela determinou e fecundou, em uma certa medida, algumas correntes. O estudo dêste fato, muito importante e significativo, foi esquecido ou mesmo ignorado pelos chamados ortodoxos, pela seguinte razão: a de que a combinação filosófica mais relevante ocorreu entre a filosofia da *praxis* e diversas tendências idealistas, o que, aos chamados ortodoxos — ligados essencialmente à corrente particular da cultura do último quartel do século passado (positivismo, cientificismo) — pareceu um contra-senso, se não mesmo uma astúcia de charlatães (no ensaio de Plekhanov sôbre os *Problemas Fundamentais*, todavia, existe uma referência a êste fato, mas apenas superficialmente, sem nenhuma tentativa de explicação crítica). Por isso, no que parece, é necessário revalorizar a colocação do problema da maneira como foi tentada por Antonio Labriola.

Ocorreu o seguinte: a filosofia da *praxis* sofreu realmente uma dupla revisão, isto é, foi submetida a uma dupla combina-

[1] *O tratamento analítico e sistemático da concepção filosófica de Labriola poderia se tornar a secção filosófica de uma revista do tipo médio* (Voce, Leonardo, Ordine Nuovo). *Seria necessário compilar uma bibliografia internacional sôbre Labriola* (Neue Zeit, etc.).

ção filosófica. Por um lado, alguns de seus elementos, de um modo explícito ou implícito, foram absorvidos e incorporados por algumas correntes idealistas (basta citar Croce, Gentile, Sorel, o próprio Bergson, o pragmatismo); por outro, os chamados ortodoxos — preocupados em encontrar uma filosofia que fôsse, segundo o seu ponto de vista muito estreito, mais compreensiva do que uma "simples" interpretação da história — acreditaram ser ortodoxos identificando a filosofia da *praxis*, fundamentalmente, com o materialismo tradicional. Uma outra corrente retornou ao kantismo (e aqui é possível citar, além do vienense Max Adler, os dois professôres italianos Alfredo Poggi e Adelchi Baratono). É possível observar, em geral, que as correntes que tentaram combinações da filosofia da *praxis* com tendências idealistas são constituídas, em sua imensa maioria, por intelectuais "puros"; ao passo que a ortodoxia era formada por personalidades intelectuais mais especialmente dedicadas à atividade prática e, portanto, mais ligadas (por laços mais ou menos extrínsecos) às grandes massas populares (o que, de resto, não impediu à maioria dêles de cometer equívocos de grande importância histórico-política).

Esta distinção tem uma grande importância. Os intelectuais "puros", como elaboradores das mais amplas ideologias das classes dominantes, como líderes dos grupos intelectuais de seus países, não podiam deixar de utilizar pelo menos alguns dos elementos da filosofia da *praxis*, a fim de fortalecer as suas concepções e atenuar o decrépito filosofismo especulativo com o realismo historicista da nova teoria, a fim de fornecer novas armas ao arsenal do grupo social ao qual estavam ligados. Por outro lado, a tendência ortodoxa se encontrava em luta com a ideologia mais difundida nas massas populares, o transcendentalismo religioso, e acreditava poder superá-lo através tão sòmente do mais cru e banal materialismo, que, também êle, era uma estratificação não indiferente do senso comum, mantida viva — mais do que então se acreditava e ainda acredita — pela própria religião, a qual, no povo, manifesta-se através de sua expressão trivial e baixa, supersticiosa e fetichista, na qual a matéria tem uma função que não é das menores.

Labriola distingue-se de uns e de outros pela afirmação (nem sempre segura, para dizer a verdade) de que a filosofia da *praxis* é uma filosofia independente e original, que pos-

sul em si mesma os elementos de um ulterior desenvolvimento que a transforme, de interpretação da história, em filosofia geral. É necessário trabalhar precisamente nesta direção, desenvolvendo a posição de Antonio Labriola, da qual os livros de Rodolfo Mondolfo não parecem (pelo menos ao que me é dado recordar) um desenvolvimento coerente[*].

Por que a filosofia da *praxis* teve êste destino, a saber, o de servir para a formação de combinações, através de seus principais elementos, tanto com o idealismo quanto com o materialismo filosófico? O trabalho de investigação não pode deixar de ser complexo e delicado; êle demanda muita finura na análise e sobriedade intelectual. E isto porque é muito fácil deixar-se levar pelas semelhanças exteriores, não percebendo as semelhanças ocultas e os nexos necessários, mas camuflados. A determinação dos conceitos que a filosofia da *praxis* "cedeu" às filosofias tradicionais — e graças aos quais elas encontraram um certo instante de rejuvenescimento — deve ser feita com muita cautela crítica. Esta determinação significa, nem mais nem menos, elaborar a história da cultura moderna após a atividade dos fundadores da filosofia da *praxis*.

A absorção explícita, naturalmente, não é difícil de ser descoberta, ainda quando também ela deva ser analisada criticamente. Um exemplo clássico é o representado pela redução croceana da filosofia da *praxis* a cânone empírico de pesquisa histórica, conceito que penetrou também entre os católicos (cfr. o livro do Monsenhor Olgiati) e que contribuiu para criar a escola historiográfica econômico-jurídica italiana, que se difundiu também fora da Itália. Mas a investigação mais difícil e delicada é a que diz respeito às absorções "implícitas", não confessadas, ocorridas precisamente porque a filosofia da *praxis* se tornou um momento da cultura moderna, uma atmosfera difusa, que modificou os velhos modos de pensar através de ações e reações não aparentes e não imediatas. O estudo de Sorel é interessante, notadamente dêste ponto de vista, já que através

[*] *Mondolfo, ao que parece, jamais abandonou inteiramente o ponto de vista fundamental do positivismo, como discípulo de Roberto Ardigò. O livro do seguidor de Mondolfo, Diambrini Palazzi (publicado com um prefácio de Mondolfo), sôbre a* Filosofia de Antonio Labriola, *é um documento da pobreza de conceitos e de diretrizes do ensino universitário do próprio Mondolfo.*

da obra de Sorel e de seu destino podem ser obtidas muitas indicações a respeito; o mesmo pode ser dito para Croce. Mas o estudo mais importante, ao que parece, deve ser o da filosofia bergsoniana e o do pragmatismo, visando a determinar até que ponto algumas das suas posições seriam inconcebíveis sem o elo histórico da filosofia da *praxis*.

Um outro aspecto da questão é o ensinamento prático de ciência política ministrado pela filosofia da *praxis* aos mesmos adversários que a combatem àsperamente, por questões de princípio, do mesmo modo como os jesuítas combatiam Maquiavel, apesar de serem na prática os seus melhores discípulos. Em uma *Opinião* publicada por Mario Missiroli em *Stampa*, durante o período no qual êle foi correspondente em Roma (por volta de 1925), afirma-se mais ou menos que se deveria observar se, no íntimo de suas consciências, os mais inteligentes industriais não estão convencidos de terem aprendido muito bem na "Economia crítica"* o que diz respeito às suas coisas e se não se servem dos ensinamentos assim aprendidos. Nada disto seria surpreendente, já que — se o fundador da filosofia da *praxis* analisou com exatidão a realidade — êle não fêz senão sistematizar, racional e coerentemente, o que os agentes históricos desta realidade sentiam e sentem, confusa e instintivamente, e do que tomaram maior consciência após a crítica adversária.

O outro aspecto da questão é ainda mais interessante. Por que também os chamados ortodoxos "combinaram" a filosofia da *praxis* com outras filosofias, e com uma de preferência às outras? De fato, a combinação que interessa é a que foi realizada com o materialismo tradicional; a combinação com o kantismo não teve senão um sucesso limitado e tão sòmente entre restritos grupos intelectuais. Sôbre o assunto, deve-se examinar o ensaio de Rosa sôbre os *Progressos e recuos no desenvolvimento da filosofia da praxis*[10], que assinala como as partes constitutivas desta filosofia se desenvolveram em medida diversa, mas sempre de acôrdo com as necessidades da atividade prática. Em outras palavras, os fundadores da nova filosofia

* O Capital, *de Karl Marx (N. da E. I.).*

10 *Trata-se do escrito de Rosa Luxemburg*, Stillstand und Fortschritt im Marxismus, *publicado no* Vorwärts *de 14 de março de 1903 (N. do E. I.).*

teriam precedido em muito as necessidades do seu tempo e mesmo daquele que lhe sucedeu, teriam criado um arsenal com armas que não podiam ser utilizadas (já que eram anacrônicas) e que só com o tempo seriam postas em funcionamento. A explicação é um pouco capciosa, na medida em que não faz senão dar em grande parte como explicação o fato mesmo de explicar, de uma maneira abstrata; todavia, reside aí alguma coisa de verdadeiro que deve ser aprofundado. Uma das razões históricas, ao que parece, deve ser buscada no fato de que a filosofia da *praxis* foi obrigada a se aliar com tendências estranhas a fim de combater os resíduos do mundo pré-capitalista nas massas populares, notadamente no terreno religioso.

A filosofia da *praxis* tinha duas tarefas: combater as ideologias modernas em sua forma mais refinada, a fim de poder constituir o próprio grupo de intelectuais, e educar as massas populares, cuja cultura é medieval. Esta segunda tarefa, que era fundamental, graças ao caráter da nova filosofia, absorveu tôdas as fôrças não apenas quantitativamente, mas também qualitativamente; por razões "didáticas", a nova filosofia se combinou com uma forma de cultura que era um pouco superior à média popular (que era muito baixa), mas absolutamente inadequada para combater as ideologias das classes cultas, ao passo que a nova filosofia nascera precisamente para superar a mais alta manifestação cultural da época, a filosofia clássica alemã, e para criar um grupo de intelectuais próprios do nôvo grupo social ao qual pertencia a concepção do mundo. Por outro lado, a cultura moderna — especialmente a idealista — não consegue elaborar uma cultura popular, não consegue dar um conteúdo moral e científico aos próprios programas escolásticos, que permanecem como esquemas abstratos e teóricos; ela continua sendo a cultura de uma restrita aristocracia intelectual, que por vêzes ganha a juventude, tão sòmente enquanto se torna política imediata e ocasional.

Deve-se ver se êste modo de "ordenamento militar" cultural não é uma necessidade histórica, bem como se na história passada não se encontram ordenamentos militares semelhantes, levando-se em conta as circunstâncias de tempo e de lugar. O exemplo clássico, anterior à Idade Moderna, é indubitàvelmente o do Renascimento na Itália e da Reforma nos países protestantes. No livro *Storia dell'età barocca in Italia*, na pág. 11,

Croce escreve: "O movimento da Renascença permaneceu aristocrático, ligado a círculos seletos, e na própria Itália — que foi a sua mãe e provedora — êle não se expandiu além dos círculos de côrte, não penetrou no povo, não se transformou em costume e 'prejuízo', ou seja, em persuasão coletiva e em fé. A Reforma, ao contrário, 'teve realmente esta eficácia de penetração popular, mas a pagou com um atraso em seu desenvolvimento intrínseco', com a lenta e muitas vêzes interrompida maturação do seu germe vital". E, na pág. 8: "E Lutero, como os humanistas, despreza a tristeza e celebra a alegria, condena o ócio e recomenda o trabalho; mas, por outro lado, é levado a alimentar desconfiança e hostilidade contra as letras e os estudos, de tal forma que Erasmo pôde afirmar: *ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus;* e por certo, se não precisamente pelo simples efeito daquela aversão alimentada pelo seu fundador, o protestantismo alemão foi durante um par de séculos quase estéril nos estudos, na crítica, na filosofia. Os reformadores italianos, notadamente os do círculo de Giovanni de Valdés e seus amigos, ao contrário, reuniram sem esfôrço o humanismo ao misticismo, o culto dos estudos à austeridade moral. O calvinismo, com a sua rígida concepção da graça e sua rígida disciplina, tampouco favoreceu a livre investigação e o culto da beleza, mas coube a êle — interpretando, desenvolvendo e adaptando o conceito da graça ao de vocação — promover enèrgicamente a vida econômica, a produção e o acréscimo da riqueza". A reforma luterana e o calvinismo suscitaram um vasto movimento popular-nacional no qual se difundiram, mas tão sòmente em épocas posteriores criaram uma cultura superior; os reformadores italianos foram estéreis de grandes sucessos históricos. Na verdade, também a Reforma em sua fase superior assume necessàriamente os modos do Renascimento e, como tal, divulga-se igualmente pelos países não-protestantes, nos quais inexistia a incubação popular; mas a fase de desenvolvimento popular permitiu aos países protestantes a resistência tenaz e vitoriosa contra a cruzada dos exércitos católicos, nascendo assim a nação germânica como uma das mais vigorosas da Europa moderna. A França foi dilacerada pelas guerras religiosas, cuja vitória coube aparentemente ao catolicismo, mas obteve uma grande reforma popular no século XVIII, com o iluminismo, o voltaireanismo, a Enciclopédia,

que precedeu e acompanhou a revolução de 1789; tratou-se, na realidade, de uma grande reforma intelectual e moral do povo francês, mais completa do que a luterana alemã, já que envolveu também as grandes massas camponesas rurais, pois teve um fundo laico acentuado e tentou substituir a religião por uma ideologia completamente laica, representada pela vinculação nacional e patriótica. Tampouco ela, contudo, produziu um florescimento imediato de alta cultura, com exceção da ciência política na forma de ciência positiva do direito.[11]

Uma concepção da filosofia da *praxis* como reforma popular moderna (já que são puros abstratos os que esperam uma reforma religiosa na Itália, uma nova edição italiana do calvinismo, tal como Missiroli & Cia.) foi entrevista, talvez, por Georges Sorel, um pouco (ou muito) dispersamente, de uma maneira intelectualista, por uma espécie de furor jansenista contra as misérias do parlamentarismo e dos partidos políticos. Sorel tomou de Renan o conceito da necessidade de uma reforma intelectual e moral; êle afirmou (em uma carta a Missiroli) que, com freqüência, os grandes movimentos históricos são representados por uma cultura moderna, etc. Mas, ao que me parece, uma tal concepção esta implícita em Sorel quando êle se utiliza do cristianismo primitivo como têrmo de comparação, com muita literatura, é verdade, porém com mais de um grão de verdade, com referências mecânicas e freqüentemente artificiais, mas com alguns lampejos de profunda intuição.

A filosofia da *praxis* pressupõe todo êste passado cultural, o Renascimento e a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o calvinismo e a economia clássica inglêsa, o liberalismo laico e o historicismo; em suma, o que está na base de tôda a concepção moderna da vida. A filosofia da *praxis* é o coroamento de todo êste movimento de reforma intelectual e moral, dialetizado no contraste entre cultura popular e alta cultura. Ela corresponde ao nexo Reforma protestante mais Revo-

[11] *Cfr. a comparação que Hegel fêz entre as formas nacionais particulares assumidas pela mesma cultura, na França e na Alemanha, durante o período da revolução francesa; esta concepção hegeliana, através de uma cadeia um pouco longa, conduzir aos famosos versos de Carducci: "... com oposta fé, — Emanuel Kant decapitou a Deus, — Maximilien Robespierre, ao rei."*

lução Francesa: trata-se de uma filosofia que é também uma política e de uma política que é também uma filosofia. Atravessa ainda a sua fase popularesca: criar um grupo de intelectuais independentes não é uma tarefa fácil, exigindo um longo processo, com ações e reações, com adesões e dissoluções, com novas formações muito numerosas e complexas; ela é a concepção de um grupo social subalterno, sem iniciativa histórica, que se amplia continuamente, mas de uma maneira desorgânica e sem poder ultrapassar um certo degrau qualitativo, que está sempre aquém da possessão do Estado, do exercício real da hegemonia sôbre tôda a sociedade, hegemonia que é a única a permitir um certo equilíbrio orgânico no desenvolvimento do grupo intelectual. A filosofia da *praxis* tornou-se, também ela, "preconceito" e "superstição": tal como se apresenta hoje, ela é o aspecto popular do historicismo moderno, mas contém em si um princípio de superação dêste historicismo. Na história da cultura, que é muito mais ampla do que a história da filosofia, tôdas as vêzes que a cultura popular aflorou, porque se atravessava uma fase de transformação e da ganga popular se selecionava o metal de uma nova classe, ocorreu um florescimento do "materialismo"; ao contrário, no mesmo momento, as classes tradicionais abraçavam o espiritualismo. Hegel, a cavaleiro da Revolução Francesa e da Restauração, dialetizou os dois momentos da vida do pensamento, materialismo e espiritualismo, mas a síntese foi "um homem que anda sôbre a cabeça". Os continuadores de Hegel destruíram esta unidade, retornando-se, por um lado, aos sistemas materialistas e, por outro, aos sistemas espiritualistas. A filosofia da *praxis*, em seu fundador, reviu tôda esta experiência — de hegelianismo, de feuerbachismo, de materialismo francês — a fim de reconstruir a síntese da unidade dialética: "o homem que caminha sôbre as pernas". A dilaceração ocorrida no hegelianismo repetiu-se na filosofia da *praxis*, isto é, da unidade dialética se retornou, por um lado, ao materialismo vulgar, ao passo que a alta cultura moderna idealista procurou incorporar o que lhe era indispensável da filosofia da *praxis*, a fim de encontrar algum nôvo elixir.

"Politicamente", a concepção materialista é vizinha ao povo, ao senso comum; ela é estreitamente ligada a muitas crenças e preconceitos, a quase tôdas as superstições populares (bruxarias, espíritos, etc.). Isto pode ser observado no catolicis-

mo popular e, notadamente, na ortodoxia bizantina. A religião popular é crassamente materialista; todavia, a religião oficial dos intelectuais procura impedir que se formem duas religiões distintas, dois estratos estanques, a fim de não se separarem das massas, a fim de não tornar o catolicismo também oficialmente, como já o é realmente, uma ideologia de grupos restritos. Contudo, dêste ponto de vista, não se pode confundir a atitude da filosofia da *praxis* com a do catolicismo. Enquanto aquela mantém um contacto dinâmico e tende a elevar continuamente novos estratos de massa a uma vida cultural superior, êste tende à manter um contato puramente mecânico, uma unidade exterior, baseada notadamente sôbre a liturgia e sôbre o culto mais vistoso e sugestivo para as grandes massas. Muitas das tentativas heréticas foram manifestações de fôrças populares visando a reformar a Igreja e a aproximá-la do povo, elevando o povo. A Igreja reagiu freqüentemente de uma maneira bastante violenta: criou a Companhia de Jesus, escudou-se nas decisões do Concílio de Trento, ainda que tenha organizado um maravilhoso mecanismo de seleção "democrática" de seus intelectuais, mas como indivíduos singulares, não como expressão representativa de grupos populares.

Na história dos desenvolvimentos culturais, deve-se levar em conta notadamente a organização da cultura e do pessoal através do qual tal organização toma forma concreta. No livro de G. De Ruggiero sôbre *Rinascimento e Riforma*, pode-se perceber qual tenha sido a atitude de muitíssimos intelectuais, chefiados por Erasmo: êles se curvaram em face das perseguições e das fogueiras. O portador da reforma, por isto, foi precisamente o povo alemão em seu conjunto, como povo indistinto, não os intelectuais. Esta deserção dos intelectuais em face do inimigo explica, precisamente, a "esterilidade" da Reforma na esfera imediata da alta cultura, até o momento em que não se seleciona lentamente, no interior da massa que permaneceu fiel, um nôvo grupo de intelectuais que culmina na filosofia clássica.

Alguma coisa similar ocorreu, até agora, no que toca à filosofia da *praxis;* os grandes intelectuais formados em seu terreno, além de serem pouco numerosos, não eram ligados ao povo, não derivavam do povo, mas eram a expressão de classes médias tradicionais, que recuaram nas grandes "reviravoltas"

históricas; outros permaneceram, mas para submeter a nova concepção a uma revisão sistemática, não para buscar o seu desenvolvimento autônomo. A afirmação de que a filosofia da *praxis* é uma concepção nova, independente, original, mesmo sendo um momento do desenvolvimento histórico mundial, é a afirmação da independência e originalidade de uma nova cultura em gestação, que se desenvolverá com o desenvolver-se das relações sociais. O que existe, por vêzes, é uma combinação variável entre o velho e o nôvo, um equilíbrio momentâneo das relações sociais. Sòmente após a criação do Estado, o problema cultural se impõe em tôda a sua complexidade e tende a uma solução coerente. De qualquer modo, a atitude anterior à formação estatal só pode ser crítico-polêmica, jamais dogmática; deve ser uma atitude romântica, mas de um romantismo que conscientemente aspira à sua ordenada classicidade.

Nota 1. Estudar o período da Restauração como período de elaboração de tôdas as doutrinas historicistas modernas, inclusive a filosofia da *praxis*, que é o coroamento delas e que, de resto, foi elaborada precisamente nas vésperas de 1848, quando a Restauração sucumbia por tôda parte e o pacto da Santa Aliança se fragmentava. É sabido que restauração é tão-sòmente uma expressão metafórica; na realidade, não houve nenhuma restauração efetiva do *ancien régime*, mas apenas uma nova sistematização de fôrças, na qual as conquistas revolucionárias das classes médias foram limitadas e codificadas. O rei na França e o papa em Roma tornaram-se chefes de partidos respectivos, não mais representantes indiscutíveis da França ou da cristandade. A posição do papa foi especialmente abalada; desde então, teve início a formação de organismos permanentes dos "católicos militantes", que após outras etapas intermediárias — 1848-49, 1861 (quando ocorre a primeira desagregação do Estado pontifício graças à anexação das Legações emilianas), 1870 e o após-guerra — transformaram-se na potente organização da Ação Católica, potente, mas em posição defensiva. As teorias historicistas da Restauração se opõem às ideologias do século XVIII, abstratas e utópicas, que continuam a viver como filosofia, ética e política proletária, difundida notadamente na França até 1870. A filosofia da *praxis* se opõe a estas concepções setecentistas-populares como filosofia de massa, em tôdas as suas formas, das quais a mais infantil é a de Proudhon; êste sofre alguma influência do historicismo conservador e, ao que parece, pode ser chamado o Gioberti francês, mas o das classes populares, dado o atraso da história italiana com relação à francesa, como se revela

no período de 1848. Se os historicistas conservadores, teóricos do velho, estão bem colocados para criticar o caráter utópico das ideologias jacobinas mumificadas, os filósofos da *praxis* estão melhor colocados, tanto para julgar o valor histórico real, não abstrato, que o jacobinismo tivera como elemento criador da nova nação francesa, isto é, como fato de atividade circunscrita em determinadas circunstâncias e não ideologizado, quanto para julgar a tarefa histórica dêstes mesmos conservadores, que, na realidade, eram filhos envergonhados dos jacobinos, mesmo maldizendo os seus excessos, enquanto administravam cuidadosamente a sua herança. A filosofia da *praxis* não só pretendia explicar e justificar todo o passado, mas também explicar e justificar historicamente a si mesma; isto é, ela era o máximo "historicismo", a libertação total de qualquer "ideologismo" abstrato, a real conquista do mundo histórico, o início de uma nova civilização.

IMANÊNCIA ESPECULATIVA E IMANÊNCIA HISTORICISTA OU REALISTA. Afirma-se que a filosofia da *praxis* nasceu sôbre o terreno do máximo desenvolvimento da cultura da primeira metade do século XIX, cultura representada pela filosofia clássica alemã, pela economia clássica inglêsa e pela literatura e prática política francesa[12]. Na origem da filosofia da *praxis*, estão êstes três movimentos culturais. Mas em que sentido deve-se entender esta afirmação? No sentido de que cada um dêsses movimentos contribuiu para elaborar, respectivamente, a filosofia, a economia e a política da filosofia da *praxis*? Ou, então, que a filosofia da *praxis* elaborou sintèticamente os três movimentos, isto é, tôda a cultura da época, e que na nova síntese, em qualquer momento que se a examine, momento teórico, econômico, político, se reencontra como "momento" preparatório cada um dos três movimentos? Ao que me parece, é precisamente assim. E o momento sintético unitário, creio, deve ser identificado no nôvo conceito de imanência, que da sua forma especulativa, tal como era apresentada pela filosofia clássica alemã, foi traduzido em forma historicista graças à ajuda da política francesa e da economia clássica inglêsa.

[12] *A afirmação é de Lênine, em seu ensaio* Três fontes e três partes integrantes do marxismo, *cuja edição brasileira foi incluída em V. I. Lênine,* Obras Escolhidas, *Editorial Vitória, 1955, vol. I, págs. 81-87 (N. do T.).*

No que diz respeito às relações de identidade substancial entre a linguagem filosófica alemã e a linguagem política francesa, devem ser confrontadas as notas precedentes. 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 inglêsa. Em um certo sentido, é possível dizer que a filosofia da *praxis* é igual a Hegel mais David Ricardo. O problema, inicialmente, deve ser apresentado da seguinte maneira: os novos cânones introduzidos por Ricardo na ciência econômica devem ser considerados como valôres meramente instrumentais (entenda-se: como um nôvo capítulo da lógica formal) ou terão um significado de inovação filosófica? A descoberta do princípio lógico formal da "lei tendencial", que conduz à definição científica dos conceitos fundamentais na economia, o de *homo economicus* e o de "mercado determinado", não foi uma descoberta de valor também gnoseológico? Não implica, precisamente, uma nova "imanência", uma nova concepção da "necessidade" e da liberdade, etc.? Esta tradução, ao que me parece, foi realizada precisamente pela filosofia da *praxis*, que universalizou as descobertas de Ricardo, estendendo-as adequadamente a tôda a história e extraindo delas, portanto, uma nova concepção do mundo.

É necessário estudar tôda uma série de questões: 1) resumir os princípios científico-formais de Ricardo, em sua forma de cânones empíricos; 2) investigar a origem histórica dêstes princípios ricardianos, que são ligados ao surgimento da própria ciência econômica, isto é, ao desenvolvimento da burguesia como classe "concretamente mundial" e à formação, portanto, de um mercado mundial já bastante "denso" de movimentos complexos, a fim de que se possam 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, na medida em que se verifica o "mercado determinado", ou seja, um ambiente orgânicamente vivo e relacionado em seus movimentos de evolução. (A economia estuda estas leis tendenciais enquanto expressões *quantitativas* dos fenômenos; na passagem da economia à história geral, o conceito de quantidade é integrado pelo de qualidade e pela dialética da quantidade que se transforma

em qualidade[13]); 3) relacionar Ricardo com Hegel e com Robespierre; 4) como a filosofia da *praxis* chegou, a partir da síntese destas três correntes vivas, à nova concepção da imanência, depurada de qualquer resquício de transcendência e de teologia.

Ao lado da investigação supracitada, deve-se colocar a que diz respeito à atitude da filosofia da *praxis* 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 sôbre a herança da filosofia clássica alemã? Deve-se entendê-la como um ciclo histórico definitivamente fechado, no qual a absorção da parte vital do hegelianismo já está definitivamente realizada, de uma vez por tôdas; ou é possível entendê-la como um processo histórico ainda em movimento, pelo qual se reproduz uma nova necessidade de síntese cultural filosófica? Parece-me justa a segunda formulação: na realidade, reproduz-se ainda a posição recìprocamente unilateral, criticada na primeira tese sôbre Feuerbach, entre materialismo e idealismo; e, tal como outrora, se bem que em um momento superior, é necessária a síntese em um momento de superior desenvolvimento da filosofia da *praxis*.

Unidade dos elementos constitutivos do marxismo. A unidade é determinada pelo desenvolvimento dialético das contradições entre o homem e a matéria (natureza — fôrças materiais de produção). Na economia, o centro unitário é o valor, ou seja, a relação entre o trabalhador e as fôrças industriais de produção (os que negam a teoria do valor caem no crasso materialismo vulgar, colocando as máquinas em si — como capital constante e técnico — como produtoras de valor, independentemente do homem que as manipula). — Na filosofia, êste centro é a *praxis*, isto é, a relação entre a vontade humana (supra-estrutura) e a infra-estrutura econômica. — Na política, é a relação entre o Estado e a sociedade civil, isto é, intervenção do Estado (vontade centralizada) para educar o educador, o ambiente social em geral. — (Deve ser aprofundado e pôsto em têrmos mais exatos).

[13] Quantidade — necessidade; qualidade — liberdade. *A dialética (o nexo dialético) quantidade-qualidade é idêntico daquela necessidade-liberdade.*

FILOSOFIA — POLÍTICA — ECONOMIA. Se estas três atividades são os elementos constitutivos de uma mesma concepção do mundo, deve existir necessàriamente, em seus princípios teóricos, convertibilidade de uma na outra, tradução recíproca na linguagem específica própria de qualquer elemento constitutivo: um está implícito no outro e todos, em conjunto, formam um círculo homogêneo[14].

Destas proposições (que devem ser elaboradas), decorrem para o historiador da cultura e das idéias alguns critérios de indagação e cânones críticos de grande significação. Pode ocorrer que uma grande personalidade expresse o seu pensamento mais fecundo não no local que, aparentemente, deveria ser o mais "lógico", do ponto de vista classificatório externo, mas em outra parte que aparentemente pode ser julgada estranha. Um homem político escreve sôbre filosofia; pode se dar o caso de que a sua "verdadeira" filosofia deva ser buscada, antes que nos livros filosóficos, em seus escritos de política. Em tôda personalidade existe uma atividade dominante e predominante: é nela que deve ser investigado o seu pensamento, *implícito* na maioria dos casos, e, por vêzes, em contradição com o que é expresso *ex professo*. É verdade que em um tal critério de julgamento histórico estão contidos muitos perigos de dilettantismo; deve-se ter muita cautela em sua aplicação, mas isto não impede que o critério seja fecundo e verdadeiro.

Na realidade, o "filósofo" ocasional mais dificilmente consegue se abstrair das correntes que dominam em sua época, das interpretações dogmatizadas de uma certa concepção do mundo, etc.; ao passo que, como cientista da política, ao contrário, êle se sente livre dêstes *ídola* do tempo e do grupo, enfrenta mais imediatamente e com tôda a originalidade a mesma concepção; êle penetra em seu interior, desenvolvendo-a de uma maneira vital. A êste respeito, é ainda útil e fecundo o pensamento expresso por Rosa Luxemburg sôbre a impossibilidade de enfrentar certas questões da filosofia da *praxis*, na medida em que estas ainda não se tenham tornado *atuais* para o curso da história geral ou de um dado agrupamento social. A fase econômico-comparativa, à fase de luta pela hegemonia na socie-

14 *Cfr. as notas precedentes sôbre a traduzibilidade recíproca das linguagens científicas.*

dade civil, à fase estatal, correspondem atividades intelectuais determinadas que não se podem arbitràriamente improvisar ou antecipar. Na fase da luta pela hegemonia, desenvolve-se a ciência política; na fase estatal, tôdas as supra-estruturas devem desenvolver-se, sob pena de dissolução do Estado.

HISTORICIDADE DA FILOSOFIA DA "PRAXIS". Que a filosofia da *praxis* conceba a si mesma de uma maneira historicista, isto é, como uma frase transitória do pensamento filosófico, esta concepção, além de estar implícita em todo o seu sistema, resulta explicitamente da conhecida tese segundo a qual o desenvolvimento histórico se caracterizará, em determinado ponto, pela passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade. Tôdas as filosofias (os sistemas filosóficos) que existiram até hoje foram as manifestações das íntimas contradições que dilaceraram a sociedade. Mas cada sistema filosófico, tomado em si mesmo, não foi a expressão consciente destas contradições, já que tal expressão só poderia ser dada pelo conjunto dos sistemas em luta entre si. Todo filósofo está — e não pode deixar de estar — convencido de expressar a unidade do espírito humano, isto é, a unidade da história e da natureza; de fato, se uma tal convicção não existisse, os homens não achariam, não criariam uma nova história, isto é, as filosofias não poderiam transformar-se em "ideologias", não poderiam assumir na prática a granítica e fanática solidez das "crenças populares", que têm a mesma energia das "fôrças materiais".

Hegel representa, na história do pensamento filosófico, um papel especial; e isto porque, em seu sistema, de um modo ou de outro, mesmo na forma de "romance filosófico", consegue-se compreender o que é a realidade, isto é, tem-se — em um só sistema e em um só filósofo — o conhecimento das contradições que antes resultava do conjunto dos sistemas, do conjunto dos filósofos em polêmica entre si, em contradição entre si.

Em um certo sentido, portanto, a filosofia da *praxis* é uma reforma e um desenvolvimento do hegelianismo, é uma filosofia libertada (ou que busca libertar-se) de qualquer elemento ideológico unilateral e fanático, é a consciência plena das contradições, na qual o mesmo filósofo — entendido individualmente ou como grupo social global — não só compreende as contra-

dições, mas coloca a si mesmo como elemento da contradição, eleva êste elemento a princípio de conhecimento e, conseqüentemente, de ação. O "homem em geral", não importa a forma em que se apresente, é negado; todos os conceitos dogmàticamente "unitários" são ridicularizados e destruídos, na medida em que são expressões do conceito de "homem em geral" ou "natureza humana" imanente em cada homem.

Todavia, se inclusive a filosofia da *praxis* é uma expressão das contradições históricas — aliás, é a sua expressão mais completa, pois é consciente — isto significa que ela também está ligada à "necessidade" e não à "liberdade", que não existe e ainda não pode existir àbsolutamente. Desta forma, se se demonstra que as contradições desaparecerão, demonstra-se implìcitamente que também desaparecerá — isto é, será superada — a filosofia da *praxis* no reino da "liberdade", o pensamento e as idéias não mais poderão nascer sôbre o terreno das contradições e da necessidade de luta. Atualmente, o filósofo (da *praxis*) pode fazer apenas esta afirmação genérica, sem ir mais além; de fato, êle não pode se evadir do atual terreno das contradições, não pode afirmar, a não ser genèricamente, um mundo sem contradições, sem criar imediatamente uma utopia.

Isto não significa que a utopia não possa ter um valor filosófico; ela tem um valor político, e tôda política é implìcitamente uma filosofia, ainda que desconexa e apenas esboçada. Neste sentido, a religião é a mais gigantesca utopia, isto é, a mais gigantesca "metafísica" que já apareceu na história, já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma "natureza", que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e êle pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, "autoconsciência" da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a êste mundo e ocorrerá neste mundo, mas em um outro (— utópico —). Desta maneira, as idéias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentam entre os homens, entre os homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face dêles. Ocorreu assim que, em tôda sublevação radical das multidões, de um modo ou de

outro, sob formas e ideologias determinadas, foram colocadas estas reivindicações.

Neste ponto, insere-se um elemento proposto por Vilitch[15]: no programa de abril de 1917[16], no parágrafo dedicado à escola unitária, precisamente na nota explicativa de tal parágrafo (cfr. a edição de Genebra, publicada em 1918), recorda-se que o químico e pedagogo Lavoisier, guilhotinado sob o Terror, havia sustentado precisamente o conceito da escola unitária; e isto em relação com os sentimentos populares da época, que viam no movimento democrático de 1789 uma realidade em desenvolvimento e não apenas uma ideologia instrumento de govêrno, extraindo dêle conseqüências igualitárias concretas. Em Lavoisier, tratava-se de um elemento utópico (elemento que aparece, mais ou menos, em tôdas as correntes culturais que pressupõem a unicidade de "natureza" do homem); para Vilitch, todavia, êle tinha significação demonstrativo-teórica de um princípio político.

Se a filosofia da *praxis* afirma teòricamente que tôda "verdade" tida como eterna e absoluta teve origens práticas e representou um valor "provisório" (historicidade de tôda concepção do mundo e da vida), é muito difícil fazer compreender "pràticamente" que uma tal interpretação seja válida também para a própria filosofia da *praxis*, sem com isso abalar as convicções que são necessárias para a ação. Esta é, ademais, uma dificuldade que se apresenta para qualquer filosofia historicista: os polemistas baratos (notadamente os católicos) abusam de tal dificuldade para contrapor, no mesmo indivíduo, o "cientista" ao "demagogo", o filósofo ao homem de ação, etc. e para deduzir que o historicismo conduz necessàriamente ao ceticismo moral e à depravação. Desta dificuldade, nascem, nos pequenos homens, muitos "dramas" de consciência e, nos grandes, as atitudes "olímpicas" do tipo Wolfgang Goethe.

Daí porque a proposição da passagem do reino da necessidade ao da liberdade deve ser analisada e elaborada com muita finura e delicadeza.

15 Vilitch = Vladimir Ilitch, isto é, Lênine (N. da E. I.)

16 Trata-se do projeto de reelaboração do programa do partido bolchevista, apresentado por Lênine à VII Conferência do referido partido, em abril de 1917. O nôvo programa foi posteriormente aprovado pelo VIII Congresso do Partido, em março de 1919 (N. da E. I.).

Por isto, ocorre também que a própria filosofia da *praxis* tenda a se tornar uma ideologia no sentido pejorativo, isto é, um sistema dogmático de verdades absolutas e eternas; notadamente quando, como no *Ensaio Popular*, ela é confundida com o materialismo vulgar, com a metafísica da "matéria", que não pode deixar de ser eterna e absoluta.

Deve-se dizer, também, que a passagem da necessidade para a liberdade ocorre na sociedade dos homens e não na natureza (se bem que poderá ter conseqüências sôbre a intuição da natureza, sôbre as opiniões científicas, etc.). É possível, inclusive, chegar a afirmar que, enquanto todo o sistema da filosofia da *praxis* pode se tornar caduco em um mundo unificado, muitas concepções idealistas (ou, pelo menos, alguns de seus aspectos), que são utópicas durante o reino da necessidade, poderão se tornar "verdade" após a passagem, etc. É impossível falar de "espírito" quando a sociedade é reagrupada, a não ser que se conclua necessàriamente tratar-se de . . .espírito de corpo (o que é implicitamente reconhecido quando, como faz Gentile no volume sôbre modernismo[11], afirma-se, seguindo Schopenhauer, que a religião é a filosofia da massa, ao passo que a filosofia é a religião dos homens seletos, isto é, dos grandes intelectuais); mas, quando ocorrer a unificação, se poderá fazê-lo, etc.

Economia e Ideologia. A pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da infra-estrutura deve ser combatida, teòricamente, como um infantilismo primitivo, devendo ser combatida pràticamente com o testemunho autêntico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas. Por êste aspecto, são importantes notadamente o *18 Brumário* e os escritos sôbre a *Questão Oriental*, mas também outros (*Revolução e Contra-Revolução na Alemanha*, *A guerra civil na França* e menores). Uma análise destas obras permite fixar melhor a metodologia histórica marxista, integrando, iluminando e interpretando as afirmações teóricas esparsas em tôdas as obras.

[11] *G. Gentile*, Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, *Bari, Laterza, 1909*.

Poder-se-á observar quantas cautelas reais Marx introduz em suas investigações concretas, cautelas que não poderiam encontrar lugar nas obras gerais[13]. Entre estas cautelas, como exemplos, pode-se citar as seguintes:

1) A dificuldade de identificar em cada caso, estàticamente (como imagem fotográfica instantânea), a estrutura; de fato, a política é — em cada caso concreto — o reflexo das tendências de desenvolvimento da estrutura, tendências que não se afirma que devem necessàriamente se realizar. Uma fase estrutural só pode ser concretamente estudada e analisada após ter superado todo o seu processo de desenvolvimento, não durante o próprio processo, a não ser por hipóteses (e se declarando, explicitamente, que se trata de hipóteses).

2) Disto se deduz que um determinado ato político pode ter sido um êrro de cálculo por parte dos dirigentes das classes dominantes, êrro que o desenvolvimento histórico, através das "crises" parlamentares governamentais das classes dirigentes, corrige e supera: o materialismo histórico mecânico não considera a possibilidade de erros, mas interpreta todo ato político como determinado pela estrutura, imediatamente, isto é, como reflexo de uma real e duradoura (no sentido de adquirida) modificação da estrutura. O princípio do "êrro" é complexo: pode se tratar de um impulso individual motivado por um cálculo errado, bem como, também, de manifestações das tentativas de determinados grupos ou grupelhos para assumir a hegemonia no interior do agrupamento dirigente, tentativas que podem fracassar.

3) Não se leva necessàriamente em conta que muitos atos políticos são motivados por necessidades internas de caráter organizativo, isto é, ligados à necessidade de dar coerência a um partido, a um grupo, a uma sociedade. Isto é evidente, por exemplo, na história da Igreja Católica. Se se pretendesse encontrar, para tôdas as lutas ideológicas no interior da igreja,

[13] *Elas só poderiam ser encontradas em uma exposição metódica e sistemática do tipo da de Bernheim. O livro de Bernheim poderá ser considerado como "tipo" de manual escolástico ou "ensaio popular" do materialismo histórico, no qual, além do método filológico e erudito (no qual Bernheim se atém programàticamente, embora esteja implícita, em sua investigação, uma concepção do mundo), deveria ser explicitamente tratada a concepção marxista da história.*

a explicação imediata, primária, na estrutura, se estaria perdido: muitos romances político-econômicos foram escritos por esta razão. É evidente, ao contrário, que a maior parte destas discussões são ligadas a necessidades sectárias, de organização. Na discussão entre Roma e Bizâncio sôbre a procissão do Espírito Santo, seria ridículo buscar na estrutura da Europa Oriental a afirmação de que o Espírito Santo decorre apenas do Pai, e na do Ocidente a afirmação de que êle decorre do Pai e do Filho. As duas igrejas, cuja existência e cujo conflito estão na dependência da estrutura e de tôda a história, colocaram questões que são princípio de distinção e de coesão interna para cada uma, mas poderia ter ocorrido que cada uma das igrejas tivesse afirmado precisamente o que a outra afirmou: o princípio de distinção e de conflito teria se mantido idêntico; e êste problema da distinção e do conflito é que constitui o problema histórico, não a casual bandeira de cada uma das partes.

Nota II. O "asterisco" que escreve romances de folhetim ideológicos nos *Problemi del Lavoro* (e que deve ser o tristemente famoso Franz Weiss), em sua divertida baboseira sôbre "o *dumping* russo e seu significado histórico", falando precisamente destas controvérsias das primeiras épocas cristãs, afirma que elas são ligadas às condições materiais imediatas do tempo e que, se nós não conseguimos identificar esta ligação imediata, é porque os fatos estão longínquos e, ademais, por causa de nossa debilidade intelectual. A posição é cômoda, mas cientificamente irrelevante. De fato, tôda fase histórica deixa os seus traços nas fases posteriores; e êstes traços, em certo sentido, tornam-se o seu melhor documento. O processo de desenvolvimento histórico é uma unidade no tempo, pela qual o presente contém todo o passado e do passado se realiza no presente o que é "essencial", sem resíduo de um "incognoscível" que seria a verdadeira "essência". O que se perdeu, isto é, o que não foi transmitido dialèticamente no processo histórico, era por si mesmo irrelevante, era "escória" casual e contingente, crônica e não história, episódio superficial, sem importância, em última análise.

Ciência moral e materialismo histórico. A base científica de uma moral do materialismo histórico, ao que me parece, deve ser buscada na afirmação de que "a sociedade não se propõe objetivos para cuja solução já não existam as condi-

ções necessárias". Existindo as condições, "a solução dos objetivos *torna-se* 'dever', a 'vontade' *torna-se* livre". A moral se transformaria em uma pesquisa das condições necessárias para a liberdade do querer em um certo sentido, na direção de um certo fim, bem como para a demonstração de que estas condições existem. Deveria se tratar, também, não de uma hierarquia dos fins, mas de uma graduação dos fins que devem ser atingidos, já que se pretende "moralizar" não apenas cada indivíduo tomado singularmente, mas também tôda uma sociedade de indivíduos.

Regularidade e necessidade. Como surgiu no fundador da filosofia da *praxis* o conceito de regularidade e de necessidade no desenvolvimento histórico? Ao que parece, não se pode pensar em uma derivação das ciências naturais, mas sim, ao contrário, em uma elaboração de conceitos nascidos no terreno da economia política, notadamente na forma e na metodologia que a ciência econômica recebeu de David Ricardo. Conceito e fato de "mercado determinado", isto é, a compreensão científica de que determinadas fôrças decisivas e permanentes surgiram històricamente, fôrças cuja ação se manifesta com um certo "automatismo", que permite um certo grau de "previsibilidade" e de certezá para o futuro com relação às iniciativas individuais que se adequam a tais fôrças, após tê-las intuído e compreendido cientificamente. Dizer "mercado determinado" equivale, portanto, a dizer "determinada relação de fôrças sociais em determinada estrutura do aparelho de produção", relação que é garantida (isto é, feita permanente) por uma determinada supra-estrutura política, moral, jurídica. Após ter compreendido estas fôrças decisivas e permanentes e o seu automatismo espontâneo (isto é, a sua relativa independência dos arbítrios individuais e das intervenções arbitrárias governamentais), o cientista absolutizou hipotèticamente o próprio automatismo, isolou os fatos puramente econômicos das combinações mais ou menos importantes nas quais êles se apresentam realmente, estabeleceu relações de causa e efeito, de premissa e conseqüência, fornecendo assim um esquema abstrato de uma determinada sociedade econômica (a esta construção científica realista e concreta, foi-se sobrepondo posteriormente uma nova abstração mais generalizada do "homem" co-

mo tal, "a-histórico", genérico, abstração que passa por ser a "verdadeira" ciência econômica).

Dadas estas condições nas quais nasceu a economia clássica, seria necessário, para que se pudesse falar de uma nova "ciência" ou de uma nova concepção da ciência econômica (o que é a mesma coisa), demonstrar que surgiram novas relações de fôrça, novas condições, novas premissas, isto é, que se "determinou" um nôvo mercado com um nôvo "automatismo" e fenomenismo próprios, que se apresenta como qualquer coisa de "objetivo", comparável ao automatismo dos fatos naturais. A economia clássica deu lugar a uma "crítica da economia política", mas não parece que seja possível até agora uma nova ciência ou uma nova colocação do problema científico. A "crítica" da economia política parte do conceito da historicidade do "mercado determinado" e do seu "automatismo", ao passo que os economistas puros concebem êstes elementos como sendo "eternos", "naturais". A crítica analisa, de uma maneira realista, as relações de fôrça que determinam o mercado, aprofunda as suas contradições, valoriza as variabilidades relacionadas com o aparecimento de novos elementos e com a sua intensificação e apresenta a "caducidade" e a "substitubilidade" da ciência criticada; estuda-a como vida, mas também como morte, encontrando em seu interior os elementos que a dissolverão e substituirão inapelàvelmente, bem como apresentando-lhe o "herdeiro" (que será presuntivo enquanto não der provas manifestas de vitalidade), etc.

Que na vida econômica moderna o elemento "arbitrário" — seja individual, seja de consórcios, seja do Estado — tenha assumido uma importância desconhecida anteriormente, turbando o automatismo tradicional, é um fato que, por si só, não justifica a colocação de novos problemas científicos, precisamente porque estas intervenções são "arbitrárias", de ponderabilidade diversa, imprevisíveis. Pode justificar a afirmação de que a vida econômica se modificou, que existam "crises", mas isto é óbvio; por outro lado, não se afirma que o velho "automatismo" tenha desaparecido: êle se verifica apenas em escalas maiores do que anteriormente, ao passo que os fatos particulares "enlouqueceram".

É necessário, a partir destas considerações, estabelecer o que significa "regularidade", "lei", "automatismo", nos fatos históricos. Não se trata de "descobrir" uma lei metafísica de "determinismo", nem mesmo de estabelecer uma lei "geral" de causalidade. Trata-se de compreender como se constituem no desenvolvimento histórico fôrças relativamente "permanentes", que operam com uma certa regularidade e automatismo. Tampouco a lei dos grandes números, ainda que seja muito útil como têrmo de comparação, pode ser tomada como a "lei" dos fatos históricos. Para estabelecer a origem histórica dêste elemento da filosofia da *praxis* (elemento que é, ademais, nada menos do que o seu modo particular de conceber a "imanência"), será necessário estudar a colocação que David Ricardo fêz das leis econômicas. Trata-se de ver que Ricardo não teve importância na fundação da filosofia da *praxis* tão sòmente pelo conceito de "valor" em economia, mas teve também uma importância "filosófica", ao sugerir uma maneira de pensar e de intuir a vida e a história. O método do "suposto que", da premissa que dá lugar a uma certa conseqüência, deve ser identificado, ao que parece, como um dos pontos de partida (dos estímulos intelectuais) das experiências filosóficas dos fundadores da filosofia da *praxis*. Deve-se observar se David Ricardo foi estudado, alguma vez, a partir dêste ponto de vista[19].

Revela-se, assim, que o conceito de "necessidade" histórica está estreitamente ligado ao de "regularidade" e de "racionalidade". A "necessidade", no sentido "especulativo abstrato" e no sentido "histórico concreto": existe necessidade quando existe uma premissa eficiente e ativa, cujo conhecimento nos homens se tenha tornado operante, ao colocar fins concretos à consciência coletiva e ao constituir um complexo de convicções e de crenças que atua poderosamente como as "crenças populares". Na premissa devem estar contidas, já desenvolvidas, as condições materiais necessárias e suficientes para a realização do impulso de vontade coletiva; mas é evidente que desta premissa "material", quantitativamente calculável, não pode ser

[19] *Da mesma maneira, deveria ser examinado o conceito filosófico de "causa" e de "lei", o conceito de uma "racionalidade" ou de uma "providência", pelos quais se termina no teologismo transcendental, se não mesmo transcendente, e o conceito de "acaso", como no materialismo metafísico "que o mundo está por acaso".*

afastado um certo nível de cultura, isto é, um conjunto de atos intelectuais, e dêstes (como seu produto e conseqüência), um certo complexo de paixões e de sentimentos imperiosos, isto é, que tenham a fôrça de induzir à ação "a todo custo".

Como foi dito, sòmente por êste caminho é possível atingir uma concepção historicista (e não especulativo-abstrata) da "racionalidade" na história (e, conseqüentemente, da "irracionalidade").

Conceitos de "Providência" e de "destino", no sentido em que são empregados (especulativamente) por filósofos idealistas italianos, notadamente por Croce: deve-se ver o livro de Croce sôbre G. B. Vico, no qual o conceito de "Providência" é traduzido em têrmos especulativos e no qual se dá início à interpretação idealista da filosofia viquiana. Para a significação de "destino" em Maquiavel, deve-se consultar Luigi Russo[20]. Para Maquiavel, segundo Russo, "destino" tem uma dupla significação, objetiva e subjetiva. O "destino" é a fôrça natural das coisas (isto é, o nexo causal), o concurso propício dos eventos, o que Vico chamará de Providência; ou, então, é a potência transcendente mistificada pela velha doutrina medieval (isto é, Deus); para Maquiavel, tal potência não é senão a própria virtude do indivíduo, e o seu poder tem raízes na própria vontade do homem. A virtude de Maquiavel, como observa Russo, não é mais a virtude dos escolásticos, que tem um caráter ético e que toma a sua fôrça do céu, nem também a de Tito Lívio, que significa essencialmente o valor militar; é a virtude do homem do Renascimento, que é capacidade, habilidade, indústria, paciência individual, sensibilidade, senso de oportunidade e de medida das próprias possibilidades.

Em seguida, Russo claudica em sua análise. Para êle, o conceito de *destino*, como fôrça das coisas, que em Maquiavel e nos humanistas conserva ainda um CARÁTER NATURALISTA E MECÂNICO, encontrará a sua VERDADE o aprofundamento histórico tão sòmente na *providência racional* de Vico e de Hegel. Mas deve-se advertir que tais conceitos, em Maquiavel, não têm jamais um caráter metafísico, como ocorre nos verdadeiros e pròpriamente ditos filósofos do Humanismo, mas são simples

[20] *Nota à pág. 23 da edição do* Príncipe *(Florença, F. Le Monnier) (N. da E. I.).*

e profundas intuições (filosofia, portanto!) da vida, sendo entendidos e explicados como símbolos de sentimentos.[21]

UM REPERTÓRIO DA FILOSOFIA DA "PRAXIS". Seria utilíssimo um inventário crítico de tôdas as questões que foram levantadas e discutidas em tôrno à filosofia da *praxis*, com amplas bibliografias críticas. O material para esta obra enciclopédica especializada é tão extenso, disperso, de desigual valor, em tantas línguas, que só um comitê de redação poderia elaborá-lo a longo prazo. Mas a utilidade de uma compilação desta natureza seria de uma imensa importância, tanto no campo científico quanto no campo escolástico, bem como entre os livres estudiosos. Tornar-se-ia um instrumento de primeira ordem para a difusão dos estudos sôbre a filosofia da *praxis*, bem como para a sua consolidação em disciplina científica, separando nitidamente duas épocas: a moderna e a precedente, de aprendizagens superficiais, de repetições decoradas e de diletantismos jornalísticos.

Para elaborar o projeto, seria necessário estudar todo o material do mesmo tipo publicado por católicos de vários países a propósito da Bíblia, dos Evangelhos, da Patrologia, da Liturgia, da Apologética, grandes enciclopédias especializadas de valor desigual, mas que se publicam continuamente e que mantêm a unidade ideológica de centenas de milhares de padres e de outros dirigentes que formam a estrutura e a fôrça da Igreja Católica. (Para a bibliografia da filosofia da *praxis* na Alemanha, devem ser consultadas as compilações de Ernest Drahn, citadas pelo próprio Drahn na introdução aos números 6068-6069 da *Reklam Universal Bibliothek*).

Deveria se fazer para a filosofia da *praxis* um trabalho semelhante ao que Bernheim fêz para o método histórico[22]. O livro de Bernheim não é um tratado da filosofia do historicis-

21 *Sôbre a lenta formação metafísica dêstes conceitos, no período pré-maquiavélico, Russo envia a Gentile*. Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento *(cap. "O conceito do homem no Renascimento" e a "Apêndice"), Florença, Valecchi. Sôbre os mesmos conceitos de Maquiavel, cfr. F. Ercole*. La politica di Machiavelli.

22 *E. Bernheim*. Lehrbuch der Historischen Methode, *6.ª ed., 1908, Leipzig, Dunker u. Humblot, traduzido para o italiano e publicado pelo editor Sandron de Palermo [traduzido parcialmente, (N. da E. I.)]*

mo, mas se liga implicitamente a ela. A chamada "sociologia da filosofia da *praxis*" deveria estar para esta filosofia como o livro de Bernheim está para o historicismo em geral, isto é, deveria ser uma exposição sistemática de cânones práticos de investigação e de interpretação para a história (e a política); uma coletânea de critérios imediatos, de cautelas críticas, etc., uma filologia da história e da política, como são concebidas pela filosofia da *praxis*. Em alguns casos, deveria se fazer — de algumas tendências da filosofia da *praxis* (que são as mais difundidas, graças ao seu primarismo) — a mesma crítica (ou tipo de crítica) que o historicismo moderno fêz do velho método histórico e da velha filologia, que tinha levado a formas ingênuas de dogmatismo, substituindo a interpretação e a construção histórica pela descrição exterior e pela citação de fontes brutas, freqüentemente acumuladas de um modo desordenado e incoerente. A maior fôrça destas publicações residia naquela espécie de misticismo dogmático que vinha sendo criado e popularizado e que se exprimia na afirmação não justificada de que se era seguidor do método histórico e da ciência[23].

Os fundadores da filosofia da "praxis" e a Itália. Uma coletânea sistemática de todos os escritos (inclusive do epistolário) que dizem respeito à Itália ou que tratem de problemas italianos. Mas uma coletânea que se limitasse a esta seleção não seria orgânica e completa. Existem escritos dos dois autores que, mesmo não dizendo respeito especificamente à Itália, têm um significado para a Itália; e um significado não genérico, bem entendido, já que é possível dizer que tôdas as obras dos dois escritores dizem respeito à Itália. O plano da coletânea poderia ser construído de acôrdo com os seguintes critérios: 1) escritos que se referem especificamente à Itália; 2) escritos que dizem respeito a assuntos "específicos" de crítica histórica e política, que, mesmo não se referindo à Itália, têm relação com problemas italianos. Exemplos: o artigo sôbre a Constituição espanhola de 1812 tem relação com a Itália, graças à função política que tal constituição teve nos movimentos italianos

[23] *Sôbre êstes argumentos, consultar algumas observações da série "Revistas tipo" e os que tratam de um "Dicionário crítico". [Estas notas foram publicadas em outros volumes das Obras de Gramsci. (N. do E. I.).]*

até 1848. Da mesma forma, tem relação com a Itália a crítica da *Miséria da Filosofia* contra a falsificação da dialética hegeliana efetuada por Proudhon, falsificação que tem reflexos em correspondentes movimentos intelectuais italianos (Gioberti, o hegelianismo dos moderados, conceito de revolução passiva, dialética de revolução-restauração). O mesmo pode ser dito do escrito de Engels sôbre os movimentos libertários espanhóis de 1873 (após a abdicação de Amadeu de Savóia), que têm relação com a Itália, etc.

Desta segunda série de escritos, talvez não seja necessário efetuar a coletagem, sendo suficiente uma exposição crítico-analítica. Talvez o plano mais orgânico pudesse ser dividido em três partes: 1) introdução histórico-crítica; 2) escritos sôbre a Itália; 3) análise dos escritos relacionados indiretamente com a Itália, isto é, que se propõem resolver questões que são essenciais e específicas também para a Itália.

HEGEMONIA DA CULTURA OCIDENTAL SÔBRE TÔDA A CULTURA MUNDIAL.

1) Se admitimos também que outras culturas tiveram importância e significação no processo de unificação "hierárquica" da civilização mundial (e, por certo, isto deve ser admitido inequivocamente), elas tiveram valor universal na medida em que se tornaram elementos constitutivos da cultura européia, a única histórica e concretamente universal, isto é, na medida em que contribuíram pera o processo do pensamento europeu e foram por êle assimiladas.

2) Mas também a cultura européia sofreu um processo de unificação; no momento histórico que nos interessa, culminou em Hegel e na crítica do hegelianismo.

3) Dos dois primeiros itens, resulta que se leva em conta o processo cultural que se encarna nos intelectuais; não se deve tratar das culturas populares, para as quais é impossível falar de elaboração crítica e de processo de desenvolvimento.

4) Tampouco deve-se falar dos processos culturais que culminam na atividade real, como se verificou na França do século XVIII; ou, pelo menos, só se deve falar dêles em co-

nexão com o processo que culminou em Hegel e na filosofia clássica alemã, como uma comprovação "prática", no sentido a que, várias vêzes e alhures, nos referimos, a saber, no da recíproca traduzibilidade dos dois processos; um, o francês, político-jurídico; o outro, o alemão, teórico-especulativo.

5) Da decomposição do hegelianismo resulta o início de um nôvo processo cultural, de caráter diverso dos precedentes, isto é, no qual se unificam o movimento prático e o pensamento teórico (ou buscam unificar-se, através de uma luta teórica e prática).

6) Não é importante o fato de que êste nôvo movimento tenha surgido em obras filosóficas medíocres, ou, pelo menos, não em obras-primas filosóficas. O que é importante é o nascimento de uma nova maneira de conceber o homem e o mundo, bem como o fato desta concepção não mais ser reservada aos grandes intelectuais, mas tender a se tornar popular, de massa, com caráter concretamente mundial, modificando (ainda que através de combinações híbridas) o pensamento popular, a multifacetada cultura popular.

7) Que tal início resulte da confluência de vários elementos, aparentemente heterogêneos, não causa espanto: Feuerbach como crítico de Hegel, a escola de Tubingen como afirmação da crítica histórica e filosófica da religião, etc. Aliás, deve-se notar que uma transformação tão radical não podia deixar de ter vinculações com a religião.

8) A filosofia da *praxis* como resultado e coroamento de tôda a história precedente. Da crítica ao hegelianismo, nascem o idealismo moderno e a filosofia da *praxis*. O imanentismo hegeliano torna-se historicismo; mas só é historicismo absoluto com a filosofia da *praxis*, historicismo absoluto ou humanismo absoluto. (Equívoco do ateísmo e equívoco do deísmo em muitos idealistas modernos: é evidente que o ateísmo é uma forma puramente negativa e infecunda, a não ser quando é concebido como um período de pura polêmica literária popular.)

SOREL, PROUDHON, DE MAN. *La Nuova Antologia* de 1.º de dezembro de 1928 publicou um longo (da pág. 289 à pág. 307) ensaio de Georges Sorel, com o título *Ultime meditazioni (Scritto postumo inedito)*. Trata-se de um escrito de 1920, que devia servir de prefácio a uma coletânea de artigos publi-

cados por Sorel em jornais italianos, no período de 1910 a 1920[24]. O atraso na publicação do livro não é independente das oscilações que teve o renome de Sorel na Itália — devido a uma série de equívocos mais ou menos desinteressados — renome que hoje decaiu muito: já existe uma literatura anti-soreliana. O ensaio publicado pela *Nuova Antologia* resume todos os méritos e tôdas as fraquezas de Sorel: é tortuoso, convulsivo, incoerente, superficial, sibilino, etc.; mas fornece ou sugere pontos de vista originais, descobre nexos impensados mas verdadeiros, obriga a pensar e a aprofundar.

Qual é o significado dêste ensaio? Êle resulta claramente de todo o artigo, que foi escrito em 1920, sendo uma patente falsificação a notinha introdutiva da *Nuova Antologia* (devida talvez ao próprio Missiroli, em cuja lealdade intelectual é bom não se confiar) que conclui com estas palavras: "... um escritor que emprestou à Itália do após-guerra o primado intelectual e político na Europa". A que Itália? Missiroli poderia dizer alguma coisa, explicitamente, a êste respeito; ou, então, seria possível encontrar algo nas cartas privadas de Sorel a Missiroli (cartas que deveriam ser publicadas, conforme foi anunciado, mas que não o serão ou não o serão na íntegra), mas também é possível deduzir-se de numerosos artigos de Sorel. É útil anotar — para memorização — alguns motivos dêste ensaio, lem-

[24] *A coletânea foi publicada pela editôra* Corbaccio, *de Milão, sob os cuidados de Mario Missiroli, com o título de* A Europa sob a tormenta, *talvez dentro de critérios muito diversos dos que teriam aplicados em 1920, quando o prefácio foi escrito. Seria útil observar se no volume são reproduzidos alguns artigos, tais como o dedicado à Plaz e alguns outros. O escrito de Sorel, publicado na* Nuova Antologia, *não está reproduzido no volume, se bem que tivesse sido anunciado como escrito por Sorel para servir de prefácio. A escolha dos artigos republicados, ademais, não permitia a publicação dêste prefácio, que nada tem a ver com o conteúdo do livro. Torna-se evidente que Missiroli não se ateve às indicações que Sorel deve lhe ter dado para a compilação da coletânea, indicações que podem ser deduzidas do "prefácio" afastado. A coletânea foi feita* ad usum delphini, *levando em conta tão sòmente uma das muitas direções do pensamento soreliano, que não é possível considerar como a que o autor julgava ser a mais importante, já que, em caso contrário, o "prefácio" teria um outro tom. A coletânea é, ao contrário, precedida por um prefácio de Missiroli, que é unilateral e está em chocante contradição com o prefácio censurado, do qual, pouco lealmente, não se faz a menor referência.*

brando que todo êle é muito importante para compreender Sorel e a sua atitude no após-guerra: a) Bernstein sustentou[25] que um respeito supersticioso pela dialética hegeliana conduziu Marx a preferir, às construções dos *utopistas*, teses revolucionárias bastante próximas às da tradição jacobina, babeuvista ou blanquista; não se compreende então, porém, por que não se fala jamais no *Manifesto* da literatura babeuvista, que Marx indubitàvelmente conhecia. Andler acredita[26] que Marx faça uma alusão cheia de desprêzo à Conjuração dos Iguais, quando fala do ascetismo universal e grosseiro que é encontrado nas mais antigas reivindicações proletárias após a Revolução Francesa; b) Marx, ao que parece, jamais pôde se libertar completamente da idéia hegeliana da história, segundo a qual diversas eras se sucedem na humanidade, acompanhando a ordem de desenvolvimento do espírito, que busca atingir a perfeita realização da razão universal. A doutrina de seu mestre, êle acrescenta a da luta de classes; se bem que os homens não conheçam senão as guerras sociais, nas quais são lançados por seus antagonismos econômicos, êles cooperam inconscientemente em uma obra que só o metafísico inventa. Esta hipótese de Sorel é bastante aventurosa e êle não a justifica; mas, evidentemente, ela lhe é muito querida, seja por sua exaltação da Rússia, seja por sua previsão da função civil da Itália.[27] Segundo Sorel, "Marx tinha uma confiança tão grande na subordinação da história às leis do desenvolvimento do espírito que ensinou que, após a queda do capitalismo, a evolução para o *Comunismo perfeito* se produziria sem ser provocada por uma luta de classes *(Críticas ao programa de Gotha)*. Ao que parece, Marx acreditou — como Hegel — que os diversos momentos da evolução se processam em países diversos, cada um dos quais está especialmente adaptado a cada um dos momentos[28]. Êle jamais fêz uma exposição explícita da sua doutrina; assim, muitos marxis-

[25] *in* Socialismo teórico e social-democracia prática, *tradução francesa, págs. 53-54.*

[26] *Vol. II da sua edição do* Manifesto, *pág. 191*

[27] *Deve-se assinalar, a propósito desta aproximação Rússia-Itália, a atitude de D'Annunzio, quase coincidente em determinada época, expressa nos manuscritos que circularam na primavera de 1920; Sorel conhece esta atitude dannunziana? Só Missiroli poderia dar uma resposta.*

[28] *Cfr. o prefácio de 21 de janeiro de 1882 a uma tradução russa do* Manifesto.

las estão persuadidos de que tôdas as fases da evolução capitalista devem se produzir da mesma forma, em todos os povos modernos. Êstes marxistas são muito pouco hegelianos"; c) A questão: antes ou depois de 1848? Sorel não compreende a significação dêste problema, não obstante a literatura a respeito (mesmo que seja literatura de "sebos") e assinala a "curiosa" *(sic)* mudança que se produziu no espírito de Marx no fim de 1850: em março, êle tinha assinado um manifesto dos revolucionários refugiados em Londres, no qual se traçava o programa de uma agitação revolucionária a ser empreendida com vistas a uma nova próxima convulsão social, que Bernstein considera digno de um *neófito* dos clubes revolucionários[28], ao passo que, posteriormente, êle se convence de que a revolução nascida da crise de 1847 terminava com aquela crise. Ora, os anos que se seguiram ao 1848 foram de uma prosperidade sem igual: faltava, portanto, para a revolução projetada, a primeira das condições necessárias: um proletariado reduzido ao ócio e disposto a combater (cfr. Adler, I, págs. 55-56, mas de que edição?). Desta maneira, teria nascido nos marxistas a concepção da miséria crescente, que deveria servir para espantar os operários, induzindo-os a combater em vista de um agravamento provável, mesmo em uma situação próspera. (Explicação infantil e contraditada pelos fatos, ainda que tenha sido feito da miséria crescente um instrumento dêste gênero, um argumento de persuasão imediata; e, ademais, tratou-se de um arbítrio? Sôbre a época em que nasceu a teoria da miséria crescente, deve-se ver a publicação de Roberto Michels); d) Sôbre Proudhon: "Proudhon pertencia àquela parcela da burguesia que estava mais próxima do proletariado; por isto, os marxistas puderam acusá-lo de ser um burguês, enquanto os escritores mais sagazes consideram-no um admirável protótipo de nossos (isto é, franceses) camponeses e de nossos artesãos (cfr. Daniel Halévy nos *Débats*, de 3 de janeiro de 1913)". Êste juízo de Sorel é aceitável. E eis como Sorel explica a mentalidade "jurídica" de Proudhon: "Por causa da modéstia de seus recursos, os camponeses, os proprietários das fábricas menores e os pequenos comerciantes são obrigados a defender àsperamente os seus interêsses diante dos tribunais. Um socialismo que se propunha proteger as camadas mais inferiores da economia está

28 Socialismo teórico, *cit.*, *pág.* 51.

destinado, naturalmente, a emprestar uma grande importância à *segurança do direito;* uma tendência desta natureza é particularmente forte nos escritores que, como Proudhon, têm a cabeça cheia de recordações da vida campestre". E fornece ainda outros motivos para reforçar esta análise, que não convence inteiramente: a mentalidade jurídica de Proudhon está ligada ao seu antijacobinismo, às recordações literárias da Revolução Francesa e do antigo regime, que — ao que se acredita — conduziu à explosão jacobina precisamente pela arbitrariedade da justiça: a mentalidade jurídica é a substância do reformismo pequeno-burguês de Proudhon e as suas origens sociais contribuíram para formá-la através de um outro e "mais alto" nexo de conceitos e de sentimentos: nesta análise, Sorel se confunde com a mentalidade dos "ortodoxos" que êle tanto despreza. O estranho é que Sorel, tendo uma tal convicção sôbre a tendência social de Proudhon, o exalte e o proponha, às vêzes, como modêlo ou fonte de princípios para o proletariado moderno; se a mentalidade jurídica de Proudhon tem esta origem, por que então os operários deveriam se ocupar do problema de um "nôvo direito", de uma "segurança do direito", etc.?

Neste ponto, tem-se a impressão de que o ensaio de Sorel foi mutilado, faltando-lhe precisamente uma parte, que trata do movimento italiano das fábricas: é possível imaginar, a partir do texto publicado, que Sorel tenha encontrado no movimento das comissões internas destinadas a controlar os regulamentos da fábrica e, em geral, a "legislação" interna da fábrica (que dependia ùnicamente do arbítrio incontrolado dos empresários), o equivalente das exigências manifestadas por Proudhon com relação aos camponeses e artesãos. O ensaio, tal como foi publicado, é incoerente e incompleto; a sua conclusão, relativa à Itália ("Muitas razões me conduziram, há muito tempo, a supor que aquilo que um hegeliano chamaria *Weltgeist* espera hoje pela Itália. Graças à Itália, a luz dos novos tempos não se apagará"), carece de qualquer demonstração, ainda que por alusões e referências, ao modo de Sorel. Na última nota, existe uma referência aos conselhos de operários e camponeses na Alemanha — "aos quais considerava de acôrdo com o espírito proudhoniano" — e um envio aos *Materiais para uma teoria*, etc. (págs. 164 e 394). Seria interessante apurar se o ensaio foi verdadeiramente mutilado e por quem; se diretamente por Missiroli ou por outros.

NOTA I. Não é possível compreender Sorel como figura de "intelectual revolucionário" se não se pensa na França de depois de 1870, assim como não se pode compreender Proudhon sem o "pânico antijacobino" da época da Restauração. 1870 e 1871 presenciaram, na França, as duas terríveis derrotas: a nacional, que pesou sôbre os intelectuais burgueses; e a popular, a derrota da Comuna, que pesou sôbre os intelectuais revolucionários. A primeira criou tipos como Clemenceau, quintessência do jacobinismo nacionalista francês; a segunda criou o antijacobino Sorel e o movimento sindicalista "antipolítico". O curioso antijacobinismo de Sorel — sectário, mesquinho, anti-histórico — é uma conseqüência da sangria popular de 1871;[30] êle lança uma curiosa luz sôbre as suas *Reflexões sôbre a Violência*. A sangria de 1871 cortou o cordão umbilical entre o "novo povo" e a tradição de 1793; Sorel pretendera ser o representante desta ruptura entre povo e jacobinismo, mas não o conseguiu.

NOTA II. Os escritos de após-guerra de Sorel têm uma certa importância para a história da cultura ocidental. Sorel atribui ao pensamento de Proudhon tôda uma série de instituições e de atitudes ideológicas dêste período. Por que Sorel pôde fazer isto? Êste seu juízo é absolutamente arbitrário? E, dada a acuidade de Sorel como historiador das idéias — o que exclui, pelo menos em grande parte, uma tal arbitrariedade — de que experiências culturais êle partiu? E, ademais, não é tudo isto importante para um julgamento global da obra soreliana? É certo que se deve reestudar Sorel a fim de encontrar, por baixo das incrustações parasitárias depositadas em seu pensamento por admiradores diletantes e intelectuais, o que lhe é mais essencial e permanente. Deve-se levar em conta o fato de que se exagerou bastante com relação à "austeridade" e à "seriedade" moral e intelectual de Sorel; do epistolário com Croce, resulta que êle nem sempre venceu os estímulos da vaidade: que se pense, por exemplo, no tom confuso da carta na qual pretende explicar a Croce a sua adesão (titubeante e mesmo confusa) ao *Círculo Proudhon* de Valois, bem como o seu namôro com os elementos jovens da tendência monárquica e clerical. E mais: havia muito diletantismo, muito "jamais empenhar-se a fundo" e, portanto, muita irresponsabilidade intrínseca nas atitudes políticas de Sorel, que não eram jamais estritamente políticas, mas "culturais-políticas", "intelectuais-políticas", "*au dessus de la mêlée*": também a Sorel seria possível lançar muitas acusações simi-

[30] *Deve-se consultar, a êste respeito, a* Carta a M. Daniel Halévy, *no* Mouvement socialiste, *16 de agôsto e 15 de setembro de 1907.*

lares às contidas no opúsculo de um seu discípulo, *Os crimes dos intelectuais*. Êle mesmo era um intelectual "puro". E, por isso, deveria se separar — através de uma análise cuidadosa — o que existe, em suas obras, de superficial, de brilhante, de acessório, ligado às contingências da polêmica extemporânea, e o que existe de "profundo" e substancial, para fazê-lo penetrar, assim definido, nos quadros da cultura moderna.

NOTA III. Em 1929, após a publicação de uma carta na qual Sorel falava de Oberdan, multiplicaram-se os artigos de protesto contra algumas expressões usadas por Sorel, em sua carta a Croce, e Sorel foi "arrasado" (particularmente violento foi um artigo de Arturo Stanghellini, publicado na *Italia Letteraria* daqueles dias). O epistolário foi interrompido no número seguinte da *Critica* e retomado, sem referência a nenhum incidente, mas com algumas novidades: vários nomes foram publicados apenas com as iniciais e se teve a impressão de que algumas cartas não foram publicadas ou foram expurgadas. A partir dêste momento, inicia-se no jornalismo uma nova valoração de Sorel e de suas relações com a Itália.

Sob certos aspectos, Sorel pode ser aproximado a De Man; mas que diferença entre os dois! De Man se confunde absurdamente na história das idéias e se deixa iludir por aparências superficiais; se algo pode ser reprovado em Sorel, ao contrário, é precisamente o analisar muito minuciosamente a substância das idéias, perdendo frequentemente o senso das proporções. Sorel acredita que uma série de eventos do após-guerra são de caráter proudhoniano; Croce acredita que De Man assinala um retôrno a Proudhon, mas De Man, tipicamente, não compreende os eventos do após-guerra indicados por Sorel. Para Sorel, é proudhoniano o que é "espontânea" criação do povo, é "ortodoxo" o que é de origem burocrática, já que êle tem sempre diante de si, como obsessões, por um lado a burocracia da organização alemã e, por outro, o jacobinismo, ambos fenômenos de centralização mecânica com a alavanca de comando nas mãos de um grupo de funcionários. De Man permanece, na realidade, um pedante exemplar da burocracia trabalhista belga: tudo nêle é pedante, inclusive o entusiasmo. Êle acredita ter feito descobertas grandiosas, pela simples razão de repetir — com um formulário "científico" — a descrição de uma série de fatos mais ou menos individuais: é uma típica manifestação de positivismo, que duplica o fato, descrevendo-o e generalizando-o em uma fórmula e, após a formulação do fato, estabelece a lei do próprio fato. Para Sorel, como pode ser deduzido do *Ensaio* publicado pela *Nuova Antologia*, o que importa em Proudhon é a orientação psicológica, não a concreta atitude prática, sôbre a qual,

na verdade, Sorel não se pronuncia explicitamente: esta orientação psicológica consiste em "confundir-se" com os sentimentos populares (camponeses e artesãos), que brotam concretamente da situação real imposta ao povo pelas organizações econômico-estatais, em "submergir-se" nêles para compreendê-los e expressá-los em forma jurídica e racional; esta ou aquela interpretação, ou mesmo o conjunto delas, podem ser erradas ou caóticas, até mesmo ridículas, mas a atitude geral é a mais produtiva de conseqüências válidas. A atitude de De Man é, ao contrário, uma atitude "cientificista": êle se inclina para o povo não para compreendê-lo desinteressadamente, mas para "teorizar" os seus sentimentos, para construir esquemas pseudo-científicos; não para se colocar em uníssono e extrair princípios jurídico-educativos, mas como o zoólogo observa um mundo de insetos, como Maeterlinck observa as abelhas e as formigas.

De Man tem a pedante pretensão de lançar a luz, e em primeiro plano, sôbre os chamados "valôres psicológicos e éticos" do movimento operário; mas pode significar isso, como pretende De Man, uma refutação peremptória e radical da filosofia da *praxis*? Isso seria como afirmar que lançar a luz sôbre o fato de que a grande maioria dos homens ainda se encontra na fase ptolomaica signifique refutar as doutrinas de Copérnico, ou que o folclore deva substituir a ciência. A filosofia da *praxis* sustenta que os homens adquirem consciência de sua posição social no terreno das ideologias; ela excluiu o povo, por acaso, dêste modo de tomar consciência de si? É uma observação óbvia, contudo, a de que o mundo das ideologias é (em seu conjunto) mais atrasado do que as relações técnicas de produção: um negro recém-chegado da África pode se tornar um dependente de Ford, mesmo mantendo-se por muito tempo um fetichista e mesmo permanecendo persuadido de que a antropofagia é uma maneira de alimentação normal e justificada. De Man, feita uma investigação a respeito, que conclusões poderia extrair dêste fato? Que a filosofia da *praxis* deva estudar objetivamente o que os homens pensam de si mesmos e dos outros é indubitável; mas isto implica em aceitar passivamente, como eterno, êste modo de pensar? Não seria isto uma manifestação do pior dos mecanicismos e fatalismos? A tarefa de tôda iniciativa histórica é modificar as fases culturais precedentes, tornar a cultura homogênea, em um nível superior ao precedente, etc. Na realidade, a filosofia da *praxis* trabalhou sempre

naquele terreno que De Man acredita ter descoberto, mas trabalhou buscando inová-lo, não conservá-lo passivamente. A "descoberta" de De Man é um lugar-comum e a sua refutação uma ruminação pouco saborosa.

Êste "conservadorismo" explica o discreto sucesso de De Man, inclusive na Itália, pelo menos em certos ambientes (notadamente no ambiente croceano-revisionista e no católico). Sôbre o livro principal de De Man, Croce escreveu uma resenha na *Crítica* de 1928; De Ruggiero escreveu uma recensão na *Crítica* de 1929; *Civiltà Cattolica* e *Leonardo*, recensões em 1929; G. Zibordi referiu-se a êle em seu livreto sôbre Prampolini; um anúncio muito elogioso foi feito pela Casa Laterza, a respeito da tradução de Schiavi; o próprio Schiavi, em seu prefácio, falou do livro como se se tratasse de uma grande coisa; *I Problemi del Lavoro*, que reproduz as teses finais não publicadas na tradução Schiavi, publicou artigos de adesão. A *Italia Letteraria*, de 11 de agôsto de 1929, publicou uma recensão de Umberto Barbaro sôbre o livro. Escreve Barbaro: "... uma crítica ao marxismo que, mesmo se utilizando das precedentes 'revisões' de caráter econômico, está fundada principalmente sôbre uma questão tática (*sic*), relativa à psicologia das massas operárias". "Das muitas tentativas de ir *ou delà* do marxismo (o tradutor, o conhecido advogado Alessandro Schiavi, modifica um pouco o título, usando a palavra "superação" em sentido croceano; muito justificadamente (!) aliás, já que o próprio De Man considera a sua posição como uma antítese necessária para uma síntese superior), esta não é, certamente, uma das mais poderosas e, ainda menos, uma das mais sistemáticas; e isto porque, também, a crítica se baseia principalmente sôbre aquela pseudo-ciência misteriosa e fugitiva (ainda que, por certo, fascinante) que é a psicologia. Com relação ao 'movimento', êste livro é sobretudo derrotista, fornecendo precisamente, por vêzes, argumentos às tendências que êle pretende combater: ao fascismo, por um grupo de observações sôbre os estados afetivos e sôbre os 'complexos' (em sentido freudiano) dos operários, dos quais derivam idéias de 'alegria do trabalho' e de 'artesanato'; e, simultâneamente, ao fascismo e ao comunismo, pela escassa eficácia dos argumentos em defesa da democracia e do reformismo".

Recensão de Paolo Milano, no ics de setembro de 1929. Milano distingue na obra de De Man duas contribuições: a massa de observações psicológicas sôbre fases de desenvolvimento, desvios, reações contraditórias do movimento operário e socialista nos anos recentes, bem como uma sagaz coleção de *dados* e *documentos so-*

cíclos, em suma: a análise da evolução reformista das massas operárias, por um lado, e dos grupos patronais, por outro, segundo Milano, é rica e satisfatória; e, em segundo lugar, a discussão teórica da qual deveria resultar a "superação do marxismo" (mais precisamente, para De Man, o "repúdio" do marxismo). Para De Man, a filosofia da *praxis* — que é fundamentalmente *mecanicista* e *racionalista* (!) — foi superada pelas mais recentes investigações, que assinalaram à concatenação racional apenas um lugar, que não é o mais importante, na série dos movimentos dos atos humanos. A ciência moderna (!) substituiu vitoriosamente (!) a reação mecânica (!) da dialética marxista por uma *reação psicológica*, cuja intensidade não é proporcional (?) à causa agente. Para Milano: "Está claro, agora, que qualquer crítica à concepção marxista da história conduz automàticamente à colocação do contraste entre a interpretação materialista e a interpretação idealista do mundo, bem como a assinalar substancialmente uma prioridade ou ao ser ou ao conhecer". De Man fugiu dêste problema, ou melhor, parou no meio do caminho, declarando-se por uma concepção dos fatos humanos como sendo gerados por "movimentos psicológicos" e por "complexos" sociais; isto é, De Man é influenciado pela psicologia freudiana, sobretudo através de suas aplicações às doutrinas sociais, tentadas por Adler. Observa Milano: "Sabe-se, ademais, que frágil terreno é a psicologia nas investigações históricas: é ainda mais equívoca em pesquisas dêste tipo, aqui referidas. De fato, os fenômenos psicológicos se prestam para ser indicados tanto como tendências volitivas, quanto como fatos materiais; entre estas interpretações opostas, oscila também De Man, evitando portanto uma tomada de posição sôbre o ponto crucial do contraste. Um leitor perspicaz julgará que a origem da obra de De Man é sobretudo psicológica: nascida de uma crise de desconfiança e da constatação da insuficiência das doutrinas marxistas integrais na explicação dos fenômenos que se ofereciam ao autor durante o trabalho político cotidiano. Não obstante as ótimas intenções, o teor do livro não supera esta documentada e movimentada comprovação, bem como não consegue atingir uma refutação teórica no plano adequado e com o vigor 'necessário'." E conclui: "A prova do que afirmamos nos é fornecida pelo último capítulo, no qual o tratado pretenderia concluir com a recomendação de uma conduta política prática. De Man, evitando igualmente os dois extremos, o de uma tática para a tomada do poder e o de um apostolado exclusivamente idealista, aconselha uma genérica educação das massas, colocando-se assim fora do socialismo, do qual, entretanto, em tôda a obra, êle se tinha declarado fiel e iluminado seguidor".

Na *Civiltà Cattolica* de 7 de setembro de 1929, no artigo *Pela paz social* (do Padre Brucculeri), que comenta o famoso laudo emitido pela Congregação do Concílio no conflito entre operários e industriais católicos da região Roubaix-Tourcoing, existe a seguinte passagem: "O marxismo — como De Man demonstra, em suas mais belas páginas — foi uma corrente materializadora do mundo operário moderno". Em suma, as páginas de De Man são tôdas belas, mas algumas são ainda mais belas. (Dada esta atitude dos católicos em face da tendência de De Man, é possível explicar por que Giuseppe Prezzolini — referindo-se, no *Pegaso* de outubro de 1930, ao volume de Philip sôbre o *Movimento operário americano* — qualificou Philip como um "democrata cristão", se bem que uma tal qualificação não resulte do livro e não seja justificada.) Nos fascículos da *Civiltà Cattolica* de 5 de outubro e 16 de novembro de 1929, publica-se um ensaio muito longo sôbre o livro de De Man. A obra de De Man é reputada, "não obstante as suas deficiências, como a mais importante — digamos mesmo: a mais genial — de quantas, até nossos dias, contra a literatura antimarxista". No fim do ensaio, encontramos esta apreciação de conjunto: "O autor (De Man), se bem que tenha superado uma crise de pensamento, afastando o marxismo com um gesto magnânimo, revela-se ainda vacilante e a sua inteligência, ávida de verdade, não está plenamente satisfeita. Ele se encontra nas portas da verdade, capta seus lampejos, mas não evolui para aprofundar-se na luz. Fazemos votos para que De Man, concluindo a sua crise, possa se elevar, como o grande bispo de Tagaste, do divino reflexo que é a lei moral nas almas para o divino infinito, para a fonte eternamente explêndida de tudo *o que se manifesta no universo*".

De um artigo de Arturo Masoero, *Um americano não hedonista* (em *Economia*, de fevereiro de 1931), resulta que muitas opiniões expostas por H. De Man em *Alegria do Trabalho*, bem como em outros dos seus livros, são tomadas das teorias do economista americano Thorstein Veblen, que inseriu na ciência econômica alguns princípios sociológicos do positivismo, notadamente de Auguste Comte e de Spencer; Veblen pretende, principalmente, introduzir o evolucionismo na ciência econômica. Assim, encontramos em Veblen o *instinct of workmanship*, que De Man chama de "instinto criador". William James, em 1890, expusera a noção de um instinto construtivo (*"Instinct of constructiveness"*) e já Voltaire falava de um instinto mecânico.[83] Mas, no que pa-

[83] *Confrontar esta grosseira concepção do "instinto", de De Man, com o que Marx escreve sôbre o instinto das abelhas e sôbre o que distingue o homem dêste instinto.*

rece, De Man também tomou de Veblen a sua mirabolante e grosseira concepção de um "animismo" nos operários, sôbre o qual tanto insiste em *Alegria do Trabalho*. Masnero expõe da seguinte maneira a concepção de Veblen: "Entre os primitivos, a interpretação mítica cessa de ser um obstáculo e se torna freqüentemente em um auxílio, no que diz respeito ao desenvolvimento da técnica agrícola da criação de gado. Não pode deixar de contribuir para êste desenvolvimento, de fato, considerar como dotados de alma ou mesmo de caráter divino as plantas e os animais, já que de uma tal consideração derivam os cuidados e as atenções que podem conduzir aos melhoramentos técnicos e às inovações. Ao contrário, uma mentalidade animista é decisivamente antagônica ao progresso técnico da manufatura, ao desenvolvimento do instinto operário sôbre a matéria inerte. Assim, Veblen explica como no início da era neolítica, na Dinamarca, a técnica agrícola era já tão evoluída, ao passo que o desenvolvimento da técnica manufatureira, por longo tempo, permanece nulo. O instinto operário, atualmente, não mais obstaculizado pela crença na intervenção de elementos providenciais e misteriosos, está unido a um espírito positivista, obtendo assim os progressos nas artes industriais que são próprios da época moderna."

Assim, De Man teria tomado de Veblen a idéia de um "animismo operário", que Veblen acredita ter existido na era neolítica, mas já não em nossos dias, redescobrindo-o no movimento operário, com muita originalidade.

Deve-se notar, dadas estas origens spencerianas de De Man, a coerência de Croce, que viu em De Man um superador do marxismo, etc.

Entre Spencer e Freud, que regressou a uma forma de sensorialismo ainda mais misterioso do que o do século XVIII, De Man merecia precisamente ser exaltado por Croce e ver-se proposto ao estudo dos italianos inteligentes.

Foi anunciada a tradução de Veblen, em italiano, por iniciativa do honorável Bottai. De qualquer sorte, neste artigo de Masnero, encontra-se em uma nota a bibliografia essencial. Pode-se observar em Veblen, tal como aparece no artigo, uma certa influência do marxismo. Ao que me parece, Veblen influiu também sôbre as teorizações de Ford.

PASSAGEM DO SABER AO COMPREENDER E AO SENTIR E, VICE-VERSA, DO SENTIR AO COMPREENDER E AO SABER. O elemento popular "sente", mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual "sabe", mas nem sempre compreende e,

muito menos, "sente". Os dois extremos são, portanto, por um lado, o pedantismo e o filistinismo, e, por outro, a paixão cega e o sectarismo. Não que o pedante não possa ser apaixonado, até pelo contrário; o pedantismo apaixonado é tão ridículo e perigoso quanto o sectarismo e a mais desenfreada demagogia. O êrro do intelectual consiste em acreditar que se possa *saber* sem compreender e, principalmente, sem *sentir* e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), isto é, em acreditar que o intelectual possa ser um intelectual (e não um mero pedante) mesmo quando distinto e destacado do povo-nação, ou seja, sem sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, assim, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialèticamente às leis da história, a uma concepção do mundo superior, científica e coerentemente elaborada, que é o "saber"; não se faz política-história sem esta paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação. Na ausência dêste nexo, as relações do intelectual com o povo-nação são, ou se reduzem, a relações de natureza puramente burocrática e formal; os intelectuais se tornam uma casta ou um sacerdócio (o chamado centralismo orgânico).

Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, se estabelece graças a uma adesão orgânica, na qual o sentimento-paixão torna-se compreensão e, desta forma, saber (não de uma maneira mecânica, mas vivencialmente), só então a relação é de representação, ocorrendo a troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, isto é, realiza-se a vida do conjunto, a única que é fôrça social; cria-se o "bloco histórico".

De Man "estuda" os sentimentos populares; não concorda com êles para dirigi-los e conduzi-los a uma catarse de civilização moderna: sua posição é semelhante à do estudioso do folclore, que teme continuamente que a modernidade lhe destrua o objeto da sua ciência. Por outro lado, existe em seu livro o reflexo pedante de uma exigência real: a de que os sentimentos populares sejam conhecidos e estudados tal como êles se apresentam objetivamente e não considerados como algo negligenciável e inerte no movimento histórico.

III

NOTAS CRÍTICAS SÔBRE UMA TENTATIVA DE "ENSAIO POPULAR" DE SOCIOLOGIA (*)

Trata-se do livro de N. Bukharin, A teoria do materialismo histórico — Manual popular de sociologia marxista, *publicado pela primeira vez em Moscou, em 1921. Há uma tradução francesa (1927), realizada sôbre a 4.ª edição russa. Desta tradução (N. Boukharin,* La théorie du matérialisme historique — *Manuel populaire de sociologie marxiste, Traduction de la 4ème. édition, suivie d'une note sur la "Position du problème du matérialisme historique", Bibliothèque marxiste, n.º 3, Éditions Sociales Internationales, 3 rue Valette, Paris), ao que pude indicar, Gramsci se serviu para realizar seu trabalho (N. da E. I.).*

Premissa

Um trabalho como o *Ensaio Popular*, destinado essencialmente a uma comunidade de leitores que não são intelectuais de profissão, deveria partir da análise crítica da filosofia do senso comum, que é a "filosofia dos não filósofos", isto é, a concepção do mundo absorvida acriticamente pelos vários ambientes sociais e culturais nos quais se desenvolve a individualidade moral do homem médio. O senso comum não é uma concepção única, idêntica no tempo e no espaço: é o "folclore" da filosofia e, como folclore, apresenta-se em inumeráveis formas; seu traço fundamental e mais característico é o de ser uma concepção (inclusive nos cérebros individuais) desagregada, incoerente, inconseqüente, adequada à posição social e cultural das multidões, das quais ele é a filosofia. Quando na história se elabora um grupo social homogêneo, elabora-se também, contra o senso comum, uma filosofia homogênea, isto é, coerente e sistemática.

O *Ensaio Popular* se equivoca em partir (implicitamente) do pressuposto de que, a esta elaboração de uma filosofia ori-

ginal das massas populares, opõem-se os grandes sistemas das filosofias tradicionais e a religião do alto clero, isto é, a concepção do mundo dos intelectuais e da alta cultura. Na realidade, êstes sistemas são desconhecidos pelas multidões, não tendo eficácia direta sôbre o seu modo de pensar e de agir. Isto não significa, por certo, que êles sejam desprovidos inteiramente de eficácia histórica, mas esta eficácia é de outra natureza. Êstes sistemas influem sôbre as massas populares como fôrça política externa, como elemento de fôrça coesiva das classes dirigentes, como elemento de subordinação a uma hegemonia exterior, que limita o pensamento original das massas populares de uma maneira negativa, sem influir positivamente sôbre elas, como fermento vital de transformação íntima do que as massas pensam, embrionária e caòticamente, com relação ao mundo e à vida. Os elementos principais do senso comum são fornecidos pelas religiões e, conseqüentemente, a relação entre senso comum e religião é muito mais íntima do que a relação entre senso comum e sistemas filosóficos dos intelectuais. Mas, também com relação à religião, é necessário distinguir criticamente. Tôda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer "superficialmente" unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também êste variado e desconexo. Sôbre o senso comum, entretanto, influem não só as formas mais tôscas e menos elaboradas dêstes vários catolicismos, atualmente existentes, como influíram também — sendo componentes do atual senso comum — as religiões precedentes e as formas precedentes do atual catolicismo, os movimentos heréticos populares, as superstições científicas ligadas às religiões passadas, etc. Predominam, no senso comum, os elementos "realistas", materialistas, isto é, o produto imediato da sensação bruta, fato que, ademais, não está em contradição com o elemento religioso, ao contrário; mas êstes elementos são "supersticiosos", acríticos. Eis, portanto, um perigo representado pelo *Ensaio Popular*: êle confirma freqüentemente êstes elementos acríticos, graças aos quais o senso comum é ainda

ptolomaico, antropomórfico, antropocêntrico, ao invés de criticá-los cientificamente.

O que se disse acima a respeito do *Ensaio Popular*, a saber, que êle critica as filosofias sistemáticas ao invés de partir da crítica do senso comum, deve ser entendido como observação metodológica, dentro de certos limites. Por certo, isto não quer dizer que se deva esquecer a crítica às filosofias sistemáticas dos intelectuais. Quando, individualmente, um elemento da massa supera criticamente o senso comum, êle aceita, por êste mesmo fato, uma filosofia nova: daí, portanto, a necessidade — em uma exposição da filosofia da *praxis* — da polêmica com as filosofias tradicionais. Aliás, por êste seu caráter tendencial de filosofia de massa, a filosofia da *praxis* não pode ser concebida senão em forma polêmica, de luta perpétua. Todavia, o ponto de partida deve ser sempre o senso comum, que é espontâneamente a filosofia das multidões, às quais trata-se de tornar ideològicamente homogêneas.

Na literatura filosófica francesa, existem mais estudos sôbre o "senso comum" do que em outras literaturas nacionais: isto se deve à natureza mais estreitamente "popular-nacional" da cultura francesa, isto é, ao fato de que os intelectuais tendem, mais do que em outras partes, graças a determinadas condições tradicionais, a avizinhar-se do povo para guiá-lo ideològicamente e mantê-lo ligado ao grupo dirigente. Por isso, é possível encontrar na literatura francesa muito material sôbre o senso comum, que deve ser utilizado e elaborado; a atitude da cultura francesa para com o senso comum, aliás, pode oferecer um modêlo de construção ideológica hegemônica. Também as culturas inglêsa e americana podem oferecer muitos elementos, mas não de um modo tão completo e orgânico como a francesa. O "senso comum" foi considerado de várias maneiras: ou diretamente como base da filosofia, ou criticado do ponto de vista de uma outra filosofia. Na realidade, em todos os casos, o resultado foi a superação de um determinado senso comum pela criação de um outro, mais adequado à concepção do mundo do grupo dirigente. Nas *Nouvelles Littéraires* de 17 de outubro de 1931, em um artigo de Henri Gouhier sôbre *Léon Brunschvicg*, falando da filosofia de Brunschvicg, se afirma: "*Il n'y a qu'un seul et même mouvement de spiritualisation,*

qu'il s'agisse de mathématiques, de physique, de biologie, de philosophie et de morale: c'est l'effort par lequel l'esprit se débarasse du sens commun et de sa métaphysique spontanée qui pose un monde de choses sensibles réelles et l'homme au milieu de ce monde"[1]. (*)

A atitude de Croce em face do "senso comum" não parece clara. Em Croce, a proposição de que todo homem é um filósofo pesa muito sôbre o juizo com respeito ao senso comum. Ao que parece, frequentemente Croce se compraz com o fato de que determinadas proposições filosóficas sejam compartilhadas pelo senso comum; mas que significa isto concretamente? O senso comum é um agregado caótico de concepções disparatadas, podendo-se encontrar nêle tudo o que se queira. Por outro lado, esta atitude de Croce em face do senso comum não conduziu a uma concepção fecunda do ponto de vista nacional-popular, isto é, a uma concepção mais concretamente historicista da filosofia, o que, ademais, só pode ocorrer na filosofia da *praxis*.

Quanto a Gentile, deve-se ver o seu artigo *La concezione umanistica del mondo* (na *Nuova Antologia* de 1.º de junho de 1931). Escreve Gentile: "A filosofia pode ser definida como um grande esfôrço realizado pelo pensamento reflexivo, visando a conquistar a certeza crítica das verdades do senso comum e da consciência ingênua, daquelas verdades sôbre as quais pode-se afirmar que todo homem as sente naturalmente, constituindo a estrutura sólida da mentalidade da qual êle se utiliza para viver". Este parece um outro exemplo da rusticidade oculta do pensamento gentiliano: a afirmação, ao que parece, é derivada "ingênuamente" das afirmações de Croce, segundo as quais o modo de pensar do povo é a prova da verdade de determinadas proposições filosóficas. Mais adiante, escreve Gentile: "O homem sadio acredita em Deus e na liberdade do

[1] *Oeuvres de Léon Brunschvicg:* Les étapes de la philosophie mathématique, L'expérience humaine et la causalité physique, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaissance de soi.

* *"Não há senão um único e idêntico movimento de espiritualização, quer se trate de matemáticas, de física, de biologia, de filosofia e de moral: é o esfôrço pelo qual o espírito se desembaraça do senso comum e de sua metafísica espontânea, que coloca um mundo de coisas sensíveis reais e o homem no meio dêste mundo".*

seu espírito". Assim, já nestas duas proposições de Gentile, observamos: 1) uma "natureza humana" extra-histórica, que não se sabe exatamente como seja; 2) a natureza humana do homem sadio; 3) o senso comum do homem sadio e, por isto, também um senso comum do homem não-sadio. E que significará homem sadio? Sadio fisicamente, não-louco? Ou, então, um homem que pense sadiamente, que seja bem-pensante, filistino, etc.? E que significa "verdade do senso comum"? A filosofia de Gentile, por exemplo, é inteiramente contrária ao senso comum, tanto faz êste ser entendido como a filosofia ingênua do povo, que repudia qualquer modalidade de idealismo subjetivo, quanto ser entendido como bom-senso, como atitude de desprêzo pelas obscuridades e pelas artificiosidades de certas exposições científicas e filosóficas. Este flêrte de Gentile com o senso comum é algo muito ridículo. Nossas afirmações anteriores não significam a inexistência de verdades no senso comum. Significam que o senso comum é um conceito equívoco, contraditório, multiforme, e que referir-se ao senso comum como prova de verdade é um contra-senso. É possível dizer com exatidão que uma verdade determinada formou-se de senso comum, visando a indicar que se difundiu além do círculo dos grupos intelectuais, mas, neste caso, nada mais se faz do que uma constatação de caráter histórico e uma afirmação de racionalidade histórica; neste sentido, no caso em que seja empregado com sobriedade, o argumento tem o seu valor, precisamente porque o senso comum é grosseiramente misoneísta e conservador, e conseguir inserir nêle uma nova verdade é prova de que tal verdade tem uma grande fôrça de expansividade e de evidência.

Recordar o epigrama de Giusti: "O bom senso, que um dia foi professor — agora, em nossas escolas, está inteiramente morto. — A ciência, sua filha, — o matou, para ver como êle era feito". Êste epigrama pode servir para indicar como são empregados de uma maneira equívoca os têrmos bom-senso e senso comum: como "filosofia", como determinado modo de pensar, com um certo conteúdo de crenças e opiniões, e também como atitude benèvolamente indulgente, em seu desprêzo pelo obscuro e pelo artificial. Era necessário, por isto, que a ciência assassinasse um determinado bom-senso tradicional, a fim de criar um "nôvo" bom-senso.

Referências ao senso comum e à solidez de suas crenças, encontram-se freqüentemente em Marx. Contudo, trata-se de referências não à validez do conteúdo de tais crenças, mas sim à sua solidez formal e, conseqüentemente, à sua imperatividade quando produzem normas de conduta. Aliás, em tais referências, está implícita a afirmação da necessidade de novas crenças populares, isto é, de um nôvo senso comum e, portanto, de uma nova cultura e de uma nova filosofia, que se radiquem na consciência popular com a mesma solidez e imperatividade das crenças tradicionais.

NOTA I. Deve-se acrescentar, a respeito das proposições de Gentile, que a linguagem do escritor é conscientemente equívoca, graças a um oportunismo ideológico pouco louvável. Quando Gentile escreve: "O homem sadio acredita em Deus e na liberdade do seu espírito", como exemplo de uma daquelas verdades do senso comum das quais o pensamento reflexivo elabora a certeza crítica, êle quer nos fazer acreditar que sua filosofia é a conquista da certeza crítica das verdades do catolicismo, mas os católicos não mordem a isca e sustentam que o idealismo gentiliano é mero paganismo, etc., etc. Todavia, Gentile insiste e mantém um equívoco que não deixa de ter conseqüências na criação de um ambiente de cultura *demi-monde*, no qual todos os gatos são pardos: a religião se abraça com o ateísmo, a imanência flerta com a transcendência e Antônio Bruers é inteiramente feliz, já que quanto mais se estabelece a confusão e o pensamento se obscurece, tanto mais êle reconhece ter tido razão em seu "sincretismo" macarrônico. Se as palavras de Gentile tivessem um significado literal, o idealismo do ato se teria convertido em "*servo* da teologia".

NOTA II. No ensino da filosofia dedicado não a informar históricamente o discente sôbre o desenvolvimento da filosofia passada, mas para formá-lo culturalmente, para ajudá-lo a elaborar criticamente o próprio pensamento e assim participar de uma comunidade ideológica e cultural, é necessário partir do que o discente já conhece, da sua experiência filosófica (após tê-lo demonstrado que êle tem uma tal experiência, que êle é um "filósofo" sem o saber). E, já que se pressupõe uma certa média intelectual e cultural nos discentes, que provàvelmente não tiveram ainda senão informações sôltas e fragmentárias, carecendo de tôda preparação metodológica e crítica, não é possível deixar de partir do "senso comum", em primeiro lugar, da religião, secundàriamente, e — só em uma terceira etapa — dos sistemas filosóficos elaborados pelos grupos intelectuais tradicionais.

Questões Gerais

MATERIALISMO HISTÓRICO E SOCIOLOGIA. Uma das observações preliminares é a seguinte: o título não corresponde ao conteúdo do livro. "Teoria da filosofia da *praxis*" deveria significar uma sistematização lógica e coerente dos conceitos filosóficos que são difusamente conhecidos sob o nome de materialismo histórico (e que são freqüentemente espúrios, de derivação estranha e, como tais, deveriam ser criticados e expurgados). Nos primeiros capítulos, deveriam ser tratadas as seguintes questões: Que é a filosofia? Em que sentido uma concepção do mundo pode se chamar filosofia? Como tem sido concebida, até nossos dias, a filosofia? A filosofia da *praxis* inova esta concepção? Que significa uma filosofia "especulativa"? A filosofia da *praxis* poderá ter uma forma especulativa? Que relações existem entre as ideologias, as concepções do mundo e as filosofias? Quais são, ou devem ser, as relações entre teoria e prática? Como são concebidas estas relações pelas filosofias tradicionais? etc., etc. A resposta a estas e a outras perguntas constitui a "teoria" da filosofia da *praxis*.

No *Ensaio Popular*, nem sequer está justificada coerentemente a premissa implícita na exposição e referida explicitamente em alguma parte, casualmente, segundo a qual a *verdadeira* filosofia é o materialismo histórico e a filosofia da *praxis* é uma pura "sociologia". Que significa, realmente, esta afirmação? Se ela fôsse verdadeira, significaria que a teoria da filosofia da *praxis* seria o materialismo filosófico. Mas, neste caso, que significa a afirmação de que a filosofia da *praxis* é uma sociologia? E que seria esta sociologia? Uma ciência da política e da historiografia? Ou, então, uma coletânea sistemática — classificada segundo uma certa ordem — de observações puramente empíricas sôbre a arte política e de cânones externos de investigação histórica? Não se encontram, no livro em questão, as respostas a estas perguntas; não obstante, tão sòmente elas constituiriam uma teoria. Desta forma, não se justifica o nexo entre o título geral *Teoria* etc. e o subtítulo *Ensaio Popular*. O subtítulo seria o título mais exato, conquanto se desse ao têrmo "sociologia" um significado muito restrito. De fato, coloca-se a questão do que seja a "sociologia". Não é ela uma tentativa de elaborar uma chamada ciência exata (isto é, positivista) dos fatos sociais, ou seja, da política e da história? Em outras palavras, não é um embrião de filosofia? Não terá a sociologia se proposto a realizar algo semelhante à filosofia da *praxis*? Contudo, é necessária uma explicação: a filosofia da *praxis* nasceu sob a forma de aforismos e de critérios práticos por um mero acaso, a saber, porque o seu fundador dedicou sistemàticamente as suas fôrças intelectuais a outros problemas, notadamente econômicos; nestes critérios práticos e nestes aforismos, contudo, está implícita tôda uma concepção do mundo, uma filosofia[1]. A sociologia foi uma tentativa de criar um método para a ciência histórico-política, tentativa subordinada a um sistema filosófico já elaborado, o positivismo evolucionista, sôbre o qual

[1] *Ao escrever estas notas, Gramsci ainda não tomara conhecimento das principais obras pròpriamente filosóficas de Marx e Engels, notadamente* A Ideologia Alemã *e os* Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844, *publicados pela primeira vez — por D. Riazanov — em 1932. Tais obras apresentam uma colocação sistemática e explícita dos princípios gerais da filosofia marxista. Não obstante êste desconhecimento, as análises teóricas de Gramsci — contidas neste volume — são um dos mais lúcidos e brilhantes desenvolvimentos das idéias esboçadas naqueles trabalhos juvenis de Marx e Engels. (N. do T.)*

a sociologia reagiu, mas apenas parcialmente. Por isto, a sociologia se tornou uma tendência em si, tornou-se a filosofia dos não-filósofos, uma tentativa de descrever e classificar esquemàticamente fatos históricos e políticos, a partir de critérios construídos sôbre o modêlo das ciências naturais. A sociologia é, portanto, uma tentativa de extrair "experimentalmente" as leis de evolução da sociedade humana, de maneira a "prever" o futuro com a mesma certeza com que se prevê que de uma semente nascerá uma árvore. O evolucionismo vulgar está na base da sociologia, que não pode conhecer o princípio dialético da passagem da quantidade à qualidade, passagem que perturba tôda evolução e tôda lei de uniformidade entendida em sentido vulgarmente evolucionista. De qualquer modo, tôda sociologia pressupõe uma filosofia, uma concepção do mundo, da qual é um momento subordinado. Não se deve confundir com a teoria geral — isto é, com a filosofia — a particular "lógica" interna das diversas sociologias, lógica pela qual elas adquirem uma coerência mecânica. Isto não significa, naturalmente, que a investigação das "leis" de uniformidade não seja útil e interessante e que um tratado de observações imediatas sôbre a arte da política não tenha a sua razão de ser; mas deve-se chamar o pão de pão e apresentar os tratados desta natureza como aquilo que são.

Todos êstes problemas são "teóricos"; não o são os que o autor do *Ensaio* apresenta como tais. As questões que êle coloca são questões de natureza imediata, política, ideológica (entendida a ideologia como fase intermediária entre a filosofia e a prática cotidiana), são reflexões sôbre fatos singulares histórico-políticos, fatos desvinculados e casuais. Uma questão teórica se apresenta ao autor desde o início, quando êle se refere a uma tendência que nega a possibilidade de construir uma sociologia a partir da filosofia da *praxis* e sustenta que esta só pode expressar-se em trabalhos históricos concretos. A objeção, que é importantíssima, só é resolvida pelo autor através de palavras. Por certo, a filosofia da *praxis* se realiza no estudo concreto da história passada e na atividade atual de criação de uma nova história. Mas é possível elaborar a teoria da história e da política, já que — se os fatos são sempre individuados e mutáveis no fluxo do movimento histórico — os conceitos podem ser teorizados; de outro modo, nem mesmo se po-

deria saber o que é o movimento ou a dialética, e se cairia em uma nova forma de nominalismo[2].

A redução da filosofia da *praxis* a uma sociologia representou a cristalização da tendência vulgar, já criticada por Engels (nas cartas a dois estudantes, publicadas no *Sozial Akademiker*), e que consiste em reduzir uma concepção do mundo a um formulário mecânico, que dá a impressão de poder colocar tôda a história no bôlso. Ela foi o maior incentivo para as fáceis improvisações jornalísticas dos "genialóides". A experiência sôbre a qual se baseia a filosofia da *praxis* não pode ser esquematizada; ela é a própria história em sua infinita variedade e multiplicidade, cujo estudo pode dar lugar ao nascimento da "filologia" como método de erudição na verificação dos fatos particulares e ao nascimento da filosofia entendida como metodologia geral da história. Talvez tenha sido isto o que pretenderam dizer os escritores que, como muito apressadamente se refere o *Ensaio* no primeiro capítulo, negam a possibilidade de construir uma sociologia da filosofia da *praxis* e afirmam que a filosofia da *praxis* só vive nos ensaios históricos particulares (a afirmação, assim nua e crua, é certamente errônea e seria uma curiosa nova forma de nominalismo e de ceticismo filosófico)

Negar que se possa construir uma sociologia, entendida como ciência da sociedade, isto é, como ciência da história e da política, que seja algo diverso da filosofia da *praxis*, não significa que não se possa construir uma compilação empírica de observações práticas que ampliem a esfera da filologia, tal como esta é entendida tradicionalmente. Se a filologia é a expressão metodológica da importância que tem a verificação e a determinação dos fatos particulares em sua inconfundível "individualidade", é impossível excluir a utilidade prática da identificação de determinadas "leis de tendência" mais gerais, que correspondem, na política, às leis estatísticas ou dos grandes números, que contribuíram para o progresso de algumas ciências naturais. Mas não se deu importância ao fato de que a lei estatística pode ser empregada na ciência e na arte política

[2] *Foi o não ter colocado com exatidão a questão do que é a "teoria" o que impediu a colocação do problema do que é a religião, impedindo também um juízo histórico realista sôbre as filosofias passadas, tôdas elas apresentadas como se fôssem delírio e loucura.*

tão sòmente enquanto as massas da população permanecerem essencialmente passivas — com relação às questões que interessam ao historiador e ao político — ou enquanto se suponha que elas permaneçam passivas. Por outro lado, a extensão da lei estatística à ciência e à arte política pode ter conseqüências muito graves, na medida em que nos utilizamos dela para construir perspectivas e programas de ação; se nas ciências naturais a lei pode determinar apenas despropósitos e asneiras, que poderão ser fàcilmente corrigidos por novas investigações (e, de qualquer modo, apenas tornam ridículo o cientista individual que a utilizou), na ciência e na arte política ela pode ter como resultado verdadeiras catástrofes, cujos prejuízos jamais poderão ser ressarcidos. De fato, na política, a utilização da lei estatística como lei essencial, operando de um modo fatalista, não é apenas um êrro científico, mas torna-se também um êrro prático, em ato; por outro lado, ela favorece a preguiça mental e a superficialidade programática. Deve-se observar que a ação política tende, precisamente, a tirar as multidões da passividade, isto é, a destruir a lei dos grandes números. Como, então, considerá-la uma lei sociológica? Se observarmos bem, veremos que a própria reivindicação de uma economia planificada ou dirigida é destinada a destruir a lei estatística mecânicamente entendida, isto é, produzida pela inter-relação causal de infinitos atos arbitrários individuais, se bem que esta planificação deverá se basear na estatística, o que, contudo, não significa a mesma coisa: na realidade, a "espontaneidade" naturalista é substituída pela consciência humana. Outro elemento que conduz, na arte política, à derrubada dos velhos esquemas naturalistas é a substituição por organismos coletivos (os partidos) — na função dirigente — dos indivíduos singulares, dos chefes individuais (ou carismáticos, como diz Michels). Com o crescimento dos partidos de massa e com a sua adesão orgânica à vida mais íntima (econômico-produtiva) da própria massa, o processo de estandartização dos sentimentos populares, que era mecânico e casual (isto é, produzido pela existência ambiente de condições e pressões similares), torna-se consciente e crítico. O conhecimento e o julgamento da importância de tais sentimentos jamais ocorre, por parte dos chefes, através de intuições baseadas na identificação de leis estatísticas, isto é, por via racional e intelectual, freqüentemente ilusórias, — que o chefe

traduz em idéias-*fôrça*, em palavras-fôrça, — mas ocorre, por parte do organismo coletivo, através da "co-participação ativa e consciente", da "co-passionalidade", da experiência dos particulares imediatos, de um sistema que se poderia chamar de "filologia vivencial". Assim, forma-se uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um "homem-coletivo".

Se o livro de Henri De Man tem algum valor, êle reside precisamente neste sentido, em aconselhar a que nos "informemos" particularizadamente dos sentimentos reais e não dos sentimentos supostos, segundo leis sociológicas, dos grupos e dos indivíduos. Mas De Man não fêz nenhuma nova descoberta, nem tampouco encontrou um princípio original que pudesse superar a filosofia da *praxis* ou demonstrar que ela é cientificamente errada e estéril: êle elevou a princípio científico um critério empírico de arte política, já conhecido e aplicado, se bem que talvez insuficientemente definido e desenvolvido. De Man não soube nem mesmo limitar precisamente o seu critério, já que terminou por criar uma nova lei estatística e, inconscientemente, com outro nome, um nôvo método de matemática social e de classificação exterior, uma nova sociologia abstrata.

NOTA 1. As chamadas leis sociológicas, que são utilizadas como causa — tal fato ocorre graças a tal lei, etc. — não têm a menor importância causal; elas são, quase sempre, tautologias e paralogismos. Frequentemente, elas não passam de uma duplicata do próprio fato observado. Descreve-se o fato ou uma série de fatos, através de um processo mecânico de generalização abstrata, extrai-se uma relação de semelhança e chama-se esta relação de lei, atribuindo-lhe a função de causa. Mas, na realidade, que se encontrou de nôvo? Tão sòmente o nome coletivo dado a uma série de fatos miúdos, mas os nomes não são novidade. (Nos tratados de Michels, pode-se encontrar todo um registro de tais generalizações tautológicas: a última, e mais famosa, é a de "chefe carismático".) Não se observa que, procedendo assim, se cai em uma forma burrôca de idealismo platônico, já que estas leis abstratas se assemelham estranhamente às idéias puras de Platão, que são a essência dos fatos reais terrestres.

AS PARTES CONSTITUTIVAS DA FILOSOFIA DA "PRAXIS". Um tratado sistemático da filosofia da *praxis* não pode negligenciar nenhuma das partes constitutivas da doutrina do seu funda-

dor. Mas em que sentido deve isto ser entendido? Êle deve tratar de tôda a parte geral filosófica; deve desenvolver, portanto, coerentemente, todos os conceitos gerais de uma metodologia da história e da política; e, além disso, tratar da arte, da economia, da ética, bem como deve encontrar, no nexo geral, o lugar para uma teoria das ciências naturais. Uma concepção muito difundida é a de que a filosofia da *praxis* é uma pura filosofia, a ciência da dialética, sendo as outras partes a economia e a política; daí se afirmar que a doutrina é formada por três partes constitutivas, que são ao mesmo tempo o coroamento e a superação do mais elevado nível que, até 1848, tinha atingido a ciência das nações mais desenvolvidas da Europa: a filosofia clássica alemã, a economia clássica inglêsa e a atividade e a ciência política francesa. Esta concepção — que é mais uma investigação genérica das fontes históricas do que uma classificação nascida do interior da doutrina — não pode se contrapor, como esquema definitivo, a qualquer outra organização da doutrina que seja mais adequada à realidade. Poder-se-á indagar se a filosofia da *praxis* não é, precisa e especificamente, uma teoria da história; ao que responderemos que sim, mas que é impossível — por isso mesmo — destacar da história a política e a economia, mesmo em suas fases especializadas, de ciência e arte da política e de ciência e política econômica. Em outras palavras, após ter realizado, na parte filosófica geral — que é a filosofia da *praxis* pròpriamente dita: a ciência da dialética e a gnoseologia, na qual os conceitos gerais de história, de política, de economia, se relacionam em unidade orgânica — após ter realizado a tarefa principal, é útil, em um ensaio popular, fornecer as noções gerais de cada momento ou parte constituinte, ainda que se trate de uma ciência independente e distinta. Se observarmos bem, veremos que no *Ensaio Popular* todos êstes pontos são ao menos mencionados, mas casualmente, não coerentemente, de uma maneira caótica e indistinta, já que inexiste qualquer conceito claro e preciso do que seja a própria filosofia da *praxis*.

Estrutura e movimento histórico. Não é tratado, no *Ensaio*, êste ponto fundamental: como nasce o movimento histórico sôbre a base da estrutura. Não obstante, êste problema é ao menos mencionado nas *Questões Fundamentais* de Plekhanov, podendo ser desenvolvido. Ademais, êste é o ponto

crucial de tôdas as questões nascidas em tôrno da filosofia da *praxis* e, sem tê-lo resolvido, é impossível resolver o outro, a saber, o das relações entre a sociedade e a "natureza", ao qual é dedicado um capítulo especial no *Ensaio*. As duas proposições do prefácio à *Crítica da Economia Política* — 1) A humanidade só se coloca os problemas que pode resolver; ... o próprio problema só surge quando as condições materiais da sua resolução já existem ou, pelo menos, já estão em vias de existir; 2) Uma formação social não desaparece antes de que se tenham desenvolvido tôdas as fôrças produtivas que ela ainda comporta: mais altas relações de produção não tomam o seu lugar antes que as condições materiais de existência destas novas relações já estejam inseridas no próprio seio da velha sociedade — estas proposições deveriam ter sido analisadas em tôda a sua importância e consequência. Apenas sôbre êste terreno é possível eliminar qualquer mecanicismo e qualquer traço de superstição "milagrosa", apenas aí deve ser colocado o problema da formação dos grupos políticos ativos e, em última instância, também o problema da função das grandes personalidades na história.

Os INTELECTUAIS. Dever-se-ia compilar um registro "ponderado" dos cientistas cujas opiniões são citadas ou combatidas com alguma difusão, acompanhando cada nome com anotações sôbre a sua significação e importância científica (incluindo também os defensores da filosofia da *praxis*, que são citados não certamente na medida da sua originalidade e significação). Na realidade, são brevíssimas as referências aos grandes intelectuais. Coloca-se o problema: não bastaria, ao invés, referir-se apenas aos grandes intelectuais adversários, deixando de lado os secundários, os repetidores de frases feitas? Tem-se a impressão, precisamente, que se pretende combater apenas contra os mais débeis e, notadamente, contra as posições mais débeis (ou mais inadequadamente sustentadas pelos mais débeis), a fim de obter fáceis vitórias verbais (já que é impossível falar de vitórias reais). Cria-se a ilusão de que existe uma semelhança qualquer (que não seja a formal e metafórica) entre uma frente ideológica e uma frente político-militar. Na luta política e militar, pode ser conveniente a tática de penetrar nos pontos de menor resistência visando a poder, desta forma, investir sôbre o ponto mais forte com o máximo de fôrças, colocadas em dispo-

nibilidade precisamente pela eliminação dos auxiliares mais débeis, etc. As vitórias políticas e militares, dentro de certos limites, têm um valor permanente e universal, podendo o fim estratégico ser alcançado de uma maneira decisiva com efeitos gerais para todos. Na frente ideológica, ao contrário, a derrota dos auxiliares e dos sequazes menores têm uma importância quase insignificante; nela, é preciso lutar contra os mais eminentes. Se não fôr assim, confunde-se o jornal com o livro, a pequena polêmica cotidiana com o trabalho científico; os menores devem ser abandonados à casuística infinita da polêmica jornalística.

Uma nova ciência alcança a prova da sua eficiência e fecunda vitalidade quando demonstra saber enfrentar os grandes campeões das tendências opostas, quando resolve com os próprios instrumentos as questões vitais colocadas por estas tendências ou quando demonstra peremptòriamente que tais questões são falsos problemas.

É verdade que uma época histórica e uma determinada sociedade são representadas sobretudo pela média dos intelectuais e, conseqüentemente, pelos medíocres; mas a ideologia difusa, de massa, deve ser diferenciada das obras científicas, das grandes sínteses filosóficas, que são, ademais, as suas verdadeiras chaves de interpretação; tais sínteses devem ser nitidamente superadas, ou negativamente, demonstrando a sua falta de fundamento, ou positivamente, contrapondo-lhes sínteses filosóficas de maior importância e significação. Lendo o *Ensaio*, temos a impressão de alguém que não pode dormir graças à claridade da lua e que se esforça por matar a maior quantidade possível de vaga-lumes, convencido de que assim a claridade diminuirá ou desaparecerá.

CIÊNCIA E SISTEMA. É possível escrever um livro elementar, um manual, um "ensaio popular", de uma doutrina que está ainda na fase da discussão, da polêmica, da elaboração? Um manual popular não pode ser concebido senão como a exposição — formalmente dogmática, estilìsticamente fechada, cientìficamente serena — de um determinado assunto; êle não pode ser senão uma introdução ao estudo científico, jamais a exposição de pesquisas científicas originais; deve ser destinado aos jovens ou a um público que, do ponto de vista da disciplina científica, está nas condições preliminares da idade juvenil e que,

por isso, tem imediatamente a necessidade de "certezas", de opiniões que se apresentem como verídicas e como indiscutíveis, pelo menos formalmente. Se uma determinada doutrina ainda não atingiu esta fase "clássica" do seu desenvolvimento, qualquer tentativa de "manualizá-la" deve fracassar necessàriamente, sua sistematização lógica é apenas aparente e ilusória; tratar-se-á não de um manual, mas, ao contrário, como é o caso do *Ensaio*, de uma mecânica justaposição de elementos desconexos, que permanecem inexoràvelmente desconexos e desligados, não obstante o verniz unitário fornecido pelo seu tratamento literário. Por que, então, não colocar a questão em seus justos têrmos teóricos e históricos e contentar-se com um livro no qual a série dos problemas essenciais da doutrina seja exposta monogràficamente? Seria mais sério e mais "científico". Contudo, acredita-se vulgarmente que ciência queira dizer absolutamente "sistema"; daí porque se constroem sistemas arbitrários, que do sistema não têm a coerência íntima e necessária, mas tão sòmente a mecânica exterioridade.

A DIALÉTICA

No *Ensaio*, inexiste qualquer tratamento da dialética. A dialética é pressuposta, muito superficialmente, mas não exposta, o que é absurdo em um manual que deveria conter os elementos essenciais da doutrina tratada, e cujas referências bibliográficas deveriam ser destinadas a estimular o estudo para ampliar e aprofundar o assunto e não para substituir o próprio manual. A ausência de um tratamento da dialética pode ter duas origens. A primeira pode ser constituída pelo fato de se supor que a filosofia da *praxis* esteja cindida em dois elementos: uma teoria da história e da politica entendida como sociologia, isto é, que deve ser construída seguindo o «método» das ciências naturais (método experimental no sentido vulgarmente positivista), e uma filosofia pròpriamente dita, que seria o materialismo filosófico ou metafísico ou mecânico (vulgar).

Mesmo após a grande discussão ocorrida contra o mecanicismo, o autor do *Ensaio*, ao que parece, não mudou muito a colocação do problema filosófico. Como se revela na memória apresentada ao Congresso de História da Ciência, realizado em Londres, êle continua a considerar que a filosofia da *praxis* es-

teja cindida em duas: a doutrina da história e da política e a filosofia, que êle diz ser o materialismo dialético, não mais o velho materialismo filosófico. Colocada assim a questão, não mais se compreende a importância e o significado da dialética, que, de doutrina do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência política, é degradada a uma subespécie de lógica formal, a uma escolástica elementar. A função e o significado da dialética só podem ser concebidos em tôda a sua fundamentalidade se a filosofia da *praxis* é concebida como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões das velhas sociedades. Se a filosofia da *praxis* não é pensada senão como sendo subordinada a uma outra filosofia, é impossível conceber a nova dialética, na qual, precisamente, aquela superação se efetua e se expressa.

A segunda origem, ao que parece, é de caráter psicológico. Sente-se que a dialética é algo muito árduo e difícil, na medida em que o pensar dialèticamente vai de encontro ao vulgar senso comum, que é dogmático, ávido de certezas peremptórias, tendo a lógica formal como sua expressão. Para melhor compreender, pode-se pensar no que ocorreria se, nas escolas primárias e secundárias, as ciências naturais e físicas fôssem ensinadas na base do relativismo de Einstein e fazendo acompanhar a noção tradicional de "lei da natureza" pela da lei estatística ou dos grandes números. Os rapazes não compreenderiam nada de nada e o choque entre o ensino escolar e a vida familiar e popular seria de tal ordem que a escola se tornaria objeto de escárnio e de ceticismo caricatural.

Êste motivo, ao que me parece, é um freio psicológico para o autor do *Ensaio*; êle capitula realmente diante do senso comum e do pensamento vulgar, já que não se colocou o problema nos têrmos teóricos exatos, pelo que está pràticamente desarmado e impotente. O ambiente não-educado e rústico dominou o educador, o vulgar senso comum se impôs à ciência e não vice-versa, se o ambiente é o educador, êle deve ser por sua vez educado; mas o *Ensaio* não compreendeu esta dialética revolucionária. A raiz de todos os erros do *Ensaio* e do seu autor (cuja posição não mudou, mesmo após a grande discus-

são em conseqüência da qual, ao que parece, êle repudiou o seu livro, como se revela na memória apresentada ao Congresso de Londres) consiste, precisamente, nesta pretensão de dividir a filosofia da *praxis* em duas partes: uma "sociologia" e uma filosofia sistemática. Destacada da teoria da história e da política, a filosofia não pode deixar de ser metafísica, ao passo que a grande conquista da história do pensamento moderno, representada pela filosofia da *praxis*, é precisamente a historicização concreta da filosofia e a sua identificação com a história.

SÔBRE A METAFÍSICA

Pode-se extrair do *Ensaio Popular* uma crítica da metafísica e da filosofia especulativa? Deve-se dizer que escapa ao autor o próprio conceito de metafísica, na medida em que lhe escapam os conceitos de movimento histórico, de devenir e, conseqüentemente, da própria dialética. Pensar uma afirmação filosófica como sendo verdadeira em um determinado período histórico, isto é, como expressão necessária e inseparável de uma determinada ação histórica, de uma determinada *praxis*, mas superada e "esvaziada" em um período posterior, sem porém cair no ceticismo e no relativismo moral e ideológico, em suma: conceber a filosofia como historicidade, é operação mental um pouco árdua e difícil. Ao invés disso, o autor incide plenamente no dogmatismo e, por isso, em uma forma — ainda que ingênua — de metafísica; isto é evidente desde o início, desde a colocação do problema, desde a vontade de construir uma "sociologia" sistemática da filosofia da *praxis*: sociologia, neste caso, significa precisamente metafísica ingênua. No parágrafo final da introdução, o autor não sabe responder às objeções de alguns críticos que sustentam que a filosofia da *praxis* só pode viver em obras concretas de história. Êle não consegue elaborar o conceito de filosofia da *praxis* como "metodologia histórica" e esta como "filosofia", como a única filosofia concreta; isto é, êle não consegue colocar e resolver, do ponto de vista da dialética real, o problema que Croce colocou e procurou resol-

ver, do ponto de vista especulativo. Ao invés de uma metodologia histórica, de uma filosofia, êle constrói uma casuística de questões particulares, concebidas e resolvidas dogmàticamente, quando não são resolvidas de uma maneira puramente verbal, através de paralogismos tão ingênuos quanto pretensiosos. Esta casuística poderia, inclusive, ser útil e interessante, contanto que se apresentasse como tal, sem outra pretensão além da de fornecer esquemas aproximativos de caráter empírico, úteis para a prática imediata. Ademais, é compreensível que assim ocorra, já que — no *Ensaio Popular* — a filosofia da *praxis* não é uma filosofia autônoma e original, mas a "sociologia" do materialismo metafísico. Para êle, metafísica significa tão sòmente uma determinada formulação filosófica, a especulativa do idealismo, e não qualquer formulação sistemática que se afirme como verdade extra-histórica, como um universal abstrato fora do tempo e do espaço.

A filosofia do *Ensaio Popular* (que lhe é implícita) pode ser chamada um aristotelismo positivista, uma adaptação da lógica formal aos métodos das ciências físicas e naturais. A lei da causalidade, a pesquisa da regularidade, da normalidade, da uniformidade, substituem a dialética histórica. Mas como, a partir dêste modo de conceber, pode se deduzir a superação, a "inversão" da *praxis*? O efeito, mecânicamente, jamais pode superar a causa ou o sistema de causas; por isso, não pode haver outro desenvolvimento senão o monótono e vulgar do evolucionismo.

Se o "idealismo especulativo" é a ciência das categorias e da síntese *a priori* do espírito — isto é, uma forma de abstração anti-historicista — a filosofia implícita no *Ensaio Popular* é um idealismo invertido, no sentido de que conceitos e classificações empíricas substituem as categorias especulativas, sendo aquelas tão abstratas e anti-históricas quanto estas.

Um dos traços mais evidentes da velha metafísica no *Ensaio Popular* é o intento de reduzir tudo a uma causa, causa última, a causa final. Pode-se reconstruir a história do problema da causa única e última e demonstrar que ela é uma das manifestações da "busca de Deus". Contra êste dogmatismo, cabe recordar ainda as duas cartas de Engels publicadas no *Sozial Akademiker*.

Colocar o problema como uma pesquisa de leis, de linhas constantes, regulares, uniformes, esta atitude está ligada a uma exigência — concebida de uma maneira um pouco pueril e ingênua — de resolver peremptòriamente o problema prático da previsibilidade dos acontecimentos históricos. Já que "parece", por uma estranha inversão de perspectivas, que as ciências naturais fornecem a capacidade de prever a evolução dos processos naturais, a metodologia histórica foi concebida como sendo "científica" apenas se, e na medida em que, habilita abstratamente a "prever" o futuro da sociedade. Daí a busca das causas essenciais, aliás, da "causa primeira", da "causa das causas". Contudo, as *Teses sôbre Feuerbach* já haviam criticado antecipadamente esta concepção simplista. Na realidade, é possível prever "cientìficamente" apenas a luta, mas não os momentos concretos dela, que não podem deixar de ser resultados de fôrças contrastantes em contínuo movimento, irredutíveis a quantidades fixas, já que nelas a quantidade transforma-se continuamentte em qualidade. Na realidade, pode-se "prever" na medida em que se atua, em que se aplica um esfôrço voluntário e, desta forma, contribui-se concretamente para criar o resultado "previsto". A previsão revela-se, portanto, não como um ato científico de conhecimento, mas como a expressão abstrata do esfôrço que se faz, o modo prático de criar uma vontade coletiva.

Como poderia a previsão ser um ato de conhecimento? Conhece-se o que foi ou o que é, não o que será, que é um "não existente" e, portanto, incognoscível por definição. Por isso, prever é tão sòmente um ato prático, não podendo — enquanto não é uma futilidade ou uma perda de tempo — ter outra explicação que a acima exposta. É necessário colocar exatamente o problema da previsibilidade dos acontecimentos históricos a fim de estar em condições de criticar exaustivamente a concepção do causalismo mecânico, a fim de esvaziá-la de qualquer prestígio científico e reduzi-la a puro mito, que talvez tenha sido útil no passado, em um período atrasado de desenvolvimento de certos grupos sociais subalternos.

Mas é o próprio conceito de "ciência", tal como resulta do *Ensaio Popular*, que deve ser criticamente destruído; êle está inteiramente prêso às ciências naturais, como se estas fôssem a única ciência, ou a ciência por excelência, tal como acreditava o positivismo. No *Ensaio Popular*, contudo, o têrmo ciência é empregado em muitos significados, alguns explícitos, outros subentendidos ou apenas esboçados. O sentido explícito é o que "ciência" tem nas investigações físicas. Outras vêzes, contudo, parece indicar o método. Mas existe um método em geral? E, se existe, êle significará outra coisa que não a filosofia? Outras vêzes, poderia significar nada mais do que a lógica formal; mas é possível chamar a esta um método ou uma ciência? Deve-se fixar que tôda investigação tem seu método determinado e constrói uma ciência determinada, bem como que o método desenvolveu-se e foi elaborado conjuntamente ao desenvolvimento e à elaboração daquela determinada investigação e ciência, formando com ela um todo único. Acreditar que se pode fazer progredir uma investigação científica aplicando-lhe um método tipo, escolhido porque deu bons resultados em outra investigação ao qual estava relacionado, é um equívoco estranho que nada tem em comum com a ciência. Contudo, existem também critérios gerais que, digamos, constituem a consciência crítica de todo cientista, não importa qual seja a sua "especialização", e que devem ser sempre espontâneamente vigiados em seu trabalho. Desta forma, pode se dizer que não é cientista quem demonstre escassa segurança em seus critérios particulares, quem não tenha uma plena inteligência dos conceitos utilizados, quem tenha escassa informação e conhecimento do estágio precedente dos problemas tratados, quem não seja muito cauteloso em suas afirmações, quem não progrida de uma maneira necessária, mas sim arbitrária e sem concatenação, quem não saiba levar em conta as lacunas que existem nos conhecimentos já atingidos, mas os ignore e se contente com soluções ou nexos puramente verbais, ao invés de declarar que se trata de posições provisórias que poderão ser retomadas e desenvolvidas, etc.

Uma crítica que se pode fazer a muitas referências polêmicas do *Ensaio* é o desconhecimento sistemático da possibilidade de êrro por parte dos autores individuais citados, razão pela qual se atribui a um grupo social, do qual os cientistas seriam

sempre os representantes, as mais disparatadas opiniões e os mais contraditórios desejos. Esta crítica liga-se a um critério metodológico mais geral, a saber: não é muito "científico" — ou, mais simplesmente, "muito sério" — escolher os adversários entre os mais estúpidos e medíocres; ou, ainda, escolher entre as opiniões dos próprios adversários as menos essenciais e as mais ocasionais, presumindo assim ter "destruído" "todo" o adversário porque se destruiu uma sua opinião secundária e acidental, ou ter destruído uma ideologia ou uma doutrina porque se demonstrou a insuficiência teórica de seus defensores de terceira ou quarta categoria. É mais: "deve-se ser justo com os adversários", no sentido em que é necessário esforçar-se para compreender o que êles realmente quiseram dizer, e não fixar-se maliciosamente nos significados superficiais e imediatos das suas expressões. Isto é válido sempre que o fim proposto seja o de elevar o tom e o nível intelectual dos próprios seguidores, e não o fim imediato de criar um deserto em tôrno de si de qualquer modo ou maneira. É necessário se colocar dêste ponto de vista: que o próprio seguidor deve discutir e sustentar o próprio ponto de vista em discussões com adversários capazes e inteligentes, e não apenas com pessoas rústicas e despreparadas, que se convencem "autoritàriamente" ou por via "emocional". A possibilidade do êrro deve ser afirmada e justificada, sem com isso menoscabar a própria concepção, já que o importante não é a opinião de Fulano, Beltrano ou Sicrano, mas o conjunto de opiniões que se tornaram coletivas, um elemento e uma fôrça social: deve-se refutar o estas em seus expoentes teóricos mais representativos e dignos de respeito pela elevação do pensamento, bem como pelo "desinterêsse" imediato, sem pensar ter com isso "destruído" o elemento e a fôrça social correspondente (o que seria puro racionalismo iluminista), mas tão sòmente ter contribuído: 1) para manter e reforçar no próprio partido o espírito de distinção e de separação; 2) para criar o terreno no qual o próprio partido possa absorver e vivificar uma doutrina original própria, correspondente às condições de vida próprias.

Deve-se observar que muitas deficiências do *Ensaio Popular* estão ligadas à "oratória". O autor recorda, no prefácio, quase como uma honraria, a origem "falada" de sua obra. Mas, como Macaulay já observou a propósito das discussões orais

entre os gregos, é precisamente às "demonstrações orais" e à mentalidade dos oradores que se relacionam as mais surpreendentes superficialidades lógicas e de argumentação. De resto, isso não diminui a responsabilidade dos autores que não revejam — antes de imprimi-las — as exposições orais, freqüentemente improvisadas, nas quais a associação casual e oceânica das idéias substitui muitas vêzes o vigor lógico. Ainda pior ocorre quando, nesta prática oratória, a mentalidade superficial se solidifica e os freios críticos não mais funcionam. Seria possível fazer uma lista das *"ignorantiae"*, *"mutationes"*, *"elenchi"*, do *Ensaio Popular* devidas provàvelmente ao "ardor" oratório. Um exemplo típico parece-me ser o parágrafo dedicado ao Professor Stammler, dos mais superficiais e sofísticos.

A CHAMADA "REALIDADE DO MUNDO EXTERIOR"

Tôda a polêmica contra a concepção subjetivista da realidade, com a "terrível" questão da "realidade objetiva do mundo exterior", está mal colocada, conduzida ainda pior, sendo em grande parte fútil e ociosa (refiro-me também à memória apresentada ao Congresso de História das Ciências, realizado em Londres, em junho-julho de 1931). Do ponto de vista de um "ensaio popular", todo tratamento do problema corresponde mais a um prurido de pedantismo intelectual do que a uma necessidade lógica. O público popular não acredita nem sequer que se possa colocar um tal problema, a saber, se o mundo exterior existe objetivamente. Basta enunciar o problema desta maneira para ouvir uma irrefreável e gargantuesca explosão de hilaridade. O público "crê" que o mundo exterior seja objetivamente real, mas precisamente neste ponto surge o problema: qual é a origem desta "crença" e que valor crítico ela tem "objetivamente"? De fato, esta crença é de origem religiosa, mesmo se quem participa dela é religiosamente indiferente. Dado que tôdas as religiões ensinaram e ensinam que o mundo, a natureza, o universo, foi criado por Deus antes da criação do homem e, portanto, que o homem já encontrou o mundo pronto, catalogado e definido de uma vez por tôdas, esta crença tornou-se um dado férreo do "senso comum", vivendo com a mesma solidez ainda quando o sentimento religioso está apa-

gado e adormecido. Daí, portanto, fundar-se sôbre esta experiência do senso comum para destruir, com a "comicidade", a concepção subjetivista, é algo que tem uma significação sobretudo "reacionária", de retôrno implícito ao sentimento religioso; de fato, os escritores e os oradores católicos recorrem ao mesmo meio para obter o mesmo efeito de ridículo corrosivo[*]. Na memória apresentada ao Congresso de Londres, o autor do *Ensaio Popular* responde implicitamente a esta crítica (que ademais é de caráter exterior, se bem tenha a sua importância), observando que Berkeley — a quem se deve a primeira enunciação completa da concepção subjetivista — era um arcebispo (portanto, ao que parece, deve-se deduzir a origem religiosa da teoria) e dizendo, posteriormente, que só um "Adão", que se encontre pela primeira vez no mundo, pode pensar que êste existe apenas porque êle o pensa (e, também aqui, se insinua a origem religiosa da teoria, mas sem muito — ou nenhum — vigor de convicção).

O problema, ao invés, eu creio, é o seguinte: como é possível explicar que uma tal concepção, que não é certamente uma futilidade, mesmo para um filósofo da *praxis*, quando é hoje exposta ao público provoque apenas o riso e a ironia? Ao que me parece, é êste o caso mais típico da distância que se vem formando entre ciência e vida, entre certos grupos de intelectuais — que, não obstante, estão na direção "central" da alta cultura — e as grandes massas populares; é o caso mais típico, também, de como a linguagem da filosofia se tornou um jargão que obtém o mesmo efeito que o de Arlequim. Mas se o "senso comum" se diverte, mesmo assim deveria o filósofo da *praxis* buscar uma explicação, tanto do real significado que tem a concepção e do porquê do seu nascimento e da sua difusão entre os intelectuais, quanto do porquê ela faz rir o senso comum. É certo que a concepção subjetivista é própria da filosofia moderna em sua forma mais completa e avançada, de onde — e como sua superação — nasceu o materialismo his-

[*] *A Igreja (através dos jesuítas e, especialmente, dos neo-escolásticos: Universidades de Louvain e do Sagrado Coração, em Milão) buscou absorver o positivismo e se serve dêste raciocínio para ridicularizar os idealistas frente às massas: "Os idealistas são os que pensam que êste campanário só existe porque você o pensa: se você não o pensasse, o campanário deixaria de existir".*

tórico, o qual, na teoria das supra-estruturas, coloca em linguagem realista e historicista o que a filosofia tradicional expressava em forma especulativa. A demonstração dêste assunto, que aqui é apenas mencionado, teria a maior importância cultural, pois poria têrmo a uma série de discussões tão fúteis quanto ociosas e permitiria um desenvolvimento orgânico da filosofia da *praxis*, a ponto de transformá-la no expoente hegemônico da alta cultura. É espantoso que o nexo entre a afirmação idealista, segundo a qual a realidade do mundo é uma criação do espírito humano, e a afirmação da historicidade e da caducidade de tôdas as ideologias, feita pela filosofia da *praxis*, a partir do fato de que as ideologias são expressões da estrutura e se modificam com o modificar-se desta, não tenha jamais sido afirmado e convenientemente desenvolvido.

A questão está estreitamente ligada — o que é compreensível — à questão do valor das ciências chamadas exatas ou físicas, bem como à posição que elas têm assumido no quadro da filosofia da *praxis*, posição de um quase fetichismo ou, melhor, de única e verdadeira filosofia ou conhecimento do mundo.

Mas que devemos entender por concepção subjetivista da realidade? É possível aceitar alguma das muitas teorias subjetivistas elucubradas por tôda uma série de filósofos e professôres, inclusive as solipsistas? É evidente que a filosofia da *praxis*, também neste caso, não pode ser relacionada senão com o hegelianismo, que representa a forma mais completa e genial desta concepção; das teorias posteriores, deverão ser tomados em consideração tão sòmente alguns aspectos parciais e os valôres instrumentais. Será necessário, também, investigar as formas bizarras assumidas pela concepção, tanto nos discípulos quanto nos críticos mais ou menos inteligentes. Assim, deve-se recordar o que Tolstoi escreve em suas *Memórias da infância e da juventude;* Tolstoi conta que tinha sido tão influenciado pela concepção subjetivista da realidade que freqüentemente tinha vertigens, porque se voltava para trás, persuadido de poder surpreender o momento no qual não veria nada, pois seu espírito não poderia ter tido tempo de "criar" a realidade (ou qualquer coisa de similar; a passagem de Tolstoi é muito característica

e literàriamente interessante).[4] Assim, em suas *Linee di filosofia critica* (pág. 159), Bernardino Varisco escreve: "Abro um jornal para informar-me das notícias; pretendeis sustentar que as notícias foram criadas por mim, ao abrir o jornal?". É possível explicar o fato de Tolstoi ter dado à proposição subjetivista um significado tão imediato e mecânico. Mas não é surpreendente que Varisco possa ter escrito dêste modo, êle que, ainda que hoje se tenha voltado para a religião e para o dualismo transcendente, é um estudioso sério, que deveria conhecer a matéria de sua especialidade? A crítica de Varisco é a do senso comum; é notável que precisamente esta crítica seja esquecida pelos filósofos idealistas, mesmo sendo de extrema importância para impedir a difusão de um modo de pensar e de uma cultura. Pode-se recordar um artigo de Mario Missiroli, na *Italia Letteraria*, onde êle afirma que ficaria muito embaraçado se devesse sustentar, diante de um público comum e em polêmica com um neo-escolástico, por exemplo, o ponto de vista subjetivista; Missiroli observa, portanto, como o catolicismo tende — em concorrência com a filosofia idealista — a conquistar as ciências físicas e naturais. Em outro local, Missiroli previu um período de decadência da filosofia especulativa e uma sempre maior difusão das ciências experimentais e "realistas" (neste segundo escrito, porém, publicado pelo *Saggiatore*, êle prevê

[4] *Cfr. Tolstoi*, Narrações autobiográficas, *vol. I:* Infância — Adolescência, *ed. Slavia, Torino, 1930, pág. 232, cap. XIX do* Adolescência *(edição brasileira: Tolstoi,* Infância. Adolescência. Juventude, *Editôra Lux, Rio de Janeiro, s/d. pág. 173): "Contudo, nenhuma doutrina filosófica me atraía tanto como o ceticismo, o qual me levou, durante certo tempo, a um estado próximo da loucura. Imaginava que, à exceção de mim, nada nem ninguém existia no mundo; que os objetos não eram objetos, e sim formas que só apareciam quando fixava a minha atenção nêles e que se desvaneciam assim que deixava de pensar nos mesmos. — Em resumo, concordei com Schelling no convencer-me de que os objetos não existem por si mesmos, e sim por sua relação conosco. Sob a influência dessa idéia fixa, momentos houve em que chegava a tal estado de perturbação que voltava a cabeça para o lado oposto, esperando encontrar de surpêsa o vácuo (néant), aí onde eu não estava". Além do exemplo de Tolstoi, recordar a forma jocosa pela qual um jornalista representava o filósofo "profissional ou tradicional" (representado por Croce no cap. O filósofo), que passava anos sentado em seu escritório, olhando o tinteiro e perguntando: "Este tinteiro está dentro de mim ou fora de mim?"*

também uma onda de anticlericalismo, isto é, êle não mais parece crer na conquista das ciências por parte do catolicismo). Assim, deve-se recordar, no volume dos *Scritti vari* de Roberto Ardigò, coletado e organizado por G. Marchesini (Lemonnier, 1922), a "polêmica da abóbora". Em um jornaleco clerical de província, um escritor (um padre da cúria episcopal), visando a desqualificar Ardigò em face do público popular, chamou-o de "um daqueles filósofos que sustentam que a catedral (de Mântua ou de outra cidade) existe sòmente porque êles a pensam e, quando êles não mais a pensam, a catedral desaparece, etc.", o que causou um profundo ressentimento em Ardigò, que era positivista e estava de acôrdo com os católicos na maneira de conceber a realidade exterior.

Deve-se demonstrar que a concepção "subjetivista" — após ter servido para criticar a filosofia da transcendência, por um lado, e a metafísica ingênua do senso comum e do materialismo filosófico, por outro — só pode encontrar a sua verificação e a sua interpretação historicista na concepção das superestruturas, ao passo que, em sua forma especulativa, ela nada mais é do que um mero romance filosófico[5].

A crítica que se deve fazer ao *Ensaio Popular* é a de ter apresentado a concepção subjetivista tal como ela se manifesta na crítica do senso comum, bem como a de ter acolhido a concepção da realidade objetiva do mundo exterior em sua forma mais trivial e acrítica, sem nem sequer suspeitar que se pode mover contra ela a objeção de misticismo, como ocorreu de fato[6]. Analisando esta concepção, não resulta fácil justificar um ponto de vista de objetividade exterior entendida tão mecânicamente. Pode existir uma objetividade extra-histórica e extra-humana? Mas quem julgará esta objetividade? Quem poderá colocar-se nesta espécie de "ponto de vista do cosmos em-si",

[5] *Um esbôço para uma interpretação um pouco mais realista do subjetivismo na filosofia clássica alemã pode ser encontrado numa recensão de G. De Ruggiero aos escritos póstumos (carta, ao que me parece) de B. Constant, publicadas na Critica há alguns anos.* (Journal intime et lettres à sa famille, *de B. Constant, resenhado na Critica de 20 de janeiro de 1929.*) *(N. da E. I.)*

[6] *Na memória, apresentada ao Congresso de Londres, o autor do* Ensaio Popular *refere-se à acusação de misticismo, atribuindo-a a Sombart e afastando-a com desprêzo: Sombart, certamente, tomou a acusação de Croce.*

e que significaria um tal ponto de vista? Pode-se muito bem sustentar que se trata de um resíduo do conceito de Deus, precisamente em sua concepção mística de um Deus desconhecido. A formulação de Engels, segundo a qual "a unidade do mundo consiste em sua materialidade, demonstrada... pelo longo e trabalhoso desenvolvimento da filosofia e das ciências naturais", contém precisamente o germe da concepção justa, já que se recorre à história e ao homem para demonstrar a realidade objetiva. Objetivo significa sempre "humanamente objetivo", o que pode corresponder exatamente a "historicamente subjetivo", isto é, objetivo significaria "universal subjetivo". O homem conhece objetivamente na medida em que o conhecimento é real para todo o gênero humano, *historicamente* unificado em um sistema cultural unitário; mas êste processo de unificação histórica ocorre com o desaparecimento das contradições internas que dilaceram a sociedade humana, contradições que são a condição da formação dos grupos e do nascimento das ideologias não universal-concretas, mas que envelhecem imediatamente, graças à origem prática da sua substância. Trata-se, portanto, de uma luta pela objetividade (para libertar-se das ideologias parciais e falazes) e esta luta é a própria luta pela unificação cultural do gênero humano. O que os idealistas chamam de "espírito" não é um ponto de partida, mas de chegada: o conjunto das superestruturas em devenir para a unificação concreta e objetivamente universal, e não mais um pressuposto unitário, etc.

A ciência experimental ofereceu, até agora, o terreno sôbre o qual uma tal unidade atingiu o máximo de extensão: ela foi o elemento de conhecimento que mais contribuiu para unificar o "espírito", para fazê-lo se tornar mais universal; ela é a subjetividade mais objetivizada e universalizada concretamente.

O conceito de "objetivo" do materialismo metafísico, ao que parece, pretende significar uma objetividade que existe também fora do homem; contudo, quando se afirma que uma realidade existiria ainda que não existisse o homem, ou se faz uma metáfora ou se cai em uma forma de misticismo. Conheceremos a realidade apenas em relação ao homem e, como o homem é um devenir histórico, também o conhecimento e a realidade são um devenir, também a objetividade é um devenir, etc.

A expressão de Engels, segundo a qual "a materialidade do mundo é demonstrada pelo longo e trabalhoso desenvolvi-

mento da filosofia e das ciências naturais", deveria ser analisada e precisada. Entende-se por ciência a atividade teórica ou a atividade prática-experimental dos cientistas? Ou a síntese das duas atividades? Poder-se-ia dizer que reside nisto o processo unitário típico do real, a saber, na atividade experimental do cientista, que é o primeiro modêlo de mediação dialética entre o homem e a natureza, a célula histórica elementar através da qual o homem — colocando-se em relação com a natureza por meio da tecnologia — a conhece e a domina. Indubitàvelmente, o afirmar-se do método experimental separa dois mundos da história, duas épocas, iniciando o processo de dissolução da teologia e da metafísica e o de desenvolvimento do pensamento moderno, cujo coroamento reside na filosofia da *praxis*. A experiência científica é a primeira célula do nôvo método de produção, da nova forma de união ativa entre o homem e a natureza. O cientista-experimentador é também um operário, não um puro pensador: o seu pensar é continuamente controlado pela prática e vice-versa, até que se forma a unidade perfeita da teoria e da prática.

O neo-escolástico Casotti (Mario Casotti, *Maestro e scolaro*, pág. 49) escreve: "As investigações dos naturalistas e dos biólogos pressupõem como já existentes a vida e o organismo real", expressão que se aproxima da de Engels do *Anti-Dühring*.

Acôrdo do catolicismo com o aristotelismo na questão da objetividade do real.

Para compreender exatamente as significações que pode ter o problema da realidade do mundo exterior, pode ser oportuno desenvolver o exemplo das noções de "Oriente" e "Ocidente", que não deixam de ser "objetivamente reais", ainda que, quando analisadas, demonstrem ser nada mais do que uma "construção" convencional, isto é, "histórico-cultural" (freqüentemente os têrmos "artificial" e "convencional" indicam fatos "históricos", produzidos pelo desenvolvimento da civilização, e não construções racionalisticamente arbitrárias ou individualmente artificiosas). Deve-se recordar também o exemplo contido em um pequeno livro de Bertrand Russell[1]. Russell diz, mais ou menos, o seguinte: "Nós não podemos pensar, sem a existência do ho-

[1] *Bertrand Russell*, Os problemas da filosofia, *tradução italiana, n.º 5 da Coleção Científica Sansoni.*

mem sôbre a terra, na existência de Londres e de Edimburgo; mas podemos pensar na existência de dois pontos no espaço, onde hoje são Londres e Edimburgo, um ao Norte e outro ao Sul". Pode-se objetar que, sem pensar na existência do homem, é impossível pensar em "pensar"; não é possível pensar, de um modo geral, em nenhum fato ou relação, que só existem na medida em que o homem existe. Que significaria Norte-Sul, Leste-Oeste, sem o homem? Elas são relações reais e, contudo, não existiriam sem o homem e sem o desenvolvimento da civilização. É evidente que Leste e Oeste são construções arbitrárias, convencionais, isto é, históricas, já que — fora da história real — qualquer ponto da terra é simultâneamente Leste e Oeste. Isto pode ser visto mais claramente pelo fato de que êstes têrmos se cristalizaram, não a partir do ponto de vista de um hipotético e melancólico homem em geral, mas do ponto de vista das classes cultas européias, que, através de sua hegemonia mundial, fizeram-nos aceitar por tôda parte. O Japão é Extremo-Oriente não só para a Europa, mas talvez também para o americano da Califórnia e para o próprio japonês, o qual — através da cultura política inglêsa — poderá chamar o Egito de Oriente-Próximo. Desta forma, graças ao conteúdo histórico que se anexou ao têrmo geográfico, as expressões Oriente e Ocidente terminaram por indicar determinadas relações entre conjuntos de civilizações diversas. Assim, falando do Marrocos, os italianos freqüentemente o considerarão como um país "oriental", a fim de o relacionarem com a civilização muçulmana e árabe. Sem embargo, estas relações são reais, correspondem a fatos reais, permitem viajar por terra e por mar e chegar precisamente aonde se pretendia chegar; permitem "prever" o futuro, objetivar a realidade, compreender a objetividade do mundo exterior. Racional e real se identificam.

Sem ter compreendido esta relação, ao que parece, é impossível compreender a filosofia da *praxis*, a sua posição em face do idealismo e do materialismo mecânico, a importância e a significação da doutrina das supra-estruturas. Não é exato que, na filosofia da *praxis*, a "idéia" hegeliana tenha sido substituída pelo "conceito" de estrutura, como afirma Croce. A "idéia" hegeliana está dissolvida tanto na estrutura quanto nas supra-estruturas, e tôda a maneira de conceber a filosofia foi "historicizada", isto é, iniciou-se o nascimento de um nôvo mo-

do de filosofar, mais concreto e mais histórico do que os precedentes.

NOTA. Deve-se estudar a posição do Professor Lukács em face da filosofia da *praxis*. Lukács, ao que parece, afirma que só se pode falar de dialética para a história dos homens, não para a natureza. Pode estar equivocado e pode ter razão. Se sua afirmação pressupõe um dualismo entre a natureza e o homem, êle está equivocado porque cai em uma concepção da natureza própria da religião e da filosofia greco-cristã, bem como do idealismo, que realmente não consegue unificar e relacionar o homem e a natureza mais do que verbalmente. Mas se a história humana deve ser concebida também como história da natureza (através também da história da ciência), como então a dialética pode ser destacada da natureza? Lukács, talvez, por reação às teorias barrôcas do *Ensaio Popular*, caiu no êrro oposto, em uma forma de idealismo.[8]

JUIZO SOBRE AS FILOSOFIAS PASSADAS

A superficial crítica ao subjetivismo, feita no *Ensaio Popular*, penetra em uma questão mais geral, a saber, a da atitude em face das filosofias e dos filósofos do passado. Julgar

[8] *Gramsci refere-se, naturalmente, ao pensador marxista húngaro Georg Lukács e às teorias sôbre a dialética da natureza expressas em seu famoso livro* Geschichte und Klassenbewusstsein (História e Consciência de Classe), *que foi condenado — logo após a sua publicação, em 1923 — pela "ortodoxia" dogmática e pelo reformismo social-democrata. Gramsci, no que parece, não tomou contato direto com o livro, mas apenas com as inúmeras discussões a que êle deu lugar. Lukács, baseado em uma posição hegelianizante, negava a dialética da natureza, separando a história da realidade natural. Renegando posteriormente o seu livro, êle passou a admitir — posição que conserva até hoje, quarenta anos após a autocrítica — a objetividade da dialética nos fatos naturais. Com relação à dialética da natureza (problema que até hoje é tema para acaloradas discussões entre marxistas de várias tendências, como Sartre e Garaudy), poderíamos ainda observar que Gramsci talvez desconhecesse, ao redigir estas notas, a* Dialética da Natureza *de Engels, publicado em 1925 na União Soviética. A sua colocação do problema, como pode ser observado, é diversa da de Engels. Entre as duas posições extremas de Engels e do jovem Lukács, Gramsci parece-nos ter encontrado um fecundo* tertium datur *dialético. (N. do T.)*

todo o passado filosófico como um delírio e uma loucura não é apenas um êrro anti-histórico, já que contém a anacrônica pretensão de que no passado se devesse pensar como hoje, mas é um verdadeiro resíduo de metafísica, pois supõe um pensamento dogmático válido em todos os tempos e em todos os países, através do qual se julga todo o passado. O anti-historicismo metodológico não é senão a metafísica. O fato de que os sistemas filosóficos tenham sido superados não exclui a possibilidade de terem sido válidos históricamente e de terem desempenhado uma função necessária: sua caducidade deve ser considerada do ponto de vista do desenvolvimento histórico global e da dialética real; que êles fôssem *dignos* de perecer, isto não é um juízo moral ou de profilaxia do pensamento, emitido de um ponto de vista "objetivo", mas um juízo dialético-histórico. Pode-se conferir a apresentação feita por Engels da proposição hegeliana — segundo a qual "tudo o que é racional é real e o real é racional", — proposição que será válida também para o passado.

No *Ensaio*, o passado é julgado como "irracional" e "monstruoso" e a história da filosofia se transforma em um tratado histórico de teratologia, já que se parte de um ponto de vista metafísico. (No *Manifesto*, ao contrário, está contido o mais alto elogio ao mundo moribundo.) Se êste modo de julgar o passado é um êrro teórico, um desvio da filosofia da *praxis*, poderá ter ao menos algum significado educativo, será inspirador de energias? Não o parece, pois então a questão se reduziria a presumir que se é alguma coisa tão só porque se nasceu no presente e não em um dos séculos passados. Mas, em qualquer tempo, houve um passado e uma contemporaneidade; ser "contemporâneo" é um mérito apenas para as piadas*.

A IMANÊNCIA E A FILOSOFIA DA *PRAXIS*

No *Ensaio*, observa-se que os têrmos "imanência" e "imanente" são usados na filosofia da *praxis*, mas que — "evi-

* *Conta-se a anedota de um burguesinho francês que fizera estampar em seu cartão de visitas, precisamente, a expressão "contemporâneo"; perseguia não ser nada e descobriu um dia, ao contrário, que era alguma coisa, exatamente um "contemporâneo".*

dentemente" — êste uso é tão sòmente "metafórico". Muito bem. Mas, se é assim, que significam "metafòricamente" imanência e imanente? Por que êstes têrmos continuam sendo usados e não são substituídos? Tão só pelo horror de criar novos vocábulos? Com freqüência, quando uma nova concepção sucede a uma anterior, a linguagem precedente continua a ser usada, mas de uma maneira metafórica. Tôda a linguagem é um contínuo processo de metáforas, sendo a história da semântica um aspecto da história da cultura: a linguagem é, simultâneamente, uma coisa viva e um museu de fósseis da vida e das civilizações. Quando emprego a palavra *desastre*, ninguém pode me acusar de crenças astrológicas: quando digo "por Baco", ninguém pode acreditar que eu seja um adorador da divindade pagã, embora tais expressões sejam uma prova de que a civilização moderna é o desenvolvimento, também, do paganismo e da astrologia. O têrmo "imanência" tem, na filosofia da *praxis*, um significado preciso, que se esconde sob a metáfora e que deve ser definido e precisado; na realidade, esta definição é que teria sido, verdadeiramente, "teoria". A filosofia da *praxis* continua a filosofia da imanência, mas depurando-a de todo o seu aparato metafísico e conduzindo-a para o terreno concreto da história. O uso é metafórico tão só no sentido de que a velha imanência está superada, foi superada, ainda que seja sempre concebida como elo no processo de pensamento do qual nasceu o nôvo. Ademais, o nôvo conceito de imanência é completamente nôvo? Ao que parece, em Giordano Bruno, por exemplo, existem muitos indícios desta nova concepção; os fundadores da filosofia da *praxis* conheciam Bruno. Êles o conheciam e, além disso, permanecem passagens de obras de Bruno apostilhadas por êles. Por outro lado, Bruno não deixou de ter influência sôbre a filosofia clássica alemã, etc. Temos aqui muitos problemas de história da filosofia, cujo estudo não deixaria de ter utilidade.

A questão das relações entre a linguagem e as metáforas não é simples, muito pelo contrário. A linguagem é sempre metafórica. Talvez não se possa dizer exatamente que todo discurso seja metafórico com relação à coisa ou ao objeto material e sensível referido (ou ao conceito abstrato), a fim de não alargar demasiadamente o conceito de metáfora; contudo, pode-se dizer que a linguagem atual é metafórica com relação

aos significados e ao conteúdo ideológico que as palavras tiveram nos precedentes períodos da civilização. Um tratado de semântica — o de Michel Bréal, por exemplo — pode fornecer um catálogo, histórica e criticamente reconstruído, das mutações semânticas de determinados grupos de palavras. Por não levar em conta êste fato, isto é, por não ter um conceito crítico e historicista do fenômeno linguístico, decorrem muitos equívocos, tanto no campo da ciência como no campo prático: 1) Um equívoco de caráter estético, que hoje se corrige cada vez mais, mas que no passado foi doutrina dominante, é o que consiste em considerar como "belas" em-si determinadas expressões, e não outras, na medida em que aquelas são metáforas cristalizadas; os retóricos e os gramáticos se derretem por certas palavrinhas, nas quais descobrem não se sabe quê virtudes e essencialidades artísticas abstratas. Confunde-se a "alegria" inteiramente livresca do filólogo, que entra em êxtase com o resultado de algumas de suas análises etimológicas ou semânticas, com o prazer pròpriamente artístico; recentemente, ocorreu o caso patológico do escrito *Linguaggio e poesia*, de Giulio Bertoni. 2) Um equívoco, que possui muitos sequazes, é a utopia das línguas fixas e universais. 3) Uma tendência arbitrária para o neo-lajismo, que nasce da questão colocada por Pareto e pelos pragmatistas sôbre a "linguagem como causa de êrro". Pareto, como os pragmatistas, — na medida em que acredita ter dado origem a uma nova concepção do mundo ou, pelo menos, ter inovado uma determinada ciência (e de ter, conseqüentemente, dado às palavras um nôvo significado ou, pelo menos, uma nuança nova, ou de ter criado novos conceitos), — se encontram diante do fato de que as palavras tradicionais, notadamente no uso comum, mas também no uso da classe culta (e mesmo no uso da secção de especialistas que trabalham com a própria ciência), continuam a manter o velho significado, não obstante a inovação de conteúdo, e reagem contra isso. Pareto cria um "dicionário" próprio, manifestando a tendência de criar uma língua pessoal "pura" ou "matemática". Os pragmatistas teorizam abstratamente sôbre a linguagem como causa de êrro (veja-se o pequeno livro de G. Prezzolini). Mas é possível afastar da linguagem as suas significações metafóricas e extensivas? Não, não é possível. A linguagem se transforma com o transformar-se de tôda a civilização, com o florescer de novas

classes para a cultura, com a hegemonia exercida por uma língua nacional sôbre as outras, etc., assumindo precisamente, de um modo metafórico, as palavras das civilizações e das culturas precedentes. Hoje, ninguém pensa que a palavra "desastre" esteja ligada à astrologia, nem tampouco se equivoca quanto às opiniões de quem a usa; da mesma forma, também um ateu pode falar de "des-graça", sem ser considerado partidário da predestinação, etc. O nôvo significado metafórico se amplia com a ampliação da nova cultura, que, ademais, cria palavras totalmente novas e as toma emprestadas de outras línguas, com um significado preciso, isto é, sem a aura extensiva que tinham na língua original. Assim, é provável que o têrmo "imanência" seja conhecido, compreendido e usado por muitos, pela primeira vez, apenas em seu nôvo significado "metafórico" fornecido pela filosofia da *praxis*.

QUESTÕES DE NOMENCLATURA E DE CONTEÚDO

Uma das características dos intelectuais como categoria social cristalizada (isto é, que concebe a si mesma como continuação ininterrupta na história e, portanto, independente da luta dos grupos e não como expressão de um processo dialético, pelo qual todo grupo social dominante elabora uma categoria de intelectuais própria) é, precisamente, a de relacionar-se, na esfera ideológica, a uma categoria intelectual precedente, através de uma idêntica nomenclatura de conceitos. Todo nôvo organismo histórico (tipo de sociedade) cria uma nova supra-estrutura, cujos representantes especializados e porta-vozes (os intelectuais) só podem ser concebidos como "novos" intelectuais, surgidos da nova situação, e não a continuação da intelectualidade precedente. Se os "novos" intelectuais se colocam como continuação direta da *inteliggentzia* precedente, êles não são verdadeiramente "novos", isto é, não são ligados ao nôvo grupo social que representa orgânicamente a nova situação histórica, mas são um resíduo conservador e fossilizado do grupo social historicamente superado (o que, ademais, é o mesmo que dizer que a nova situação histórica ainda não atingiu o grau de desenvolvimento necessário para ter a capacida-

de de criar novas supra-estruturas, mas vive ainda no invólucro carcomido da velha história).

Todavia, deve-se levar em conta que nenhuma nova situação histórica, mesmo a derivada da mudança mais radical, transforma completamente a linguagem, pelo menos em seu aspecto exterior e formal. Mas o conteúdo da linguagem deveria ser modificado, ainda que seja difícil ter, imediatamente, consciência exata desta modificação. Por outro lado, o fenômeno é historicamente complexo e se complica graças à existência de diversas culturas típicas nos diversos estratos do nôvo grupo social, alguns dos quais, no terreno ideológico, ainda estão imersos na cultura de situações históricas precedentes, às vêzes, à superada mais recentemente. Uma classe, da qual alguns estratos ainda permanecem na concepção ptolomaica do mundo, pode todavia ser a representante de uma situação histórica muito avançada; atrasados ideològicamente (ou, pelo menos, em alguns setores da concepção do mundo, que nêles é ainda desagregada e ingênua), êstes estratos são, contudo, avançadíssimos pràticamente, isto é, como função econômica e política. Se a tarefa dos intelectuais é determinar e organizar a reforma moral e intelectual, isto é, adequar a cultura à função prática, torna-se evidente que os intelectuais "cristalizados" são conservadores e reacionários. Isto porque, ao passo que o nôvo grupo social sente pelo menos que é distinto e separado do precedente, tais intelectuais não sentem nem mesmo esta distinção, mas acreditam poder se ligar ao passado.

Por outro lado, não se afirmou que tôda a herança do passado deva ser afastada: existem "valôres instrumentais" que não podem deixar de ser acolhidos inteiramente, a fim de serem elaborados e refinados. Mas como distinguir o valor instrumental do valor filosófico caduco, que deve ser afastado? Ocorre freqüentemente que, porque se aceitou um valor filosófico caduco de uma determinada tendência passada, afasta-se depois um valor instrumental de outra tendência, já que contrastante com a primeira, ainda que tal valor instrumental seja útil para expressar o nôvo conteúdo histórico-cultural.

Assim, vimos como o têrmo "materialismo" foi acolhido com o conteúdo passado e, ao contrário, o têrmo "imanência" foi rejeitado por ter tido, no passado, um determinado conteúdo histórico-cultural. A dificuldade de adequar a expressão li-

terária ao conteúdo conceitual, bem como a confusão entre as questões de terminologia e as de substância e vice-versa, é característica do diletantismo filosófico, da falta de senso histórico na apreensão dos diversos momentos de um processo de desenvolvimento cultural, isto é, de uma concepção antidialética, dogmática, prisioneira dos esquemas abstratos da lógica formal.

O têrmo "materialismo", na primeira metade do século XIX, deve ser entendido não só em sua significação técnico-filosófica estrita, mas também na significação mais ampla que êle foi assumindo polèmicamente nas discussões surgidas na Europa com o surgimento e o desenvolvimento vitorioso da cultura moderna. Chamou-se de materialismo a tôda doutrina filosófica que excluísse a transcendência do domínio do pensamento e, conseqüentemente, na realidade, não só ao panteísmo e ao imanentismo, mas também a qualquer atitude prática inspirada no realismo político, isto é, que se opusesse a algumas correntes deterioradas do romantismo político, como as doutrinas de Mazzini popularizadas, que só falavam de "missões", de "ideais" e de outras vagas nebulosidades e sentimentalismos abstratos desta espécie. Também nas atuais polêmicas dos católicos, o têrmo materialismo é freqüentemente usado neste sentido; materialismo é o oposto de espiritualismo em sentido estrito, isto é, de espiritualismo religioso, incluindo-se no materialismo, desta forma, todo o hegelianismo e a filosofia clássica alemã em geral, bem como o sensorialismo e o iluminismo francês. Assim, nos têrmos do senso comum, chama-se de materialismo a tudo o que tende a encontrar nesta terra, e não no paraíso, a finalidade da vida. Qualquer atividade econômica que saísse dos limites da produção medieval era "materialismo", porque parecia um "fim em si mesmo", a economia pela economia, a atividade pela atividade, assim como hoje a América é "materialista" para o europeu médio, já que o emprêgo das máquinas e o volume das emprêsas e dos negócios excede um certo limite que o europeu médio considera como o "justo", ou seja, um limite dentro do qual as exigências "espirituais" não sejam destruídas. Desta forma, a utilização polêmica da cultura feudal contra a burguesia em desenvolvimento é feita hoje, precisamente, pela cultura burguesa européia contra um capitalismo mais desenvolvido do que o europeu, por um lado; e, por

outro, contra a atividade prática dos grupos sociais subalternos, para os quais — inicialmente e durante uma inteira época histórica, isto é, até o momento em que êstes ainda não tiveram criado uma economia e uma estrutura social próprias — a atividade não pode deixar de ser predominantemente econômica ou, pelo menos, expressar-se em têrmos econômicos e de estrutura. Traços desta concepção do materialismo permanecem na linguagem: *geistlich* em alemão significa também "clerical", próprio do clero, da mesma forma que *dukhoviez* em russo. É que esta concepção é a predominante, é o que podemos deduzir de muitos escritores da filosofia da *praxis*, para os quais, justamente, a religião, o teísmo, etc., são os pontos de referência para reconhecer os "materialistas conseqüentes".

Uma das razões, talvez mesmo a predominante, da redução do materialismo histórico ao materialismo metafísico tradicional deve ser buscada no fato de que o materialismo histórico não podia deixar de ser uma fase predominantemente crítica e polêmica da filosofia, enquanto se tinha necessidade de um sistema já completo e perfeito. Mas os sistemas completos e perfeitos não sempre obra de filósofos individuais; nêles, ao lado da parte historicamente atual, isto é, correspondente às atuais condições de vida, existe sempre uma parte abstrata, "a-histórica", no sentido de que está ligada às filosofias precedentes e corresponde a pedantes necessidades exteriores de arquitetura do sistema ou, então, se deve a idiossincrasias pessoais. Por isso, a filosofia de uma época não pode ser nenhum sistema individual ou de tendência: ela é o conjunto de tôdas as filosofias individuais e de tendência, mais as opiniões científicas, mais a religião, mais o senso comum. Pode-se formar artificialmente um sistema dêste gênero, através da obra de grupos e de indivíduos? A atividade crítica é a única possível, notadamente no sentido de colocar e resolver criticamente os problemas que se apresentam como expressões do desenvolvimento histórico. Mas o primeiro dêstes problemas, que deve ser colocado e compreendido, é o seguinte: a nova filosofia não pode coincidir com nenhum sistema do passado, não importa qual seja o seu nome. Identidade de têrmos não significa identidade de conceitos.

Um livro que deve ser estudado, a respeito dêste assunto, é a *História do Materialismo* de Lange. A obra será mais ou

menos superada pelos estudos ulteriores sôbre filósofos materialistas individuais, mas sua importância cultural permanece intacta do seguinte ponto de vista: nela se louvaram, para informar-se sôbre os precedentes e para obter os conceitos fundamentais do materialismo, tôda uma série de seguidores do materialismo histórico. Pode-se afirmar, esquemàticamente, que ocorreu o seguinte: partiu-se do pressuposto dogmático de que o materialismo histórico não é nada mais do que o materialismo tradicional um pouco revisto e corrigido (corrigido pela "dialética", que é considerada assim como um capítulo da lógica formal e não como sendo ela mesma uma lógica, isto é, uma teoria do conhecimento); estudou-se em Lange o que foi o materialismo tradicional, os conceitos dêste sendo considerados como conceitos do materialismo histórico. Dessa forma, pode-se dizer que, para a maior parte do corpo de conceitos que se apresenta sob a etiqueta do materialismo histórico, o corifeu e fundador foi Lange e ninguém mais. Daí porque o estudo desta obra apresenta um grande interêsse cultural e crítico, tanto mais que Lange é um historiador consciencioso e agudo, que tem um conceito bastante preciso do materialismo, conceito definido e limitado; por isso, para grande espanto e quase desdém de alguns (como Plekhanov), êle não considera materialistas nem o materialismo histórico nem a filosofia de Feuerbach. Poder-se-á também, aqui, ver como a terminologia é convencional, mas como tem importância na determinação de erros e desvios, que ocorrem sempre que se esquece da necessidade de recorrer às fontes culturais para determinar o valor exato dos conceitos, já que, sob um mesmo chapéu, podem estar diferentes cabeças. É notório, por outro lado, que o corifeu da filosofia da *praxis* jamais chamou de "materialismo" à sua concepção e que, falando do materialismo francês, êle o criticou, afirmando que a crítica deveria ser mais exaustiva. Assim, êle jamais usou a fórmula "dialética materialista", mas sim "dialética racional", em contraposição a "dialética mística", o que dá ao têrmo "racional" uma significação bastante precisa[10].

10 *Sôbre esta questão, deve-se rever o que Antonio Labriola escreveu em seus ensaios.*

Afirma-se, no *Ensaio Popular*, que os progressos da ciência dependem, como o efeito da causa, do desenvolvimento dos instrumentos científicos. Êste é um corolário do princípio geral, aceito pelo *Ensaio*, princípio de origem loriana, sôbre a função histórica do "instrumento de produção e de trabalho" (que substitui ao conjunto das relações sociais de produção). Contudo, na ciência geológica, não se emprega outro instrumento além do martelo, e os progressos técnicos do martelo não são certamente comparáveis aos progressos da geologia. Se é possível reduzir-se, de acôrdo com o *Ensaio*, a história das ciências à história dos seus instrumentos particulares, como será possível construir-se uma história da geologia? Não se pode dizer que a geologia se baseia também nos progressos de um conjunto de outras ciências, pelo que a história dos instrumentos destas serviriam para indicar o desenvolvimento da geologia, porque — com esta escapatória — se terminaria por afirmar uma generalidade vazia e por se referir a movimentos cada vez mais vastos, até às relações de produção. É justo que, para a geologia, o lema seja: "*mente et malleo*".

Pode-se dizer, em geral, que o progresso das ciências não pode ser documentado *materialmente*; a história das ciências só pode ser revivida na recordação, e não para tôdas, com a descrição do sucessivo aperfeiçoamento dos instrumentos, que foram um dos meios de progresso, e com a descrição das máquinas, que foram a aplicação das próprias ciências. Os principais "instrumentos" do progresso científico são de natureza intelectual (bem como política), metodológica; e Engels, com justeza, escreveu que os "instrumentos intelectuais" não nasceram do nada, não são inatos no homem, mas são adquiridos e se desenvolveram e desenvolvem históricamente. Quanto contribuiu para o progresso das ciências a expulsão da autoridade de Aristóteles e da Bíblia no campo científico? E esta expulsão não se deveu ao progresso geral da sociedade moderna? Recordar o exemplo das teorias sôbre a origem dos mananciais. A primeira formulação exata da maneira pela qual se produzem os mananciais encontra-se na *Enciclopédia* de Diderot, etc. Enquanto é possível demonstrar que os homens do povo, mesmo antes, tinham opiniões exatas a respeito, no campo dos científis-

tas se sucediam as arbitrárias e bizarras teorias, tendentes a colocar a Bíblia e Aristóteles de acôrdo com as observações experimentais do bom senso.

Uma outra questão é a seguinte: caso fôsse verdadeira a afirmação do *Ensaio*, em que se distinguiria a história das ciências da história da tecnologia? Com o desenvolvimento dos instrumentos "materiais" científicos, que se inicia historicamente com o advento do método experimental, desenvolveu-se uma ciência particular, a ciência dos instrumentos, estreitamente ligada ao desenvolvimento geral da produção e da tecnologia[11]. O quanto é superficial a afirmação do *Ensaio*, é o que pode ser visto pelo exemplo das ciências matemáticas, que não têm necessidade de nenhum instrumento material (não creio que possa avançar o desenvolvimento da tábua de operações), sendo elas mesmas "instrumento" de tôdas as ciências naturais.

O "INSTRUMENTO TÉCNICO"

A concepção do "instrumento técnico" é inteiramente errônea no *Ensaio Popular*. Segundo o ensaio de B. Croce sôbre Achille Loria (*Materialismo Storico ed Economia Marxista*), ao que parece, foi precisamente Loria o primeiro a substituir arbitrariamente (ou pela vaidade pueril de descobertas originais) a expressão "fôrças materiais de produção" e "conjunto das relações sociais" pela expressão "instrumento técnico".

No prefácio à *Crítica da Economia Política*, se diz: "Na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas relações necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção, que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas fôrças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sôbre a qual se levanta a superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social... Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as fôrças produtivas materiais da

11 *Sôbre êste assunto, deve-se consultar: G. Boffito, Gli strumenti della scienza e la scienza degli strumenti, Livraria Internacional Seeber, Florença, 1929.*

sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até aqui. De formas de desenvolvimento das fôrças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos ràpidamente, tôda a imensa supra-estrutura erigida sôbre ela... Nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam tôdas as fôrças produtivas que ela contém, e jamais aparecem relações de produção novas e mais altas antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais para a sua existência (tradução de Antonio Labriola, em seu escrito *In memoria*)[12]. Eis aqui uma modificação feita por Loria (em *La terra e il sistema sociale*, pág. 19, Verona, Drucker, 1892; Croce afirma, contudo, que existe outras modificações em outros escritos de Loria): "A um determinado estágio do instrumento produtivo corresponde, e sôbre êle se erige, um determinado sistema de produção e, portanto, de relações econômicas, que posteriormente origina todo o modo de ser da sociedade. Mas a evolução incessante dos métodos produtivos gera, cedo ou tarde, uma metamorfose radical do instrumento técnico, a qual torna intolerável aquêle sistema de produção e de economia, que se fundava sôbre o estágio anterior da técnica. Então, a forma econômica, envelhecida é destruída mediante uma revolução social, sendo substituída por uma forma econômica superior, correspondente à nova fase do instrumento produtivo"[13].

Croce acrescenta que, no *Capital* (volume I, pág. 143 n. e. 335-336 n.) e em outros locais, coloca-se em relêvo a importância das invenções técnicas e se invoca uma história da técnica, mas não existe nenhum escrito no qual o "instrumento técnico" seja transformado na *causa* única e suprema do desenvolvimento econômico. O trecho do *Zur Kritik* contém as

[12] *Utilizei a tradução portuguêsa, contida in Marx-Engels,* Obras Escolhidas, *Editorial Vitória, Rio de Janeiro, 1956, vol. I, págs. 334-335. (N. do T.)*

[13] *Loria escreveu um ensaio brilhantíssimo, digno de fama, sôbre as virtudes mirabolantes do instrumento técnico, no artigo* L'influenza sociale dell'aeroplano, *publicado pela* Rassegna Contemporanea, *do duque de Cesarò, em um fascículo de 1912.*

expressões "grau de desenvolvimento das fôrças materiais de produção", "modo de produção da vida material", "condições econômicas da produção" e similares, expressões que afirmam certamente ser o desenvolvimento econômico determinado por condições materiais, mas que jamais reduzem estas condições à mera "metamorfose do instrumento técnico". Croce acrescenta, posteriormente, que o fundador da filosofia da *praxis* jamais se propôs uma indagação a respeito da *causa última* da vida econômica. "Sua filosofia não era assim tão barata. Êle não teria em vão 'flertado' com a dialética de Hegel, para logo depois andar à caça de *causas últimas*".

Deve-se notar que, no *Ensaio Popular*, não só não é citada a passagem do prefácio do *Zur Kritik*, como nem sequer é mencionada. O que é bastante estranho, tratando-se da fonte autêntica mais importante para uma reconstrução da filosofia da *praxis*. Ademais, a êste respeito, o modo de pensar exposto no *Ensaio* não difere do de Loria, se não é ainda mais criticável e superficial. No *Ensaio*, não se compreende exatamente o que seja a estrutura, a supra-estrutura, o instrumento técnico; todos os conceitos gerais são aí nebulosos e vagos. O instrumento técnico é concebido de uma maneira tão genérica, que significa qualquer arnês ou utensílio, inclusive os instrumentos empregados pelos cientistas em suas experiências e... os instrumentos musicais. Êste modo de colocar a questão torna as coisas inùtilmente complicadas.

Partindo dêste modo barroco de pensar, surge tôda uma série de questões barrôcas: por exemplo, as bibliotecas são estrutura ou supra-estrutura? e os laboratórios experimentais dos cientistas? Se é possível sustentar que uma arte ou uma ciência se desenvolvem graças ao desenvolvimento dos respectivos instrumentos técnicos, por que não se poderia sustentar exatamente o contrário ou, mesmo, que certas formas instrumentais são ao mesmo tempo estrutura e supra-estrutura? Poder-se-ia dizer que certas supra-estruturas têm uma estrutura particular própria, mesmo permanecendo supra-estruturas: assim, a arte tipográfica seria a estrutura material de tôda uma série ou, antes, de tôdas as ideologias, bastando a existência da indústria tipográfica para justificar materialisticamente tôda a história. Restaria ainda o caso da matemática pura, da álgebra, que — não tendo instrumentos próprios — não poderia se desenvolver. É

evidente que tôda a teoria do instrumento técnico contida no *Ensaio* é tão sòmente uma *abracadabra*, podendo ser comparada à teoria da "memória", inventada por Croce para explicar a razão pela qual os artistas não se contentam em conceber as suas obras apenas idealmente, mas as escrevem ou as esculpem, etc. (com a fenomenal objeção de Tilguer, a respeito da arquitetura, segundo a qual seria um pouco grosseiro supor que — para poder recordar-se de um palácio — o engenheiro o construa, etc.). Por certo, tudo isso é um desvir da filosofia da *praxis*, determinado pela convicção barrôca de que, quanto mais se recorre a objetos "materiais", tanto mais se é ortodoxo.

OBJEÇÃO AO EMPIRISMO

A investigação de uma série de fatos, buscando encontrar suas relações, pressupõe um "conceito" que permita distinguir aquela série de fatos de outras séries possíveis. Como ocorrerá a escolha dos fatos que devem ser aduzidos como prova da verdade do próprio assunto, se não preexiste o critério de escolha? Mas o que é êste critério de escolha, se não algo superior a qualquer fato singular investigado? Uma intuição, uma concepção, cuja história deve ser considerada como complexa, um processo de relacionamento a todo o processo de desenvolvimento da cultura, etc. Esta observação deve ser relacionada a outra, à que se refere à "lei sociológica", na qual não se faz nada além de repetir duas vêzes o mesmo fato, uma vez como fato e outra vez como lei (sofisma do duplo fato, que não é lei).

CONCEITO DE ORTODOXIA

De alguns pontos precedentemente tratados, deriva que o conceito de "ortodoxia" deve ser renovado e relacionado às suas autênticas origens. A ortodoxia não deve ser buscada neste ou naquele discípulo da filosofia da *praxis*, nesta ou naquela tendência ligada a correntes estranhas à doutrina original, mas no conceito fundamental de que a filosofia da *praxis* "basta a si mesma", contendo em si todos os elementos fundamentais para construir uma total e integral concepção do mundo, uma total

filosofia e teoria das ciências naturais; e não só isso, mas também os elementos para vivificar uma integral organização prática da sociedade, isto é, para tornar-se uma civilização total e integral.

Êste conceito de ortodoxia, assim renovado, serve para precisar melhor o atributo de "revolucionário", que se costuma tão fàcilmente aplicar a diversas concepções do mundo, teorias e filosofias. O cristianismo foi revolucionário com relação ao paganismo, já que foi um elemento de completa cisão entre os defensores do velho e do nôvo mundo. Uma teoria é "revolucionária" precisamente na medida em que é elemento de separação e de distinção consciente em dois campos, na medida em que é um vértice inacessível ao campo adversário. Considerar que a filosofia da *praxis* não é uma estrutura de pensamento completamente autônoma e independente, em antagonismo com tôdas as filosofias e religiões tradicionais, significa, na realidade, não haver rompido os laços com o velho mundo, ou, até mesmo, ter capitulado. A filosofia da *praxis* não tem necessidade de sustentáculos heterogêneos; ela mesma é tão robusta e fecunda de novas verdades que o velho mundo a ela recorre para alimentar o seu arsenal com armas mais modernas e mais eficazes. Isto significa que a filosofia da *praxis* começa a exercer sua própria hegemonia sôbre a cultura tradicional, mas esta — que é ainda robusta e, sobretudo, mais refinada e astuta — tenta reagir como a Grécia vencida, buscando terminar por vencer ao rústico vencedor romano.

É possível dizer que uma grande parte da obra filosófica de B. Croce representa esta tentativa de reabsorver a filosofia da *praxis*, incorporando-a — como escrava — à cultura tradicional. Mas como se viu, na análise do *Ensaio*, também seguidores da filosofia da *praxis* que se chamam "ortodoxos" caem na armadilha, concebendo êles mesmos a sua filosofia como sendo subordinada a uma teoria geral materialista (vulgar), enquanto outros a subordinam ao idealismo. (Isto não quer dizer que entre a filosofia da *praxis* e as velhas filosofias inexistam relações, mas elas são maiores do que as que existem entre o cristianismo e a filosofia grega). No opúsculo de Otto Bauer sôbre a religião, podem ser encontradas algumas referências às combinações a que deu lugar êste errôneo conceito de que a filosofia da *praxis* não é autônoma e independente, mas que tem necessi-

sidade de ser sustentado, vez por outra, por uma filosofia materialista ou idealista. Bauer defende, como tese política, o agnosticismo dos partidos, bem como a permissão — dada aos afiliados — de se agruparem em idealistas, materialistas, ateus, católicos, etc.

NOTA 1. Uma das causas dêste êrro — que consiste em buscar uma filosofia geral que esteja na base da filosofia da *praxis* e em negar implicitamente que esta possua uma originalidade de conteúdo e de método — reside, ao que parece, no seguinte: na confusão que se faz entre a cultura filosófica pessoal do fundador da filosofia da *praxis*, isto é, entre as correntes filosóficas e os grandes filósofos pelos quais êle se interessou fortemente em sua juventude, cuja linguagem êle reproduz freqüentemente (sempre, contudo, com espírito de afastamento e fazendo notar, por vêzes, que pretende com isso melhor fazer entender o seu próprio conceito), e as origens ou as partes constitutivas da filosofia da *praxis*. Êste êrro tem tôda uma história, notadamente na crítica literária, sendo conhecido que o trabalho de reduzir grandes obras poéticas às suas fontes se converteu, em certa época, na preocupação máxima de muitos eruditos insignes. O problema se coloca, em sua forma externa, nos chamados plágios, mas é também conhecido que, inclusive para alguns "plágios" e mesmo para reproduções literais, não está excluída a possibilidade de se sustentar uma originalidade com relação à obra plagiada ou reproduzida. Podem-se citar dois importantes exemplos: 1) o soneto de Tansillo, reproduzido por Giordano Bruno nos *Eroici furori* (ou na *Cena delle Ceneri*), "*Poiché spiegate ho l'ali al bel desio*", (que em Tansillo era um soneto de amor para a Marquesa de Vasto); 2) os versos de D'Annunzio para os mortos de Dogali, oferecidos por êste como próprios para uma única apresentação e que eram literalmente copiados de uma coletânea de contos sérvios, feita por Tommaseo. Todavia, em Bruno e em D'Annunzio, estas reproduções adquirem um gôsto nôvo e original, que faz esquecer suas origens. O estudo da cultura filosófica de um homem como Marx é não só interessante como necessário, contanto que não se esqueça que tal estudo faz parte, exclusivamente, da reconstrução de sua biografia intelectual e que os elementos de spinozismo, de feuerbachismo, de hegelianismo, de materialismo francês, etc., não são de nenhum modo partes essenciais da filosofia da *praxis*, nem esta se reduz a êles, mas que o que mais interessa é precisamente a superação dos velhos filosofias, a nova síntese ou os elementos de nova síntese, o nôvo modo de conceber a filosofia, cujos elementos estão contidos nos aforismos ou dispersos nos escritos do fundador da filosofia da *praxis*, os quais, precisamente, devem ser investigados e coerente-

mente desenvolvidos. Teòricamente, a filosofia da *praxis* não se confunde e não se reduz a nenhuma outra filosofia: ela não é só original enquanto supera as filosofias precedentes, mas notadamente enquanto abre um caminho inteiramente nôvo, isto é, renova de ponta a ponta o modo de conceber a própria filosofia. Enquanto investigação histórico-biográfica, estudar-se-á quais os interêsses que motivaram o seu filosofar, levando em conta a psicologia do jovem estudioso que, por vêzes, se deixa atrair intelectualmente por qualquer nova corrente que estuda e examina, e que forma a sua individualidade através dêstes erros, que criam o espírito crítico e a potência de pensamento original, após ter experimentado e confrontado tantos pensamentos contrastantes; estudar-se-á, também, quais os elementos que êle incorporou, homogeneizando-os, ao seu pensamento, mas notadamente aquilo que é criação nova. É certo que o hegelianismo é a mais importante (relativamente) das motivações para filosofar do nosso autor, inclusive — e especialmente — porque o hegelianismo tentou superar as concepções tradicionais de idealismo e de materialismo em uma nova síntese, que teve certamente uma excepcional importância e representa um momento histórico-mundial da pesquisa filosófica. Desta forma, quando se diz no *Ensaio* que o têrmo "imanência" é empregado metafòricamente na filosofia da *praxis*, não se diz precisamente nada; na realidade, o têrmo "imanência" adquiriu um significado peculiar, diverso tanto do dos "panteístas" quanto de qualquer outro significado metafísico tradicional, que é nôvo e que deve ser estabelecido. Esqueceu-se, em uma expressão muito comum,[24] que se deveria colocar o acento sôbre o segundo têrmo, "histórico", e não sôbre o primeiro, de origem metafísica. A filosofia da *praxis* é o "historicismo" absoluto, a mundanização e terrenalidade absoluta do pensamento, um humanismo absoluto da história. Nesta luta é que deve ser buscado o filão da nova concepção do mundo.

Nota 1r. A propósito da importância que pode ter a nomenclatura para as coisas novas. No *Marzocco* de 2 de outubro de 1927, no capítulo XI do *Bonaparte a Roma* de Diego Angeli, dedicado à princesa Carlota Napoleão (filha do rei José e mulher de Luís Napoleão, irmão de Napoleão III, morto na insurreição de Romagna em 1831), é reproduzida uma carta de Pietro Giordani à princesa Carlota, na qual Giordani escreve alguns dos seus pensamentos pessoais a respeito de Napoleão I. Em 1805, em Bolonha, Napoleão visitou o "Instituto" (Academia de Bolonha) e conversou longamente com os cientistas (entre os quais Volta). Entre outras coisas,

[24] *A expressão é "materialismo histórico". (N. da E. I.)*

disse êle: "...Eu creio que, na ciência, quando se encontra alguma coisa verdadeiramente nova, é necessário adequar-lhe um vocábulo inteiramente nôvo, a fim de que a idéia se mantenha precisa e distinta. Se dás nôvo significado a um velho vocábulo, ainda que professes que a antiga idéia ligada àquela palavra nada tem em comum com a nova idéia que lhe atribuíste, as mentalidades humanas jamais podem deixar de supor que não existam semelhanças e conexões entre a antiga e a nova idéia; isto não só confunde a ciência, como produz disputas inúteis". Segundo Angeli, a carta de Giordani, sem data, pode ser considerada como sendo da primavera de 1831 (daí ser possível supor que Giordani recordasse o conteúdo geral da conversação com Napoleão, mas não a fórma exata). Dever-se-ia observar se Giordani, em seus livros sôbre a língua, expõe conceitos pessoais sôbre o assunto.

A "MATÉRIA"

Que entende por "matéria" o *Ensaio Popular*? Em um ensaio popular, ainda mais do que em um livro para eruditos, e especialmente neste, que pretende ser o primeiro trabalho do gênero, deve-se definir com exatidão não só os conceitos fundamentais, mas tôda a terminologia, a fim de evitar as causas de erros ocasionadas pelas acepções populares e vulgares das palavras científicas. É evidente que, para a filosofia da *praxis*, a "matéria" não deve ser entendida nem no significado que resulta das ciências naturais (física, química, mecânica, etc — e êstes significados devem ser registrados e estudados em seu desenvolvimento histórico), nem nos significados que resultam das diversas metafísicas materialistas. As diversas propriedades físicas (químicas, mecânicas, etc.) da matéria, que em seu conjunto constituem a própria matéria (a não ser que se defenda uma concepção do *noumeno* kantiano), devem ser consideradas, mas tão sòmente na medida em que se tornam "elemento econômico" produtivo. A matéria, portanto, não deve ser considerada como tal, mas como social e historicamente organizada pela produção e, desta forma, a ciência natural como sendo essencialmente uma categoria histórica, uma relação humana. O conjunto das propriedades de cada tipo de material tem sido sempre o mesmo? A história das ciências técnicas demonstra que não. Durante quanto tempo se ignorou a fôrça mecânica

do vapor? É possível dizer que tal fôrça mecânica existia antes de ser utilizada pelas máquinas humanas? Então, em que sentido e até que ponto é verdade que a natureza não dá lugar a descobertas e a invenções de fôrças preexistentes, de qualidades preexistentes da matéria, mas tão sòmente a "criações" que são estreitamente ligadas aos interêsses da sociedade, ao desenvolvimento e às futuras necessidades de desenvolvimento das fôrças produtivas? E o conceito idealista, segundo o qual a natureza não é senão a categoria econômica, não poderia, depurado de suas supra-estruturas especulativas, ser reduzido aos têrmos da filosofia da *praxis*, demonstrando-se que êle é històricamente ligado a tal filosofia e constituiu um seu desenvolvimento? Na realidade, a filosofia da *praxis* não estuda uma máquina para conhecer e estabelecer a estrutura atômica do material, as propriedades físico-químico-mecânicas dos seus componentes naturais (objeto de estudo das ciências exatas e da tecnologia), mas enquanto é um momento das fôrças materiais de produção, enquanto é objeto de propriedade de determinadas fôrças sociais, enquanto expressa uma relação social e esta corresponde a um determinado período histórico. O conjunto das fôrças materiais de produção é o elemento menos variável no desenvolvimento histórico; êle pode sempre ser determinado e medido com exatidão matemática, podendo dar lugar, portanto, a observações e critérios de caráter experimental e, conseqüentemente, à reconstrução de um avultado esqueleto do devenir histórico. A variabilidade do conjunto das fôrças materiais de produção é mensurável, também ela, sendo possível estabelecer com uma certa precisão o momento em que seu desenvolvimento, de quantitativo, torna-se qualitativo. O conjunto das fôrças materiais de produção é, ao mesmo tempo, uma cristalização de tôda a história passada e a base da história presente e futura, é um documento e simultâneamente uma fôrça ativa atual de propulsão. Mas o conceito de atividade destas fôrças não pode ser confundido, nem mesmo comparado, com a atividade no sentido físico ou matemático. A eletricidade é històricamente ativa, mas não como mera fôrça natural (como descarga elétrica que provoca incêndios, por exemplo) e sim como um elemento de produção, dominado pelo homem e incorporado ao conjunto das fôrças materiais de produção, objeto de propriedade privada. Como fôrça natural abstrata, a eletricidade existia mesmo antes

de sua redução a fôrça produtiva, mas não operava na história, sendo um tema para hipóteses na ciência natural (e, aliás, era o "nada" histórico, já que ninguém ocupava-se dela e, ao contrário, todos a ignoravam).

Estas observações servem para fazer compreender como o elemento causal — tomado de empréstimo às ciências naturais para explicar a história humana — é um puro arbítrio, quando não um retôrno às velhas interpretações ideológicas. Por exemplo, o *Ensaio* afirma que a nova teoria atômica destrói o individualismo (as robinsonadas). Mas que significa isso? Que significa esta aproximação da política às teorias científicas se não a afirmação de que a história é movida por estas teorias científicas, isto é, pelas ideologias? Por isso, por se querer ser ultramaterialista, caiu-se em uma forma barrôca de idealismo abstrato. Também não se pode responder que não foi a teoria atômica que destruiu o individualismo, mas sim a realidade natural que a teoria descreve e constata, sem com isso cair nas mais complicadas contradições, já que esta realidade natural é suposta como anterior à teoria e, portanto, como operante durante o auge do individualismo. Como não operava, então, a realidade "atomista" sempre, se ela é e era uma lei natural? Ou para operar deveria ela esperar que os homens construíssem a sua teoria? Será então que os homens só obedecem às leis que conhecem, como se fôssem leis emanadas dos Parlamentos? E quem poderia obrigar os homens a observar as leis que ignoram, segundo o princípio da legislação moderna pelo qual a ignorância da lei não pode ser invocada pelo réu? (Também não se pode dizer que as leis de uma determinada ciência natural sejam idênticas às leis da história ou que, sendo todo o conjunto das idéias científicas uma unidade homogênea, poder-se-ia reduzir uma ciência a outra ou uma lei a outra, já que, neste caso, por que privilégio êste determinado elemento da física — e não um outro — há de ser o redutível à unidade da concepção do mundo?) Na realidade, êste é tão sòmente um dos muitos elementos do *Ensaio Popular* que demonstram a superficial colocação do problema da filosofia da *praxis*; êle não soube dar a esta concepção do mundo a sua autonomia científica e definir a posição que lhe cabe em face das ciências naturais, ou, o que é pior, em face daquele vago conceito de ciência em geral que é próprio da concepção vulgar do povo (para o qual também

os malabarismos são ciência). A teoria atomista moderna é uma teoria "definitiva", estabelecida de uma vez por tôdas? Quem, que cientista, ousaria afirmá-lo? Ou, ao contrário, não será também ela, simplesmente, uma hipótese científica que poderá ser superada, isto é, absorvida por uma teoria mais ampla e compreensiva? Por que, então, a referência a esta teoria deveria ser decisiva e pôr um ponto final na questão do individualismo e das robinsonadas? (Não se deve esquecer o fato de que as robinsonadas podem ser, por vêzes, esquemas práticos construídos para indicar uma tendência ou para uma demonstração pelo absurdo; também o autor da economia crítica recorreu a robinsonadas.) Mas existem outras questões: se a teoria atomista fôsse o que o *Ensaio* pretende, dado que a história da sociedade é uma série de transformações e as formas de sociedade foram numerosas, ao passo que a teoria atomista seria o reflexo de uma realidade natural sempre idêntica, então por que a sociedade não obedeceu sempre à esta lei? Ou será que se pretende que a passagem do regime corporativo medieval ao individualismo econômico tenha sido anticientífica, um equívoco da história e da natureza? Segundo a teoria da *praxis*, é evidente que não é a teoria atomista que explica a história humana, mas, ao contrário, a teoria atomista — como tôdas as hipóteses e opiniões científicas — é uma supra-estrutura[18].

QUANTIDADE E QUALIDADE

No *Ensaio Popular*, afirma-se (ocasionalmente, já que a afirmação não é justificada ou valorizada, não expressa um conceito fecundo, mas é casual, sem nexos antecedentes e subsequentes) que tôda sociedade é algo mais do que a mera soma dos seus componentes individuais. Isto, abstratamente, é verdade; mas o que significa concretamente? A explicação que se encontrou para isso, empiricamente, é com freqüência uma coisa barrôca. Afirmou-se que cem vacas, isoladamente, são bem diferentes de cem vacas em conjunto, que formam então um rebanho; fêz-se do problema uma simples questão de palavras.

[18] *A teoria atomista serviria para explicar o homem biológico como agregado de corpos diversos e para explicar a sociedade dos homens. Que teoria compreensiva!*

Desta forma, afirmou-se que, na numeração, quando chegamos a dez, temos uma dezena, como se não existisse o par, a trinca, a quadra, etc., isto é, uma simples maneira diversa de numerar. A explicação teórico-prática mais concreta se encontra no I volume do *Capital*, onde se demonstra que no sistema fabril existe uma quota de produção que não pode ser atribuída a nenhum trabalhador individual, mas sim ao conjunto dos operários, ao homem coletivo. Algo similar ocorre com relação à sociedade como um todo, a qual está baseada sôbre a divisão do trabalho e das funções e, desta forma, vale mais do que a soma dos seus componentes. A maneira pela qual a filosofia da *praxis* "concretizou" a lei hegeliana da transformação da quantidade em qualidade é outro dos problemas teóricos que o *Ensaio Popular* não desenvolve, mas o considera como já resolvido, isto quando não se contenta com simples jogos de palavras, tais como o relativo à água que — com a mudança de temperatura — muda de estado (sólido, líquido, gasoso), o que é um fato puramente mecânico, determinado por um agente externo (o fogo, o sol, a evaporação do ácido carbônico sólido, etc.).

No homem, quem será êste agente externo? Na fábrica, é a divisão do trabalho, etc., condições criadas pelo próprio homem. Na sociedade, é o conjunto das fôrças produtivas. Mas o autor do *Ensaio* não pensou que, se todo agrupamento social é algo mais (e também algo diverso) da soma dos seus componentes, isto significa que a lei ou o princípio que explica o desenvolvimento da sociedade não pode ser uma lei física, já que — na física — jamais se sai da esfera da quantidade, a não ser por metáfora. Todavia, na filosofia da *praxis*, a qualidade está sempre ligada à quantidade; aliás, talvez resida em tal ligação a sua parte mais original e fecunda. De fato, o idealismo hipostasia êste "algo mais", a qualidade, fazendo dêle um ente em-si, o "espírito", tal como a religião o transformara na divindade. Mas se, no caso da religião e do idealismo, se trata de uma hipóstase — isto é, de uma abstração arbitrária, não de um processo de distinção analítica pràticamente necessário por motivos pedagógicos — também é uma hipóstase a do materialismo vulgar, que "diviniza" uma matéria hipostasiada.

Deve-se confrontar êste modo de conceber a sociedade com a concepção do Estado que é própria dos *idealistas atuais*.[18] Para os atualistas, o Estado termina por ser precisamente êste algo superior aos indivíduos (se bem que, após as conseqüências que Spirito tirou, a propósito da propriedade, da identificação entre o indivíduo e o Estado, Gentile — na *Educazione fascista* de agôsto de 1932 — precisou com prudência). A concepção dos atualistas vulgares havia caído tanto no puro psitacismo, que a única crítica possível era a caricatura humorística. Podia-se pensar em um recruta que expõe, aos oficiais recrutadores, a teoria do Estado superior aos indivíduos, pedindo que deixem livre a sua pessoa física e recrutem um pedacinho do "algo mais" que contribui para construir o algo nacional que é o Estado. Ou, então, recordar a estória na qual o sábio Saladino dirime a divergência entre o vendedor que quer ser pago pelo uso das emanações aromáticas de seus manjares e o mendigo que não quer pagar: Saladino faz pagar com o tinir das moedas, dizendo ao vendedor para embolsar o som, da mesma forma como o mendigo comeu os eflúvios aromáticos.

A TELEOLOGIA

Na questão da teleologia, revela-se ainda mais claramente o defeito do *Ensaio* em apresentar as doutrinas filosóficas passadas num mesmo plano de trivialidade e banalidade, de tal forma que parece ao leitor que tôda a cultura passada foi uma fantasmagoria de bacantes em delírio. O método é reprovável de muitos pontos de vista: um leitor sério, que amplie as suas noções e aprofunde os seus estudos, acredita estar sendo enganado e passa a suspeitar de todo o conjunto do sistema. É fácil acreditar que se superou uma posição ao rebaixá-la, mas se trata de uma pura ilusão verbal. Apresentar assim burlèscamente as questões pode ter um significado em Voltaire, mas não é

[18] *Isto é, dos defensores da filosofia do ato puro, fundada por Giovanni Gentile. Êste pensador italiano, que se dizia seguidor de Hegel, foi por muitos anos Ministro da Educação do govêrno fascista de Mussolini. (N. do T.)*

Voltaire quem queira sê-lo, isto é, não é qualquer um que pode ser um grande artista.

Assim, o *Ensaio* apresenta a questão da teleologia em suas manifestações mais infantis, enquanto esquece a solução dada por Kant. Poder-se-ia demonstrar, talvez, que existe no *Ensaio* muita teleologia inconsciente, que reproduz sem o saber o ponto de vista de Kant: por exemplo, o capítulo sôbre o "Equilíbrio entre a natureza e a sociedade".[17]

SÔBRE A ARTE

No capítulo dedicado à arte, afirma-se que, inclusive nas mais recentes obras sôbre a estética, está colocada a unidade de forma e conteúdo. Isto pode ser considerado como um dos mais evidentes exemplos da incapacidade crítica em estabelecer a história dos conceitos e em determinar o real significado dos próprios conceitos segundo as diversas teorias. De fato, a identificação de conteúdo e forma é afirmada pela estética idealista (Croce), mas sôbre pressupostos idealistas e com terminologia idealista. "Conteúdo" e "forma", portanto, não têm o significado que o *Ensaio* supõe. O fato de que forma e conteúdo se identifiquem significa que, na arte, o conteúdo não é o "assunto abstrato", isto é, a intriga romanesca e a massa par-

[17] *Das Xênias de Goethe: "O teleólogo: — O bom Criador do mundo é por nós adorado; quando criou a cortiça, criou também a rôlha" (trad. de B. Croce, em seu volume sôbre* Goethe, *pág. 262). Croce acrescenta esta nota: "Contra o finalismo extrínseco, geralmente acolhido no século XVIII, e que tinha sido recentemente criticado por Kant e substituído por um mais profundo conceito de finalidade". Em outro local e de forma diversa, Goethe repete êste mesmo motivo, dizendo tê-lo extraído de Kant: "Kant é o mais eminente dos filósofos modernos, aquêle cujas doutrinas mais influenciaram a minha cultura. A distinção entre o sujeito e o objeto e o princípio científico de que tôda coisa existe e se desenvolve por sua razão própria e intrínseca (que a cortiça, para dizê-lo proverbialmente, não nasce para servir de rôlha para as nossas garrafas) eu as tenho em comum com Kant, e, como conseqüência, dediquei-me muito à filosofia". Na concepção de "missão histórica", não seria possível descobrir-se uma raiz teleológica? E, de fato, em muitos casos, essa concepção assume um significado equívoco e místico. Mas, em outros casos, ela tem um significado que, após o conceito kantiano da teleologia, pode ser sustentado e justificado pela filosofia da* praxis.

ticular de sentimentos genéricos, mas a própria arte, uma categoria filosófica, um momento "distinto", do espírito, etc. Tampouco forma significa "técnica", como o *Ensaio* supõe.

Todos os temas e referências de estética e de crítica de arte contidos no *Ensaio* devem ser coletados e analisados. Enquanto isso, pode servir de exemplo o parágrafo dedicado ao *Prometeu* de Goethe. O juízo dado é superficial e extremamente genérico. O autor, ao que parece, não conhece nem a exata história desta ode de Goethe, nem a história do mito de Prometeu na literatura mundial antes de Goethe e, especialmente, no período precedente e contemporâneo à atividade literária de Goethe. Mas é possível emitir um juízo, como o emitido no *Ensaio*, sem conhecer precisamente êstes elementos? Porque senão, como distinguir o que é mais estritamente pessoal de Goethe do que é representativo de uma época e de um grupo social? Entretanto, juízos dêste gênero são justificados precisamente na medida em que não são generalidades vazias, nas quais podem penetrar as coisas mais disparatadas, mas quando são precisos, demonstrados, peremptórios; de outra forma, êles se destinam tão só a difamar uma teoria e a suscitar um modo superficial de tratar as questões (deve-se recordar sempre a frase de Engels, contida na carta a um estudante publicada no *Sozial Akademiker*).

Poder-se-ia fazer uma exposição da fortuna literária, artística e ideológica do mito de Prometeu, estudando seu comportamento nas várias épocas e o conjunto de sentimentos e de idéias que êle expressa sintèticamente em cada oportunidade. Pelo que diz respeito a Goethe, resumo alguns elementos iniciais, tomando-os de um artigo de Leonello Vincenti (*Prometeu*, em *Leonardo* de março de 1932). Nesta ode, Goethe pretendia apenas fazer simples "mitologia" versificada ou expressava a sua atividade atual e viva em face da divindade, em face do deus cristão? No outono de 1773 (quando escreveu o *Prometeu*), Goethe recusava nitidamente as tentativas de conversão do seu amigo Lavater: *"Ich bin kein Christ"*. Um crítico moderno (H. A. Korff) observa (segundo as palavras de Vincenti): "Pensemos nas palavras dirigidas contra um (!) Deus cristão, substituamos ao nome de Jeová o conceito anônimo (!!) de Deus e sentiremos quanto a ode está carregada de espírito revolucionário". (Início da ode: "Cubra o teu céu Zeus, com um véu nebuloso, e, tal como o jovem que colhe cardos, te exercite nos cumes e nos cimos das montanhas! Mas deixe-me o desfrute desta terra, que é minha, e da minha cabana, que tu não construíste; e também do meu lar,

cujo fogo tu invejas! Não conheço nada de mais miserável sob o sol do que vós, deuses!") História religiosa de Goethe. Desenvolvimento do mito de Prometeu no século XVII, desde a primeira formulação de Shaftesbury ("*a poet is indeed a second maker, a just Prometheus under Jove*") até a dos *Stürmer und Dränger*, que transportam Prometeu da experiência religiosa à artística. Walzel sustentou, precisamente, o caráter puramente artístico da concepção goethiana. Mas a opinião comum é a de que o ponto de partida foi a experiência religiosa. *Prometeu* deve ser colocado em um grupo de escritos (*Maomé, Prometeu, Satyros, o Judeu Errante, Fausto*) dos anos 1773-74. Goethe pretendia escrever um drama sôbre *Prometeu*, do qual permanece um fragmento. Julius Richter (*Zur Deutung der Goetheschen Prometheusdichtung*, no *Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts*, 1928) sustenta que a ode precede o drama, do qual antecipa apenas alguns elementos, enquanto anteriormente, com E. Schmidt, acreditava-se que a ode fôsse a quintessência do fragmento dramático homônimo, quintessência extraída pelo poeta, quando já tinha abandonado a tentativa do drama. (Precisar isto é psicològicamente importante: pode-se ver como se atenua a inspiração goethiana: 1) a primeira parte da ode, na qual predomina o elemento titânico, da rebelião; 2) a segunda parte da ode, na qual Prometeu se volta para si mesmo, sobrevindo os elementos de uma certa debilidade humana; 3) a tentativa do drama, que não se realiza, talvez porque Goethe jamais tivesse encontrado o fulcro da sua imagem, que já na ode se tinha afastado e criado uma contradição interna.) Richter busca as concordâncias entre a obra literária e os estados psicológicos do poeta, atestados pelas suas cartas e por *Poesia e Verdade*. Em *Poesia e Verdade*, parte-se de uma observação geral: os homens, no fim das contas, devem sempre contar com as suas fôrças; a própria divindade, ao que parece, não pode obter a veneração, a confiança e o amor dos homens precisamente nos momentos de maior necessidade; é necessário ajudar-se a si mesmo. "A mais segura base da autonomia resultou ser, sempre, o meu *talento criador*". "Esta situação se concretizou em uma imagem... A antiga figura mitológica de Prometeu, o qual, *separado dos deuses*, povoou um mundo a partir de sua oficina. Eu sentia muito bem que *tão sòmente isolando-me* era possível produzir algo notável. Devendo excluir a ajuda dos homens, tal como Prometeu, eu também separei-me dos deuses", — como queriam os seus estados de espíritos extremos e exclusivos — acrescenta Vincenti, mas não me parece que em Goethe seja possível falar de extremismo e de exclusividade. "Cortei o antigo traje do Titã na medida do meu dorso e, sem pensar, comecei a escrever um drama no qual é representada a inimizade em que

Prometeu cai com relação aos deuses, ao criar homens com sua própria mão e ao dar-lhes vida com a ajuda de Minerva..." (Vincenti escreve: "Quando Goethe escrevia estas palavras, o fragmento dramático estava há muitos anos desaparecido (que quer dizer "desaparecido"?) e êle já não o recordava bem. Acreditava que a ode, que restava, deveria figurar como um monólogo no drama"). A ode apresenta uma situação própria diversa da do fragmento. Na ode, a rebelião amadurece no momento em que é anunciado; é a declaração de guerra, que se encerra com a abertura das hostilidades. "Aqui muro, formo homens, etc." No drama, a guerra já é aberta. Lògicamente, o fragmento é posterior à ode, mas Vincenti não é categórico como Richter. Para êle, "se é verdade que, ideològicamente, o fragmento dramático representa um progresso sôbre a ode, não é menos verdade que a fantasia dos poetas pode assinalar retornos a posições aparentemente superadas e recriar, a partir delas, alguma coisa de nôvo. Abandonemos mesmo a idéia de que a ode é a quintessência do drama; mas contentemo-nos em dizer que as situações dêste e daquela estão entre si como o mais complexo para o mais simples". Vincenti nota a antinomia existente na ode: — as primeiras duas estrofes são de escárnio e a última de desafio — mas o corpo central é de tom diverso: Prometeu recorda a sua infância, suas confusões, suas dúvidas, suas angústias juvenis: "fala um desiludido do amor". "Estes sonhos floridos não nos farão esquecer jamais a cólera que ressurge na última estrofe. Tinha falado o Titã, em princípio Prometeu; mas, posteriormente, desponta sob a máscara titânica os *ternos* (!) traços de um jovem com o coração atormentado pelo amor". Uma passagem de *Poesia e Verdade* é especialmente significativa para a personalidade de Goethe: "O espírito titânico e gigantesco, que subverte o céu, não oferecia matéria à minha poética. Melhor me convinha representar aquela *resistência pacífica*, plástica e mais paciente, que reconhece o poder da autoridade, mas que desejaria pô-lo de lado" (esta passagem justifica o breve escrito de Marx sôbre Goethe e o ilumina). O fragmento dramático mostra, ao que me parece, que o titanismo de Goethe deve ser colocado na esfera literária e relacionado com o aforismo: "No princípio era a ação", se por ação se entende a atividade *própria* de Goethe, a criação artística. Observação de Croce, que busca responder à questão do porquê o drama permaneceu incompleto: "Talvez nas próprias linhas daquelas cenas se veja a dificuldade e o obstáculo para a realização, isto é, o dualismo entre o Goethe rebelde e o Goethe crítico da rebelião". (Rever, no caso, o estudo de Vincenti, que — mesmo sendo rico de imprecisões e de contradições — oferece observações particularmente agudas.)

Na realidade, o fragmento dramático, ao que me parece, deve ser estudado em si: ele é muito mais complexo do que a ode e a sua relação com a ode é dada mais pelo mito externo de Prometeu do que por uma ligação íntima e necessária. A rebelião de Prometeu é "construtiva", Prometeu aparece não só em seu aspecto de Titã em revolta, mas especialmente como *homo faber*, consciente de si mesmo e do significado de sua obra. Para o Prometeu do fragmento, os deuses não são de modo algum infinitos e onipotentes. "Podeis fazer-me apertar com o punho o vasto espaço do céu e da terra? Podeis separar-me de mim mesmo? Podeis dilatar-me até que eu possa abraçar o mundo?" Mercúrio responde com um levantar de ombros: o destino! Pois também os deuses são vassalos. Mas Prometeu não mais se sente feliz em sua oficina, entre as suas criações? "Aqui o meu mundo, o meu tudo! Aqui eu permaneço!" — A Mercúrio, ele dissera ter tomado consciência, quando criança, da própria existência física ao perceber que os seus pés regiam o seu corpo e que as suas mãos se estendiam para tocar o espaço. — Epimeteu o havia acusado de particularismo, de desconhecer a doçura de formar um todo com os deuses e os semelhantes, com o mundo e com o céu. "Conheço esta história!", responde Prometeu, já que ele não mais pode contentar-se com aquela unidade que o abraça do exterior; ele deve criar-se uma unidade que surja do interior. E esta só pode brotar "do âmbito pleno da sua atividade".

IV

A FILOSOFIA DE BENEDETTO CROCE

Pontos de referência

1. *Introdução*: a) apontamentos metodológicos; b) o homem de partido: o partido como resolução prática de problemas particulares, como programa orgânico político (colaboração no *Giornale d'Italia* conservador, em *La Stampa*, etc., na *Politica*); o partido como tendência geral ideológica, como forma cultural; c) Croce e G. Fortunato como "fermentos" (mais do que guias) dos movimentos culturais italianos de 1900 a 1914 (*Voce*, *Unità*, etc., até *Rivoluzione Liberale*); d) 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 européia.

Alguns critérios metodológicos gerais. Convém, em um primeiro momento, estudar a filosofia de Croce segundo alguns critérios afirmados pelo próprio Croce (critérios que, por seu turno, fazem parte da própria concepção geral): 1) Não buscar em Croce "um problema filosófico geral", mas ver em sua filosofia o problema ou a série de problemas que mais interessam no momento dado, isto é, que são mais próximos da vida atual e que funcionam como o seu reflexo: êste problema ou série de

problemas é, ao que me parece, por uma parte, o da historiografia e, por 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 diferente colocação e resolução de certos problemas, os novos problemas surgidos de seu trabalho e colocados à sua atenção e, precisamente para esta pesquisa, é útil o estudo dos seus escritos menores, na coleção da *Crítica* e nas outras publicações que os contêm; a base desta pesquisa pode ser dada pelo *Contributo alla critica di me stesso* e pelos escritos, certamente autorizados, de Francesco Flora e de Giovani Castellano. 4) Críticos de Croce: positivistas, neo-escolásticos, idealistas atuais. Objeções dêstes críticos.

I) CROCE COMO HOMEM DE PARTIDO. Distinção no conceito de partido: o partido como organização prática (ou tendência prática), isto é, como instrumento para a solução de um problema ou de um grupo de problemas da vida nacional e internacional. Neste sentido, Croce jamais pertenceu explicitamente a qualquer dos grupos liberais, antes combateu explicitamente a própria idéia e o fato dos partidos permanentemente organizados (*Il Partito come giudizio e pregiudizio*, in *Cultura e vita morale*, ensaio publicado em um dos primeiros números da *Unità* florentina) e se pronunciou em favor dos movimentos políticos que não se propõem um "programa" definitivo, "dogmático", permanente, orgânico, mas tendem em cada oportunidade a resolver problemas políticos imediatos. Ademais, entre as várias tendências liberais, Croce manifestou sua simpatia pela conservadora, representada pelo *Giornale d'Italia*. O *Giornale d'Italia* não só publicou durante muito tempo artigos da *Crítica*, antes que os fascículos da revista fôssem divulgados, como teve o "monopólio" das cartas que Croce escrevia, de quando em vez, para expressar suas opiniões sôbre assuntos de política e de política cultural que o interessavam, e a respeito dos quais achava necessário se pronunciar. No após-guerra, também *La*

Stampa publicou os inéditos da *Critica* (ou de escritos de Croce publicados em Atas acadêmicas), mas não as cartas, que continuaram a ser publicadas pelo *Giornale d'Italia* em primeiro lugar e depois reproduzidas pela *Stampa* e por outros jornais.

2) O partido como ideologia geral, superior aos vários agrupamentos mais imediatos. Na realidade, o modo de ser do partido liberal na Itália, após 1876, foi o de se apresentar ao país como uma "ordem esparsa" de frações e de grupos nacionais e regionais. Eram frações do liberalismo político tanto o catolicismo liberal dos populares como o nacionalismo (Croce colaborou em *Politica*, de A. Rocco e F. Coppola), tanto as uniões monárquicas como o partido republicano e grande parte do socialismo, tanto os radicais democratas como os conservadores, tanto Sonnino-Salandra como Giolitti, Orlando, Nitti & Cia. Croce foi o teórico de tudo o que êstes grupos e grupelhos, camarilhas e máfias, tinham em comum; o chefe de uma secção central de propaganda, da qual todos êstes grupos se beneficiavam e se serviam, o líder nacional dos movimentos de cultura que nasciam para renovar as velhas formas políticas.

Croce e Fortunato. Como se observou em outro local, Croce divide com Giustino Fortunato êste ofício de líder nacional da cultura liberal democrática. De 1900 a 1914, e mesmo depois (mas como resolução), Croce e Fortunato apareciam sempre como inspiradores (como fermentos) de todo nôvo movimento juvenil sério que se propusesse renovar os "costumes" políticos e a vida dos partidos burgueses; foi o que ocorreu com relação à *Voce*, a *L'Unità*, a *L'Azione Liberale*, a *La Patria* de Bolonha), etc. Com a *Rivoluzione Liberale* de Piero Gobetti ocorre uma inovação fundamental: o têrmo "liberalismo" é interpretado no sentido mais filosófico e mais abstrato, e — do conceito de liberdade nos têrmos tradicionais da personalidade individual — passa-se ao conceito de liberdade nos têrmos de personalidade coletiva dos grandes grupos sociais e da emulação, não mais entre indivíduos, mas entre grupos. Deve-se levar em conta êste ofício de líder nacional do liberalismo se se quer compreender como Croce ampliou o círculo de sua influência além da Itália, sôbre a base de um elemento da sua "propaganda": o revisionista.

ATITUDE DE CROCE DURANTE A GUERRA MUNDIAL.[1] A atitude de Croce durante a neutralidade e a guerra indica quais são os interêsses intelectuais e morais (e, portanto, sociais) que predominam ainda hoje na sua atividade literária e filosófica. Croce reage contra a colocação popular (com a conseqüente propaganda) da guerra como guerra de civilização e, portanto, de caráter religioso, o que teòricamente deveria levar ao aniquilamento do inimigo. Croce vê no momento da paz o momento da guerra, e vice-versa, e luta para que jamais sejam destruídas as possibilidades de mediação entre os dois momentos. A paz deverá suceder à guerra e a paz pode constranger agrupamentos bem diversos dos da guerra: mas como seria possível uma colaboração entre Estados após o desencadeamento de fanatismos religiosos na guerra? Disto resulta que nenhuma necessidade imediata da política pode e deve ser elevada a critério universal. Mas êstes têrmos não compreendem exatamente a atitude de Croce. Não se pode dizer, de fato, que êle seja contra a colocação "religiosa" da guerra, na medida em que isto é politicamente necessário para que as grandes massas populares mobilizadas se disponham a sacrificar-se e a morrer nas trincheiras: êste é um problema de técnica política, que cabe aos técnicos da política resolver. O que importa a Croce é que os intelectuais não se rebaixem ao nível das massas, mas compreendam que uma coisa é a ideologia, instrumento prático para governar, e outra é a filosofia e a religião, que não devem ser prostituídas na consciência dos próprios sacerdotes. Os intelectuais devem ser governantes e não governados, construtores de ideologias para governar os outros e não charlatães que se deixem picar e envenenar pelas próprias serpentes. Croce, portanto, representa a grande política contra a pequena política, o maquiavelismo de Maquiavel contra o maquiavelismo de Stenterello. Êle coloca a si mesmo muito alto e pensa certamente que, mesmo os ataques pessoais e as críticas furibundas mais

[1] *Escritos de Croce, a êste respeito, recolhidos nos Pagine sulla guerra (Laterza, 2.ª edição ampliada); contudo, seria interessante reexaminá-los em sua primeira versão, à medida que foram sendo publicados na Critica ou em outros periódicos, bem como levar em conta as outras questões de caráter cultural e moral que, nesse então, interessavam a Croce e que mostravam quais eram os problemas vinculados, mais ou menos diretamente, à situação bélica e aos quais êle julgava necessário reagir.*

selvagens, são "politicamente" necessárias e úteis para que seja possível manter esta sua alta posição. A atitude de Croce durante a guerra pode ser comparada tão sòmente com a do Papa, que era o chefe dos bispos que bendiziam as armas dos alemães e dos austríacos e dos bispos que bendiziam as armas dos italianos e dos franceses, sem que nisto houvesse contradição[2].

Esta mesma atitude, que não é privada de inconvenientes, é a de Croce em face do modernismo. De fato, já que não é possível pensar em uma passagem das massas do estágio religioso para o "filosófico" e, na prática, o modernismo herdava a maciça estrutura prático-ideológica da Igreja, a atitude de Croce serviu para solidificar as posições da Igreja. Desta forma, sua atitude "revisionista" serviu para solidificar as correntes reacionárias. A Labriola, que o fazia perceber isto, Croce respondia: "Quanto à política e às tentativas reacionárias, *caveant consules*". Daí a sua aproximação a *Politica*, em 1920, e suas verdadeiras e próprias atitudes práticas: discursos, participação no Govêrno Giolitti, etc. A posição de "puro intelectual" transforma-se, ou em verdadeiro e próprio "jacobinismo" degradado (e, neste sentido, mudadas as estruturas intelectuais, Amadeo[3] pode ser avizinhado a Croce, como Jaques Mesnil talvez não pensasse), ou em um "ponciopilatismo" desprezível, ou sucessivamente em um e outro, ou ainda simultâneamente em um e outro.

No que diz respeito à guerra, pode-se aplicar a Croce a observação de Lyautey: na realidade, o sentimento nacional dos auto-intitulados nacionalistas é "temperado" por um cosmopolitismo tão acentuado, de casta, de cultura, etc., que pode ser considerado como um verdadeiro instrumento de govêrno, e as suas "paixões" serem consideradas como não imediatas, mas subordinadas à possessão do poder.

A biografia político-intelectual de Croce não está inteiramente recolhida na *Contribuição à crítica de mim mesmo*. No que diz respeito às suas relações com a filosofia da *praxis*, muitos elementos e motivos essenciais estão disseminados em tôdas

[2] *Cfr.* Etica e Politica, *pág. 343: "Homens da Igreja, que aqui devem ser entendidos como a própria Igreja, etc.".*

[3] *Amadeo Bordiga, que, como o leitor deve estar lembrado, foi expulso do Partido Comunista Italiano por sectarismo de esquerda (N. do T.).*

as obras. No volume *Cultura e vita morale* (2.ª edição, pág. 45, mas também em outras páginas, como nas que êle explica a ori-

tuada por Croce, robustece criticamente a orientação econômico-jurídica na escola italiana.

3. Croce, de 1912 a 1932 (elaboração da teoria da história ético-política), tende a permanecer líder das tendências revisionistas, para conduzi-las a uma crítica radical e à liquidação (político-ideológica) do materialismo histórico, mesmo do atenuado, e da teoria econômico-jurídica. (Conferir com o ponto 11)

ELABORAÇÃO DA TEORIA DA HISTÓRIA ÉTICO-POLÍTICA. Croce "aprofunda" sistemàticamente os seus estudos de teoria da história, sendo esta nova fase representada pelo volume *Teoria e storia della storiografia*. Contudo, o mais significativo da biografia científica de Croce é que êle continua a considerar-se como líder intelectual dos revisionistas e a sua elaboração ulterior da teoria historiográfica é conduzida de acôrdo com esta preocupação: êle quer atingir a liquidação do materialismo histórico, mas pretende que êste 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 a "guerra do materialismo histórico"; — os desenvolvimentos históricos e culturais ocorridos na Rússia de 1917 a nossos dias — êstes dois elementos determinam Croce a desenvolver, com maior precisão, a sua teoria historiográfica, que deveria liquidar qualquer forma, mesmo atenuada, de filosofia da *praxis*[5]. Que as teorias historiográficas estejam voltadas contra a filosofia da *praxis*, Croce o diz explicitamente, em uma breve polêmica com Corrado Barbagallo, publicada na *Nuova Rivista Storica* de 1928-29[6]. A documentação do fato de que Croce sinta fortemente ser o líder de uma corrente intelectual européia — e que julgue a sua posição com as obrigações que disto decorrem — pode ser encontrada, especialmente, na *Storia d'Italia*, mas tam-

[5] *Já antes da guerra: teorias "ativistas", fundadas sôbre concepções irracionalistas; desenvolvimento delas no após-guerra; reação de Croce (cfr., além da* Storia d'Italia, *discursos e escritos sôbre "Storia e Antistoria").*

[6] *Deve-se notar a atitude do professor Luigi Einaudi em face de algumas publicações de Croce que exprimem esta fase "liquidacionista". Segundo Einaudi, Croce faz ainda muitas concessões à filosofia da* praxis, *ao reconhecer a êste movimento cultural determinados méritos científicos.*

bém em tôda uma série de escritos ocasionais e de recensões publicadas na *Critica*. Deve-se recordar também certos reconhecimentos, que são documentos desta função dirigente: o mais curioso dêles é o de Bonomi, em seu livro sôbre Bissolati[7]. Prefácio de Schiavi ao livro de De Man. Para o período 1890-1900 é interessante a carta de Orazio Raimondo, publicada pelo professor Castellano em seu volume sôbre a fortuna das idéias croceanas.[8]

4. Elementos da relativa popularidade de Croce: a) elemento estilístico-literário (ausência de pedantismo e de obscuridade); b) elemento filosófico-metodológico (unidade de filosofia e de senso comum); c) elemento ético (serenidade olímpica).

Elementos da relativa popularidade de Croce, popularidade tão mais notável na medida em que nada existe em Croce que possa impressionar a fantasia e criar fortes paixões ou dar lugar a movimentos de caráter romântico (não se leva em conta, neste ponto, a popularidade das idéias estéticas de Croce, que alimentaram uma literatura jornalística de diletantes). Um elemento é o estilístico-literário. Benjamim Crémieux escreveu que Croce é o maior prosador italiano após Manzoni, mas talvez esta referência possa suscitar preconceitos errôneos; 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, isto é, o que reside na firmeza de caráter da qual Croce deu provas em vários momentos da vida nacional e européia, tal como a atitude mantida durante a guerra e posteriormente, atitude que se pode chamar de goethiana; enquanto vários intelectuais perdiam a cabeça, não sabendo orientar-se no caos geral, renegando o próprio passado, oscilando lamentàvelmente na dúvida de quem viria a ser o mais forte, Croce permaneceu imperturbável em sua serenidade e na afirmação da sua fé em que "o mal não pode prevalecer metafisicamente e em 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 do seu pensar, deven-

[7] *Seria interessante examinar se Bonomi se referia a Croce em suas* Vie Nuove.

[8] Introduzione allo studio delle opere di B. Croce, *Laterza, Bari.*

do ser buscado na maior adesão à vida, que a filosofia de Croce apresenta quando comparada a qualquer outra filosofia especulativa. Dêste ponto de vista, é interessante o escrito de Croce intitulado *Il filosofo*, republicado em *Eternità e storicità della filosofia* (Rieti, 1930), bem como todos os escritos recolhidos neste pequeno volume, no qual são brilhantemente fixadas as principais características que distinguem a atividade de Croce da dos "filósofos" tradicionais. Dissolução do conceito de "sistema" fechado e definitivo — conseqüentemente, pedante e obscuro — em filosofia: afirmação de que a filosofia deve resolver os problemas que o processo histórico em seu desenvolvimento apresenta em cada oportunidade. A sistematicidade é buscada, não em uma estrutura arquitetônica exterior, mas na íntima coerência e fecunda inter-relação de cada solução particular. O pensamento filosófico não é concebido, portanto, como um desenvolvimento de pensamento a pensamento, mas como pensamento da realidade histórica. Esta colocação explica a popularidade de Croce nos países anglo-saxões, superior às dos países germânicos; — os anglo-saxões têm preferido sempre as concepções do mundo que não se apresentam como grandes e confusos sistemas, mas como expressões do senso comum integrado pela crítica e pela reflexão, como soluções de problemas morais e práticos. Croce escreveu centenas e centenas de breves ensaios (recensões, apostilas) nos quais o seu pensamento idealista circula intimamente, sem pedantismos escolásticos; cada solução parece valer em si mesma, ser aceitável independentemente das outras soluções, precisamente enquanto é apresentada como expressão do bom senso comum. Mais ainda: a atividade de Croce apresenta-se essencialmente como crítica, começa por destruir uma série de preconceitos tradicionais, por mostrar que são falsos e inconseqüentes inúmeros problemas que eram o cômico "dadá" dos filósofos precedentes, etc., identificando-se nisto com a atitude que o senso comum havia sempre demonstrado em face destas velharias.

5. Croce e a religião: a) o conceito croceano de religião (o motivo para o ensaio *Religione e serenità* é tomado do ensaio de De Sanctis, *La Nerina del Leopardi* de 1877, *Nuova Antologia*, janeiro de 1877); b) Croce e o cristianismo; c) sucessos e insucessos do crocenismo entre os católicos italianos (neo-escolásticos italianos e vários estágios de suas manifestações filo-

sóficas, filopositivistas, filo-idealistas e presentemente um retôrno ao tomismo "puro"; caráter eminentemente "prático" da atividade do padre Gemelli e seu agnosticismo filosófico); d) artigos de Papini e de Ferrabino na *Nuova Antologia* como importantes manifestações do pensamento do laicato católico (quatro artigos da *Civiltà Cattolica*, de 1932 e 1933, todos dedicados apenas à introdução da *Storia di Europa*; após o 3.º artigo, o livro é colocado no Index); e) Croce é um reformador religioso? (Cfr. alguns novos ensaios publicados na *Critica*, nos quais se traduzem para a linguagem "especulativa" alguns pontos da teologia católica — a graça, etc. — e, no ensaio sôbre "Caracciolo", da teologia calvinista, etc. "Traduções" ou interpretações similares estão incidentalmente contidas em numerosos escritos de Croce.)

CROCE E A RELIGIÃO. A posição de Croce em face da religião é um dos pontos mais importantes que devem ser analisados para se compreender o significado histórico do crocianismo na história da cultura italiana. Para Croce, a religião é uma concepção da realidade, com uma moral adequada a esta concepção, apresentada em forma mitológica. Portanto, é religião tôda filosofia — ou seja, tôda concepção do mundo — enquanto se tornou "fé", isto é, enquanto é considerada não como atividade teórica (de criação de um nôvo pensamento), mas sim como estímulo à ação (atividade ético-política concreta, de criação de nova história). Croce, todavia, é muito cauteloso em suas relações com a religião tradicional: o escrito mais "avançado" é o capítulo IV dos *Frammenti di Etica*, "Religione e serenità",[9] que foi publicado pela primeira vez durante a guerra, em fins de 1916 ou princípios de 1917. Ainda que Croce não pareça querer fazer nenhuma concessão intelectual à religião (nem mesmo as de gênero muito equívoco feitas por Gentile) ou a qualquer forma de misticismo, a sua atitude não é de modo algum combativa ou militante. Esta posição, aliás, é muito significativa, devendo ser sublinhada.

Uma concepção do mundo não pode revelar-se como capaz de impregnar a tôda uma sociedade e de transformar-se em "fé", a não ser quando demonstra ser capaz de substituir as concepções e fés precedentes em todos os graus da vida esta-

[9] *Pág. 23 do volume* Etica e Politica.

tal. Recorrer à teoria hegeliana da religião mitológica como filosofia das sociedades primitivas (da infância da humanidade) para justificar o ensinamento confessional, ainda que tão sòmente nas escolas elementares, nada mais significa do que reapresentar sofisticadamente a fórmula da "religião boa para o povo" e, na realidade, abdicar e capitular em face da organização clerical. Não é possível deixar de assinalar, ademais, que uma fé que não consegue traduzir-se em têrmos "populares" demonstra, por isso mesmo, ser característica de um determinado grupo social.

Não obstante esta posição em face da religião, a filosofia de Croce foi muito estudada pelos católicos do grupo neo-escolástico; soluções de problemas particulares foram acolhidas por Olgiati e por Chiocchetti[10]. Houve um período no qual os neo-escolásticos, que tinham representado a tentativa de incorporar ao tomismo as modernas doutrinas científicas e o positivismo do século XIX, dado o descrédito que o positivismo gozava entre os intelectuais e os êxitos do neo-idealismo, tentaram encontrar um terreno para um acôrdo entre o tomismo e o idealismo; daí um certo êxito, entre êles, das filosofias de Croce e de Gentile. Desde algum tempo, os neo-escolásticos estão se concentrando sôbre um terreno mais restrito e mais próprio, combatendo qualquer infiltração idealista nas suas doutrinas; certamente, êles acreditam poder herdar tudo o que pode ser salvo do positivismo e se apropriar disto, tornando-se os únicos opositores teóricos do idealismo.

A oposição dos católicos a Croce vai hoje se intensificando, por razões principalmente práticas (é muito diversa a atitude crítica da *Civiltà Cattolica* em face de Croce e em face de Gentile); os católicos compreendem muito bem que o significado e a função intelectual de Croce não são comparáveis com os dos filósofos tradicionais, mas são os de um verdadeiro reformador religioso, que, pelo menos, consegue manter a separação entre intelectuais e catolicismo e, desta forma, a tornar difícil, em uma certa medida, mesmo uma forte renovação clerical nas massas populares. Para Croce, "após Cristo, nós todos

[10] *O livro de Olgiati sôbre Marx é construído com materiais críticos crocianos; Chiocchetti, em seu volume sôbre a* Filosofia di B. Croce, *defende o acolhimento de algumas doutrinas crocianas, como a da origem prática do êrro.*

nos tornamos cristãos", isto é, a parte vital do cristianismo foi absorvida pela civilização moderna e se pode viver sem "religião mitológica".

A polêmica anticroceana, por parte dos católicos laicos, não tem muita importância; deve-se recordar o artigo de Giovanni Papini, *Il Croce e la Croce (Croce e a cruz)*, publicado na *Nuova Antologia* de 1.º de março de 1932, bem como o de Aldo Ferrabino, *L'Europa in Utopia*, na *Nuova Antologia* de 1.º de abril de 1932.

Nota I. A observação mais importante e mais conseqüente feita por Papini sôbre a *Storia di Europa* é a que diz respeito às ordens religiosas. Mas a observação não é válida, já que é inteiramente correto que — após o Concílio de Trento e a fundação da Companhia de Jesus — não mais surgiu nenhuma grande ordem religiosa ativa e fecunda, de novas ou renovadas correntes de sentimento cristão; surgiram novas ordens, é verdade, mas elas tiveram um caráter — por assim dizer — principalmente 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, nem criaram ordens novas nem renovaram as antigas.

Nota II. O artigo de Ferrabino é mais importante, graças a uma certa reivindicação de realismo histórico contra as abstrações especulativas. Mas também êle é abstrato, apresentando uma improvisação interpretativa da história do século XIX muito desconexa e de caráter católico-retórico, principalmente retórico. A observação da pág. 348 sôbre Marx é anacrônica, já que as teorias marxistas sôbre o Estado foram elaboradas antes da fundação do império alemão, tendo sido abandonadas pela social-democracia precisamente 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 tôdas as fôrças sociais da Alemanha.

6. Croce e a tradição italiana (ou uma determinada corrente da tradição italiana): teorias históricas da Restauração; — escola dos moderados; — a revolução passiva de Cuoco se torna fórmula de "ação", de "advertência", de energética ético-nacional; — dialética "especulativa" da história, mecanicismo arbitrário da mesma (cfr. 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, conseqüentemente, elaborando a síntese; — êste não "engajar-se" inteiramente no ato histórico não é, ademais, uma forma de ceticismo (ou oportunismo)? Pelo menos, não é êle próprio um "ato" político?

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 interêsses do período atual. Croce continua a historiografia da corrente neo-guelfa de antes de 1848, que foi robustecida através do hegelianismo dos moderados, que — após 1848 — desenvolveram a corrente neo-guelfa. Esta historiografia é um hegelianismo degenerado e mutilado, já que a sua preocupação fundamental é um temor pânico dos movimentos jacobinos, de qualquer intervenção ativa das grandes massas populares como fator de progresso histórico. Deve-se ver como a fórmula crítica de Vincenzo Cuoco sôbre as "revoluções passivas", que, quando foi emitida (após a trágica experiência da República Partenopea de 1799), tinha um valor de advertência e deveria criar uma moral nacional de maior energia e de iniciativa revolucionária popular, converteu-se — através do cérebro e do pânico social dos neo-guelfos moderados — em uma concepção positiva, em um programa político e em uma moral que, por detrás dos rutilantes ouropéis retóricos e nacionalistas de "primado", de "iniciativa italiana", de "A Itália se fará por si mesma", escondia a inquietação do "aprendiz de feiticeiro" e a intenção de abdicar e capitular à primeira ameaça séria de uma revolução italiana profundamente popular, isto é, radicalmente nacional.

Um fenômeno cultural comparável ao dos neo-guelfos moderados, ainda que em uma posição histórico-política mais avançada, é o sistema de ideologia de Proudhon na França. Ainda que a afirmação possa parecer paradoxal, parece-me possível dizer que Proudhon é o Gioberti da situação francesa, pois Proudhon — em face do movimento operário francês — tem a mesma posição de Gioberti em face do movimento liberal-nacional italiano. Proudhon, tanto como os moderados italianos, mutila o hegelianismo e a dialética; portanto, a crítica a esta concepção político-historiográfica é a mesma que está contida na *Miséria da Filosofia*, sempre viva e atual. Esta concepção foi definida

por Edgar Quinet como "revolução-restauração", que nada mais é do que a tradução francesa do conceito de "revolução passiva" interpretado "positivamente" pelos moderados italianos. O êrro filosófico (de origem prática!) desta concepção consiste no seguinte: pressupõe-se "mecânicamente" que, no processo dialético, a tese deva ser "conservada" pela antítese a fim de não destruir o próprio processo, o qual, portanto, é "previsto", como uma repetição ao infinito, mecânica e arbitràriamente prefixada. Na realidade, trata-se de um dos tantos modos de "colocar os cachorros no mundo", de uma das tantas formas de racionalismo anti-historicista. A concepção hegeliana, mesmo em sua forma especulativa, não permite tais domesticações e limitações mutiladoras, ainda que não dê lugar, por isto, a formas de irracionalismo e de arbitrariedade, tais como as contidas na concepção bergsoniana. Na história real, a antítese tende a destruir a tese, a síntese será uma superação, mas sem que se possa estabelecer *a priori* o que será "conservado" da tese na síntese, sem que se possa "medir" *a priori* os golpes como em um *ring* convencionalmente regulado. Que isto ocorra de fato, ademais, é uma questão de "política" imediata, já que — na história real — o processo dialético se fragmenta em momentos parciais inumeráveis; o êrro consiste em elevar a momento metodológico o que é pura imediaticidade, elevando, precisamente, a filosofia o que não é senão ideologia[11].

Que uma tal maneira de conceber a dialética fôsse errada e "politicamente" perigosa, comprovaram-no os próprios moderados hegelianos do *Risorgimento*, como Spaventa: basta recordar as suas observações sôbre aquêles que pretendiam, com a desculpa de que o momento da autoridade é imprescindível e necessário, conservar sempre o homem no "berço" e na escravidão. Mas não podiam reagir além de certos limites, além dos limites do seu grupo social, ao qual se tratava "concretamente" de fazer sair do "berço": a conciliação foi encontrada na con-

11 *Seria o mesmo que considerar como elemento "matemático" o que resulta dêste apólogo: "Pergunta-se a um menino: — Tu tens uma maçã; dês a metade dela a teu irmão: quanta maçã tu comerás? — O menino responde: — Uma maçã. — Mas como?; não destes meia maçã a teu irmão? — Não, não a dei", etc. No sistema lógico, introduz-se o elemento passional imediato, e depois se pretende que permaneça válido o valor instrumental do sistema.*

cepção de "revolução-restauração", ou seja, em um conservadorismo reformista temperado. Pode-se observar que uma tal maneira de conceber a dialética é própria dos intelectuais, os quais concebem a si mesmos como os árbitros e os mediadores das lutas políticas reais, os que personificam a "catarse" do momento econômico ao momento ético-político, isto é, a síntese do próprio processo dialético, síntese que êles "manipulam" especulativamente em seus cérebros, dosando-lhe os elementos "arbitràriamente" (isto é, passionalmente). Esta posição justifica o seu não-"engajamento" completo no ato histórico real, sendo indubitàvelmente cômoda: é a posição de Erasmo em face da Reforma.

7. Significado real da fórmula "histórica ético-política". É uma hipóstase arbitrária e mecânica do momento da "hegemonia". A filosofia da *praxis* não exclui a história ético-política. A oposição entre as doutrinas históricas croceanas e a filosofia da *praxis* reside no caráter especulativo da concepção de Croce. Concepção do Estado em Croce.

DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE HISTÓRIA ÉTICO-POLÍTICA.[12] 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 colocação que Croce faz do problema historiográfico reproduz a sua colocação do problema estético; o momento ético-político é na história o que o momento da "forma" é na arte; é a "liricidade" da história, a "catarse" da história. Mas as coisas não são tão simples na história como

[12] *Relações das teorias croceanas sôbre a história ético-política com as teorias historiográficas de Fustel de Coulanges, tais como estão contidas no livro sôbre 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 pelo ed. Vallecchi. Deve-se supor que a atenção de Croce tenha sido atraída pelo livro francês enquanto elaborava as suas teorias e preparava os seus livros. Deve-se recordar que, no* Contributo alla critica di me stesso, *nas últimas linhas (1915), Croce anuncia que pretende escrever a* História da Europa. *Foram as reflexões sôbre a guerra que orientaram Croce para êstes problemas historiográficos e de ciência política.*

na arte. Na arte, a produção de "liricidade" é perfeitamente individualizada em um mundo cultural personalizado, no qual pode-se admitir a identificação de conteúdo e forma, bem como a chamada dialética dos distintos na unidade do espírito (trata-se apenas de traduzir em linguagem historicista a linguagem especulativa, isto é, de determinar se esta linguagem especulativa tem um valor instrumental concreto que seja superior aos precedentes valôres instrumentais).

Mas na história e na produção da história a representação "individualizada" dos Estados e das Nações é uma simples metáfora. As "distinções" que é preciso fazer em tais representações não são e não podem ser apresentadas "especulativamente", sob pena de se cair em uma nova forma de retórica e em uma nova espécie de "sociologia", que, por ser "especulativa", não deixaria de ser uma mecânica e abstrata 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 croceana do momento político como momento da "paixão" (é inconcebível uma "paixão" permanente e sistemática), 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 croceana, de ser a matriz do "atualismo" gentiliano. De fato, tão sòmente em uma filosofia ultra-especulativa, como é o caso do "atualismo", estas contradições e insuficiências da filosofia croceana encontram uma composição formal e verbal; mas, ao mesmo tempo, o atualismo demonstra — da maneira mais evidente — o caráter pouco concreto da filosofia de Croce, da mesma forma 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 tôda uma série de escritos teóricos de Croce (e não apenas a partir dos contidos no volume *Etica e Politica*); dever-se-á

fazer uma análise concreta dêstes escritos. Isto também pode ser comprovado, e notadamente, por algumas referências esparsas sôbre o conceito de Estado. Por exemplo, em certas passagens, Croce afirmou que nem sempre se deve procurar o "Estado" no lugar indicado pelas instituições oficiais, já que, às vêzes, êle poderia ser encontrado nos partidos revolucionários[13]: a afirmação não é paradoxal segundo a concepção Estado-hegemonia-consciência moral, pois pode realmente ocorrer que a direção política e moral do país, em um determinado período de dificuldades, não seja exercida pelo govêrno legal, mas por uma organização "privada" e, inclusive, por um partido revolucionário. Mas não é difícil demonstrar quanto é arbitrária a generalização que Croce faz desta observação de senso comum.

O mais importante problema a ser discutido neste parágrafo é o seguinte: a filosofia da *praxis* exclui ou não a história ético-política, isto é, reconhece ou não a realidade de um momento de hegemonia, dá ou não importância à direção cultural e moral, julga ou não os fatos da supra-estrutura como "aparências"? Pode-se dizer que não só a filosofia da *praxis* não exclui a história ético-política, como, ao contrário, sua mais recente fase de desenvolvimento consiste precisamente na reivindicação do momento de hegemonia como essencial à sua concepção estatal e à "valorização" do fato cultural, da atividade cultural, de uma frente cultural como necessária, ao lado das frentes meramente econômicas e políticas. Croce cometeu um grave equívoco ao não aplicar à crítica da filosofia da *praxis* os critérios metodológicos que aplica ao estudo de correntes filosóficas muito menos importantes e significativas. Se êle empregasse êstes critérios, poderia descobrir que o julgamento contido no têrmo "aparência", aplicado às supra-estruturas, nada mais é do que o julgamento 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 *praxis*, portanto, criticará como indevida e arbitrária a redução da história à simples história ético-política, mas não

[13] *Esta proposição de Croce é muito importante para que se possa entender plenamente a sua concepção da história e da política. Seria útil analisar concretamente estas teses nos livros de história de Croce, na medida em que são incorporadas concretamente a êles.*

excluirá esta última. A oposição entre o crocianismo e a filosofia da *praxis* deve ser buscada no caráter especulativo do crocianismo.

8. Transcendência, teologia, especulação. Historicismo especulativo e historicismo realista. Subjetivismo idealista e concepção das supra-estruturas na filosofia da *praxis*. Ardil polêmico de Croce, que "hoje" dá um significado metafísico, transcendente, especulativo, aos têrmos da filosofia da *praxis*; em conseqüência, êle "identifica" a "estrutura" com um "deus oculto". (Extrair, das diversas edições dos livros e ensaios de Croce, os juízos sucessivos, sempre modificados sem justificação específica, sôbre a importância e a estatura filosófica dos fundadores da filosofia da *praxis*.)

TRANSCENDÊNCIA, TEOLOGIA, ESPECULAÇÃO. Croce aproveita qualquer ocasião para sublinhar como êle, em sua atividade de pensador, procurou meticulosamente afastar da sua filosofia qualquer traço e resíduo de transcendência e de teologia, e, conseqüentemente, de metafísica entendida no sentido tradicional. Por isso, em confronto com o conceito de "sistema", êle valorizou o conceito de problema filosófico; por isso, êle negou que o pensamento produzisse abstratamente outro pensamento, afirmando que os problemas que o filósofo deve resolver não são uma filiação abstrata do pensamento filosófico precedente, mas são propostos pelo desenvolvimento histórico atual, etc. Croce chegou ao ponto de afirmar que a sua recente e futura crítica à filosofia da *praxis* está ligada, precisamente, a esta sua preocupação antimetafísica e antiteológica, porquanto a filosofia da *praxis* seria teologizante e o conceito de "estrutura" não seria senão a representação ingênua do conceito de um "deus oculto". É preciso reconhecer os esforços de Croce para vincular à vida a filosofia idealista; e, entre as suas contribuições positivas ao desenvolvimento da ciência, deve ser incluída a sua luta contra a transcendência e a teologia, nas formas peculiares ao pensamento religioso-confessional. Todavia, não se pode admitir que Croce tenha realizado conseqüentemente a sua intenção: a filosofia de Croce permanece uma filosofia "especulativa", existindo nela não apenas traços de transcendência e teologia, mas tôda a transcendência e a teologia, apenas liberadas da mais grosseira ganga mitológica. A própria impos-

sibilidade na qual, ao que parece, Croce se encontra para compreender a filosofia da *praxis* (ao ponto de deixar a impressão de que se trata, não de uma grosseira *ignoratio elenchi*, mas de uma astúcia polêmica mesquinha e bacharelesca) demonstra como o prejuízo especulativo o cega e o desvia.

A filosofia da *praxis*, certamente, deriva da concepção imanentista da realidade, mas desta enquanto depurada de qualquer aroma especulativo e reduzida a pura história ou historicidade, a puro humanismo. Se o conceito de estrutura é concebido "especulativamente", êle torna-se certamente um "deus oculto"; mas, ao contrário, êle não deve ser concebido especulativamente, mas históricamente, como o conjunto das relações sociais nos quais os homens reais se movem e atuam, como um conjunto de condições objetivas que podem e devem ser estudadas com os métodos da "filologia" e não da "especulação". Como algo "certo" que também será "verdadeiro", mas que deve ser estudado antes de tudo em sua "certeza", para depois ser estudado em sua "verdade".

Não só a filosofia da *praxis* está relacionada ao imanentismo, como também à 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, ou seja, a forma de um concreto conteúdo social e o modo de conduzir o conjunto da sociedade a formar uma unidade moral. A afirmação de que se trata de "aparência", não tem nenhum significado transcendente ou metafísico, sendo a simples afirmação da sua "historicidade", do seu ser "morte-vida", do seu caducar porque uma nova consciência social e moral se está desenvolvendo, mais compreensiva, superior, que se afirma como única "vida", como única "realidade" em confronto com o passado morto e — simultâneamente — difícil de morrer. A filosofia da *praxis* é a concepção historicista da realidade, que se liberta de todo resíduo de transcendência e de teologia, mesmo em sua última encarnação especulativa; o historicismo idealista crociano permanece ainda na fase teológico-especulativa.

9. A história da Europa vista como "revolução passiva". É possível fazer uma história da Europa do século XIX sem tratar or-

gânicamente da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas? E é possível uma história da Itália nos tempos modernos sem as lutas do *Risorgimento?* Em um e outro caso, Croce — por razões extrínsecas e tendenciosas — prescindiu do momento da luta, no qual a estrutura é elaborada e modificada, assumindo plàcidamente como história o momento da expansão cultural ou momento ético-político. A concepção da "revolução passiva" tem um significado "atual"? Estamos em um período de "restauração-revolução", que deve ser permanentemente ajustado, ideològicamente organizado e líricamente exaltado? A Itália teria, para com a URSS, a mesma relação que a Alemanha (a Europa) de Kant-Hegel para com a França de Robespierre-Napoleão?

PARADIGMAS DE HISTÓRIA ÉTICO-POLÍTICA. A *Storia dell'Europa nel secolo XIX*, ao que parece, é o ensaio de história ético-política que deve se tornar o paradigma da historiografia crociana oferecido à cultura européia. Mas deve-se levar em conta os outros ensaios: *Storia del regno di Napoli*, *Storia d'Italia dal 1871 a 1915*, bem como *La rivoluzione napoletana de 1799* e *Storia dell'età barroca in Italia*. Os mais tendenciosos e demonstrativos, porém, são a *Storia d'Europa* e a *Storia d'Italia*. A êstes dois ensaios, colocam-se de imediato as perguntas: é possível escrever (conceber) uma história da Europa no século XIX sem tratar orgânicamente da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas? E é possível fazer uma história da Itália na idade moderna sem tratar das lutas do *Risorgimento?* Em suma: é por acaso ou por uma razão tendenciosa que Croce inicia as suas narrações a partir de 1815 e de 1871, isto é, prescindindo do momento da luta, do momento no qual se elaboram, se unificam e se ordenam as fôrças em contraste, do momento no qual um sistema ético-político se dissolve e um outro se elabora a ferro e fogo, no qual um sistema de relações sociais se desagrega e decai e um outro sistema surge e se afirma e, ao contrário, assumindo plàcidamente como história o momento da expansão cultural ou ético-política? Pode-se dizer, portanto, que o livro sôbre a história da Europa não é mais do que um fragmento de história, o aspecto "passivo" da grande revolução que se iniciou na França em 1789, se espalhou pelo resto da Europa com os exércitos republicanos e napoleônicos, sacudindo violentamente os velhos regimes e determinando não a sua der-

rocada imediata, como na França, mas a corrosão "reformista" que durou até 1870.

Coloca-se um problema, a saber, se esta elaboração croceana, em sua tendenciosidade, não tem uma referência atual e imediata, não tem por finalidade criar um movimento ideológico correspondente ao da época tratada por Croce, de restauração-revolução, na qual as exigências que encontraram na França uma expressão jacobino-napoleônica foram satisfeitas em pequenas doses, de uma maneira legal e reformista, conseguindo-se assim salvar a posição política e econômica das velhas classes feudais, evitar a reforma agrária e, notadamente, evitar que as massas populares atravessassem um período de experiências políticas similares às da França nos 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 careça de significação o fato de que, nos primeiros anos de seu desenvolvimento, tenha o fascismo afirmado ligar-se à tradição da velha direita ou direita histórica. Poderia ser uma das tantas manifestações paradoxais da história (uma astúcia da natureza, para dizê-lo como Vico) o fato de Croce, movido por determinadas preocupações, contribuir para o fortalecimento do fascismo, fornecendo-lhe indiretamente uma justificação mental, após ter contribuído para depurá-lo de algumas características secundárias, de natureza superficialmente romântica, mas nem por isso menos irritantes para a compostura clássica de Goethe. A hipótese ideológica poderia ser apresentada nestes têrmos: haveria uma revolução passiva no fato de que, por intermédio da intervenção legislativa do Estado e através da organização corporativa, seriam introduzidas na estrutura econômica do país 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 tão sòmente a regular e controlar) a apropriação individual e grupal do lucro. No quadro concreto das relações sociais italianas, esta poderia ser a única solução para desenvolver as fôrças 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 acumulam gigantescos capitais. Que um tal

esquema possa traduzir-se em prática, e em que medida e em que formas, isto tem um valor relativo: o que importa, política e ideològicamente, é que êle pode ter — e tem realmente — a virtude de servir para criar um período de expectativa e de esperanças, notadamente em certos grupos sociais italianos, como a grande massa dos pequenos burgueses urbanos e rurais e, conseqüentemente, para manter o sistema hegemônico e as fôrças 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" é êste elemento 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 — não só prático (para a Itália), como ideológico (para a Europa) — é o fascismo.

10. A "liberdade" como identidade de história e de espírito e a "liberdade" como ideologia imediatamente circunstanciada, como "superstição", como instrumento prático de govêrno. (Se se afirma que a "natureza do homem é o espírito", afirma-se que ela é a "história", isto é, o conjunto das relações sociais em processo de desenvolvimento, ou ainda, o conjunto da natureza e da história, das fôrças materiais e das espirituais ou culturais, etc.)

Se a história é a história da liberdade, de acôrdo com 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. Neste caso, liberdade significa tão só "movimento", desenvolvimento, dialética. Também a história das satrapias orientais foi liberdade, já que foi movimento e desenvolvimento, tanto assim 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 continuamente prevalecem sôbre a autoridade e a conservação. Mas, neste

caso, tôda corrente e todo partido não são expressões da liberdade, momentos dialéticos do processo da 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 que antes não existia, faz-se a história sabendo o que se faz, sabendo que a história é história da liberdade, etc. A acepção do têrmo "liberal", na Itália por exemplo, foi neste período muito extensa e compreensiva. Nos *Annali d' Italia* de Pietro Vigo, liberais são todos os não-clericais, todos os adversários do partido do *Sillabo* e, portanto, o liberalismo compreende também os internacionalistas. Mas se constituiu uma corrente e um partido que se chamou especificamente "liberal", que transformou a posição especulativa e contemplativa da filosofia hegeliana em uma ideologia política imediata, em um instrumento prático de domínio e de hegemonia social, em um meio de conservação de determinados institutos políticos e econômicos fundados no curso da Revolução Francesa e do refluxo que esta Revolução teve na Europa. Um nôvo partido conservador nascera, uma nova posição de autoridade se constituíra, e êste nôvo partido tendia precisamente a fundir-se com o *Sillabo*. E esta coalizão também se chamaria de partido da liberdade.

Colocam-se alguns problemas: 1) Que significava concretamente "liberdade" para cada uma das tendências européias do século XIX? 2) Estas tendências se movimentavam 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 estas massas de se tornarem fiéis da religião da liberdade, sendo que liberdade significou para elas tão sòmente a liberdade e o direito de conservar as suas superstições bárbaras, seu primitivismo, constituindo-as por isso em 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 nêle? Pode-se, portanto, falar de "religião da liberdade"? E que significa, neste

caso, "religião"? Para Croce, religião é qualquer concepção do mundo que se apresente como uma moral. Mas isto ocorreu com relação à "liberdade"? Ela foi religião para um pequeno número de intelectuais; nas massas, ela se apresentou como elemento constitutivo de uma combinação ou liga ideológica, da qual era parte constitutiva principal a velha religião católica, sendo outro elemento importante — se não mesmo decisivo, do ponto de vista laico — o de "pátria". Nem se diga que o conceito de "pátria" era um sinônimo de "liberdade"; era certamente um sinônimo, mas sim de Estado, isto é, de autoridade e não de "liberdade", era um elemento de "conservação" e uma fonte de perseguições e de um nôvo 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 *praxis*. Acredita tratar de uma filosofia e trata de uma ideologia; acredita tratar de uma religião e trata de uma superstição; acredita escrever uma história da qual esteja banido 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 e fazer aceitar as condições da sua existência e do sou desenvolvimento de classe como princípio universal, como concepção do mundo, como religião, isto é, descreve em ato o desenvolvimento de um meio prático de govêrno e de domínio. O êrro de origem prática não foi cometido, neste caso, pelos liberais do século XIX, os quais, ao contrário, triunfaram pràticamente e atingiram os fins que se propuseram; o êrro de origem prática foi cometido pelo seu historiador Croce, que, após haver distinguido filosofia de ideologia, termina confundindo uma ideologia política com uma concepção do mundo, demonstrando na prática que a distinção é impossível, que não se trata de duas categorias, mas de uma mesma categoria histórica, sendo que a distinção é tão sòmente de grau. Filosofia é a concepção do mundo que representa a vida intelectual e moral (catarse de uma determinada vida prática) de todo um grupo social, concebido em movimento e considerado, conseqüentemente, não apenas em seus interêsses atuais e imediatos, mas também nos futuros e mediatos; ideologia é tôda concepção particular dos grupos internos da classe, que se propõem ajudar a

resolver problemas imediatos e restritos. Mas, para as grandes massas da população governada e dirigida, a filosofia ou religião do grupo dirigente e dos seus intelectuais apresenta-se sempre como fanatismo e superstição, como motivo ideológico próprio de uma massa servil. E o grupo dirigente não se propõe, por acaso, perpetuar êste estado de coisas? Croce deveria explicar os motivos pelos quais a concepção do mundo da liberdade jamais pode se tornar elemento pedagógico no ensino das escolas elementares, bem como as razões pelas quais êle próprio, quando ministro, introduziu nas escolas elementares o ensino da religião confessional. Essa ausência de "expansividade" entre as grandes massas é o testemunho do caráter restrito, imediatamente prático, da filosofia da liberdade[14].

11. Pode-se dizer que na concepção de Croce, mesmo após a elaboração sofrida nestes últimos anos, inexistam traços de filosofia da *praxis*? Os traços de uma filosofia da *praxis* se encontram na solução de *problemas particulares*. Deve-se ver se o conjunto dêstes problemas particulares não contém, implicitamente, uma elaboração total da filosofia da *praxis*, isto é, tôda a metodologia ou filosofia de Croce; em suma: se os problemas não diretamente relacionáveis com os correspondentes da filosofia da *praxis*, são, porém, diretamente relacionáveis com os outros.

Pode-se dizer, todavia, que na concepção de Croce, mesmo após a elaboração sofrida nestes últimos anos, não mais existam traços de filosofia da *praxis*?[15] O historicismo de Croce

[14] *A respeito do conceito de autoridade e liberdade, deve-se examinar notadamente o capítulo* Stato e Chiesa in senso ideale e loco perpetua lotta nella storia, *do livro* Etica e Politica *(págs. 339 e ss.). Êste capítulo é de extremo interêsse, já que nêle são implicitamente atenuadas as críticas à filosofia da* praxis *e o elemento "econômico" e prático é considerado na dialética histórica.*

[15] *Sôbre os "resíduos" e sobrevivências (tratam-se, na realidade, de elaborações que têm uma organicidade peculiar) da doutrina da filosofia da* praxis *na filosofia de Croce, se está constituindo uma certa literatura: cfr., 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 na segunda parte), o ensaio de Edmondo Cione,* La logica dello storicismo, *Nápoles, 1933. (Por uma recensão que a* Nuova Rivista Storica *de janeiro-fevereiro de 1935, págs. 132-134, pu-*

não sofre mais nenhuma influência da sua experiência intelectual dos anos que vão de 1890 a 1900? A posição de Croce, a êste respeito, resulta de vários escritos; são interessantes, especialmente, o prefácio de 1917 à nova edição do *Materialismo storico*, a seção dedicada ao materialismo histórico na *Storia della Storiografia italiana nel secolo XIX e o Contributo alla Critica di me stesso*. Mas se interessa o que Croce pensa de si mesmo, isto não é suficiente e não esgota a questão.

Segundo Croce, a sua posição em face da filosofia da *praxis* não é a de um desenvolvimento posterior (superação), pelo qual a filosofia da *praxis* se converteria em um momento de uma concepção mais elaborada, mas o valor da experiência teria sido apenas 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 *praxis* teria operado na mentalidade de Croce como um corpo catalítico, necessário para obter o nôvo produto, mas do qual não permanecem traços no produto mesmo. Mas isto é verdade? Ao que me parece, sob a forma e a linguagem especulativas, é possível descobrir mais de um elemento da filosofia da *praxis* na concepção de Croce. Poder-se-ia talvez dizer ainda mais; esta investigação seria de grande significação histórica e intelectual na época presente, isto é, assim como a filosofia da *praxis* foi a tradução do hegelianismo para a linguagem historicista, a filosofia de Croce é igualmente, em considerável medida, uma retradução para a linguagem especulativa do historicismo realista da filosofia da *praxis*. Em fevereiro de 1917, em uma breve nota que precedia a reprodução do escrito de Croce, *Religione e serenità*,[10] então recentemente aparecido na *Critica*, eu escrevi que, assim como o hegelianismo fôra a premissa da filosofia da *praxis* no século XIX, nas origens da civilização contemporânea, da mesma forma a filosofia croceana podia ser a premis-

blica a respeito dêste ensaio, parece que — segundo Cione — tão só com a Storia d'Europa *Croce liberta-se completamente das sobrevivências da filosofia da* praxis. *Devem-se examinar êste e outros ensaios de Cione). Em uma recensão de algumas publicações de Guido Calogero (Critica, maio de 1935), Croce refere-se ao fato de que Calogero chame de "filosofia da* praxis" *uma interpretação pessoal do atualismo gentiliano. Questões de terminologia (mas talvez não só de terminologia) que devem ser esclarecidas.*

[10] *Cfr.* Etica e Politica, *págs. 23-25.*

sa para uma retomada da filosofia da *praxis* em nossos dias, para as nossas gerações. A questão fôra apenas mencionada, de uma maneira certamente primitiva e evidentemente inadequada, já que — naquela época — o conceito de unidade entre teoria e prática, entre filosofia e política, não me era claro; eu era, ao contrário, tendencialmente croceano. 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 maneira mais criticamente elaborada. Em suma: deve-se realizar, com relação à concepção filosófica de Croce, a mesma redução que os primeiros teóricos da filosofia da *praxis* realizaram com a concepção hegeliana. Esta é a única maneira historicamente fecunda de determinar uma retomada adequada da filosofia da *praxis*, de elevar esta concepção — que, pelas necessidades da vida prática imediata, tem se "vulgarizado" — à altura que ela deve atingir para poder solucionar as 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 que tenha as características de classicidade da cultura grega e do Renascimento italiano, uma cultura que — retomando as palavras do Carducci — sintetize Maximilien Robespierre e Emanuel Kant, a política e a filosofia, em uma unidade dialética intrínseca a um grupo social, não só francês ou alemão, mas europeu e mundial.

É necessário que a herança da filosofia clássica alemã seja não apenas inventariada, como reconvertida em vida ativa; para isto, deve-se acertar as contas com a filosofia de Croce, isto é, para nós, italianos, ser herdeiros da filosofia clássica alemã significa ser herdeiros da filosofia croceana, que representa o momento mundial moderno da filosofia clássica alemã.

Croce combate encarniçadamente a filosofia da *praxis*, recorrendo em sua luta a aliados paradoxais, como o ultra-medíocre De Man. Este encarniçamento é suspeito; pode ser um *alibi* para evitar uma prestação de contas. Ao contrário, deve-se promover esta prestação de contas, da maneira mais ampla e aprofundada possível. Um trabalho dêste gênero, um *Anti-Croce* que pudesse ter na atmosfera cultural moderna o significado e a importância que teve o *Anti-Dühring* para a geração anterior à guerra mundial, mereceria que um inteiro grupo de homens lhe dedicasse dez anos de atividade.

NOTA I. Os traços da filosofia podem ser encontrados, notadamente, na solução dada por Croce aos problemas particulares. Um exemplo típico, ao que me parece, é a doutrina da origem prática do êrro. Em geral, é possível afirmar que a polêmica contra a filosofia do ato puro, de Giovanni Gentile, obrigou Croce a um maior realismo e a demonstrar um certo fastio e intolerância, quando menos pelos exageros da linguagem especulativa, transformada em jargão e em "abre-te Sésamo" pelos confrades menores do atualismo.

NOTA II. Todavia, a filosofia de Croce não pode ser examinada independentemente da de Gentile. Um *Anti-Croce* deve ser também um *Anti-Gentile;* o atualismo gentiliano dará os efeitos de claro-escuro ao quadro, efeitos necessários para dar-lhe um maior relêvo.

12. A concepção da história como história ético-política como sendo uma reação ao "economismo" e ao mecanicismo fatalista e como sendo "cânone empírico" de pesquisa histórica.

De tudo o que foi anteriormente dito, resulta que a concepção historiográfica de Croce, da história como história ético-política, não deve ser julgada como uma futilidade que deve ser afastada pura e simplesmente. Deve-se, ao contrário, estabelecer enèrgicamente que o pensamento historiográfico de Croce, mesmo em sua fase mais recente, há que ser estudado e meditado com a máxima atenção. Êle representa, essencialmente, uma reação ao "economismo" e ao mecanicismo fatalista, se bem que se apresente como superação destrutiva da filosofia da *praxis*. Também no julgamento do pensamento croceano, vale o critério segundo o qual uma corrente filosófica deve ser criticada e valorizada não pelo que pretende ser, mas pelo que realmente é e se manifesta nas obras históricas concretas.

Para a filosofia da *praxis*, o próprio método especulativo não é uma futilidade, já que foi fecundo de valôres "instrumentais" do pensamento no desenvolvimento da cultura, valôres instrumentais que foram incorporados pela filosofia da *praxis* (a dialética, por exemplo). O pensamento de Croce, portanto, deve pelo menos ser considerado como valor instrumental; assim, pode-se dizer que êle chamou enèrgicamente a atenção para a importância dos fatos da cultura e do pensamento no desenvolvimento da história, para a função dos grandes intelec-

tuais 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 o que demonstra o fato de que — contemporâneamente a Croce — o maior teórico moderno da filosofia da *praxis*, no terreno da luta e da organização política, em oposição às diversas tendências "economistas", revalorizou a frente da luta cultural e construiu a doutrina da hegemonia como complemento da teoria do Estado-fôrça e como forma atual da doutrina — surgida em 1848 — da "revolução permanente". Para a filosofia da *praxis*, a concepção da história ético-política — enquanto independente de qualquer concepção realista — pode ser assumida como um "cânone empírico" de investigação histórica, que deve-se sempre levar em conta no exame e no aprofundamento do desenvolvimento histórico, se se quer fazer história integral e não história parcial e extrínseca (história das fôrças econômicas como tais, etc.).

NOTAS

1) Elementos de história ético-política na filosofia da *praxis*: conceito de hegemonia, revalorização da frente filosófica, estudo sistemático da função dos intelectuais na vida social e histórica, doutrina do partido político como vanguarda de qualquer movimento histórico progressista.

2) *Croce-Loria*. Pode-se demonstrar que, entre Croce e Loria, não existem grandes diferenças na maneira de interpretar a filosofia da *praxis*. Croce, reduzindo a filosofia da *praxis* a um cânone prático de interpretação histórica, com o qual se chama a atenção dos historiadores para a importância dos fatos econômicos, não fêz senão reduzi-la a uma forma de "economismo". Se se despoja a Loria de tôdas as suas bizarrias estilísticas e desenfreadas fantasmagorias (e, certamente, muito do que é característico de Loria seria assim perdido), vê-se que êle se avizinha de Croce no núcleo mais sério de sua interpretação (cfr. a êste respeito *Conversazioni Critiche*, I, págs. 291 *ss.*).

3) História especulativa e necessidade de uma Minerva maior. Leon Battista Alberti escreveu dos matemáticos: "Êstes, com o simples engenho, afastada qualquer matéria, medem as formas das coisas. Nós, porque queremos ver as coisas, usaremos por isto uma Minerva maior."

4) Se fôsse verdade, de um modo tão genérico, que a história da Europa do século XIX foi história da liberdade, então tôda a história precedente teria sido, igualmente de uma maneira genérica, história da autoridade; todos os séculos precedentes teriam sido de uma mesma côr cinzenta e indistinta, sem desenvolvimento, sem luta. Ademais, um princípio hegemônico (ético-político) triunfa após ter vencido a um outro princípio (e tê-lo assumido como um seu momento, diria precisamente Croce). Mas por que o venceria? Por seus dotes intrínsecos de caráter "lógico" e racional abstrato? Não investigar as razões desta vitória significa fazer história exteriormente descritiva, sem sublinhar os nexos necessários e causais. Também o Bourbon representava um princípio ético-político, personificava uma "religião" que tinha os seus fiéis nos camponeses e nos parasitas. Portanto, sempre existiu luta entre dois princípios hegemônicos, entre duas "religiões", devendo-se não apenas descrever a expansão triunfal de uma delas, mas justificá-la historicamente. Será necessário explicar por que, em 1848, os camponeses croatas combateram contra os liberais milaneses e os camponeses lombardo-venezianos combateram contra os liberais vienenses. Neste então, o nexo real ético-político entre governantes e governados era a pessoa do imperador ou do rei ("escrevemos no *front*: viva Francisco Segundo!"), como mais tarde êste nexo seria, não o conceito de liberdade, mas o conceito de pátria e de nação. A "religião" popular que substituiu o catolicismo (ou melhor, que se combinou com êle) foi a do "patriotismo" e do nacionalismo. Eu li que, durante o processo Dreyfus, um cientista francês maçom — e explicitamente ministro — afirmou 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 têrmo "mystique"), seria organizada a exaltação do sentimento patriótico. Deve-se recordar, ademais, o significado que a palavra "patriota" assumiu durante a Revolução Francesa (ela significou certamente "liberal", mas com um significado concreto nacional) e como ela, durante as lutas do século XIX, foi substituída por "republicano", graças ao nôvo significado assumido pelo têrmo "patriota", que se tornou monopólio dos nacionalistas e direitistas em geral. Que o conteúdo concreto do liberalismo popular tenha sido o conceito de pátria e de nação, é o que se pode ver pela sua própria transformação em nacionalismo, bem como pela luta contra o nacionalismo mantida tanto por Croce, representante da religião da liberdade, como pelo Papa, representante do catolicismo. (Em forma popularesca, uma documentação desta religião popular da pátria pode ser extraída dos sonetos sôbre a *Scoperta dell'America*, de Pascarella).

5) A história especulativa pode ser considerada como um retôrno — com formas literárias mais astutas e menos ingênuas, graças ao desenvolvimento da capacidade crítica — a modos de história já caídos em descrédito por serem vazios e retóricos, que são registrados em livros do 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 do que uma apresentação polêmica de filosofemas mais ou menos interessantes; contudo, não é história. Nas ciências naturais, isto equivaleria a um retôrno às classificações segundo a côr da pele, das plumas, do pêlo dos animais, e não segundo a estrutura anatômica. A referência às ciências naturais e o falar de "anatomia" da sociedade era, para o materialismo histórico, apenas uma metáfora e um impulso para aprofundar as investigações metodológicas e filosóficas. Na história dos homens, cuja finalidade não é classificar naturalisticamente os fatos, a "côr da pele" faz "bloco" com a estrutura anatômica e com tôdas as funções fisiológicas; não se pode pensar em um indivíduo "despelado" como sendo o verdadeiro "indivíduo", mas tampouco pode-se supor que êste seja o indivíduo "desossado" e sem esqueleto. Um escultor, Rodin, disse (cfr. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, IV série): "*Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau.*" Em um quadro ou em uma estátua de Michelangelo, nós "vemos" o esqueleto das figuras retratadas, sentimos a solidez da estrutura sob as côres ou o relêvo do mármore. A história de Croce representa "figuras" desossadas, sem esqueleto, de carnes flácidas e fracas, mesmo que sob as tinturas das belezas literárias do escritor.

6) O transformismo como uma forma da revolução passiva no período de 1870 e posteriormente.

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.

8) Com a linguagem croceana, pode-se dizer que a religião da liberdade se opõe à religião do *Sillabo*, que nega globalmente a civilização moderna; a filosofia da *praxis* é uma "heresia" da religião da liberdade, já que nasceu no mesmo terreno da civilização moderna.

Benedetto Croce e o Materialismo Histórico

As críticas de Croce ao marxismo. O local mais importante em que Croce resume as críticas, à seu ver decisivas, que teriam representado uma época histórica, é a *Storia d'Italia dal 1870 al 1915*, no capítulo em que se refere à fortuna da filosofia da *praxis* e da economia marxista. No prefácio à segunda edição do volume *Materialismo storico ed Economia marxistica*, êle fixa em quatro as teses principais do seu revisionismo: a primeira afirma que o materialismo histórico deve valer como simples cânone de interpretação; a segunda, que a teoria do valor-trabalho nada mais é do que o resultado de uma comparação elíptica entre dois tipos de sociedade (estas duas teses, segundo êle, "foram acolhidas por todos", "tornaram-se usuais e são repetidas hoje quase sem que se recorde quem primeiramente as colocou em circulação"). A terceira tese, crítica da lei acêrca da queda da taxa de lucro ("lei que se fôsse estabelecida com exatidão importaria, nem mais nem menos, no

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[1]. A quarta tese, a de uma economia filosófica, "é oferecida mais precisamente à meditação dos filósofos": e Croce encaminha o leitor ao seu futuro volume sôbre a prática. Para as relações entre a filosofia da *praxis* e o hegelianismo, encaminha ao seu ensaio sôbre Hegel.

Na "Conclusão" ao seu ensaio *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti*[2], Croce resume em quatro pontos os resultados positivos de sua investigação: 1) a respeito da ciência econômica, a justificação da economia crítica, entendida não enquanto ciência econômica geral, mas enquanto economia sociológica comparativa, que trata das condições do trabalho na sociedade; 2) a respeito da ciência da história, a libertação da filosofia da *praxis* de qualquer conceito apriorístico (seja de herança hegeliana, seja de contágio do evolucionismo vulgar) e a consideração da doutrina como um fecundo, por certo, mas simples, cânone de interpretação histórica; 3) a respeito da prática, a impossibilidade de deduzir o programa social do movimento (bem como qualquer outro programa social) de proposições de pura ciência, devendo-se conduzir o julgamento dos programas sociais para o campo da observação empírica e das persuasões práticas; 4) a respeito da ética, a negação da amoralidade intrínseca ou da antieticidade intrínseca da filosofia da *praxis*[3]. Portanto, as afirmações de Croce foram muito me-

1 *Nos* Notes critiques de science sociale. *Paris, ano I, n.º 5, 10 de março de 1900, pág. 77.*

2 in Materialismo Histórico e Economia Marxista. *pág. 55-113; a conclusão está nas págs. 110-113.*

3 *Será útil procurar outros pontos de discussão e de crítica em todos os escritos de Croce sôbre o assunto, resumindo-lhes atentamente, com tôdas as referências bibliográficas cabíveis, mesmo conservando um lugar especial para êstes pontos que o próprio Croce indicou como os que, em grau maior, atraíram o seu interêsse e a sua reflexão mais metódica e sistemática. Para melhor compreender a teoria crociana exposta no relatório ao Congresso de Oxford sôbre* História e Anti-História *(e que, em outro local, foi vinculada à discussão mantida pela geração passada em tôrno à possibilidade dos "saltos" na história e na natureza), deve-se estudar a obra de Croce:* Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche, *na qual, além do assunto de onde deriva o título, interessante por si mesmo e que não é observado por Croce em*

nos axiomáticas e formalmente decisivas do que hoje êle quer fazer crer. A teoria do valor não é de modo algum negada intrìnsecamente em seu ensaio principal: êle afirma que a única "teoria do valor" científica é a do grau final de utilidade, e que a teoria marxista do valor é "outra coisa", mas como "outra coisa" êle reconhece a sua solidez e eficácia e pede aos economistas para refutá-la com argumentos diversos dos costumeiramente empregados por Böhm-Bawerk & Cia. A sua tese subsidiária, ademais, segundo a qual se trata de uma comparação elíptica, além de não ser justificada, é na realidade imediatamente contraditada 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 da filosofia da *praxis* a cânone empírico de interpretação é afirmada tão sòmente através do método indireto de exclusão, isto é, ainda não de uma maneira intrínseca. Para Croce, trata-se certamente de "alguma coisa" importante, mas, assim como não pode ser nem isto nem aquilo, etc., será um cânone de interpretação. A demonstração, ao que parece, não conclui nada. A mesma prudência formal revela-se no escrito sôbre a queda da taxa de lucro: o que quis dizer o autor da teoria? Se quis dizer isto, não é exato. Mas quis mesmo dizer isto? Conseqüentemente, deve-se ainda examinar o assunto, etc. Aliás, deve-se sublinhar o fato de que esta atitude prudente modificou-se completamente nos últimos anos e tudo se tornou peremptório e definitivo, ao mesmo tempo em que se faz mais acrítico e injustificado.

O ELEMENTO PRÁTICO NA POSIÇÃO DE CROCE. Terão tido importância para Croce as amigáveis advertências de L. Einaudi a respeito de sua atitude de crítico "desinteressado" da filosofia da *praxis*?[4] Trata-se do mesmo problema, apresentado

sua última polêmica contra a filosofia da praxis, está contida uma interpretação restritiva e caprichosa da proposição hegeliana, "o que é real é racional e o que é racional é real", dirigida precisamente no sentido da anti-história.

[4] *Poder-se-ia observar como nem sempre Einaudi seja um leitor muito atento e cuidadoso de Croce. Na pág. 227 do anuário de 1929 da* Riforma Sociale, *Einaudi escreve: "Uma teoria não é atribuída a quem a introduziu ou acidentalmente a enunciou ou expôsou um princípio da qual pudesse ser deduzida, ou ainda a quem relatou desligadamente as diver-*

de outra forma: quanto há de elemento prático imediato no que impele Croce para a sua posição "liquidacionista" atual?[8] De fato, pode-se observar como Croce de modo algum pretenda entrar em polêmica com os filósofos da *praxis*, e como esta polêmica o interessa tão pouco que nem sequer o conduz a procurar informações um pouco mais abundantes e exatas do que aquelas de que êle evidentemente dispõe. Pode-se dizer que Croce não se interessa tanto em combater a filosofia da *praxis* quanto o economismo histórico, isto é, o elemento de filosofia da *praxis* que penetrou na concepção do mundo tradicional, desagregando-a e, por isso, tornando-a "politicamente" menos resistente; 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 fôsse assim, Croce deveria (teria devido) rever "sistemàticamente" a sua obra especializada sôbre a filosofia da *praxis*, confessar que naquele então tinha se equivocado comple-

as noções, que aspiravam a ser recompostas em uma unidade". A parte positiva da proposição é referida, logo após, da seguinte maneira: "em que entra livro foi assumida como 'objeto' de 'particular' tratamento a seguinte proposição, etc.?" Croce, no Materialismo histórico *(IV, pág. 26), escrevera: "Uma coisa é formular uma observação incidental, que se abandona, posteriormente sem desenvolver; outra, estabelecer um princípio do qual se extraem conseqüências fecundas; outra, vindo, enunciar um pensamento genérico e abstrato, coisa diversa de pensá-lo real e concretamente; finalmente, uma coisa é inventar, outra é repetir de segunda e de terceira mão". A enunciação de Einaudi é derivada de Croce, com o acréscimo de curiosas impropriedades lingüísticas e de variações morísticas. Por que Einaudi não cita simplesmente Croce? Talvez porque a passagem de Croce esteja contida em um escrito contra o professor Loria. Um outro exemplo da superficialidade de Einaudi pode ser encontrado em um número posterior da* Riforma Sociale, *na longa recensão da* Autobiografia *de R. Rigola.*

[8] *Também o juízo de Croce sôbre o livro de De Man,* A superação do marxismo, *mostra que na atitude de Croce, atualmente, o elemento "prático" imediato é maior do que a preocupação e os interêsses teóricos e científicos. De Man, de fato, é uma derivação da corrente psicanalítica, sendo tôda a pretendida originalidade de suas pesquisas uma decorrência do emprêgo de uma terminologia psicanalítica exterior e viscosa. A mesma observação pode ser feita com relação a De Ruggiero, que recensiou não só a* Sublimação *como também* A alegria do trabalho, *tendo escrito posteriormente uma invectiva apressada e superficial sôbre Freud e a psicanálise, sem ter porém observado que De Man depende estreitamente dos mesmos.*

tamente, demonstrar êstes erros passados em contraste com as convicções atuais, etc. Em um homem tão cuidadoso e escrupuloso, como é Croce, o fato de não revelar nenhum interêsse pela exigência objetiva de justificar lògicamente esta última mudança em seus modos de pensar é, quando menos, estranho, só podendo ser explicado através de interêsses práticos imediatos.

A TEORIA DO VALOR. Croce sustenta que a teoria do valor na economia crítica não é uma teoria do valor, mas "outra coisa", fundada sôbre uma comparação elíptica, isto é, com referência a uma hipotética sociedade futura, etc. Mas a demonstração não é bem sucedida, e sua refutação está implicitamente contida no próprio Croce[6]. Deve-se dizer que a descoberta da comparação elíptica é puramente literária; de fato, a teoria do valor-trabalho tem tôda uma história, que culmina nas doutrinas de Ricardo, e os representantes desta doutrina não pretendiam certamente fazer comparações elípticas[7]. Deve-se ver, também, se Croce conhecia o volume *Das Mehrwert*, no qual está contida a exposição do desenvolvimento histórico da teoria do valor-trabalho. (Confrontos cronológicos entre a publicação do *Mehrwert*, ocorrida pòstumamente e após os volumes II e III da *Crítica da Economia Política* e o ensaio de Croce).

Portanto, a questão 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 as leis de um determinado tipo de sociedade, é arbitrário ou, ao contrário, mais concreto do que o tipo de hipótese da economia pura? E, já que um tipo de sociedade se apresenta pleno de contradições, é correto abstrair tão só um dos têrmos desta contradição? Ademais, tôda teoria é uma comparação elíptica, já que existe sempre uma comparação entre os fatos reais e a "hipótese" depurada dêstes fatos. Quando Croce afirma que a teoria do valor não é a "teoria do valor", mas algo diverso, não destrói em realidade a própria teoria, mas colo-

6 *Cfr. o primeiro capítulo do ensaio* Per la interpretazione e la critica, *etc.*

7 *Esta objeção foi enunciada pelo professor Graziadei, no opúsculo* Capitale e salario; *deve-se ver se foi apresentada antes e por quem. Ela é tão óbvia, que deveria ter sido formulada imediatamente.*

ca uma questão formal de nomenclatura: daí porque os economistas ortodoxos não ficaram contentes com o seu ensaio[8]. Assim, não é válida a observação a respeito do têrmo "mais-valia", o qual, pelo contrário, expressa com muita clareza o que se pretende dizer, precisamente pelas razões que levam Croce a criticá-lo; trata-se da descoberta de um fato nôvo, que é expresso por um têrmo cuja novidade consiste na formação, realmente contraditória em face da ciência tradicional; é verdade que não podem existir "mais-valias" ao pé da letra, mas o neologismo tem um significado metafórico, não literal, isto é, é uma nova palavra que não se reduz ao valor literal das formas etimológicas originárias.

Além desta objeção — a de que a teoria do valor tem a sua origem em Ricardo, que certamente não pretendia fazer uma comparação elíptica no sentido suposto por Croce — deve-se acrescentar uma outra série de raciocínios. Era arbitrária a teoria de Ricardo? E é arbitrária a solução mais precisa dada pela economia crítica? E em que ponto do raciocínio estaria o arbítrio ou o sofisma?

Seria necessário estudar bastante a teoria de Ricardo, notadamente a teoria de Ricardo sôbre o Estado como agente econômico, como a fôrça que garante o direito de propriedade, isto é, o monopólio dos meios de produção. Certamente, o Estado não produz *ex nihilo* a situação econômica, sendo a expressão da situação econômica; todavia, pode-se falar do Estado como agente econômico precisamente enquanto o Estado é sinônimo de tal situação. De fato, se se estuda a hipótese econômica pura, como Ricardo pretendia fazer, não se torna necessário prescindir desta situação de fôrça representada pelos Estados e pelo monopólio legal da propriedade? Que a questão não é despropositada, é o que vem demonstrado pelas modificações provocadas na situação de fôrça existente na sociedade civil graças ao nascimento das *Trade Unions*, ainda que o Estado não tenha mudado de natureza. De modo algum, portanto, tratava-se de uma comparação elíptica, feita em vista de uma futura forma social diversa daquela estudada, mas de uma teoria, resultante da redução da sociedade econômica à pura

[8] *Cfr.* no livro Materialismo Histórico e Economia Marxista *o artigo polêmico com o professor Raça.*

"economicidade", isto é, ao máximo de determinação do "livre jôgo das fôrças econômicas", teoria na qual — partindo-se da hipótese do *homo oeconomicus* — era impossível prescindir da fôrça determinada pelo conjunto de uma classe organizada no Estado, de uma classe que tinha no Parlamento a sua *Trade Union*, ao passo que os assalariados não podiam coligar-se e fazer valer a fôrça dada pela coletividade a todo indivíduo singular.

Ricardo — como, ademais, todos os outros economistas clássicos — era profundamente despreconceituado; a teoria ricardiana do valor-trabalho, quando foi expressa[9], não provocou nenhum escândalo, já que não representava neste então nenhum perigo; revelava-se apenas, como de fato o era, uma constatação puramente objetiva e científica. O valor polêmico e de educação moral e política, mesmo sem perda da objetividade, ela só o adquiriria com a Economia crítica. Ademais, o problema é ligado ao problema fundamental da ciência econômica "pura", ou seja, à identificação do que deve ser o conceito e o fato historicamente determinado, independente dos outros conceitos e fatos pertinentes às outras ciências: o fato determinado da ciência econômica moderna não pode ser senão o de mercadoria, de produção e distribuição de mercadorias, e não um conceito filosófico, como pretendia Croce, para o qual também o amor é um fato econômico e tôda a "natureza" é reduzida ao conceito de economia.

Dever-se-ia observar, também, que — se quisermos — tôda a linguagem é uma série de comparações elípticas, que a história é uma comparação implícita entre o passado e o presente (a atualidade histórica) ou entre dois momentos distintos do desenvolvimento histórico. E por que seria ilícita a elipse quando a comparação fôsse feita com uma hipótese futura, ao passo que seria lícita se feita com um fato passado (o qual, neste caso, é considerado precisamente como hipótese, como ponto de referência útil para melhor compreender o presente)? O próprio Croce, falando das previsões, sustenta que a previsão não é mais do que um julgamento especial sôbre a atualidade, que é a única que pode ser conhecida, já que — por definição — é impossível conhecer o futuro, pois êle não existe e não

[9] *Cfr.* a História das doutrinas econômicas, *de Gide e Rist.*

existiu, sendo impossível conhecer o inexistente[10]. Tem-se a impressão que o raciocínio de Croce é, antes, o de um literato e construtor de frases de efeito.

A QUEDA TENDENCIAL DA TAXA DE LUCRO. No escrito sôbre a queda tendencial da taxa de lucro, deve-se notar um êrro fundamental de Croce. Êste problema já foi colocado no I volume do *Capital*, quando se fala da mais-valia relativa; no mesmo local, observa-se como neste processo se manifesta uma contradição: enquanto, por um lado, o progresso técnico permite um crescimento da mais-valia, por outro lado, êle determina — graças à modificação que introduz na composição do capital — a queda tendencial da taxa de lucro; isto é demonstrado no III volume do *Capital*. Croce apresenta como objeção à lei tendencial da queda da taxa de lucro a demonstração da existência de uma mais-valia relativa causada pelo progresso técnico, sem contudo referir-se, uma só vez, ao I volume, como se a objeção tivesse sido extraída de seu cérebro, ou, aliás, como se fôsse um produto do bom senso.

Em todo caso, deve-se estabelecer que a questão da lei tendencial da queda da taxa de lucro não pode ser estudada tão sòmente na exposição existente no III volume; esta análise é o aspecto contraditório da análise exposta no I volume, da qual não pode ser desligada. Por outro lado, talvez se deva determinar melhor o significado de lei "tendencial": já que tôda lei em Economia Política não pode deixar de ser tendencial, pôsto que se a obtém isolando um certo número de elementos e abandonando conseqüentemente as fôrças contra-operantes, dever-se-á talvez distinguir entre um grau maior ou menor de tendencialidade; enquanto, costumeiramente, o adjetivo "tendencial" está subentendido como óbvio, insiste-se em seu uso, ao contrário, quando a tendencialidade se torna um caráter orgânicamente importante, como neste 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 elidir a outra, com a previsão de que a queda da taxa de lucro prevalecerá. Pode-se imaginar quando a contradição atingirá um nó górdio, normalmente insolúvel, necessi-

10 *Cfr.* Conversações Críticas, *primeira série, págs. 150-53.*

tando-se a intervenção de uma espada de Alexandre? Sim, quando tôda a economia mundial se tornar capitalista e atingir um certo grau de desenvolvimento; isto é, quando a "fronteira mundial" do mundo econômico capitalista houver alcançado as suas colunas de Hércules. As fôrças contra-operantes da lei tendencial — que se resumem na produção sempre maior de mais-valia relativa — têm limites, fornecidos, por exemplo, do ponto de vista técnico, pela extensão e pela resistência elástica da matéria e, do ponto de vista social, pela quantidade suportável de desemprêgo em uma determinada sociedade. Em outras palavras, a contradição econômica torna-se contradição política e é resolvida politicamente por uma subversão da *praxis*[11].

Deve-se ainda observar que Croce, em sua análise, se esquece de 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 emprêsa. O progresso técnico possibilita a cada emprêsa a *chance* molecular de aumentar a produtividade do trabalho acima da média social e, conseqüentemente, de auferir lucros excepcionais (como vem estudado no I volume); mas apenas o referido progresso se socializa, já que esta vantagem inicial se perde gradativamente, funcionando a lei da média social do trabalho, que — através da concorrência — abaixa preços e lucros; neste ponto, ocorre uma queda da taxa de lucro, já que 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.; esta defesa, contudo, não pode deixar de se limitar a alguns aspectos do progresso técnico, talvez secundários, mas que têm de qualquer modo uma importância que não é irrelevante. O meio mais eficaz empregado pelos empresários individuais para fugir à lei da queda é o de introduzir, incessantemente, novas modificações progressivas em todos os campos do trabalho e da produção; sem esquecer as mínimas inovações, que, nas emprêsas gigan-

11 *Sôbre o assunto da queda tendencial da taxa de lucro, recordar um trabalho recensendo no primeiro anuário dos* Nuovi Studi *e escrito por um economista alemão, discípulo dissidente de Franz Openheimer, bem como um volume mais recente de Grossmann, recensendo na revista* Economia *de Trieste e na* Critique Sociale, *por Lucien Laurat.*

tescas, multiplicadas em grande escala, dão resultados muito apreciáveis. Tôda a atividade industrial de Henry Ford pode ser estudada dêste ponto de vista: uma luta contínua e incessante para fugir da lei da queda da taxa de lucro, pela manutenção de uma posição de superioridade sôbre 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 mais favorável do conjunto da mais-valia para o industrial produtor.

O êrro de Croce é de natureza variada; êle parte do pressuposto de que todo progresso técnico determina imediatamente, como tal, uma queda da taxa de lucro, o que é errado, pois o *Capital* afirma apenas que o progresso técnico determina um processo de desenvolvimento contraditório, do qual um dos aspectos é a queda tendencial. Êle afirma levar em conta tôdas as premissas teóricas da economia crítica, mas esquece a lei do trabalho socialmente necessário. Esquece inteiramente a parte da questão que é tratada no I volume — a qual lhe teria impedido de cometer tôda esta série de erros — esquecimento tanto mais grave quanto êle mesmo reconhece que, no III volume, a secção dedicada à lei da queda tendencial está incompleta, apenas esboçada, etc.; eis uma razão peremptória para estudar tudo o que o mesmo autor, em outra parte, escrevera sôbre o assunto[12].

É necessário desenvolver a referência sôbre a significação de "tendencial" com relação à lei da queda do lucro. É evidente que, neste caso, a tendencialidade não pode referir-se tão sòmente às fôrças contra-operantes na realidade, fôrças que se manifestam tôdas as vêzes que se abstraem da realidade alguns elementos isolados a fim de construir uma hipótese lógica. Já que

[12] *A questão do texto do III volume pode ser reestudada agora, quando se tem à disposição, eu creio, a edição diplomática do conjunto de apontamentos e de notas que deveriam servir para a sua composição definitiva. Não é impossível que, na edição original, se tenha negligenciado passagens que, após as polêmicas ocorridas, poderiam ter uma importância bem maior do que pudesse imaginar o primeiro organizador do material fragmentário. Um técnico da economia, portanto, deveria retomar a fórmula geral da lei da queda tendencial, que fixa o momento no qual a própria lei se verifica, bem como estabelecer criticamente tôda a série de passagens que conduzem a ela tendencialmente, como conclusão lógica.*

a lei é o aspecto contraditório de uma outra lei — a da mais-valia relativa, que determina a expansão molecular do sistema fabril, isto é, o próprio desenvolvimento do modo capitalista de produção — é impossível que estas fôrças contra-operantes sejam as mesmas das hipóteses econômicas comuns. Neste caso, a fôrça contra-operante é ela mesma orgânicamente estudada, dando lugar a uma outra lei tão orgânica quanto a da queda. A significação de "tendencial", portanto, ao que parece, deve ser de caráter "histórico" real e não metodológico: o têrmo serve, precisamente, para indicar êste processo dialético pelo qual o impulso molecular progressivo conduz a um resultado tendencialmente catastrófico no conjunto social, resultado de onde partem outros impulsos singulares progressivos, em um processo de contínua superação, o qual, contudo, 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 sôbre a queda da taxa de lucro, se fôsse estabelecida com exatidão, como acreditava o seu autor, "importaria, nem mais nem menos, no fim automático e iminente da sociedade capitalista". Nada de automático e, muito menos, de iminente. Esta ilação de Croce se deve, precisamente, ao êrro 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 fôsse válida "absolutamente", e não, pelo contrário, como têrmo dialético de um mais amplo processo orgânico. Que muitos tenham interpretado a lei da mesma maneira que Croce, isto não o exime de uma certa responsabilidade científica.

Muitas afirmações da economia crítica foram, desta forma, "mistificadas", e não está excluída a possibilidade de que uma tal formação de mitos tenha tido a sua importância prática imediata, e que ainda possa tê-la. Mas trata-se de um outro aspecto da questão, que tem muito pouco a ver com a colocação 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, revele-se inútil e contraproducente o método político de forçar arbitràriamente uma tese científica, para dela

extrair um mito popular energético e propulsor: o método poderia ser comparado ao uso dos narcóticos, que criam um instante de exultação das fôrças físicas e psíquicas, mas enfraquecem permanentemente o organismo.

NOTA 1. A lei deveria ser estudada sôbre a base do taylorismo e do fordismo. Não são êstes dois métodos de produção e de trabalho tentativas progressivas para superar a lei tendencial, eludindo-a graças à multiplicação das variáveis nas condições do aumento progressivo do capital constante? As variáveis são as seguintes (entre as mais importantes; contudo, a partir dos livros de Ford, poder-se-ia construir um registro completo e muito interessante): 1) as máquinas continuamente introduzidas são mais perfeitas e refinadas; 2) os metais mais resistentes e de maior duração; 3) cria-se um nôvo tipo de operário especializado, com alto salário; 4) diminuição do desgaste no material de fabricação; 5) utilização cada vez maior de subprodutos sempre mais numerosos, isto é, economia de desgastes antes necessários, o que foi possibilitado pela grande amplitude das emprêsas; 6) utilização do desgaste de energias calóricas: por exemplo, o calor dos altos fornos que antes se perdia na atmosfera é conduzido por tubulações, aquecendo os locais de habitação, etc. A seleção de um nôvo tipo de operário torna possível, através da racionalização taylorizada dos movimentos, uma produção relativa e absoluta maior do que a anterior, com a mesma fôrça de trabalho. Com cada uma destas inovações, o industrial passa de um período de custos crescentes (isto é, de queda da taxa de lucro) para um período de custos decrescentes, na medida em que goza de um monopólio de iniciativa que pode durar muito tempo (relativamente). O monopólio dura muito tempo também por causa dos altos salários que estes industriais progressistas "devem" pagar se quiserem formar um operariado selecionado e se quiserem disputar com os competidores os operários mais predispostos — do ponto de vista psicu-técnico — às novas formas de produção e de trabalho (recordar o fato similar ocorrido com o senador Agnelli, o qual, para absorver na Fiat as outras emprêsas automobilísticas, atraiu todos os operários chapistas da praça com altos salários; as fábricas, privadas assim do seu pessoal especializado na produção de pára-lamas, procuraram resistir fabricando pára-lamas de madeira compensada, mas a inovação fracassou e elas tiveram que capitular). A extensão dos novos métodos determina uma série de crises, cada uma das quais recoloca os mesmos problemas relativos aos custos crescentes, cujo ciclo pode repetir-se até o momento em que: 1) não se tenha atingido o limite extremo de resistência do material; 2) não 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, por outro lado, declina com o aumento da industrialização) e da produção para renovar os bens de consumo e os bens de produção. Portanto, a lei tendencial da queda da taxa de lucro estaria na base do americanismo, isto é, seria a causa do ritmo acelerado no progresso dos métodos de trabalho e de produção e de modificação do tipo tradicional do operário.

O "HISTORICISMO" DE B. CROCE. Como é possível colocar para a filosofia de Croce o problema de "colocar o homem sôbre as próprias pernas", de fazê-lo caminhar com os pés e não com a cabeça? Trata-se do problema dos resíduos de "transcendência, de metafísica, de teologia" em Croce, do problema da qualidade de seu "historicismo". Croce afirma, freqüente e voluntàriamente, que fêz o máximo esfôrço para afastar de seu pensamento qualquer resíduo de transcendência, de teologia e de metafísica, chegando mesmo a refutar em filosofia qualquer idéia de "sistema" e de "problema fundamental". Mas será que êle realmente conseguiu o que se propunha?

Croce se diz "dialético" (se bem que introduza na dialética, além da dialética dos opostos, uma "dialética dos distintos", que até agora êle não demonstrou nem se é dialética, nem o que realmente seja)[13], mas o ponto a ser esclarecido é o se-

[13] *Ver se o princípio de "distinção", isto é, o que Croce chama de "dialética dos distintos", foi determinado pela reflexão sôbre o conceito abstrato de* homo oeconomicus, *próprio da economia clássica. Pôsto que tal abstração tem uma importância e um valor puramente "metodológicos", ou, antes, de técnica da ciência (isto é, imediato e empírico), deve-se ver como Croce elaborou todo o sistema dos "distintos". De qualquer modo, tal elaboração — como, ademais, muitas outras partes do sistema croceano — teria tido origem no estudo da economia política e, mais precisamente, no estudo da filosofia da* praxis; *o que não significa, porém, que o sistema croceano tenha tido uma origem e uma determinação imediatamente "econômicas". A mesma dificuldade que muitos filósofos atualistas encontram em compreender o conceito de* homo oeconomicus, *encontram quanto ao significado e à importância da "dialética dos distintos". A investigação tem dois aspectos: um de caráter lógico e outro de caráter histórico. A primeira "distinção" colocada por Croce, ao que me parece, foi "historicamente" a do "momento da economia ou da utilidade", que não*

guinte: no devenir, êle vê o próprio devenir ou o "conceito" de devenir? Ao que me parece, deve-se partir dêste ponto para aprofundar: 1) o historicismo de Croce e, em última análise, a sua concepção do mundo, da realidade, 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 pela obsessão do próprio materialismo histórico. Que Croce sempre estêve obcecado pelo materialismo histórico, e que ainda o esteja, de uma maneira mais aguda do que no passado, isto não é difícil demonstrar. Que uma tal obsessão se tenha tornado espasmódica, nestes últimos anos, é o que é demonstrado pelas referências contidas nos *Elementi di Politica;* pela sua intervenção a respeito da estética do materialismo histórico no Congresso de Oxford; pela recensão das obras completas de Marx e Engels, publicada na *Critica* de 1930; pela referência contida nos *Capitoli introduttivi di una Storia dell'Europa nel secolo XIX;* pelas cartas a Barbagallo, publicadas na *Nuova Rivista Storica* de 1928-1929; e, notadamente, pela importância emprestada ao livro de Füllop-Miller, como se depreende de algumas notas publicadas na *Critica* em 1925.

Se é necessário, no perene fluir dos acontecimentos, fixar conceitos, sem os quais a realidade não poderia ser compreendida, deve-se também — aliás, é imprescindível — fixar e recordar que realidade em movimento e conceito da realidade, se podem ser lògicamente distinguidos, devem ser concebidos històricamente como unidade inseparável. De outro modo, sucede o que sucedeu a Croce, isto é, a história torna-se uma história formal, uma história de conceitos e, em última análise, uma história de intelectuais; aliás, uma história autobiográfica do pensamento de Croce, uma história de môscas de carruagem. Croce está caindo em uma nova e estranha forma de "sociologismo" idealista, não menos ridículo e inconseqüente do que o sociologismo positivista.

coincide e não pode coincidir com o dos economistas em sentido estrito, já que, no momento econômico ou da utilidade, Croce inclui uma série de atividades humanas que são irrelevantes às finalidades da ciência econômica (por exemplo, o amor).

IDENTIDADE DE HISTÓRIA E DE FILOSOFIA. A identidade entre história e filosofia é imanente ao materialismo histórico (mas, em certo sentido, como previsão histórica de uma fase futura). Croce partiu da filosofia da *praxis* de Antônio Labriola? De qualquer modo, na concepção de Croce, esta identidade tornou-se algo bem diverso da que é imanente ao materialismo histórico: os últimos escritos de história ético-política do próprio Croce podem servir de exemplo. A proposição segundo a qual o proletariado alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã contém, precisamente, a identidade entre história e filosofia; igualmente a proposição segundo a qual os filósofos até hoje apenas explicaram o mundo, tratando-se agora de transformá-lo.

Esta proposição de Croce, afirmando a identidade entre história e filosofia, é a mais rica de conseqüências críticas: 1) ela está mutilada se não atinge também à identidade entre história e política (devendo-se entender por política a que se realiza, e não apenas as diversas e repetidas tentativas de realização, algumas das quais, tomadas em si, fracassam); 2) e, conseqüentemente, também à identidade entre política e filosofia. Mas, se é necessário admitir esta identidade, como é possível distinguir as ideologias (iguais, segundo Croce, a instrumentos de ação política), da filosofia? Em outras palavras, a distinção será possível, mas apenas por graus (quantitativamente) e não qualitativamente. Aliás, as ideologias serão a "verdadeira" filosofia, já que elas resultaram ser as "vulgarizações" filosóficas que levam as massas à ação concreta, à transformação da realidade. Isto é, elas serão os aspectos de massa de cada concepção filosófica, que adquire no "filósofo" 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 uma origem puramente livresca e erudita? Tão sòmente a identificação entre história e política evita que a história tenha esta característica. Se o político é um historiador (não apenas no sentido de que faz a história, mas também no de que, atuando no presente, interpreta o passado), o historiador é um político; e, neste sentido, (que, ademais, aparece também em Croce), a história é sempre história contemporânea, isto é, política. Croce, contudo, não pode chegar a esta conclusão ne-

cessária, precisamente porque ela conduz à identificação entre história e política, e, conseqüentemente, entre ideologia e filosofia.

O idealismo atual faz coincidir verbalmente ideologia e filosofia (o que, em última análise, nada mais é do que um dos aspectos da unidade superficial postulada por êle entre real e ideal, entre teoria e prática, etc.), o que representa uma degradação da filosofia tradicional com relação à altitude à qual Croce a tinha conduzido com a chamada dialética dos "distintos". Tal degradação é bastante evidente nos desenvolvimentos (ou retrocessos) que o idealismo atual apresenta nos discípulos de Gentile: os *Nuovi Studi* de Ugo Spirito e A. Volpicelli são o mais claro documento dêste fenômeno. A unidade entre ideologia e filosofia, quando é afirmada desta maneira, cria uma nova forma de sociologismo que não é nem história nem filosofia, mas sim um conjunto de esquemas verbais abstratos, sustentados por uma fraseologia entediante e mecânica.

A resistência de Croce a esta tendência é verdadeiramente "heróica": Croce tem uma viva consciência de que todos os movimentos do pensamento moderno conduzem a uma revalorização triunfal da filosofia da *praxis*, isto é, à subversão das colocações tradicionais dos problemas filosóficos e à dissolução da filosofia entendida no sentido tradicional. Croce resiste com tôdas as suas fôrças à pressão da realidade histórica, com uma inteligência excepcional dos perigos e dos meios idôneos para evitá-los. Por isso, o estudo de seus escritos do período entre 1919 e hoje tem um inteiro significado. A preocupação de Croce nasce com a guerra mundial, que êle mesmo afirmou ser a "guerra do materialismo histórico". A sua posição *au dessus*, em um certo sentido, indica já esta preocupação e é uma posição de alarme (durante a guerra, ideologia e filosofia entraram em frenético conúbio). Também a atitude de Croce em face de livros como os de De Man e de Zibordi não pode ser explicada de outro modo, já que se encontra em aguda contradição com as suas posições ideológicas e práticas de antes da guerra. Este afastamento de Croce da posição "crítica" para uma posição tendencialmente prática e de preparação à ação política efetiva (dentro dos limites permitidos pelas circunstâncias e pela posição social de Croce) é bastante significativa. Que importância pode ter tido o seu livro sôbre a *Storia d'Italia?* Alguma coisa pode ser deduzida do livro de Bonomi sôbre Bis-

solati, do de Zibordi acima citado, do prefácio de Schiavi ao livro de De Man. De Man serve, também êle, como ponte.[14]

As origens "nacionais" do historicismo crocêano. Deve-se investigar o que signifique exatamente, e como é justificada, em Edgar Quinet, a fórmula da equivalência de revolução-restauração na história italiana. Segundo Daniele Mattalia[15], a fórmula de Quinet teria sido adotada por Carducci através do conceito gioberiano de "classicidade nacional"[16]. Deve-se observar se a fórmula de Quinet pode ser avizinhada da de "revolução passiva" de Cuoco; elas exprimem, talvez, o fato histórico da ausência de uma iniciativa popular unitária no desenvolvimento da história italiana, bem como o fato de que o desenvolvimento se verificou como reação das classes dominantes ao subversivismo esporádico, elementar, desorgânico, das massas populares, através de "restaurações" que acolheram uma parte qualquer das exigências de baixo; trata-se, portanto, de "restaurações progressistas" ou "revoluções-restaurações", ou, ainda, "revoluções passivas". Seria possível dizer que se tratou sempre de revoluções do "homem de Guicciardini" (no sentido de De Sanctis), nas quais os dirigentes salvaram sempre o seu "particular": Cavour teria, precisamente, "diplomatizado" a revolução do homem de Guicciardini e êle mesmo se avizinha, como tipo, a Guicciardini.

O historicismo de Croce seria, portanto, nada mais do que uma forma de moderação política, que coloca como único método de ação política aquêle no qual o progresso e o desenvolvimento histórico resultam da dialética da conservação e inovação. Na linguagem moderna, esta concepção se chama reformismo. A contemporização de conservação e inovação consti-

14 *Devemos recordar, todavia, a carta de Orazio Raimondo reproduzida por G. Castellano em sua* Introduzione allo studio delle opere di B. C. *A carta demonstra a influência que Croce exercia em certos ambientes, penetrando por canais que eram inacessíveis. E trata-se de Raimondo, mazziniano, realmente embebido da ideologia maçônica até a medula e "profundamente" democrático, como revela-se através de muitos dos seus discursos, mas notadamente naquele em que defende Tiepolo (a mulher que assassinou o intendente Polidori), onde se manifesta o sectarismo maçônico em tôda a sua clareza e evidência.*

15 Gioberti in Carducci, *na* Nuova Italia *de 20 de novembro de 1931.*

16 Rinnovamento, *ed. Laterza, III, pág. 87;* Primato, *ed. Otei, III, págs. 1, 5, 6 e 7.*

tui, precisamente, o "classicismo nacional" de Gioberti, assim como constitui o classicismo literário e artístico da última estética croceana. Mas êste historicismo para moderados e reformistas não é de modo algum uma teoria científica, o "verdadeiro" historicismo; é tão sòmente o reflexo de uma tendência prático-política, uma ideologia no sentido pejorativo. De fato, por que a "conservação" deve ser precisamente aquela determinada "conservação", aquêle determinado elemento do passado? E por que se será "irracionalista" e "anti-historicista" se não se conservar precisamente aquêle determinado elemento? Na realidade, se é verdade que o progresso é dialética de conservação e inovação, e a inovação conserva o passado ao superá-lo, é igualmente verdade que o passado é uma coisa complexa, um conjunto de vivo e morto, no qual a escolha não pode ser feita arbitràriamente, *a priori*, por um indivíduo ou por uma corrente política. Se a escolha foi realizada de tal modo (no papel), não pode se tratar de historicismo, mas de um ato arbitrário de vontade, da manifestação de uma tendência político-prática unilateral, que não pode servir de fundamento a uma ciência, mas tão sòmente a uma ideologia política imediata. Aquilo que será conservado do passado no processo dialético não pode ser determinado *a priori*, mas resultará do próprio processo, terá um caráter de necessidade histórica, e não de escolha arbitrária por parte dos chamados cientistas e filósofos. E, contudo, deve-se observar que a fôrça inovadora, enquanto ela própria não é um fato arbitrário, não pode deixar de estar já imanente no passado, não pode deixar de ser, ela mesma, em certo sentido, o passado, um elemento do passado, o que do passado está vivo e em desenvolvimento; ela mesma é conservação-inovação, contém em si todo o passado digno de desenvolver-se e perpetuar-se. Para esta espécie de historicistas moderados (e moderados é entendido no sentido político, de classe, isto é, daquelas classes que atuam na restauração, após 1815 e 1848), irracional era o jacobinismo, anti-história era igual a jacobinismo. Mas quem poderá jamais provar àistòricamente que os jacobinos tenham sido guiados apenas pelo arbítrio? E hoje não é uma proposição histórica banal a de que nem Napoleão, nem a Restauração, destruíram os "fatos consumados" do jacobinismo? Ou, talvez, o anti-historicismo dos jacobinos resida no fato de que, de suas iniciativas

mo identificar a "verdadeira" tradição, o "verdadeiro" passado, etc.? Em outras palavras, identificar a história real, efetiva, não a veleidade de fazer uma nova história, que busca no passado a sua justificação tendenciosa, "supra-estrutural"? É passado real, precisamente, a estrutura, já que ela é o testemunho, o "documento" incontroverso daquilo que foi feito e que continua a subsistir como condição do presente e do futuro. Poder-se-á observar que, no exame da "estrutura", os críticos individuais podem se equivocar, afirmando como vital o que é morto (ou o que não é germe de uma nova vida que deve ser desenvolvida), mas o método em si não pode ser refutado peremptòriamente. É admissível, indubitàvelmente, que existam possibilidades de êrro; mas será um êrro dos críticos individuais (homens políticos, estadistas) e não um êrro do método. Todo grupo social tem uma "tradição", um "passado", e o considera como o único e total passado. Aquêle grupo que, compreendendo e justificando todos êstes "passados", souber identificar a linha de desenvolvimento real — linha contraditória, mas passível de superação na contradição — cometerá "menos erros", identificará mais elementos "positivos" sôbre os quais apoiar-se para criar uma nova história.

· Religião, filosofia, política. O discurso de Croce na sessão de Estética do Congresso Filosófico de Oxford (resumido na *Nuova Italia* de 20 de outubro de 1930) desenvolve, em uma forma extrema, as teses sôbre a filosofia da *praxis* expostas na *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*. Como pode ser julgado criticamente êste mais recente ponto de vista crítico de Croce sôbre a filosofia da *praxis* (que renova completamente o sustentado em seu volume *Materialismo storico ed economia marxistica*)? Êle deverá ser julgado, não como um juízo de filósofo, mas como um ato político de significação prática imediata.

Na realidade, formou-se uma corrente deteriorada da filosofia da *praxis*, que pode ser considerada em relação aos fundadores da doutrina tal como o catolicismo popular em relação ao teológico ou dos intelectuais: assim como o catolicismo popular pode ser traduzido em têrmos de paganismo — ou de religiões inferiores ao catolicismo, graças às superstições e às bruxarias das quais estavam ou estão dominadas — igualmente a

filosofia da *praxis* deteriorada pode ser traduzida em têrmos "teológicos" ou transcendentais, isto é, em têrmos de filosofias pré-kantianas e pré-cartesianas. Croce se comporta tal como os anticlericais maçônicos e racionalistas vulgares, os quais combatem o catolicismo através destas confrontações e destas traduções do catolicismo vulgar em linguagem "fetichista". Croce cai na mesma posição intelectualista que Sorel reprovava em Clemenceau, a saber, a de julgar um movimento histórico pela sua literatura de propaganda e de não compreender que, mesmo opúsculos banais, podem ser a expressão de movimentos extremamente importantes e vitais[17].

É uma fôrça ou uma debilidade, para uma filosofia, ter ultrapassado os limites costumeiros dos restritos estratos intelectuais e ter se difundido nas grandes massas, ainda que adaptando-se à mentalidade destas e perdendo pouco ou muito de sua fôrça? E que significação tem o fato de que uma concepção do mundo, que se radiça e se difunde desta maneira, tenha continuamente momentos de renovação e de nôvo esplendor intelectual? É uma utopia de intelectuais fossilizados acreditar que uma concepção do mundo possa ser destruída por críticas de caráter racional. Quantas vêzes não se falou de "crise" da filosofia da *praxis*? E que significa esta crise permanente? Não significará, por acaso, a própria vida, que procede através de negações? Ora, quem conservou a fôrça das sucessivas renovações teóricas, se não a fidelidade das massas populares que se apropriaram da concepção, ainda que sob formas supersticiosas

[17] *A êste juízo de Sorel sôbre Clemenceau, deve-se vincular o de Croce sôbre Giovanni Botero, no livro* Storia dell'età barrocca in Italia. *Croce reconhece que os moralistas do século XVII, ainda que pequenos em comparação com Maquiavel, "representavam — na filosofia política — um estágio ulterior e superior". Um preconceito de intelectuais é o de medir os movimentos históricos e políticos com a fita métrica do intelectualismo, da originalidade, da "genialidade", isto é, da completa expressão literária e das grandes personalidades brilhantes, ao invés de medi-los com o metro da necessidade histórica e da arte política, isto é, da capacidade prática e concreta de adequar o meio ao fim. Êste preconceito é também popular, em certos estágios da organização política (estágio dos homens carismáticos), confundindo-se freqüentemente com o preconceito do "orador": o político deve ser grande orador ou grande intelectual, deve ser a "marca" do gênio, etc., etc. Chega-se assim ao estágio inferior de certas regiões camponesas ou habitadas por negros, nas quais, para se ser seguido, é preciso ter barba.*

tivas, não se conservou 100%, mas apenas um certo percentual? Não parece ser possível sustentar isto, já que a história não se reconstrói com cálculos matemáticos e, ademais, nenhuma fôrça inovadora se realiza imediatamente, mas sim como racionalidade e irracionalidade, arbítrio e necessidade, como "vida", isto é, com tôdas as debilidades e as fôrças da vida, com as suas contradições e as suas antíteses.

Deve-se fixar com precisão esta relação entre o historicismo de Croce e a tradição moderada do *Risorgimento*, bem como com o pensamento reacionário da Restauração. Deve-se observar, também, como a sua concepção da "dialética" hegeliana privou esta de todo vigor e de tôda grandeza, transformando-a em uma questão escolástica de palavras. Croce desempenha hoje a mesma função de Gioberti, aplicando-se a êste a crítica contida na *Miséria da Filosofia* sôbre o modo de não compreender o hegelianismo. E, todavia, a questão do "historicismo" é um dos pontos e dos motivos permanentes de tôda a atividade intelectual e filosófica de Croce, bem como uma das razões da fortuna e do influxo exercidos por sua atividade há trinta anos. Na realidade, Croce se insere na tradição cultural do nôvo Estado italiano e reporta a cultura nacional às suas origens, desprovincializando-a e depurando-a de tôdas as escórias grandiloqüentes e bizarras do *Risorgimento*. Estabelecer com exatidão a significação histórica e política do historicismo croceano significa, precisamente, reduzi-lo à sua função real de ideologia política imediata, despojando-o da grandeza brilhante que lhe é atribuída, como se se tratasse da manifestação de uma ciência objetiva, de um pensamento sereno e imparcial, que se colocasse acima de tôdas as misérias e contingências da luta cotidiana, de uma desinteressada contemplação do eterno devenir da história humana.

Deve-se ver *se*, a seu modo, não é o historicismo croceano uma forma — hàbilmente mascarada — de história com designio, como é o caso de tôdas as concepções liberais reformistas. Se é possível afirmar genèricamente que a síntese conserva o que ainda é vital na tese, superada pela antítese, não é possível afirmar, contudo, sem cair no arbitrário, o que será conservado, o que *a priori* se considera como vital, sem com isto cair no ideologismo, na concepção de uma história com

desígnio. O que é que, segundo Croce, deve ser conservado da tese, já que é vital? Não sendo, senão raramente, um político prático, Croce evita cuidadosamente qualquer enumeração de instituições práticas e de concepções programáticas que devam ser consideradas como "intocáveis"; todavia, elas podem ser deduzidas do conjunto de sua obra. Mas, ainda que nem isto fôsse factível, restaria sempre a afirmação de que é "vital" o intocável a forma liberal do Estado, isto é, a forma que garante a qualquer fôrça política o direito de movimentar-se e lutar livremente. Mas como é possível confundir êste fato empírico com o conceito de liberdade, isto é, de história? Como exigir que as fôrças em luta "modercm" esta luta dentro de certos limites (os limites da conservação do Estado liberal), sem com isso cair no arbitrário ou no desígnio preconcebido? Na luta, "os golpes não são dados segundo pactos", e tôda antítese deve necessàriamente colocar-se como antagonista radical da tese, inclusive propondo-se destruí-la e substituí-la completamente. Conceber o desenvolvimento histórico como um jôgo esportivo, com o seu juiz e suas normas preestabelecidas a serem lealmente respeitadas, é uma forma de história com desígnio, na qual a ideologia não se funda sôbre o conteúdo" político, mas sôbre a forma e o método da luta. É uma ideologia que tende a enfraquecer a antítese, a fragmentá-la em uma longa série de momentos, isto é, a reduzir a dialética a um processo de evolução reformista "revolução-restauração", na qual apenas o segundo têrmo é válido, já que se trata de curar continuamente do exterior um organismo que não possui internamente os motivos próprios de saúde. Ademais, poder-se-ia dizer que uma tal atitude reformista é uma "astúcia da Providência" visando a determinar uma maturação mais rápida das fôrças internas contidas pela prática reformista.

Como se deve entender a expressão "condições materiais" e o "conjunto" destas condições? Como o "passado", a "tradição", entendidos concretamente, constatáveis objetivamente e "mensuráveis" através dos métodos de verificação "universalmente" subjetivos, ou seja, realmente "objetivos". O presente atuante não pode deixar de continuar, desenvolvendo, o passado; não pode deixar de estar inserido na "tradição". Mas co-

e primitivas? Fala-se, freqüentemente, que a não existência, em certos países, de uma reforma religiosa é a causa do atraso em todos os campos da vida civil; ora, não se observa que precisamente a difusão da filosofia da *praxis* é a grande reforma dos tempos modernos, é uma reforma intelectual e moral que realiza em escala nacional o que o liberalismo não conseguiu realizar senão em pequenos estratos da população. Precisamente a análise das religiões feita por Croce na *Storia d'Europa*, bem como o conceito de religião elaborado por Croce, servem para melhor compreender o significado histórico da filosofia da *praxis* e a razão de sua resistência a todos os ataques e a tôdas as deserções.

A posição de Croce é a do homem do Renascimento em face da Reforma protestante, com a diferença de que Croce revive uma posição que historicamente revelou-se falsa e reacionária, posição que êle mesmo[13] contribuiu para demonstrar como falsa e reacionária. Que Erasmo pudesse dizer de Lutero: "onde Lutero aparece, morre a cultura", é algo compreensível. Que Croce reproduza hoje a posição de Erasmo, contudo, é incompreensível; e isto porque Croce viu como, a partir da primitiva rusticidade intelectual do homem da Reforma, decorreu a filosofia clássica alemã e o vasto movimento cultural de onde nasceu o mundo moderno. E mais: tôda a análise que Croce faz, em sua *História da Europa*, do conceito de religião é uma crítica implícita às ideologias pequeno-burguesas (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso, etc.), que explicam a debilidade do organismo nacional e estatal italiano pela ausência de uma Reforma religiosa, entendida em um sentido estreitamente confessional. Alargando e precisando o conceito de religião, Croce demonstra o mecanicismo e o esquematismo abstrato destas ideologias, que não passavam de construções de literatos. Mas, precisamente por isto, mais grave revela-se o fato de não ter êle compreendido que a filosofia da *praxis*, com o seu vasto movimento de massa, representou e representa um processo histórico similar à Reforma, em contraste com o liberalismo, que reproduz um Renascimento estreitamente limitado a poucos grupos intelectuais e que, em um certo mo-

[13] *E os seus discípulos: cfr. o livro de De Ruggiero sôbre* Rinascimento e Riforma.

mento, capitulou em face do catolicismo, ocorrendo mesmo o fato de que o único partido liberal eficiente era o partido popular, isto é, uma nova forma de catolicismo liberal.

Croce reprova à filosofia da *praxis* o seu "cientificismo", a sua superstição "materialista", um seu presumido retôrno à "Idade Média intelectual". São os reproches que Erasmo, na linguagem da época, dirigia ao luteranismo. O homem do Renascimento e o homem criado pelo desenvolvimento da Reforma se fundiram no intelectual moderno do tipo de Croce, mas se êste tipo seria incompreensível sem a Reforma, êle jamais consegue compreender o processo histórico pelo qual, do "medieval" Lutero, atingiu-se necessàriamente Hegel; por isto, em face da grande reforma moral e intelectual representada pela difusão da filosofia da *praxis*, reproduz mecânicamente a atitude de Erasmo.

Esta posição de Croce pode ser estudada com muita precisão, em sua atitude prática em face das religiões confessionais. Croce é essencialmente anticonfessional (não podemos dizer anti-religioso por causa de sua definição do fato religioso) e, para um grande grupo de intelectuais italianos e europeus, a sua filosofia — notadamente em suas manifestações menos sistemáticas (tais como as recensões, as apostilas, etc., coligidas em volumes como *Cultura e vita morale*. *Conversazioni critiche*, *Frammenti di Etica*, etc.) — representou uma verdadeira reforma intelectual e moral do tipo do Renascimento. "Viver sem religião" (e, entende-se, sem confissão religiosa), eis o sumo que Sorel extraiu da leitura de Croce[19]. Mas Croce não "foi ao povo", não quis tornar-se um elemento "nacional" (como também não o foram os homens do Renascimento, ao contrário dos luteranos e calvinistas), não quis criar um exército de discípulos que, substituindo-o (já que êle pessoalmente pretendia conservar a sua energia para a criação de uma alta cultura), pudesse popularizar a sua filosofia, buscando transformá-la em um elemento educativo desde as escolas elementares e (conseqüentemente, educativo para o simples operário e camponês, isto é, para o simples homem do povo). Talvez isto fôsse impossível, mas valia a pena ter sido tentado; não tê-lo tentado tem, inclusive, um significado.

[19] *Cfr.* Cartas de Georges Sorel *a B. Croce, publicadas na* Critica *de 1927 e ss.*

Croce, em um de seus livros, escreveu algo dêste tipo: "Não se pode tirar a religião ao homem do povo, sem substituí-la imediatamente por algo que satisfaça as mesmas exigências que fizeram a religião nascer e permanecer". Existe verdade nesta afirmação; mas não contém ela uma confissão de impotência da filosofia idealista para tornar-se uma integral (e nacional) concepção do mundo? E, de fato, como seria possível destruir a religião na consciência do homem do povo sem, ao mesmo tempo, substituí-la? É possível, neste caso, apenas destruir, sem criar? É impossível. O próprio anticlericalismo vulgar-maçônico substitui por uma nova concepção a religião que destrói (na medida em que realmente destrói); e, se esta nova concepção é rústica e baixa, isto significa que a religião substituída era realmente ainda mais rústica e baixa. A afirmação de Croce, portanto, não pode ser senão uma maneira hipócrita de representar o velho princípio de que a religião é necessária para o povo. Gentile, menos hipòcritamente, e mais conseqüentemente, reimplantou o ensino (da religião) nas escolas elementares (foi-se ainda mais além do que pretendia Gentile: ampliou-se o ensino religioso às escolas médias) e justificou o seu ato através da concepção hegeliana da religião como filosofia da infância da humanidade; concepção que, aplicada aos tempos atuais, tornou-se um mero sofisma e uma maneira de prestar serviços ao clericalismo[20].

Deve-se recordar o "fragmento de Ética" sôbre a religião. Por que êle não foi desenvolvido? Isto talvez fôsse impossível. A concepção dualista e da "objetividade do mundo exterior", tal como foi inculcada no povo pelas religiões e pelas filosofias tradicionais, convertidas em "senso comum", não pode ser erradicada e substituída senão por uma nova concepção, que se apresente intimamente fundida com um programa político e com uma concepção da história que o povo reconheça como expressões de suas necessidades vitais. Não é possível pensar na vida e na difusão de uma filosofia que não seja simultâneamente política atual, estreitamente ligada à atividade preponderante na vida das classes populares, o trabalho; e que não se

[20] *Deve-se ver o programa escolar de Croce, que fracassou por causa das peripécias parlamentares do govêrno Giolitti 1920-21, mas que, com relação à religião, se estou bem lembrado, não diferia muito do programa Gentile.*

apresente, portanto, dentro de certos limites, como necessàmente vinculada à ciência. Essa nova concepção, sem embargo, assumirá inicialmente formas supersticiosas e primitivas, como as da religião mitológica, mas encontrará em si mesma e nas fôrças intelectuais que o povo extrairá de seu seio os elementos para superar esta fase primitiva. Esta concepção vincula o homem à natureza por meio da técnica, mantendo a superioridade do homem e exaltando-a no trabalho criador; exaltando, portanto, o espírito e a história[21].

A respeito das relações entre o idealismo e o povo, é interessante êste trecho de Missiroli[22]: "É provável que, algumas vêzes, em face da lógica do professor de filosofia, notadamente se êste fôr um seguidor do idealismo absoluto, o senso comum dos estudantes e o bom senso dos professôres de outras matérias sejam levados a dar razão antes ao teólogo do que ao filósofo. Eu não quero, em uma eventual discussão, diante de um público não-iniciado, ter que defender as razões da filosofia moderna. A humanidade é ainda inteiramente aristotélica e a opinião comum segue ainda o dualismo que é próprio do realismo greco-cristão. Que o conhecer seja um 'ver' antes que um 'fazer', que a verdade esteja fora de nós, existente em si e por si e não como uma nossa criação, que a 'natureza' e o 'mundo' sejam realidades intangíveis, é o que ninguém duvida; corre o risco de passar por louco aquêle que afirme o contrário. Os defensores da objetividade do saber, os defensores mais rígidos da ciência positiva — da ciência e do método de Galileu — contra a gnoseologia do idealismo absoluto, encontram-se hoje entre os católicos. O que Croce chama pseudo-conceitos, e o que Gentile define como pensamento abstrato, são as últimas fortalezas do objetivismo. Donde a tendência, sempre mais evidente, da cultura católica no sentido de valorizar a ciência positiva e a experiência contra a nova metafísica do absoluto. Não se deve excluir a possibilidade de que o pensamento católico possa se rejuvenescer refugiando-se na cidadela da ciência experimental. Há trinta anos os jesuítas trabalham para

[21] *Veja-se o artigo de Mario Missiroli sôbre a ciência, publicado por* O. N. *com apostila de* P. T. (Ordine Nuovo *com apostila de Palmiro Togliatti*).

[22] *Cfr.* L'Italia Letteraria, *23 de março de 1930;* Calendario: Religione e filosofia.

eliminar os contrastes — na realidade, baseados em equívocos — entre a religião e a ciência; não por acaso Georges Sorel, em um escrito hoje raríssimo, observava que entre todos os cientistas são os matemáticos os únicos para os quais o milagre nada tem de milagroso"[29].

A atitude de Croce em face do catolicismo foi-se precisando após 1925 e teve uma nova manifestação mais conspícua com a *Storia di Europa nel secolo XIX*, que foi posta no Index. Croce, há alguns anos atrás, se espantava porque os seus livros jamais eram colocados no Index: mas por que isto deveria ter acontecido? A Congregação do Index (que, ademais, é o Santo Ofício da Inquisição) tem uma política hábil e prudente. Coloca no Index livretos de pouca significação, mas evita o mais possível indicar à opinião pública, como contrárias à fé, as obras de grandes intelectuais. Entrincheira-se atrás da desculpa muito

[29] *Esta maneira de ver as relações entre ciência experimental e catolicismo não é muito constante em Missiroli: ademais, sua hipótese não é muito fundada em fatos reais. No livro* Dato a Cesare. .., *o quadro que Missiroli faz da cultura dos religiosos na Itália não é muito brilhante nem prometedor de um tal perigoso desenvolvimento para a cultura laica. Em uma recente resposta a um referendum do* Saggiatore *Missiroli prevê no futuro italiano uma difusão geral das ciências naturais com prejuízo do pensamento especulativo, e, ao mesmo tempo, uma onda de anticlericalismo, isto é, prevê que o desenvolvimento das ciências experimentais entrará em contradição com as correntes religiosas. Que os jesuítas trabalhem, há trinta anos, para reconciliar ciência e religião, não é uma coisa muito exata, pelo menos na Itália. Neste país, a filosofia neo-escolástica, que se tinha encarregado desta missão, é antes representada pelos franciscanos (que, na Universidade do Sagrado Coração, cercaram-se de muitos laicos) do que pelos jesuítas, entre os quais parecem abundar sobretudo os estudiosos da psicologia experimental e de método erudito (ciência bíblica, etc.). Aliás, tem-se a impressão de que os jesuítas (pelo menos os da* Civiltà Cattolica) *olham com certa suspeição os estudos científicos, inclusive a Universidade do Sagrado Coração, pelo fato de que os professôres desta roqueteam em pleno com as idéias modernas (a* Civiltà Cattolica, *jamais deixa de censurar qualquer adesão excessiva ao darwinismo, etc.). Por outro lado, os neo-escolásticos do grupo Gemelli flertaram bastante com Croce e com Gentile, acolhendo teorias particulares dos mesmos: o livro de Monsenhor Olgiati sôbre Karl Marx (de 1920) é inteiramente construído com materiais críticos crocianos; o padre Chiocchetti, que escreveu um livro sôbre Croce, aceita a doutrina crociana da origem prático do êrro, que é impossível de ser isolado do sistema crociano como um todo.*

cômoda de que devem ser entendidos como automàticamente no Index todos os livros que são contrários a certos princípios, compilados nas introduções às várias edições dos Index. Assim, só se decidiu a inclusão de D'Annunzio no Index quando o govêrno decidiu publicar a edição nacional de suas obras; a de Croce, quando da publicação da *Storia d'Europa*. Na realidade, a *Storia d'Europa* é o primeiro livro de Croce no qual as opiniões anti-religiosas do escritor assumiam uma significação de política ativa e obtinham uma difusão inesperada.

A recente atitude de Croce em face da filosofia da *praxis* (cuja manifestação mais conspícua foi, até agora, o discurso na sessão de Estética do Congresso de Oxford) não é apenas uma renegação (ou melhor, uma inversão) da primeira posição assumida por Croce antes de 1900 (quando êle escrevia que o nome de "materialismo" era só um modo de dizer, polemizando com Plekhanov e dando razão a Lange por não ter falado da filosofia da *praxis* em sua *História do Materialismo*), inversão que êle não justificou lògicamente; ela é também uma renegação, igualmente não justificada, da sua própria filosofia precedente (pelo menos de uma parte conspícua dela), na medida em que Croce era um filósofo da *praxis* "sem o saber"[24].

Algumas questões colocadas por Croce são puramente verbais. Quando êle escreve que as supra-estruturas são concebidas como aparências, êle não pensa que isto pode significar simplesmente algo similar à sua afirmação da não "definitividade", ou seja, da "historicidade" de tôda filosofia? Quando, por razões "políticas", práticas, para tornar um grupo social independente da hegemonia de um outro grupo, fala-se de "ilusão", como é possível — de boa-fé — confundir uma linguagem polêmica com um princípio gnoseológico? E como explica Croce o caráter não definitivo das filosofias? Por um lado, êle faz esta afirmação gratuitamente, sem justificá-la senão através do princípio geral do "devenir"; por outro, reafirma o princípio (já afirmado por outros) de que a filosofia não é uma coisa abstrata, mas a resolução dos problemas que a realidade em desenvolvimento apresenta incessantemente. Ao contrário, a

[24] *Deve-se ver, a êste respeito, o ensaio de Gentile contido no volume* Saggi Critici, *segunda série, edição Vallecchi, Florença.*

filosofia da *praxis* pretende justificar a historicidade das filosofias, não mediante princípios gerais, mas através da história concreta; esta historicidade é dialética, já que dá lugar a lutas de sistemas, a lutas entre maneiras de ver a realidade, e seria estranho que alguém convicto da própria filosofia, considerasse como concretas e não-ilusórias as crenças adversárias (e se trata disso, pois, de outro modo, os filósofos da *praxis* deveriam considerar como ilusórias as suas próprias concepções ou, então, serem céticos agnósticos). O mais interessante, contudo, é o seguinte: a doutrina da origem prática do êrro, defendida por Croce, nada mais é do que a filosofia da *praxis* reduzida a uma doutrina particular. Neste caso, o *êrro* de Croce é a *ilusão* dos filósofos da *praxis*. Só que *êrro* e *ilusão* devem significar, no caso desta filosofia, nada mais do que "categoria histórica" temporária para as modificações da prática, isto é, não sòmente a afirmação da historicidade das filosofias, mas também uma explicação realista de tôdas as concepções subjetivistas da realidade. A teoria das supra-estruturas não é senão a solução filosófica e histórica do idealismo subjetivista. Ao lado da doutrina da origem prática do êrro, deve-se colocar a teoria das ideologias políticas, explicadas por Croce em sua significação de instrumentos práticos de ação: mas onde encontrar o limite entre o que deve ser entendido como ideologia no limitado sentido croceano e a ideologia no sentido da filosofia da *praxis*, isto é, todo o conjunto das supra-estruturas? Também neste caso a filosofia da *praxis* serviu a Croce para construir uma doutrina particular. Ademais, tanto o "êrro" quanto a "ideologia como instrumento prático de ação", também para Croce, podem ser representados por inteiros sistemas filosóficos, que são um êrro total porque se originaram de necessidades práticas e sociais. Ainda que não o tenha até agora escrito explicitamente, não seria de espantar se Croce sustentasse a origem prática das religiões mitológicas e, desta forma, explicasse, por um lado, o seu êrro e, por outro, a sua tenaz resistência às críticas das filosofias laicas; e isto porque algumas referências neste sentido podem ser encontradas em seus escritos (Maquiavel, com a sua concepção da religião como instrumento de dominação, já poderia ter enunciado a tese da origem prática das religiões).

A afirmação de Croce de que a filosofia da *praxis* "destaca" a estrutura das supra-estruturas, recolocando assim em

vigor o dualismo teológico e afirmando um "deus oculto-estrutura", não é exata e não é, tampouco, uma invenção muito profunda. A acusação de dualismo teológico e de desagregação do processo do real é vazia e superficial. É estranho que uma tal acusação tenha partido de Croce, que introduziu o conceito de dialética dos distintos e que, por isto, é acusado continuamente pelos gentilianos de ter desagregado o processo do real. Mas, por outro lado, não é verdade que a filosofia da *praxis* "destaque" a estrutura das supra-estruturas; ao contrário, ela concebe o desenvolvimento delas como intimamente relacionado e necessàriamente inter-relativo e recíproco. Tampouco a estrutura é, nem mesmo por metáfora, comparável a um "deus oculto": ela é concebida de uma maneira ultra-realista, a tal ponto que pode ser estudada com os métodos das ciências naturais e exatas; aliás, precisamente por esta sua "consistência" objetivamente controlável, a concepção da história foi considerada "científica". Será que a estrutura é concebida como algo imóvel e absoluto, ou, pelo contrário, como a própria realidade em movimento? A afirmação das *Teses sôbre Feuerbach*, de que "o educador deve ser educado", não coloca uma relação necessária de reação ativa do homem sôbre a estrutura, afirmando a unidade do processo do real? O conceito de "bloco histórico", construído por Sorel, apreende plenamente esta unidade sustentada pela filosofia da *praxis*. Deve-se notar quão cauteloso e prudente fôsse Croce nos primeiros ensaios coletados em *Materialismo histórico e Economia marxista* e quantas reservas pusesse ao enunciar as suas críticas e as suas interpretações (será interessante registrar estas reservas cautelosas); pelo contrário, é diverso o seu método nestes escritos recentes, que, ademais, se atingissem o alvo, demonstrariam como êle perdera seu tempo no primeiro período e fôra de extraordinária simplicidade e superficialidade. Só que, naquele então, Croce tentava pelo menos justificar lògicamente as suas cautelosas afirmações, ao passo que hoje tornou-se peremptório, não crendo necessária nenhuma justificação. Poder-se-ia encontrar a origem prática de seu atual êrro recordando o fato de que, antes de 1900, êle se considerava honrado em passar, inclusive politicamente, por um seguidor da filosofia da *praxis*, porque a situação histórica de então fazia dêste movimento um aliado do liberalismo,

enquanto hoje as coisas mudaram muito e certas brincadeiras seriam perigosas.

NEXO ENTRE FILOSOFIA, RELIGIÃO, IDEOLOGIA (NO SENTIDO CROCEANO). Se por religião deve-se entender uma concepção do mundo (uma filosofia) com uma norma de conduta adequada, que diferença pode existir 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 adequada? Os dois aspectos da religiosidade, a filosofia e a norma de conduta, podem ser concebidos como destacados ou terem sido concebidos como destacados? E se a filosofia e a moral são sempre unitárias, por que a filosofia deve ser lògicamente anterior à prática e não ao inverso? Ou não é tal colocação um absurdo, devendo-se concluir que "historicidade" da filosofia significa nada mais do que a sua "praticidade"? Pode-se dizer, talvez, que Croce aflorou o problema em *Conversazioni critiche* (1, págs. 298-300), onde — analisando algumas teses sôbre Feuerbach — chega à conclusão de que, nelas, "diante da filosofia preexistente", tomam a palavra, "não já outros filósofos, como seria de esperar, mas os revolucionários práticos"; 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". Mas não se trata, pelo contrário, da reivindicação — em face da filosofia "escolástica", puramente teórica ou contemplativa — de uma filosofia que produza uma moral adequada, uma vontade atualizadora com a qual, em última análise, se identifique? A tese XI — "os filósofos apenas interpretaram o mundo de várias maneiras, tratando-se agora de transformá-lo" — não pode ser interpretada como um gesto de repúdio a qualquer espécie de filosofia, mas apenas de fastio para com os filósofos e seu psitacismo, bem como a enérgica afirmação de uma unidade entre teoria e prática. Que uma tal solução, por parte de Croce, seja criticamente ineficiente, é o que se pode observar também a partir do fato de que — mesmo admitindo por absurda hipótese que Marx quisesse "suplantar" a filosofia em geral pela atividade prática — dever-se-ia "desenterrar" o argumento peremptório de que não se pode negar a filosofia senão filosofando, isto é, reafirmando o que se queria negar; o próprio Croce, em uma nota do volume *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, reconhece (reco-

nhecera) explicitamente a exigência de construir uma filosofia da *praxis*, colocada por Labriola, como sendo justificada.

Esta interpretação das *Teses sôbre Feuerbach*, como reivindicação da unidade entre teoria e prática e, conseqüentemente, como identificação da filosofia com o que Croce chama agora de religião (concepção do mundo com uma norma de conduta adequada) — o que, ademais, não é senão a afirmação da historicidade da filosofia, feita nos têrmos de uma imanência absoluta, de uma "absoluta terrenalidade" — esta interpretação pode ainda ser justificada 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*", mas que significaria precisamente que o "herdeiro" continua o predecessor, porém o continua pràticamente, já que deduziu uma vontade ativa — transformadora do mundo — da mera contemplação, estando esta atividade prática também contida no "conhecimento", que, aliás, sòmente na atividade prática é "conhecimento real" e não "escolasticismo". Deduz-se daí, também, que o caráter da filosofia da *praxis* é, notadamente, o de ser uma concepção de massa e de "massa que opera unitàriamente", isto é, que tem normas de conduta não só universais em idéia, mas também "generalizadas" na realidade social. E a atividade do filósofo "individual" não pode ser concebida, portanto, senão em função de uma tal unidade social, ou seja, igualmente ela como política, como função de direção política.

Também dêste ponto de vista revela-se como Croce soube tirar proveito de seu estudo da filosofia da *praxis*. De fato, que é a tese croceana da identidade entre filosofia e história senão uma maneira, a maneira croceana, do colocar o mesmo problema pôsto pelas *Teses sôbre Feuerbach* e confirmadas por Engels em seu opúsculo sôbre Feuerbach? 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 se atingira uma filosofia "concreta e histórica", a filosofia da *praxis*; Croce retraduziu em linguagem especulativa as aquisições progressistas da filosofia da *praxis*, residindo nesta retradução o melhor do seu pensamento.

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

Graças ao conceito mais largo de historicidade da filosofia, — isto é, que uma filosofia é "histórica" enquanto se difunde, enquanto se torna concepção da realidade de uma massa social (com uma ética adequada) — compreende-se que a filosofia da *praxis*, não obstante a "surprêsa" 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 êles representam. Por isso, no materialismo do século XVIII, êles percebiam a vida francesa de então, inteiramente voltada para o presente imediato, para o cômodo do útil; em Hegel, o Estado prussiano; em Feuerbach, os ideais da vida moderna, aos quais a sociedade alemã ainda não se tinha elevado; em Stirner, a alma dos pequenos comerciantes; em Schopenhauer, a dos pequenos burgueses; e assim por diante".

Não representava isto, porém, um "historicizar" as respectivas filosofias, uma busca do nexo histórico entre os filósofos e a realidade histórica que os movia? Poder-se-á dizer, e na realidade se diz: mas, pelo contrário, a "filosofia" não é precisamente o que "resta" após esta análise, através da qual se identifica o que é "social" na obra do filósofo? Entretanto, é preciso colocar esta reivindicação e justificá-la mentalmente. Após ter distinguido o que é social ou "histórico" em uma determinada filosofia, o que corresponde a uma exigência da vida prática, a uma exigência que não seja arbitrária e cerebrina (e, por certo, nem sempre é fácil esta identificação, notadamente se tentada de uma forma imediata, isto é, sem uma

perspectiva suficiente), após isto se deverá valorizar êste "resíduo", que, aliás, não será tão grande como parecia à primeira vista, isto é, se o problema fôsse colocado a partir do preconceito croccano de que aquela identificação seja uma futilidade ou um escândalo. Que uma exigência histórica seja concebida por uma filósofo "indivíduo" de modo pessoal e individual e que a personalidade particular do filósofo incida profundamente sôbre a forma concreta expressiva da sua filosofia, é algo simplesmente evidente. Que estas características individuais tenham importância, é algo que também deve ser admitido. Mas que significado terá esta importância? Não será puramente instrumental e funcional, já que — se é verdade que a filosofia não se desenvolve a partir de outra filosofia, mas é uma contínua solução de problemas colocados pelo desenvolvimento histórico — também é verdade que cada filósofo não pode negligenciar os filósofos que o precederam, e, aliás, freqüentemente atua como se sua filosofia fôsse uma polêmica ou um desenvolvimento das filosofias anteriores, das concretas obras individuais dos filósofos anteriores. Aliás, talvez "agrade" colocar uma descoberta pessoal de verdades como se se tratasse do desenvolvimento de uma tese precedente de outro filósofo, já que é uma fôrça inserir-se no processo particular de desenvolvimento da ciência específica com a qual se colabora.

De qualquer modo, revela-se qual tenha sido o nexo teórico através do qual a filosofia da *praxis*, mesmo continuando o hegelianismo, o "inverte", sem por isto — 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 (isto é, as relações sociais nas quais vive o homem) e não porque a um grande filósofo sucede um filósofo ainda maior e assim por diante, é claro que — trabalhando-se pràticamente na criação da história — cria-se também filosofia "implícita", que será "explícita" na medida em que filósofos a elaborem coerentemente, suscitam-se problemas de conhecimento que, além da forma "prática" de solução, encontrarão, mais cedo ou mais tarde, a forma teórica pela obra dos especialistas, após ter encontrado imediatamente a forma ingênua do senso comum popular, isto é, dos agentes práticos das transformações históricas. Pode-se ver como os croccanos não compreendem êste

modo de colocar a questão através do seu espanto[25] em face de certos eventos: "... apresenta-se o fato paradoxal de uma ideologia tôsca e àridamente materialista que dá lugar, na prática, a uma paixão do ideal, a um ardor de renovação,[26] ao qual não se pode negar uma certa (!) sinceridade", bem como a explicação abstrata à qual recorrem: "Tudo isto 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 que é religião, não é mais matéria (!?); o interêsse econômico, quando é elevado à ética, não é mais mera economia". Este subterfúgio de De Ruggiero ou é uma futilidade, ou deve ser relacionado a uma proposição de Croce, segundo a qual tôda filosofia enquanto tal não pode deixar de ser idealismo; colocada esta tese, por que então tanta batalha de palavras? Será apenas por uma questão de terminologia?[27]

[25] *Cfr. a recensão de De Ruggiero do livro de Arthur Feiler, publicada na* Critica *de 20 de março de 1932.*

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

[27] *À referência de De Ruggiero, podem-se fazer outras observações críticas, que não estão deslocadas nestes apontamentos sôbre Croce: 1) que êstes filósofos especulativos, quando não sabem explicar um fato, recorrem imediatamente à costumeira astúcia da providência, que, naturalmente, explica tudo; 2) que só existe de superficial a informação "filológica" de De Ruggiero, o qual se envergonharia de não conhecer todos os documentos sôbre um minúsculo fato de história da filosofia, mas que descuida de informar-se, com maior substancialidade, sôbre eventos gigantescos, tais como os que surgem em sua recensão. A posição de que fala De Ruggiero — a saber, a de que uma ideologia "grosseira, etc." dá lugar, na prática, a uma paixão de ideal, etc. — não é, por outro lado, nova na história: basta recordar a teoria da predestinação e da graça própria do calvinismo e o fato de ter ela propiciado uma vasta expansão do espírito de iniciativa. Em têrmos de religião, é o mesmo fato ao qual De Ruggiero se refere; se êle não o compreende, isto talvez decorra de sua mentalidade ainda fun-*

A DOUTRINA DAS IDEOLOGIAS POLÍTICAS. Um dos pontos que mais interessa examinar e aprofundar é a doutrina croceana das ideologias políticas. Para isso, não basta ler os *Elementi di Politica* com o apêndice, mas deve-se pesquisar as recensões publicadas na *Critica*.[28]

Croce, após haver sustentado no *Materialismo Histórico e Economia Marxista* que a filosofia da *praxis* não era senão uma maneira de dizer e que Lange fizera bem em não se referir a ela em sua história do materialismo,[29] em um certo momento mudou radicalmente de idéia, fundamentando a sua nova revisão precisamente na definição do Professor Stammler sôbre Lange, e à qual o próprio Croce — no *M.H.E.M.* (4.ª ed., pág. 118) — assim se refere: "Como o materialismo filosófico não consiste em afirmar que os fatos corporais tenham eficácia sôbre os intelectuais, mas em fazer dêstes uma mera aparência — irreal — daqueles, a 'filosofia da *praxis*' deve consistir na afirmação de que a economia é a verdadeira realidade e o direito é uma aparência ilusória". Presentemente, também para Croce as supra-estruturas são meras aparências e ilusões; mas, por outro lado, é razoável esta modificação de Croce? E, principalmente, corresponde ela à sua atividade de filósofo?

A doutrina de Croce sôbre as ideologias políticas é de evidentíssima derivação da filosofia da *praxis*: elas são construções práticas, instrumentos de direção política, isto é, poderíamos dizer, as ideologias são meras ilusões para os governados, um engano sofrido, enquanto são para os governantes um engano desejado e consciente. Para a filosofia da *praxis*, as ideologias não são de modo algum arbitrárias; elas são fatos históricos reais, que devem ser combatidos e denunciados em sua natureza

damentalmente católica e antidialética. Cfr. 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.*

[28] *Entre outras, a recensão no opúsculo de Malagodi sôbre* Le ideologie politiche, *que tinha um capítulo dedicado a Croce; êstes escritos esparsos talvez sejam coletados no III e IV volumes das* Conversações críticas.

[29] *Sôbre as relações entre Lange e a filosofia da* praxis, *que foram muito oscilantes e incertas, deve-se ver o ensaio de R. D'Ambrosio,* La dialettica nella natura, *na* Nuova Rivista Storica, *vol. de 1932, págs. 223-252.*

de instrumentos de domínio, não por razões de moralidade, etc., mas precisamente por razões de luta política: para tornar os governados intelectualmente independentes dos governantes, para destruir uma hegemonia e criar uma outra, como momento necessário da inversão da *praxis*. Ao que parece, Croce se aproxima mais da interpretação materialista vulgar do que a filosofia da *praxis*.

Para a filosofia da *praxis*, as superestruturas são uma realidade (ou se tornam, quando não são meras elucubrações individuais) objetiva e operante; ela afirma explicitamente que os homens tomam consciência da sua posição social (e, conseqüentemente, de suas tarefas) no terreno das ideologias, o que não é uma pequena afirmação de realidade; a própria filosofia da *praxis* é uma superestrutura, é o terreno no qual determinados grupos sociais tomam consciência do próprio ser social, da própria fôrça, das próprias tarefas, do próprio devenir. Neste sentido, é justa a afirmação do próprio Croce (*M.H.E.M.*, 4.ª ed., pág 118) de que a filosofia da *praxis* "é história feita e *in fieri*".

Existe, porém, uma diferença fundamental entre a filosofia da *praxis* e as outras filosofias: as outras ideologias são criações inorgânicas porque contraditórias, porque voltadas para a conciliação de interêsses opostos e contraditórios; a sua "historicidade" será breve, já que a contradição aflora após cada evento do qual foi instrumento. A filosofia da *praxis*, ao contrário, não tende a resolver pacificamente as contradições existentes na história e na sociedade, ou, antes, ela é a própria teoria de tais contradições; não é o instrumento de govêrno de grupos dominantes para obter o consentimento e exercer a hegemonia sôbre as classes subalternas; é a expressão destas classes subalternas, que querem educar a si mesmas na arte de govêrno e que têm interêsse em conhecer tôdas as verdades — inclusive as desagradáveis — e em evitar os enganos (impossíveis) das classes superiores e, ainda mais, de si mesmas. A crítica das ideologias, na filosofia da *praxis*, engloba o conjunto das superestruturas e afirma a sua rápida caducidade na medida em que tendem a esconder a realidade, isto é, a luta e a contradição, ainda quando sejam tais superestruturas "formalmente" dialéticas (como o crocianismo), ou seja, quando desenvolvem uma dialética espe-

culativa e conceitual e não vêem a dialética no próprio devenir histórico.

Veja-se um aspecto da posição de Croce, que — no prefácio de 1917 ao *Materialismo Histórico e Economia Marxista* — escreve que, ao fundador da filosofia da *praxis*, "devemos nossa gratidão por ter êle nos ajudado a que nos tornássemos insensíveis às graciosas sedições da Deusa Justiça e da Deusa Humanidade". E por que não da Deusa Liberdade? Aliás, a Liberdade foi deificada por Croce, tornando-se êle 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 *praxis*. Em Croce, o significado é restrito de uma maneira indefinível, se bem que, graças ao seu conceito de "historicidade", também a filosofia adquira o valor de uma ideologia. Pode-se dizer que, para Croce, existem três graus de liberdade: o liberalismo econômico e o liberalismo político, que não são nem a ciência econômica nem a ciência política (se bem que, com relação ao liberalismo político, Croce seja menos explícito), mas precisamente "ideologias políticas" imediatas; a religião da liberdade; o idealismo. Também a religião da liberdade, sendo (como tôda concepção do mundo) necessàriamente ligada a uma ética adequada, não deveria ser ciência, mas ideologia. Ciência pura seria tão sòmente o idealismo, já que Croce afirma que todos os filósofos, enquanto tais, não podem deixar de ser idealistas, queiram-no ou não.

O conceito do valor concreto (histórico) das superestruturas na filosofia da *praxis* deve ser aprofundado, relacionando-o ao conceito soreliano de "bloco histórico". Se os homens adquirem consciência de sua posição social e de seus objetivos no terreno das superestruturas, isto significa que entre estrutura e superestrutura existe um nexo necessário e vital. Seria necessário estudar quais foram as correntes historiográficas contra as quais a filosofia da *praxis* reagiu no momento da sua fundação, bem como quais eram as opiniões mais difundidas naquele tempo, inclusive com relação às outras ciências; as próprias imagens e metáforas às quais recorrem freqüentemente os fundadores da filosofia da *praxis* fornecem indicações a êste respeito: a afirmação de que a economia é para a sociedade o que a anatomia é para as ciências biológicas. Deve-se recordar, também, a luta

ocorrida nas ciências naturais para afastar do terreno científico os princípios de classificação baseados em elementos exteriores e frágeis. Se os animais fôssem classificados pela côr da pele, do pêlo ou das plumas, todos protestariam atualmente. No corpo humano, certamente, não se pode dizer que a pele (bem como o tipo de beleza física històricamente dominante) seja mera ilusão, e que o esqueleto e a anatomia sejam a única realidade; todavia, por muito tempo, se disse algo similar. Valorizando a anatomia e a função do esqueleto, ninguém pretendeu afirmar que o homem (e muito menos a mulher) possam viver sem os primeiros. Prosseguindo na metáfora, pode-se dizer que não é o esqueleto (em sentido estrito) que faz alguém se enamorar de uma mulher, mas compreende-se quanto o esqueleto contribua para a graça dos movimentos, etc.

Um outro elemento, contido no prefácio do *Zur Kritik*, deve ser relacionado à reforma da legislação processual e penal. Afirma-se, no referido prefácio, que, da mesma forma que não se julga um indivíduo pelo que êle pensa de si mesmo, também não se pode julgar uma sociedade pelas 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.

Referindo-se às chamadas leis naturais e ao conceito de natureza (direito natural, estado natural, etc.) — "que, surgido na filosofia do século XVIII, foi dominante no XIX", — Croce (pág. 93 do *M.H.E.M.*) afirma que "semelhante concepção, na verdade, foi golpeada tão sòmente pela crítica de Marx, o qual, analisando o conceito de *natura*, mostrava como êle era o complemento ideológico do desenvolvimento histórico da burguesia, uma poderosíssima arma por ela utilizada contra os privilégios e as opressões que buscava destruir". Esta observação serve a Croce para a seguinte afirmação metodológica: "O conceito poderia ter surgido como instrumento para fins práticos e ocasionais e, apesar disso, ser intrìnsecamente verdadeiro. 'Leis naturais' equivale, neste caso, a 'leis racionais'; e a racionalidade e excelência de tais leis devem ser negadas. Ora, precisamente por ser de origem metafísica, o conceito pode ser radicalmente rejeitado, mas não se pode refutar em particular,

Êle morre com a metafísica da qual fazia parte; e, ao que parece, êle presentemente está de fato morto. Repouse em paz a 'grande bondade' das leis naturais". A passagem não é muito clara e evidente em seu conjunto. Deve-se refletir sôbre o fato de que, em geral (isto é, freqüentemente), um conceito pode surgir como instrumento para um fim prático e ocasional e ser, apesar disso, intrìnsecamente verdadeiro. Mas não acredito que existam muitos a sustentar que, com a modificação de uma estrutura, todos os elementos da superestrutura correspondente devam necessàriamente cair. Pelo contrário, ocorre que de uma ideologia surgida para guiar as massas populares — e que, portanto, não pode deixar de levar em conta alguns dos seus interêsses — sobrevivam mais elementos: o próprio direito natural, se está morto para as classes cultas, é conservado pela religião católica, sendo mais vivo entre o povo do que se pensa. Ademais, na crítica do fundador da filosofia da *praxis*, afirmava-se a historicidade do conceito, a sua caducidade, sendo o seu valor intrínseco limitado a tal historicidade, mas não negado.

NOTA I. Os fenômenos da moderna decomposição do parlamentarismo podem oferecer muitos exemplos sôbre a função e o valor concreto das ideologias. Como esta composição é apresentada para esconder as tendências reacionárias de certos grupos sociais, é algo do mais alto interêsse. Sôbre êsses assuntos, foram escritas muitas notas esparsas em vários cadernos (por exemplo, sôbre a questão da crise do princípio de autoridade, etc.).

NOTA II. Sôbre o conceito de "liberdade". Demonstrar que, à exceção dos "católicos", tôdas as outras correntes filosóficas e práticas se desenvolvem sôbre o terreno da filosofia da liberdade e da atuação da liberdade. Esta demonstração é necessária, pois se formou — em verdade — uma mentalidade esportiva, que fêz da liberdade uma bola para jogar futebol. Todo "vilão que chega jogando" imagina a si mesmo um ditador, e o mister do ditador parece fácil: dar ordens imperiosas, assinar cartas, etc., pois se imagina que, "pela graça de Deus", todos obedecerão e as ordens verbais ou escritas tornar-se-ão ações: o verbo se tornará carne. Se não se tornar, isto quer dizer que se deverá ainda esperar até que a "graça" (ou seja, as chamadas "condições objetivas") o permita.

Um passo atrás com relação a Hegel. A respeito da importância que tiveram o maquiavelismo e o antimaquiavelismo para o desenvolvimento da ciência política, na Itália, e a respeito da significação que tiveram recentemente, neste desenvolvimento, as proposições de Croce sôbre a autonomia do momento político-econômico e as páginas dedicadas a Maquiavel, é possível dizer que Croce chegou a êste resultado sem a contribuição cultural da filosofia da *praxis*? Deve-se recordar, a respeito, que Croce escreveu que não podia compreender por que ninguém pensara em desenvolver o conceito de que o fundador da filosofia da *praxis* efetuou, para um grupo social moderno, a mesma obra realizada por Maquiavel em seu tempo. Desta comparação de Croce, seria possível deduzir tôda a injustiça da sua atual atitude cultural, inclusive porque o fundador da filosofia da *praxis* teve interêsses muito mais vastos do que Maquiavel e do que o próprio Bodero;[20] além disso, nêle está contido também *in nuce* o aspecto ético-político da política ou a teoria da hegemonia e do consentimento, além do aspecto da fôrça e da economia.

O problema é o seguinte: dado o princípio croceano da dialética dos distintos (que deve ser criticado como solução puramente verbal de uma exigência metodológica real, na medida em que é verdade que não existem só os opostos, mas também os distintos), poderá existir entre o momento econômico-político e as outras atividades históricas uma relação que não seja a de "implicação na unidade do espírito"? É possível uma solução especulativa dêstes problemas, ou tão sòmente uma solução histórica, fornecida pelo conceito de "bloco histórico" pressuposto por Sorel? Pode-se dizer, entretanto, que — enquanto a obsessão político-econômica (prática, didascálica) destrói a arte, a moral, a filosofia — estas atividades também são "política". Isto é, a paixão econômico-política é destrutiva quando é exterior, imposta pela fôrça, segundo um plano preestabelecido (e, mesmo que assim seja, pode ser politicamente necessária, havendo períodos nos quais a arte, a filosofia, etc. adormecem, ao passo que a atividade prática é sempre viva); contudo, ela pode se tornar implícita na arte, etc., quando o processo é normal,

[20] *Para Croce, Bodero integra Maquiavel no desenvolvimento da ciência política, se bem que isto não seja muito exato quando se leva em conta, não só o* Príncipe, *mas também os* Discursos, *de Maquiavel.*

não violento, quando entre a estrutura e as superestruturas existe homogeneidade e o Estado superou a sua fase econômico-corporativa. O próprio Croce (no livro *Ética e Política*) refere-se a estas diversas fases: uma de violência, de miséria, de luta renhida, da qual não se pode fazer história ético-política (em sentido restrito); e outra de expansão cultural, que seria a "verdadeira" história.

Em seus dois livros recentes, *História da Itália* e *História da Europa*, são omitidos precisamente os momentos da fôrça, da luta, da miséria; em uma, a história começa após 1870, e, em outra, a partir de 1815. Segundo êstes critérios esquemáticos, pode-se dizer que o próprio Croce reconhece implicitamente a prioridade do fato econômico, isto é, da estrutura como ponto de referência e de impulso dialético para as superestruturas, ou seja, os "momentos distintos do espírito".

O ponto da filosofia crocena sôbre o qual deve-se insistir, ao que parece, é precisamente a chamada dialética dos distintos. Existe uma exigência real em distinguir os opostos dos distintos, mas existe também uma contradição em têrmos, já que só se tem dialética dos opostos. Ver as objeções não-verbalistas, apresentadas pelos gentilianos a esta teoria crocena, e recordar Hegel. Deve-se ver se o movimento de Hegel a Croce-Gentile não foi um passo atrás, uma reforma "reacionária". Êles não terão tornado Hegel mais abstrato? Não terão abandonado a sua parte mais realista, mais historicista? E, pelo contrário, não será precisamente desta parte que tão sòmente a filosofia da *praxis*, dentro de certos limites, é uma reforma e uma superação? E não terá sido justamente o conjunto da filosofia da *praxis* o que impelia nesta direção a Croce e Gentile, se bem que êles se tenham servido desta filosofia para doutrinas particulares? (isto é, por razões implìcitamente políticas?) Entre Croce-Gentile e Hegel se formou um elo tradicional Vico-Spaventa (Gioberti). Mas isto não significou um passo atrás com relação a Hegel? Hegel não pode ser pensado sem a Revolução Francesa e sem Napoleão e suas guerras, isto é, sem as experiências vitais e imediatas de um período histórico intensíssimo de lutas, de misérias, no qual o mundo exterior esmaga o indivíduo e o faz beijar a terra, no qual tôdas as filosofias passadas foram criticadas pela realidade de uma maneira tão peremptória?

Vico e Spaventa podiam dar alguma coisa similar?[31] De que movimento histórico de grande importância Vico participa? Não importa que sua genialidade consista precisamente em ter concebido um vasto mundo a partir de um pequeno ângulo morto da "história", ajudado pela concepção unitária e cosmopolita do catolicismo. . . Nisto reside a diferença essencial entre Vico e Hegel, entre Deus e a Providência e Napoleão-espírito do mundo, entre uma abstração remota e a história da filosofia concebida como única filosofia, a qual conduzirá à identificação — ainda que especulativa — entre história e filosofia, entre fazer e pensar, chegando até o proletariado alemão como único herdeiro da filosofia clássica alemã.

POLÍTICA E IDEOLOGIAS POLÍTICAS. Deve ser criticada a colocação que Croce faz da ciência política. A política, segundo Croce, é a expressão da "paixão". A respeito de Sorel, Croce escreveu (em *Cultura e vita morale*, 2.ª ed., pág. 158): "O sentimento da cisão não tinha garantido bastante (ao sindicalismo), talvez porque uma cisão teorizada é uma cisão ultrapassada; nem o 'mito' o agitava suficientemente, talvez porque Sorel, no próprio ato de criá-lo, o havia dissipado, ao dar a sua explicação doutrinária." Mas Croce não percebeu que as observações feitas a Sorel podem se voltar contra o próprio Croce: a paixão teorizada não é, também ela, ultrapassada? A paixão da qual se dá uma justificação doutrinária não é, também ela, "dissipada"? Não se diga que a "paixão" de Croce é algo diverso do "mito" soreliano, que a paixão signifique a categoria, o momento espiritual da prática, enquanto o mito é uma determinada paixão que — por ser historicamente determinada — pode ser superada e dissipada, sem que, por isso, se aniquile a categoria, que é um momento perene do espírito; a objeção só é verdadeira no sentido em que Croce não é Sorel, coisa óbvia e banal. No entanto, deve-se observar como a colocação de Croce é intelectualista e iluminista. Dado que tampouco o mito concretamente estudado

[31] *Inclusive Spaventa, que participou de fatos históricos de importância regional e provincial, em contrasto com os de 1789 e 1815, que sacudiram todo o mundo civilizado de então e obrigaram a pensar "mundialmente"? Que colocaram em movimento a "totalidade" social, todo o gênero humano imaginável, todo o "espírito"? Eis por que Napoleão pôde aparecer a Hegel como o "espírito do mundo" a cavalo*

por Sorel era uma coisa que estivesse no papel, uma construção arbitrária do intelecto soreliano, êle não podia ser dissipado por algumas pàginazinhas doutrinais, conhecidas por restritos grupos de intelectuais, que difundiam a teoria como prova científica da verdade científica do mito tal como, ingênuamente, êste apaixonava as grandes massas populares. Se a teoria de Croce fôsse real, a ciência política deveria ser nada mais do que uma nova "medicina" das paixões, sendo inegável que uma grande parte dos artigos políticos de Croce é precisamente uma intelectualista e iluminista medicina das paixões; é também inegável que termina sendo cômica a segurança que tem Croce de haver destruído vastos movimentos históricos na realidade, por acreditar tê-los "superado e dissolvido" em idéia. Mas, na realidade, nem mesmo é verdade que Sorel tenha apenas teorizado e explicado doutrinàriamente um determinado mito: a teoria dos mitos é, para Sorel, o princípio científico da ciência política, é a "paixão" de Croce estudada de uma maneira mais concreta, é o que Croce chama de "religião", isto é, uma concepção do mundo com uma ética adequada, é uma tentativa de reduzir à linguagem científica a concepção das ideologias da filosofia da *praxis*, vista precisamente através do revisionismo crocean o. Neste estudo do mito como substância da ação política, Sorel também estudou diluesamente o mito determinado que estava na base de uma certa realidade social e que era a sua fonte de progresso. Sua análise tem, por isso, dois aspectos: um pròpriamente teórico, de ciência política; e outro aspecto político imediato, programático. É possível, se bem que seja muito discutível, que o aspecto político e programático do soreliaiismo tenha sido superado e dissipado; hoje é possível dizer que êle foi superado na medida em que foi integrado e depurado de todos os elementos intelectualísticos e literários, mas ainda hoje deve-se reconhecer que Sorel tinha trabalhado sôbre a realidade efetiva e que esta realidade não foi superada e dissipada.

Que Croce não tenha saído destas contradições e que — parcialmente — esteja consciente disto, é o que se compreende a partir de sua atitude em face dos "partidos políticos", tal como vem exposta no capítulo "O Partido como juízo e como prejuízo" do livro *Cultura e vita morale*, bem como do que é afirmado sôbre os partidos nos *Elementi di Politica*, sendo êste

último ainda mais significativo. Croce reduz o ato político à atividade dos "chefes de partido" individuais, que, para satisfazer a sua paixão, constroem nos partidos os instrumentos adaptados ao triunfo (desta forma, a medicina das paixões bastaria ser aplicada a poucos indivíduos). Mas também isto 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 contra-senso (apenas por metáfora se fala de loucos razoáveis, etc.); mais ainda, sempre existiu uma organização militar permanente, que educa para realizar com sangue frio, sem paixão, o mais extremo ato prático, a morte de outros homens que não são individualmente odiados pelos indivíduos, etc. Ademais, o exército é o ator político por excelência, mesmo em tempo de paz: como colocar de acôrdo a paixão com a permanência, com a ordem e a disciplina sistemática, etc? A vontade política deve ter alguma outra motivação além da paixão, uma motivação de caráter igualmente permanente, ordenada, disciplinada, etc. Não se pretende dizer que a luta política, como a luta militar, resolva-se sempre sangrentamente, com sacrifícios pessoais que cheguem até ao sacrifício supremo da vida. A diplomacia é precisamente aquela forma de luta política internacional (o que não quer dizer que inexista uma diplomacia também para as lutas nacionais entre os partidos), que influi para obter vitórias (que nem sempre são de pouca importância) sem derramamento de sangue, sem guerra. A simples comparação "abstrata" entre as fôrças militares e políticas (alianças, etc.) de dois Estados rivais convence o mais fraco a fazer concessões. Eis um caso de "paixão" dominada e racionalizada. No caso dos chefes e dos agregados, ocorre que os chefes e os grupos dirigentes criam as paixões das multidões de um modo artificial e as conduzem à luta e à guerra, mas, neste caso, não é a paixão a causa e substância da política e sim a conduta dos chefes, que se mantêm friamente racionais. A última guerra, aliás, demonstrou que não era a paixão que mantinha as massas militares nas trincheiras, mas ou o terror dos tribunais militares, ou um sentido do dever friamente raciocinado e refletido.

PAIXÃO E POLÍTICA. Que Croce tenha identificado a política com a paixão, é algo que pode ser explicado pelo fato de que

êle se aproximou sèriamente da política, interessando-se pela ação política das classes subalternas, que — "sendo obrigadas" a se manter "na defensiva" em situação de fôrça maior, buscando libertar-se de um mal presente (ainda que apenas presumido, etc.), ou como se queira dizer — realmente confundem política com paixão (inclusive no sentido etimológico). Mas a ciência política, segundo Croce, deve explicar não só uma parte, a ação de uma parte, mas também a outra parte, a ação da outra parte. O que se deve explicar é a iniciativa política, seja ela "defensiva", e portanto "apaixonada", seja ela "ofensiva", isto é, não dirigida para evitar um mal presente (ainda que presumido, já que também o mal presumido faz sofrer e, enquanto faz sofrer, é um mal real). Se se examina bem êste conceito croceano de "paixão", inventado para justificar teòricamente a política, observa-se que, por sua vez, êle não pode ser justificado senão mediante o conceito de luta permanente, para o qual a "iniciativa" é sempre "apaixonada", já que a luta é incerta e se ataca sempre para evitar ser derrotado, mas não só por isto como também para ter subjugado o adversário, que "poderia" vencer se não fôsse continuamente persuadido de ser o mais fraco, isto é, se não fôsse continuamente derrotado. Em suma, não pode existir "paixão" sem antagonismo, e antagonismo entre grupos de homens, já que na luta entre o homem e a natureza a paixão se chama "ciência" e não "política". Portanto, pode-se dizer que em Croce o têrmo "paixão" é um pseudônimo de luta social.

A paixão pode nascer da preocupação com o preço que pode atingir a banha de porco? Uma velha senhora que tem vinte servidores pode sentir paixão ao pensar que deve reduzi-los para dezenove? Paixão pode ser um sinônimo de economia, não no sentido de produção econômica ou de busca do lucro, mas no sentido de contínuo estudo para que uma determinada relação não mude desfavorávelmente, ainda que o desfavor seja "utilidade geral", liberdade geral; mas, então, "paixão" e "economia" significam "personalidade humana" determinada històricamente em uma certa sociedade "hierárquica". Qual é o "ponto de honra" da delinqüência senão um pacto econômico? Mas não é também uma forma de manifestação (polêmica, de luta) da personalidade? Ser "depreciado" (desprezado) é o temor mórbido de todos os homens que vivem em sociedades nas quais a hierarquia se manifesta através

de modos "refinados" (capilares), de minúcias, etc. Na delinqüência, a hierarquia se funda sôbre a fôrça física e sôbre a astúcia; ser "enganado", aparecer como tolo, deixar que uma ofensa fique sem punição, etc., são coisas que degradam. Por isto, existe todo um protocolo e cerimonial convencionais, ricos de matizes e subentendidos, nas relações recíprocas entre os sócios; violar o protocolo é uma injúria.

Mas isto não ocorre apenas entre os delinqüentes: as questões de nível se verificam em qualquer forma de relação, desde as que ocorrem entre os Estados até as familiares. Quem deve fazer um serviço durante um certo tempo, e não é substituído na hora exata, se enfurece e reage com atos de extrema violência (até mesmo criminosa); isto ocorre mesmo quando, após o serviço, nada tenha a fazer e nem sequer obtenha a plena liberdade de movimentos (por exemplo, um soldado que deve servir de sentinela e que, após o seu turno, deve ainda permanecer na caserna). Que nestes episódios ocorra uma manifestação de "personalidade", isto quer dizer apenas que a personalidade de muitos homens é mesquinha e estreita: ela é sempre personalidade. E é inegável que existem fôrças que tendem a mantê-la como tal, inclusive a amesquinhá-la ainda mais: para muitos, ser "alguma coisa" significa tão-sòmente que outros homens sejam ainda "menos coisa" (alguma coisa menor). Que, porém, também estas pequenas coisas, estas inépcias, sejam "tudo" ou "grande coisa" para alguns, resulta dêste fato que tais episódios determinam reações nas quais se arrisca a vida e a liberdade pessoal.

As histórias da Itália e da Europa. Partindo do pressuposto de que as duas últimas histórias, a da Itália e a da Europa, foram pensadas no início da guerra mundial, para concluir um processo de meditações e de reflexões sôbre as causas dos eventos de 1914 e 1915, pode-se perguntar qual a precisa finalidade "educativa" que elas tiveram. Precisa, notadamente precisa. E conclui-se que não a tiveram, que também elas fazem parte daquela literatura sôbre o *Risorgimento*, de caráter estritamente literário e ideológico, que na realidade só consegue interessar a restritos grupos intelectuais: típico exemplo disso é o livro de Oriani sôbre a *Lotta politica*. Foram observados os atuais interêsses de Croce e, conseqüentemente, as finalidades práticas que dêles decorrem: observa-se, precisamente, que êles são "genéricos", de educação abstrata e "metodológica", por assim dizer; em uma palavra: "predicadores". O único ponto preciso, a

questão "religiosa"; mas, também êsse, pode ser chamado de "preciso"? Também a posição no problema da religião permanece intelectualizada; e, se bem que não se possa negar que inclusive esta posição é importante, deve-se acrescentar que ela é insuficiente.

CROCE, HOMEM DO RENASCIMENTO. Poder-se-ia dizer que Croce é o último homem do Renascimento e que expressa exigências e relações internacionais e cosmopolitas. Isto não quer dizer que êle não seja um "elemento nacional", inclusive no significado moderno da palavra; quer dizer, sim, que também das relações e exigências nacionais êle expressa notadamente as que são mais gerais e coincidem com nexos de civilização mais vastos do que a área nacional: a Europa, o que costuma chamar-se civilização ocidental, etc. Croce conseguiu recriar, em sua personalidade e em sua posição de líder mundial da cultura, aquela função de intelectual cosmopolita que foi cumprida, quase colegialmente, pelos intelectuais italianos da Idade Média até fins do século XVII. Por outro lado, se são vivas em Croce as preocupações de líder mundial, que o levam a assumir sempre atitudes equilibradas, olímpicas, sem engajamentos de caráter temporário e episódico muito comprometedores, é também verdade que êle próprio difundiu o princípio de que, se se quer desprovincianizar a cultura e os costumes na Itália (e o provincianismo ainda permanece como resíduo do passado de desagregação política e moral), deve-se elevar o nível da vida intelectual através do contacto e do intercâmbio de idéias com o mundo internacional (êste era o programa renovador do grupo florentino da *Voce*); portanto, em sua atitude e em sua função, é imanente um princípio essencialmente nacional.

A função de Croce poderia ser comparada à do papa católico, devendo-se dizer que Croce — no âmbito de sua influência — tem sabido se conduzir, por vêzes, com mais habilidade do que o papa: em seu conceito de intelectual, ademais, existe algo de "católico e clerical", como pode ser visto em suas publicações do tempo da guerra e como resulta, ainda hoje, das recensões e apostilas; de uma forma mais orgânica e precisa, a sua concepção do intelectual pode ser aproximada da expressa por Julian Benda, em seu livro *La trahison des clercs*. Do ponto de vista da sua função cultural, é preciso, não tanto considerar

Croce como filósofo sistemático, mas sim alguns aspectos da sua atividade: 1) Croce como teórico da estética e da crítica literária e artística [32]; 2) Croce como crítico da filosofia da *praxis* e como teórico da historiografia; 3) notadamente, Croce como moralista e mestre da vida, construtor de princípios de conduta que se abstraem de qualquer confissão religiosa, mostrando, aliás, como se pode "viver sem religião". O ateísmo de Croce é um ateísmo de senhores, um anticlericalismo ao qual aborrecem a rusticidade e a grosseria plebéia dos anticlericais medíocres, mas trata-se sempre de ateísmo e de anticlericalismo; por isso, indaga-se por que Croce não liderou, se não ativamente, pelo menos emprestando seu nome e seu patrocínio, um movimento italiano de *Kulturkampf*, que teria obtido uma imensa importância histórica[33]. Não é possível dizer que êle não se tenha empenhado na luta por considerações de caráter filistino, por considerações pessoais, etc., já que êle demonstrou que não se preocupa com estas vaidades mundanas, convivendo livremente com uma mulher muito inteligente, que animava o seu salão napolitano, freqüentado por cientistas italianos e estrangeiros, e que sabia despertar a admiração dêstes freqüentadores; esta união livre impediu Croce de entrar no senado antes de 1912, quando a referida senhora faleceu e êle voltou a ser considerado por Giolitti uma pessoa "respeitável". Deve-se também observar, a respeito da religião, a atitude equívoca de Croce em face do modernismo: que Croce devesse ser antimodernista, na medida em que era anticatólico, é algo que podia ser entendido; mas a colocação da luta ideológica não foi esta. Objetivamente, Croce foi um aliado precioso dos jesuítas contra o modernismo:[34] a razão desta luta — a saber, que entre a

[32] *A última edição da* Enciclopédia Britânica *confiou a Croce o verbete "Estética", que foi publicado em edição fora do comércio, na Itália, com o título* Aestethica in nuce. *O* Breviário de Estética *foi compilado pelos americanos. Na Alemanha, existem muitos seguidores da estética croceana.*

[33] *Com relação à atitude hipócrita dos croceanos em face do clericalismo, deve-se ver o artigo de G. Prezzolini,* La Paura del prete, *no livro* Mi pare..., *publicado pela casa editôra Delta, de Florença.*

[34] *No* Date a Cesare..., *Missiroli exalta, diante dos católicos, a atitude de Croce e de Gentile contra o modernismo, neste sentido.*

religião transcendental e a filosofia imanentista não pode existir um *tertium quid* incerto e equívoco — tem tôda a aparência de um pretexto. Também neste caso revela-se o homem do Renascimento, o tipo Erasmo, com a mesma falta de caráter e de coragem civil. Os modernistas, dado o caráter de massa que lhes era fornecido pelo nascimento contemporâneo de uma democracia rural católica (ligada à revolução técnica que ocorria na região de Pádua graças ao desaparecimento da figura do *obbligato* ou *schiavandaro*[36] e à expansão de formas menos caducas de parceria), eram reformadores religiosos, surgidos não segundo esquemas intelectuais preestabelecidos, caros ao hegelianismo, mas segundo as condições reais e históricas da vida religiosa italiana. Era uma segunda onda de catolicismo liberal, muito mais extensa e de caráter mais popular do que a do neo-guelfismo antes de 1848 e a do mais estrito liberalismo católico posterior a 1848. A atitude de Croce e de Gentile (com o clerical Prezzolini) isolou os modernistas no mundo da cultura, tornando mais fácil o seu emagamento por parte dos jesuítas; aliás, tal fato surgiu como uma vitória do papado contra tôda a filosofia moderna: a encíclica antimodernista é, na realidade, dirigida contra a imanência e a ciência moderna e, neste sentido, foi comentada nos seminários e nos círculos religiosos.[36] Por que Croce não deu, do modernismo, a mesma explicação que — na *História da Europa* — havia dado do catolicismo liberal, fazendo dêste uma vitória da "religião da liberdade", que conseguia penetrar também na cidadela do seu mais acérrimo antagonista e inimigo, etc?

Coloca-se o problema de quem mais adequadamente represente a sociedade italiana contemporânea, do ponto de vista

[35] Obbligato e schiavandaro *são formas de relação semifeudal de trabalho, existentes na Itália (N. do T.).*

[36] *É curioso que, hoje, a atitude dos crocianos em face dos modernistas, ou pelo menos dos melhores entre êles (não, contudo, contra Buonajuti), modificou-se bastante, como se pode ver pela recensão elaborada por Adolfo Omodeo, na* Critica *de 20 de julho de 1932, sôbre as* Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, *de Alfred Loisy. Deve-se ver, na* História da Itália, *o que se diz do modernismo; tenho a impressão, contudo, de que Croce o passe por alto, enquanto exalta a vitória do liberalismo sôbre o socialismo tornado reformismo pela atividade científica do próprio Croce. A mesma obser-*

teórico e moral: o papa, Croce, Gentile; isto é: 1) quem tenha mais importância do ponto de vista da hegemonia, como ordenador da ideologia que empresta o cimento mais íntimo à sociedade civil e, portanto, ao Estado; 2) quem represente melhor, no exterior, o influxo italiano no quadro da cultura mundial. O problema não é de fácil resolução, pois cada um dos três domina ambientes e fôrças sociais diversas. O papa, como chefe e guia da maioria dos camponeses italianos e das mulheres (e porque a sua autoridade e influência operam através de tôda uma organização centralizada e bem articulada), é uma grande, a maior fôrça política do país depois do govêrno; mas sua autoridade tornou-se passiva e é aceita por inércia: já antes da Concordata ela era, de fato, um reflexo da autoridade estatal. Por esta razão, é difícil estabelecer uma comparação entre a influência do papa e a de um homem privado na vida cultural. Uma comparação mais racional pode ser feita entre Croce e Gentile, sendo imediatamente evidente que a influência de Croce, apesar das aparências, é muito superior à de Gentile. Entretanto, a autoridade de Gentile não é de modo algum admitida por seu próprio partido político (recordar o ataque de Paolo Orano no Parlamento contra a filosofia de Gentile e o ataque pessoal contra Gentile e os gentilianos no semanário *Roma*, feito por G. A. Fanelli). Ao que me parece, a filosofia de Gentile, o atualismo, é mais nacional apenas no sentido em que é estreitamente ligado a uma fase primitiva do Estado, ao estágio econômico-corporativo, no qual todos os gatos são pardos. Por esta mesma razão, pode-se acreditar na maior importância e influência desta filosofia, da mesma forma como muitos acreditam que, no Parlamento, um industrial é mais do que um advogado representante dos interêsses industriais (ou um professor, ou mesmo um

vação pode ser feita a Missiroli, também êle antimodernista e antipopular: se o povo não pode atingir a concepção da liberdade política e a idéia nacional senão após ter atravessado uma reforma religiosa, isto é, após ter conquistado a noção de liberdade na religião, não se compreende porque Missiroli e os liberais do "Resto del Carlino" tenham sido tão furiosamente antimodernistas; ou talvez se compreenda demais, já que modernismo significava politicamente democracia cristã, e esta era particularmente forte na Emília-Romana e em todo o vale paduano, e Missiroli e seus liberais lutavam pela Agrária.

líder dos sindicatos operários) sem pensar que, se tôda a maioria parlamentar fôsse de industriais, o Parlamento perderia imediatamente a sua função de mediação política e qualquer prestígio[37]. A influência de Croce é menos ruidosa do que a de Gentile, porém mais profunda e arraigada; Croce é realmente uma espécie de papa laico, mas a moral de Croce é muito para intelectuais, muito do tipo Renascimento, não podendo tornar-se popular; ao passo que o papa e sua doutrina influenciam massas determinadas do povo, através de máximas de conduta que se referem inclusive às coisas mais elementares. É verdade que Croce afirma que êstes modos de vida já não são mais especìficamente católicos e religiosos, já que, "após Cristo, nós somos todos cristãos", isto é, o cristianismo — naquilo que é real exigência da vida e não mitologia — foi absorvido pela civilização moderna[38].

A posição relativa de Croce na hierarquia intelectual da classe dominante transformou-se, após a Concordata e o advento da fusão, em uma unidade moral dos dois troncos desta mesma classe. É necessária uma dupla obra de educação por parte dos responsáveis: educação do nôvo pessoal dirigente, que deve ser "transformado" e assimilado; e educação da parte católica, que pelo menos deverá ser subordinada (em certas condições, também subordinar é educar). A entrada em massa dos católicos na vida estatal após a Concordata (e, desta feita, êles entraram como e enquanto católicos, inclusive com privilégios culturais) tornou muito difícil a obra de "transformismo" das novas fôrças de origem democrática.

[37] *Com relação ao corporativismo e economicismo de Gentile, deve-se cfr. o seu discurso pronunciado em Roma e publicado no volume* Cultura e Fascismo.

[38] *Êste aforismo de Croce tem, por certo, muito de verdadeiro: o senador Mariano d'Amelio, primeiro presidente de Cassação, combatia a objeção de que os códigos ocidentais não poderiam 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. Ora, na realidade, os códigos ocidentais foram introduzidos nos países "pagãos" como expressão da civilização européia e não do cristianismo como tal, e os bons muçulmanos não acreditam ter-se convertido ao cristianismo e ter abjurado o islamismo.*

Que Gentile não tenha compreendido o problema e que Croce o tenha, é algo que revela a diversa sensibilidade nacional dos dois filósofos: o fato de que Gentile, ainda que tivesse compreendido o problema, se colocasse nas condições de nada poder fazer, fora do trabalho na Universidade Popular dos Institutos de Cultura (os raivosos escritos dos seus discípulos contra o catolicismo, nos *Nuovi Studi*, têm muito pouca repercussão), demonstra a sua redução a uma mísera condição de subalternidade intelectual. De fato, não se trata de uma educação "analítica", isto é, de uma "instrução", de uma acumulação de noções, mas de uma educação "sintética", da difusão de uma concepção do mundo convertida em norma de vida, de uma "religião" no sentido croceano. Que a Concordata tivesse colocado o problema, multiplicando-o e complicando-o, é algo que Croce compreendera, como o prova seu discurso no senado. Ademais, foi precisamente a Concordata — quando introduziu na vida estatal uma grande massa de católicos como tais, e como tais privilegiados — que colocou o problema da educação da classe dirigente, não nos têrmos de "Estado ético", mas nos têrmos de "sociedade civil" educadora, isto é, de uma educação por iniciativa "privada" que entra em concorrência com a católica, que ocupa agora, na sociedade civil, um lugar importante e em condições especiais.

Para compreender a medida em que a atividade de Croce — em tôda a sua perseverante inflexibilidade — é apreciada por parte do setor mais responsável, clarividente (e conservador) da classe dominante, além da citada "previsão" de Missiroli (*) — e é necessário compreender o que pode significar, em sentido crítico implícito, o têrmo "previsão" no caso em pauta — será útil recordar uma série de artigos publicados por Camilo Pellizzi no *Selvaggio* de Mino Maccari.

Da *Italia Letteraria* de 29 de maio de 1932, transcrevo textualmente uma parte da *Rassegna della Stampa*, compilada por Corrado Pavolini, que comenta um trecho de um dos artigos de Pellizi: "*Acreditar em poucas coisas*, mas acreditar! Eis uma máxima belíssima, que se pode ler no último número do *Selvaggio* (1.º de maio). Tenho pena de Camillo Pellizzi, fascista dos primeiros, cavaleiro probo e agudíssimo engenho; mas o estilo embrulhado

* *Ver pág. 291.*

de sua última carta aberta a Maccari, *O Fascismo como liberdade*, faz-me duvidar de que os conceitos dos quais fala estejam bem claros em sua mente; ou, se estiverem claros, são pensados muito abstratamente para poderem receber aplicação prática: 'O fascismo nasceu como supremo esfôrço de um povo civilizado (aliás, do povo mais intimamente civilizado de 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 manifestação espontânea dos valôres individuais antigos sempre renovados, nós concluímos, do que se disse acima, que o fascismo é — em sua íntima e universal significação — um *comunismo livre;* um comunismo, em suma, no qual comunista ou coletivista seja 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 agora dito e repetido, a liberdade'. É linguagem indigesta de filósofo. 'Crer em poucas coisas...'. Por exemplo, crer simplesmente que o fascismo *não* é comunismo, jamais, em nenhum sentido, nem concreto nem metafórico, pode resultar mais 'útil' que se fatigar na busca de definições muito engenhosas, que são, em última análise, equívocas e nocivas. (Existe, ademais, o relatório Spirito à Convenção Corporativa de Ferrara...)".

Vê-se claramente que a série dos escritos de Pellizzi, publicados pelo *Selvaggio*, foi sugerida pelo último livro de Croce, sendo uma tentativa de absorver a posição de Croce em uma nova posição, que Pellizzi considera superior e apta a resolver tôdas as antinomias. Na realidade, Pellizzi se move entre conceitos da Contra-Reforma e as suas elucubrações podem dar lugar intelectualmente a uma nova *Cidade do Sol*, isto é, pràticamente, a uma construção similar à dos jesuítas no Paraguai. Mas isto pouco importa, pois não se trata de possibilidades práticas vizinhas ou remotas, nem para Pellizzi, nem para Spirito; trata-se do fato de que tais desenvolvimentos abstratos do pensamento mantêm perigosos fermentos ideológicos, impedem a formação de uma unidade ético-política da classe dirigente, ameaçam projetar para o infinito a solução do problema de "autoridade", isto é, o problema do estabelecimento por consentimento da direção política por 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 por algumas publicações em *Critica Fascista*, mais ou menos confusas e equívocas.

A IMPORTÂNCIA CULTURAL DE CROCE. Deve-se dar o sentido da importância cultural que Croce tem não só na Itália, como na Europa; e, conseqüentemente, a significação que tem a rápida e imensa difusão dos seus livros mais recentes, quais sejam as Histórias da Itália e da Europa. Parece-me indubitável que Croce se proponha a educação das classes dirigentes. Mas como é efetivamente acolhida a sua obra educativa, a que "ligas" ideológicas dá lugar? Que sentimentos positivos faz nascer? É um lugar comum pensar que a Itália atravessou tôdas as experiências políticas do desenvolvimento histórico moderno e que, portanto, ideologias e instituições conformes a estas ideologias seriam para o povo italiano repolhos refeitos, repugnantes ao paladar. No entanto, não é verdade que se tratem de repolhos requentados: o "repôlho" foi comido apenas "metafòricamente" pelos intelectuais e teria sido requentado tão só por êles. Não é "requentado" e, portanto, repugnante para o povo (e, ademais, quando o povo tem fome, come repolhos requentados até duas ou três vêzes). Croce tem uma bela couraça de sarcasmo pela igualdade e pela fraternidade; mas exalta a liberdade, ainda que seja especulativa. Esta 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 da Itália *qu'on ne voit pas* e que só há dez anos está fazendo sua aprendizagem política[30].

Pode-se supor que Croce, ao lado da parte polêmica, tenha uma parte reconstrutiva em seu pensamento? E que entre uma e outra possa existir um "salto"? Ao que me parece, isto não

[30] *Seria útil buscar nos livros de Croce suas referências à função do chefe de Estado. Uma referência pode ser encontrada na segunda série das* Conversações críticas, *na pág. 176, que é a recensão do livro de Ernesto Masi,* Asti e gli Alfieri nei ricordi della vita di S. Martino: *"Também a vida moderna pode ter a sua alta moralidade e o seu heroísmo simples, ainda que sôbre distintos fundamentos. E êstes diversos fundamentos foram colocados pela história, que não mais concebe o antiga fé simplista no Rei, no Deus dos padres, nos idéios tradicionais, impedindo que se encerre, como outrora ocorria, no breve círculo da vida familiar e de classe". Ao que me parece, deve-se recordar que D'Andrea, na recensão da* Historia d'Europa *publicada em* Critica Fascista, *reprovava a Croce outra destas expressões, que D'Andrea considera deletéria. O livro de Masi é de 1903 e, portanto, é provável que a recensão de Croce tenha sido publicada pela* Critica *pouco depois, em 1903 mesmo ou em 1904.*

se revela a partir de seus escritos. Mas, precisamente esta incerteza é — eu acredito — um dos motivos pelos quais muitos dos que pensam como Croce se mostram frios ou, quando menos, preocupados. Croce dirá: que os práticos e os políticos pensem na parte reconstrutiva; e, em seu sistema de distinções teóricas, a resposta é formalmente congruente. Mas só "formalmente"; e disto Gentile tira bom partido em suas agressões mais ou menos filosóficas, que me parecem tanto mais exasperadas quanto êle não pode e não quer colocar todo o problema (posição do Vaticano em face do livro *Una storia e un'idea*),[40] não pode e não quer falar claramente a Croce, fazê-lo ver aonde pode conduzir a sua posição de polêmica ideológica e de princípios. Porém, seria necessário observar se não é precisamente isto o que Croce se propõe, visando a obter uma atividade reformista do alto, que atenue as antíteses e as concilie em uma nova legalidade obtida "transformisticamente". Mas será que não é possível existir um neo-malthusianismo voluntário em Croce, a vontade de não "empenhar-se" a fundo, que é o modo de cuidar de seu interêsse "particular" próprio do moderno guicciardinismo, característico de muitos intelectuais para os quais parece que basta "dizer": *Dixi, et salvari animam meam?* Mas a alma não se salva apenas com o dizer. Queremos obras, e como!

APÊNDICE. O CONHECIMENTO FILOSÓFICO COMO ATO PRÁTICO, DE VONTADE. Pode-se estudar êste problema especialmente em Croce, mas em geral nos filósofos idealistas, já que êstes insistem notadamente sôbre a vida íntima do indivíduo-homem, sôbre os fatos e a atividade espiritual. Em Croce, graças à grande importância que tem, em seu sistema, a teoria da arte, a estética. Na atividade espiritual e, para melhor exemplificar, na teoria da arte (mas também na ciência econômica, onde o ponto de partida para a colocação dêste problema pode ser o ensaio *Le due scienze mondane — L'Estetica e L'Economia*, publicado por Croce na *Critica* de 20 de novembro de 1931), as teorias dos filósofos descobrem *verdades* até então ignoradas, ou "inventam", ou "criam" esquemas mentais, nexos lógicos que *modificam* a realidade espiritual até então existente, històrica-

[40] *Guido Miglioli, Una storia e un'idea, Tipografia Acame, Turin, 1926 (N. da E. I.).*

mente concreta, como *cultura* difusa em um certo grupo de intelectuais, em uma classe, em uma civilização? É êste um dos muitos modos de colocar a questão da chamada "realidade do mundo exterior" e da realidade pura e simplesmente. Existe uma "realidade" exterior ao pensador individual (o ponto de vista do solipsismo pode ser útil didascàlicamente, — e as robinsonadas filosóficas podem ser igualmente úteis do ponto de vista prático, se empregadas com discrição e inteligência, como as robinsonadas econômicas), desconhecida (isto é, ainda não conhecida, mas nem por isso "incognoscível", noumênica) em sentido histórico e que é "descoberta" (em sentido etimológico), ou, ao contrário, não se "descobre" nada no mundo espiritual (isto é, nada se revela), mas se "inventa" e se "impõe" ao mundo da cultura?

Notas Esparsas

A ATITUDE DE CROCE NO PERÍODO FASCISTA. Para compreender a atitude de Croce no segundo após-guerra, é útil recordar a resposta enviada por Mario Missiroli a um inquérito promovido pela revista *Saggiatore* e publicada em 1932. Missiroli escreveu:[41] "Não vejo ainda nada bem delineado, mas tão só estados de espírito, tendências sobretudo morais. Difícil prever qual poderá ser a orientação da cultura; mas não hesito em formular a hipótese de que ela se encaminhe 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 desejar". Que poderá significar "positivismo absoluto"? A "previsão" de Missiroli coincide com a afirmação, feita repetidamente nestas notas, de que tôda a atividade teórica mais recente de Croce se explica pela previsão de uma retomada em grande estilo — e com características tendencialmente hegemônicas — da filosofia da *praxis*, que pode reconciliar a cultura popular e a ciência experi-

41 *Cfr.* Critica Fascista, *de 15 de maio de 1932.*

mental com uma visão do mundo que não seja o grosseiro positivismo, nem tampouco o alambicado atualismo ou o livresco neotomismo.

CIÊNCIA DA POLÍTICA. Que significa a acusação de "materialismo" que Croce faz freqüentemente 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 "fôrça material", "coerção", "fato econômico", etc. Mas será que a "fôrça material", a "coerção" e o "fato econômico" são "materialistas"? Que significaria "materialismo", neste caso?[42]

NOTA SÔBRE LUIGI EINAUDI. Não parece que Einaudi tenha estudado diretamente as obras de economia crítica e de filosofia da *praxis*; aliás, pode-se dizer que êle fala delas, notadamente da filosofia da *praxis*, de orelha, por ouvir dizer, freqüentemente de terceira ou quarta mão. As noções principais foram tomadas de Croce (*Materialismo histórico e economia marxista*), mas de uma maneira superficial e fragmentária.

O que mais interessa é o fato de que foi sempre escritor apreciado por *Riforma Sociale* (e, durante algum tempo, eu creio, inclusive membro da redação) Achile Loria, isto é, o divulgador de um desvio deteriorado da filosofia da *praxis*. Pode-se dizer, aliás, que o que passa na Itália como sendo filosofia da *praxis* não é mais do que contrabando da bugiganga científica loriana. Recentemente, precisamente na *Riforma Sociale*, Loria publicou uma mistura de folhetins caóticamente dispostos, intitulando-a *Novas confirmações do economismo histórico*. Na *Riforma Sociale* de novembro-dezembro de 1930, Einaudi publicou uma nota — "O mito (!) do instrumento técnico" — a respeito da *Autobiografia* de Rinaldo Rigola, que reforça a opinião referida acima.

Precisamente Croce havia mostrado, em seu ensaio sôbre Loria, no *M.H.E.M.*, que o "mito (!) do instrumento técnico" foi uma invenção particular de Loria, o que Einaudi não menciona, persuadido como está de que se trate, ao invés, de uma doutrina da filosofia da *praxis*. Einaudi, ademais, comete tôda uma série de erros por ignorância do assunto: 1) confunde o desenvolvimento do instrumento técnico com o desenvolvimento das fôrças econômicas; para êle, falar de desenvolvimento das fôrças produtivas significa apenas falar do desenvolvimento do instrumento; 2) considera que as fôrças produtivas sejam, para a economia crítica, apenas as coisas

[42] *Cfr.* Etica e Politica, *pág. 341*. "*Há tempos em que, etc.*"

materiais, e não também as fôrças e as relações sociais, isto é, humanas, que estão incorporadas às coisas materiais e das quais o direito de propriedade é a expressão jurídica; 3) revela-se também, neste escrito, o costumeiro "cretinismo" econômico que é próprio de Einaudi e de muitos dos seus amigos livre-cambistas, os quais, como propagandistas, são verdadeiros iluminados. Seria interessante rever a coletânea dos escritos de propaganda jornalística de Einaudi; através dêles, revelar-se-ia que os capitalistas não compreenderam jamais os seus verdadeiros interêsses e se comportaram sempre antieconômicamente.

Dada a inegável influência intelectual de Einaudi sôbre um largo estrato de intelectuais, valeria a pena fazer uma investigação de tôdas as notas nas quais êle se refere à filosofia da *praxis*. Ademais, deve-se recordar o artigo necrológico sôbre Piero Gobetti, publicado por Einaudi no *Baretti*, que explica a atenção com a qual Einaudi rebate qualquer escrito devido aos liberais, no qual se reconheça à filosofia da *praxis* a importância e a influência que esta teve no desenvolvimento da cultura moderna. Deve-se recordar, também, a êste respeito, o trecho sôbre Gobetti no *Piemonte* de Giuseppe Prato.

UM ENSAIO DE A. CAJUMI. Deve-se confrontar, a respeito da *Storia d'Europa*, o ensaio de Arrigo Cajumi, *Dall'Ottocento ad oggi*.[43] Cajumi se ocupa de Croce especialmente no I parágrafo dos VII que compõem o estudo, mas referências (úteis) a Croce estão contidas aqui e ali, mesmo nos outros parágrafos que se referem a outras publicações recentes de caráter histórico-político.

O ponto de vista de Cajumi, em suas críticas e observações, é difícil de ser resumido brevemente: é o dos principais escritores da *Cultura* os quais representam um grupo de intelectuais bem definidos na vida cultural italiana e dignos de estudo na atual fase da vida nacional. Vinculam-se a De Lollis, seu mestre e, portanto, a certas tendências da cultura francesa mais séria e criticamente substanciosa, mas isto significa pouco, já que De Lollis não elaborou um método crítico fecundo de desenvolvimentos e universalizações. Na realidade, trata-se de uma forma de "erudição", mas não no sentido mais comum e tradicional da palavra. Uma erudição "humanista", que desenvolve o "bom gôsto" e a "gulodice" refinada; nos colaboradores da *Cultura*, repetem-se freqüentemente os adjetivos "guloso", "gostoso". Cajumi, entre os redatores da *Cultura*, é o menos "universitário", não no sentido de que não existe a "marca" universitária em seus escritos e em suas pesquisas,

[43] Em Cultura, de abril-junho de 1932, págs. 323-330.

mas no sentido de que a sua atividade foi freqüentemente empregada em empréstas "práticas" e políticas, desde o jornalismo militante até operações talvez ainda mais práticas (como a direção do *Ambrosiano*, que lhe foi conferida pelo financista Gualino, não certamente apenas por "mecenismo").

Sôbre Ricardo Gualino, Cajumi escreveu uma nota muito vivaz e pungente na *Cultura* de janeiro-março de 1932,[44] insistindo precisamente no fato de que Gualino se servia do seu "mecenismo" e das emprêsas de cultura para melhor embrulhar os entesouradores italianos. Mas também o Cavalheiro Enrico Cajumi (assim êle se assinava como gerente do *Ambrosiano*)[45] recolheu algumas migalhas do mecenatismo gualinesco!

CROCE E JULIEN BENDA. Pode-se fazer uma comparação entre as idéias e a posição assumida por Benedetto Croce e o dilúvio de escritos de Julien Benda sôbre o problema dos intelectuais.[46] Na realidade, entre Croce e Benda, não obstante certas aparências, o acôrdo é apenas superficial ou refere-se tão só a alguns aspectos particulares da questão.

Em Croce, existe uma construção orgânica de pensamento, uma doutrina sôbre o Estado, sôbre a religião e sôbre a função dos intelectuais na vida estatal, que inexiste em Benda, que é sobretudo um "jornalista". É necessário dizer, também, que a posição dos intelectuais na França e na Itália é muito diversa, orgânica e imediatamente; as preocupações político-ideológicas de Croce não são as de Benda, inclusive por esta razão. Ambos são "liberais", mas com tradições culturais e nacionais bem diversas.

CROCE E O MODERNISMO. Deve-se confrontar, na entrevista sôbre a maçonaria (*Cultura e vita morale*, 2.ª ed.), o que Croce diz do modernismo com o que A. Omodeo escreve na *Critica* de 20 de julho de 1932, recenseando os três volumes de Alfred Loisy (*Mémoires pour servir à l'histoire religieuse*), na pág. 291, por

[44] Confessioni di un figlio del secolo, *págs. 193-195, a respeito do livro de Gualino,* Frammenti di vita.

[45] *Gramsci considerava, erradamente, que Arrigo Cajumi e o Cavalheiro Enrico Cajumi fôssem a mesma pessoa. (N. da E. I.)*

[46] *Além do livro sôbre a* Traição dos Intelectuais, *de Benda, seria necessário examinar os artigos publicados nas* Nouvelles Littéraires *e talvez em outras revistas.*

exemplo: "Aos fáceis alindos acatólicos de Pio X, da própria república anticlerical (*e, na Itália, Croce*), Loisy lhes reprova a ignorância do que seja o catolicismo absolutista e do perigo representado por êste império internacional nas mãos do papa; reprova-lhes o dano (já notado, em sua época, por Quinet) que consiste em 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. Indubitàvelmente, nestas observações existe uma grande parte de verdade".

CROCE E FORGES DAVANZATI. Da *Italia Letteraria* de 20 de março de 1932, reproduzo alguns trechos do artigo de Roberto Forges Davanzati sôbre a *Storia d'Europa* de Croce, publicado na *Tribuna* de 10 de março (*La storia come azione e la storia come dispetto*):

"Croce é indubitàvelmente um homem típico, mas típico precisamente daquela monstruosidade cultural, racioclnante, enciclopédica, que acompanhou o liberalismo político e está em bancarrota, já que é a antítese da Poesia, da Fé, da Ação crente, isto é, da vida militante. Croce é estático, retrospectivo, analítico, inclusive quando parece buscar uma síntese. Seu ódio pueril pela juventude guerreira, esportiva, é também o ódio físico de um cérebro que não sabe sair ao encontro do infinito, do eterno, que o mundo nos mostra quando se vive no mundo e quando se tem a ventura de viver na parte do mundo que se chama Itália, onde o divino mais nitidamente se revela. Não causa surprêsa, portanto, o fato de que êste cérebro passado da erudição à filosofia careça de espírito criativo e, em sua inteligência dialética, não brilhe nenhuma luz de frescor, ingênua e profunda intuição; tendo passado da filosofia à crítica literária, confessou não possuir o tanto da própria poesia que é necessária para entender a Poesia; e, finalmente, ingressando na história política, mostrou e mostra não compreender a história de seu tempo, pondo-se fora da Fé e contra ela, notadamente contra a Fé revelada e custodiada pela Igreja que tem em Roma o seu centro milenar. Nenhuma surprêsa há em que êste cérebro esteja hoje condenado a ser seqüestrado fora da Arte, da Pátria viva, da Fé católica, do espírito e do govêrno dos homens de seu tempo, e que seja incapaz de conduzir a conclusões acreditadas e impetuosas o grave processo de suas cognições, que podem ser atingidas sem que se creia nelas e as siga".

Forges Davanzati é verdadeiramente um tipo, e um tipo de farsa intelectual. Poder-se-ia delinear assim o seu caráter: êle é o "super-homem" representado por um romancista ou dramaturgo

especializado em farsas, sendo ao mesmo tempo êste romancista e êste dramaturgo. A vida como obra de arte, mas a obra de arte de um farsista. É notório que muitos jovens querem representar o gênio, mas para representar o gênio deve-se ser gênio; de fato, a maioria dêstes gênios representados são sofrivelmente imbécis: Borges Dovanzali representa a si mesmo, etc.

V

BREVES NOTAS SÔBRE ECONOMIA

PONTOS DE MEDITAÇÃO SÔBRE A ECONOMIA. Colocar o problema de se é possível existir uma ciência econômica, e em que sentido. Pode ocorrer que a ciência econômica seja uma ciência *sui generis*, ou melhor, única em seu gênero. Pode-se observar em quantos sentidos é empregada a palavra ciência pelas várias correntes filosóficas, bem como se algum dêstes sentidos pode se aplicar às pesquisas econômicas.

Parece-me que a ciência econômica é uma ciência única, já que é inegável que se trate de uma ciência, e não apenas no sentido "metodológico", isto é, não apenas no sentido de que os seus procedimentos são científicos e rigorosos. Parece-me, também, que é impossível aproximar a economia da matemática, se bem que entre as várias ciências talvez seja a matemática a que mais se aproxime da economia. De qualquer modo, a economia não pode ser considerada uma ciência natural (qualquer que seja o modo de conhecer a natureza e o mundo exterior, subjetivista ou objetivista), nem tampouco uma ciência "histórica" no sentido comum da palavra, etc. Um dos precon-

ceitos contra os quais é preciso ainda lutar, talvez, é o que afirma que, para ser "ciência", uma investigação deve agrupar-se com outras investigações em um mesmo tipo, e que êste "tipo" seja a "ciência". Pode ocorrer, ao contrário, que não só êste agrupamento seja impossível, como que uma investigação seja "ciência" em um certo período histórico e não em outro: de fato, outro preconceito é o que afirma que, se uma investigação é "ciência", sempre poderia tê-lo sido e sempre o será. (Não o foi porque faltavam os "cientistas", não o objeto da ciência).

Para a economia, precisamente êstes elementos críticos devem ser examinados: houve um período no qual não podia existir "ciência", não só porque faltavam os cientistas, mas porque faltavam certas premissas que criavam a determinada "regularidade" ou o determinado "automatismo", cujo estudo dá origem, precisamente, à investigação científica. A regularidade e o automatismo, contudo, podem ser de diversos tipos em diversas épocas, o que criará tipos diversos de "ciência". Não se deve crer que, tendo sempre existido uma "vida econômica", deva ter sempre existido a possibilidade de uma "ciência econômica", tal como, tendo sempre existido um movimento dos astros, sempre existiu a "possibilidade" de uma astronomia, ainda que os astrônomos se chamassem astrólogos, etc. Na economia, o elemento "perturbador" é a vontade humana, vontade coletiva, cuja atitude varia de acôrdo com as condições gerais nas quais vivem os homens, isto é, "conspirante" e organizada de maneiras diversas.

Na *Riforma Sociale* de março-abril de 1933, está contida uma recensão, assinada por três estrêlas, sôbre *An essay on the nature and significance of economic science, by* Lionel Robbins, professor de Economia na Universidade de Londres[1]. Também o recensendor se coloca o problema de "o que é a ciência econômica?", em parte aceitando, em parte retificando ou integrando os conceitos expostos por Robbins.

Ao que parece, o livro corresponde à exigência colocada por Croce, em seus ensaios anteriores a 1900, sôbre a necessidade de antepor aos tratados de economia um prefácio teórico

[1] *London, Macmillan and Co., 1932, págs. XII-141.*

no qual sejam expostos os conceitos e os métodos específicos da própria economia. Contudo, a correspondência deve ser entendida com reservas: ao que parece, Robbins não tem o rigor filosófico exigido por Croce, sendo antes um "empirista" e um lógico formal. O livro pode ser interessante como o mais recente ensaio desta linha de investigações, ligada à insatisfação que freqüentemente se observa por parte dos economistas a respeito das definições de sua ciência e dos limites que a ela se costuma colocar. Também para Robbins a "economia" termina tendo uma significação "amplíssima e generalíssima", que dificilmente coincide com os problemas concretos que os economistas realmente estudam, coincindindo antes com o que Croce chama de uma "categoria do espírito", o "momento prático" ou econômico, isto é, a relação racional entre meio e fim. Robbins "examina quais são as condições que caracterizam a atividade humana estudada pelos economistas, chegando à conclusão de que elas são: 1) a diversidade dos fins; 2) a insuficiência dos meios; 3) a possibilidade de usos alternativos. Em conseqüência, êle define a economia como a ciência que estuda o modo de comportamento dos homens como relação entre os fins e os meios escassos que têm usos alternativos".

Ao que parece, Robbins quer liberter a economia do chamado princípio "hedonista" e separar nitidamente a economia da psicologia, "refutando os últimos resíduos do que tem sido a associação passada entre utilitarismo e economia" (o que, provàvelmente, significa que Robbins elaborou um nôvo conceito do útil, diverso e mais compreensivo do que o tradicional). Deixando de lado qualquer apreciação sôbre o mérito da questão, deve-se sublinhar o fato de que os economistas modernos dediquem estudos atentos ao aperfeiçoamento contínuo dos instrumentos lógicos de sua ciência, tanto que se pode dizer que uma grande parte do prestígio que os economistas gozam é devido ao seu rigor formal, à exatidão da expressão, etc. A mesma tendência não se verifica na economia crítica, que se vale freqüentemente de expressões estereotipadas, expressando-se em um tom de superioridade ao qual não corresponde o valor da exposição: a impressão que fica é a de uma arrogância en-

tediante e nada mais. Por isso, parece ser útil sublinhar êste aspecto dos estudos econômicos e da literatura econômica[2].

Deve-se ver se a colocação que Robbins faz do problema econômico não é, em geral, uma demolição da teoria marginalista, ainda que êle diga, ao que parece, ser possível construir sôbre a análise marginal "o conjunto da teoria econômica, de uma maneira perfeitamente unitária" (isto é, abandonando completamente o dualismo ainda mantido por Marshall nos critérios de explicação do valor, ou seja, o duplo jôgo da utilidade marginal e do custo de produção). De fato, se as valorizações individuais são a única fonte de explicação dos fenômenos econômicos, que significa a afirmação de que o campo da economia foi separado do campo da psicologia e do utilitarismo? No que diz respeito à necessidade de uma introdução metodológico-filosófica para os tratados de economia, recordar o exemplo dos prefácios ao primeiro volume da *Economia crítica* [*O Capital*] e ao volume da *Crítica da Economia Política*: são ambos, talvez, muito breves e sucintos, mas o princípio é seguido; ademais, no corpo dos volumes, encontram-se muitas referências metodológico-filosóficas.

QUANDO É POSSÍVEL FALAR DE UM INÍCIO PARA A CIÊNCIA ECONÔMICA.[3] Quando se fêz 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[4] e Cantillon (1730) afirmou explicitamente 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*".* Botero se tinha aproximado a uma afirmação muito parecida, em uma

[2] *Na* Riforma Sociale *são sempre registradas as publicações do tipo desta de Robbins, pelo que não será difícil obter uma bibliografia a respeito.*

[3] *Cfr. Luigi Einaudi,* Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica, *na* Riforma Sociale *de março-abril de 1932, a respeito de algumas publicações de Maria de Bernardi sôbre Giovanni Botero.*

[4] A treatise of taxes and contributions (*1662*) *e* Verbum sapientis (*1666*)

* "*A riqueza, em si mesma, não é nada mais do que o alimento, as comodidades e as doçuras da vida... o trabalho do homem dá a forma de riqueza a tudo isto*".

passagem do seu trabalho *Das causas da grandeza das cidades*, publicado em 1588[5]: "E já que a arte compete com a natureza, alguém me perguntará: qual das duas coisas importa mais para engrandecer e tornar populoso um lugar, a fecundidade do terreno ou a indústria do homem? A indústria, sem dúvida. Antes de mais nada porque as coisas produzidas pela artificiosa mão do homem são muito maiores e de maior valor do que as coisas geradas pela natureza, pois se a natureza dá a matéria e o conteúdo, a sutileza e a arte do homem dão a inesgotável variedade das formas, etc.".

Segundo Einaudi, contudo, não se pode reivindicar para Botero nem a teoria do valor-trabalho nem a paternidade da ciência econômica contra Cantillon, para o qual "não mais se trata apenas de uma comparação apta a fazer saber qual dos dois fatôres, a natureza ou o trabalho, dê *maior* valor às coisas, como pergunta Botero; mas da investigação teórica em tôrno do *que é a riqueza*".

Se êste é o ponto de partida da ciência econômica e se assim foi fixado o conceito fundamental da economia, qualquer investigação ulterior não poderá senão aprofundar teòricamente o conceito de "trabalho", o qual, entretanto, não poderá ser afogado no conceito mais genérico de indústria e atividade, mas deverá, pelo contrário, ser fixado naquela atividade humana que, em qualquer forma social, é igualmente necessária. Êste aprofundamento foi realizado pela economia crítica[6].

Sôbre método da pesquisa econômica. 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",[7] não é, ao contrário, um dos traços característicos da superioridade da economia crítica sôbre a economia pura e uma das fôrças que a tornam mais fecunda para o progresso científi-

[5] *Republicado agora por De Bernardi, sôbre o texto desta primeira edição, nos* Testi inediti e rari, *editados sob a direção do Instituto Jurídico da Universidade de Turin, Turin, 1930, in-8.º, págs. XII-84.*

[6] *Deve-se ver* A História das doutrinas econômicas (Das Mehrwert) *[de Karl Marx]; e, de Cannan,* A Review of Economic Theory.

[7] m Materialismo storico ed economia marxistica, *4.ª edição, pág. 160.*

fico. Ademais, deve-se notar as manifestações de insatisfação e de fastio, por parte do próprio Croce, com relação aos procedimentos mais comuns da economia pura, aos seus bizantinismos e à 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 sôbre a base indeterminada de um homem genérico, històricamente indeterminado (o que de nenhum ponto de vista pode ser reconhecido como abstração de uma realidade concreta), mas sôbre a realidade efetiva, "descrição histórica" que dá a premissa real para construir hipóteses científicas, isto é, para abstrair o elemento econômico ou os aspectos do elemento econômico sôbre os quais se quer chamar a atenção e exercer o exame científico. Dêste modo, não pode existir o *homo oeconomicus* genérico, mas pode-se 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 é por acaso que a ciência econômica nasceu na época moderna, quando a difusão 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 vazia do que antes pudera ser.

A relação entre a economia política e a economia crítica não soube ser mantida em suas formas orgânicas e històricamente atuais. Em que as duas correntes de pensamento se distinguem na colocação do problema econômico? Distinguem-se atualmente, nos têrmos culturais atuais, ou já se distinguiam nos têrmos culturais de oitenta anos atrás? Nos manuais de economia crítica, êste problema não é tratado (por exemplo, nos *Précis*[8]); e, contudo, êste é o ponto que interessa de imediato aos principiantes e que dá a orientação geral para tôda a pesquisa posterior. Em geral, êste ponto é dado não só como notório,

[8] Précis d'Économie Politique, *de Lapidus e Ostrovitianov (N. da E. I.) IIa edição brasileira:* Princípios de Economia Política, *Editorial Calvino, Rio de Janeiro, 1945. A edição original é russa. (N. do T.)*

mas como aceito sem discussão, ambas as coisas não sendo verdade. Desta forma, ocorre que só os espíritos gregários — e que se despreocupam fundamentalmente da questão — são introduzidos no estudo dos problemas econômicos, sendo impossível qualquer desenvolvimento científico. O que espanta é o seguinte: como um ponto de vista crítico — que requer o máximo de inteligência, de ausência de preconceitos, de vivacidade mental e de inventividade científica — se tornou o monopólio de elucubrações de cérebros limitados e mesquinhos, que só pelas suas posições dogmáticas conseguem manter um lugar, não na ciência, mas na bibliografia marginal da ciência. Uma forma de pensar fossilizada é o maior perigo nestas questões: deve-se preferir uma certa impetuosidade desordenada à defesa filistina das posições culturais constituídas.

HOMO OECONOMICUS. A discussão acêrca do conceito de *homo oeconomicus* tornou-se outra das muitas discussões sôbre a chamada "natureza humana". Cada um dos disputantes tem uma "fé" própria, sustentando-a com argumentos de caráter fundamentalmente moralista. O *homo oeconomicus* é a abstração da atividade econômica de uma determinada forma de sociedade, isto é, de uma determinada estrutura econômica. Tôda forma social tem o seu *homo oeconomicus*, isto é, uma atividade econômica própria. Sustentar que o conceito de *homo oeconomicus* não tem valor científico não é senão uma maneira de sustentar que a estrutura econômica e a atividade que lhe é adequada mudou radicalmente, ou então que a estrutura econômica mudou a tal ponto que, necessàriamente, deve mudar o modo de operar econômico, a fim de se tornar adequado à nova estrutura. Mas precisamente nisto existe divergência, e não tanto divergência científica objetiva, mas política. Que significaria, ademais, um reconhecimento científico de que a estrutura econômica mudou radicalmente e que deve mudar o modo de operar econômico a fim de adequar-se à nova estrutura? Significaria um estímulo político, nada mais. Entre a estrutura econômica e o Estado (com a sua legislação e coerção) está a sociedade civil, e esta deve ser radical e concretamente transformada, não apenas nos códigos de lei e nos livros dos cientistas; o Estado é o instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica, mas o Estado deve "querer" fazer isto, ou, em

outras palavras, o Estado deve ser dirigido pelos representantes da modificação ocorrida na estrutura econômica. Esperar que, através da propaganda e da persuasão, a sociedade civil se adeqüe à nova estrutura, que o velho *homo oeconomicus* desapareça sem ser sepultado com tôdas as honras que merece, é uma nova forma de retórica econômica, uma nova forma de moralismo econômico vazio e inconseqüente.

A respeito do chamado *homo oeconomicus*, isto é, da abstração das necessidades do homem, pode-se dizer que uma tal abstração de modo algum é exterior à história e, ainda que se apresente sob o aspecto das formulações matemáticas, de modo algum tem uma natureza idêntica à das 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 em suas elaborações científicas nada mais é do que o conjunto das premissas que estão na base de uma determinada forma de sociedade. Poder-se-ia fazer um trabalho útil recolhendo sistemàticamente as "hipóteses" de algum grande economista "puro", por exemplo, de M. Pantaleoni, coordenando-as de maneira a demonstrar que elas são, precisamente, a "descrição" de uma determinada forma de sociedade.

DISTRIBUIÇÃO DAS FÔRÇAS HUMANAS DE TRABALHO E CONSUMO. Pode-se observar como, cada vez mais, crescem as fôrças de consumo em relação às de produção.

A população econômicamente passiva e parasitária: mas o conceito de "parasitário" deve ser bem precisado. Pode ocorrer que uma função parasitária revele-se intrìnsecamente necessária, dadas as condições existentes: isto torna ainda mais grave tal parasitismo. Precisamente quando um parasitismo é "necessário", o sistema que cria tais necessidades está condenado em si mesmo. Mas não apenas os puros consumidores aumentam de número; aumenta também o seu padrão de vida, isto é, aumenta a quota de bens por êles consumida (ou destruída). Se se observa bem, deve-se chegar à conclusão de que o ideal de qualquer elemento da classe dirigente é o de criar as condições nas quais os seus herdeiros possam viver sem trabalhar, de renda. Como é possível que uma sociedade seja sadia quando se trabalha para estar em condições de não mais trabalhar? Já que

êste ideal é impossível e malsão, isto significa que todo o organismo está viciado e doente. Uma sociedade que afirma trabalhar para criar parasitas, para viver do chamado trabalho passado (que é uma metáfora para indicar o trabalho atual dos outros), destrói, na realidade, a si mesma.

ECONOMIA PURA.* 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 de arte culinária, ou, então, a um ainda mais refinado manual sôbre as posições dos amantes. É um pecado que os escritores de arte culinária não estudem economia pura, já que, com os subsídios de gabinetes de psicologia experimental e do método estatístico, poderiam atingir análises bem mais completas e sistemáticas do que as vulgarmente difundidas; o mesmo pode ser dito da mais clandestina e esotérica atividade científica, que se fatiga em elaborar 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 biologia, um conjunto de sensações dolorosas ou agradáveis, que, contudo, torna-se homem de uma determinada forma social tôdas as vêzes que do abstrato se passa ao concreto, isto é, tôdas as vêzes que se fala de economia e não de ciência natural em geral. O livro de Pantaleoni é o que se pode chamar uma "obra materialista", em sentido "ortodoxo" e científico!

4) Estes economistas "puros" colocam a origem da ciência econômica na descoberta feita, por Cantillon, de que a riqueza é o trabalho, a indústria humana. Contudo, quando buscam fazer ciência êles mesmos, esquecem as origens e afundam na ideologia que anteriormente a descoberta inicial desenvolveu, segundo os seus métodos. Das origens, êles desenvolvem, não o núcleo positivo, mas o halo filosófico ligado ao mundo cul-

* Principi di economia pura, *de M. Pantaleoni, nova edição, Treves-Treccani-Tumminelli.*

tural da época, ainda que êste mundo tenha sido criticado e superado pela cultura posterior.

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

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; esta não é uma abstração, mas uma generalização ou "indeterminação". Abstração será sempre abstração de uma categoria histórica determinada, vista precisamente enquanto categoria e não enquanto individualidade múltipla. O *homo economicus* é também històricamente determinado, embora sendo conjuntamente determinado: é uma abstração determinada. Êste processo ocorre, na economia crítica, colocando-se como valor o valor de troca e não o valor 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, desta forma, surgem como "superestruturas" e não como dados econômicos primários, objeto da ciência econômica.

Deve-se fixar o conceito de mercado determinado, como êle é entendido pela economia "pura" e pela economia crítica. Mercado determinado, na economia pura, é uma abstração arbitrária, que tem um valor puramente convencional, visando

a uma análise pedante e escolástica. Mercado determinado, para a economia crítica, ao contrário, será o conjunto das atividades econômicas concretas de uma forma social determinada, consideradas em suas leis de uniformidade, isto é, "abstratas", mas sem que a abstração deixe de ser històricamente determinada. Abstrai-se a multiplicidade individual dos agentes econômicos da sociedade moderna quando se fala de capitalistas, mas a abstração permanece precisamente no âmbito de uma economia capitalista e não de uma atividade econômica genérica que abstraia, em suas categorias, todos os agentes econômicos surgidos na história mundial, reduzindo-os genérica e indeterminadamente ao homem biológico.

Pode-se indagar se a economia pura é uma ciência ou se ela é "algo diverso", que, contudo, utiliza um método que, enquanto método, tem um rigor científico próprio. Que existem atividades dêste gênero, é o que a teologia demonstra. Também a teologia parte de uma determinada série de hipóteses e constrói sôbre elas, conseqüentemente, todo um maciço edifício doutrinal sòlidamente coerente e rigorosamente deduzido. Mas, por causa disso, passa a teologia a ser uma ciência? Einaudi[10] escreve que a economia é uma "doutrina que tem a mesma índole das ciências matemáticas e físicas (afirmação esta, observe-se, sem nenhuma ligação necessária com a outra, qual seja a de que é necessário ou útil, em seu estudo, o emprêgo do instrumento matemático)", mas seria difícil demonstrar, coerente e rigorosamente, esta afirmação. O mesmo conceito foi expresso por Croce, com as seguintes palavras[11]: "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 numerar". Entretanto, ao que me parece, não se deve confundir a matemática com a física. A matemática pode ser chamada uma ciência puramente "instrumental", complementar de tôda uma série de ciências naturais "quantitativas", ao passo que a física é uma ciência imediatamente "natural". A matemática pode ser comparada com a lô-

10 *Cfr.* Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico, in Riforma Sociale *de maio-junho de 1932.*

11 Critica, *janeiro de 1931.*

gica formal, com a qual, ademais, a matemática superior unificou-se, sob muitos aspectos. Pode-se dizer o mesmo da economia pura? A discussão ainda está em andamento, e, ao que parece, não está para terminar. Além disso, inclusive nos chamados economistas puros, não existe um acôrdo muito grande. Para alguns, só é economia pura a hipotética, que coloca as suas demonstrações com um "sendo suposto que", isto é, é também economia pura a que torna abstratos — ou seja, a que generaliza — todos os problemas econômicos colocados históricamente. Para outros, pelo contrário, só é economia pura a que pode ser deduzida do princípio econômico ou postulado hedonista, isto é, que abstrai completamente qualquer historicidade e pressupõe apenas uma genérica "natureza humana", idêntica no tempo e no espaço. Mas, se se leva em conta a carta aberta de Einaudi a Rodolfo Benini, publicada há algum tempo nos *Nuovi Studi*, vê-se que a posição dos economistas puros é tateante e insegura.

As idéias de Agnelli.[12] Algumas observações preliminares sôbre 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, de modo a que se possa fazer previsões além de certos limites: o progresso ocorre por impulsos determinados, em certos campos. Se assim fôsse, como o crê especialmente Einaudi, chegar-se-ia à hipótese do país de Eldorado, no qual as mercadorias são obtidas sem nenhum trabalho. 2) A questão mais importante, depois desta, é a da produção de alimentos: não se pensa que "até hoje", dada a multiplicidade de níveis de trabalho tècnicamente mais ou menos desenvolvidos, o salário foi "elástico" apenas porque foi possível, dentro de certos limites, uma redistribuição dos alimentos, notadamente de alguns dêles, os que dão o nível de vida (com os alimentos, deve-se colocar o vestuário e a habitação). Ora, na produção dos alimentos, os limites à produtividade do trabalho são mais assinalados do que na produção de bens manufaturados (entenda-se "quantidade global" dos alimentos, não suas modificações mercantis, que não lhes aumentam a quantidade). As possibilidades de "ócio" (no sentido de Einaudi)

[12] *Cfr.* Riforma Sociale, *janeiro-fevereiro de 1933.*

além de certos limites são fornecidas pela possibilidade da multiplicação dos alimentos como quantidade e não pela produtividade do trabalho; a "superfície da terra", com o regime das estações, etc., coloca limites férreos, ainda que se possa admitir que, antes de atingir tais limites, exista ainda um longo caminho.

As polêmicas de tipo Agnelli-Einaudi fazem pensar no fenômeno psicológico pelo qual, durante a fome, pensa-se demais na abundância de alimentos: são irônicas, na melhor das hipóteses. Entretanto, a discussão está psicològicamente errada, já que leva a crer que o atual desemprêgo é "técnico", o que é falso. O desemprêgo "técnico" é pequeno em relação ao desemprêgo geral. Por outro lado, o raciocínio é feito como se a sociedade fôsse constituída de "trabalhadores" e de "industriais" (empregadores em sentido estrito, técnico), o que é falso e conduz a conclusões ilusórias. Se assim fôsse, dado que o industrial tem necessidades limitadas, a questão seria realmente simples: a questão de recompensar um industrial com super-salários ou prêmios de capacidade seria algo insignificante, que nenhum homem sensato se recusaria a levar em consideração: o fanatismo da igualdade não nasce dos "prêmios" que são dados aos industriais arrojados. O fato é êste: que, dadas as condições gerais, o maior lucro criado pelos progressos técnicos do trabalho cria novos parasitas, isto é, pessoas que consomem sem produzir, que não "trocam" trabalho por trabalho, mas o trabalho de outros pelo "ócio" próprio (o ócio no sentido deteriorado). Dada a relação antes notada sôbre o progresso técnico na produção dos alimentos, ocorre uma seleção dos consumidores de alimentos, na qual os "parasitas" são levados em conta antes dos trabalhadores efetivos e, notadamente, antes dos trabalhadores potenciais (isto é, presentemente desempregados). É desta situação que nasce o "fanatismo" da igualdade, que permanecerá "fanatismo" — isto é, tendência extremista e irracional — enquanto durar tal situação. Observa-se que êle desaparece onde já se vê que, pelo menos, trabalha-se para fazer desaparecer ou atenuar esta situação geral.

O fato de que a "sociedade industrial" não seja constituída apenas por "trabalhadores" e "empresários", mas também por "acionistas" vagantes (especuladores), complica todo o raciocínio de Agnelli: ocorre que, se o progresso técnico permite uma

maior margem de lucro, êste não será distribuído racionalmente, mas "sempre" irracionalmente, aos acionistas e afins. Ademais, hoje é impossível dizer que existam "emprêsas sãs". Tôdas as emprêsas se tornaram malsãs, o que não é dito por prevenção moralista ou polêmica, mas objetivamente. É a própria "grandeza" do mercado acionário que criou a doença: a massa dos portadores de ações é tão grande que ela obedece agora às leis de "multidão" (pânico, etc., que tem seus têrmos técnicos especiais no *boom*, no *run*, etc.), tendo a especulação se tornado uma necessidade técnica, mais importante do que o trabalho dos engenheiros e operários.

A observação sôbre a crise americana de 1929, precisamente, iluminou êste ponto: a existência de fenômenos irrefreáveis de especulação, graças aos quais entram em falência também os negócios "sadios", pelo que é possível dizer que não mais existem "negócios sadios"; portanto, pode-se usar a palavra "sadio" acompanhando-a de uma referência histórica, no sentido de "era uma vez", isto é, quando existiam certas condições gerais que permitiam certos fenômenos gerais, não apenas em sentido relativo, mas também em sentido absoluto[18].

Luigi Einaudi recolheu em volume os ensaios publicados durante êstes anos de crise. Um dos motivos sôbre os quais Einaudi insiste freqüentemente é o seguinte: sair-se-á da crise quando a inventividade dos homens houver retomado um certo impulso. Esta afirmação não me parece exata, de nenhum ponto de vista. É certo que o período de desenvolvimento das fôrças econômicas foi caracterizado também pelas invenções; mas é exato que, neste último período, as invenções tenham sido menos essenciais ou mesmo menos numerosas? Não parece: pode-se dizer, no máximo, que elas chocaram menos as imaginações, precisamente porque foram precedidas de um período do mesmo tipo, embora mais original. Todo processo de racionalização não é senão um processo de "inventividade", de aplicação de novas descobertas técnicas ou organizativas. Ao que parece, Einaudi entende por invenção apenas as que conduzem à introdução de novos tipos de mercadoria, mas, também dêste ponto de vista, talvez a afirmação não seja exata. Na realidade, porém,

[18] *Deve-se ver o livro de Sir Arthur Salter*, Reconstrução: como terminará a crise, *Milão, Bompiani, 1932, pág. 398.*

as invenções essenciais são as que determinam uma diminuição nos custos, alargando conseqüentemente os mercados de consumo, unificando massas humanas cada vez maiores, etc. Dêste ponto de vista, que período foi mais "inventivo" do que o da racionalização? Inventivo até demais, ao que parece: que se pense na "invenção" da venda a prazo e da criação artificial de novas necessidades no consumo popular. Na verdade, parece quase impossível criar "necessidades" novas essenciais a serem satisfeitas através de novas indústrias completamente originais, capazes de determinar um nôvo período de civilização econômica correspondente ao do desenvolvimento da grande indústria. Ou, então, estas "necessidades" são próprias de estratos da população socialmente não-essenciais, cuja difusão seria doentia[14].

Ugo Spirito e Cia. A acusação à economia política tradicional, de ser concebida de modo "naturalista" e "determinista", é uma acusação sem fundamento, pois os economistas clássicos não devem ter se preocupado muito com a questão "metafísica" do determinismo, sendo tôdas as suas deduções e cálculos baseados na premissa do "suposto que".

O que é êste "suposto que"? Jannaconne, recenseando na *Riforma Sociale* o livro de Spirito, define o "suposto que" como um "mercado determinado", o que é justo segundo a linguagem dos economistas clássicos. Mas o que é o "mercado determinado" e por que coisa, precisamente, êle é determinado? Será determinado pela estrutura fundamental da sociedade em questão, devendo-se então analisar esta estrutura e identificar-lhe os elementos que, relativamente constantes, determinam o mercado, etc., e os outros elementos "variáveis e em desenvolvimento", que determinam as crises conjunturais, até o momento em que também os elementos "relativamente constantes" sejam por êstes modificados, ocorrendo a crise orgânica.

A economia clássica é a única "historicista", sob a aparência das suas abstrações e de sua linguagem matemática, ao passo que precisamente Spirito dissolve o historicismo e afoga a realidade econômica em um dilúvio de palavras e de

[14] *Cfr. a invenção da "sêda artificial", que satisfaz à necessidade de um luxo aparente das camadas médias burguesas.*

abstrações. Todavia, a tendência representada por Spirito e por seus colegas de grupo é um "sinal dos tempos". A reivindicação de uma "economia planificada" — e não apenas em escala nacional, mas mundial — é interessante por si, ainda que a sua justificação seja puramente verbal; e "sinal dos tempos" é a expressão ainda "utópica" de condições em via de desenvolvimento, as quais reivindicam a "economia planificada".

O interêsse atual de escritores como Spirito é ainda mais acentuado pela aproximação com certos escritores de economia clássica, como Einaudi. Os artigos de Einaudi sôbre a crise, especialmente os publicados em *Riforma Sociale* de janeiro-fevereiro de 1932, são, no mais das vêzes, imbecilidades. Einaudi reproduz passagens de economistas que escreveram há um século e não percebe que o "mercado" se modificou, que os "supostos que" não mais são aquêles. A produção internacional se desenvolveu em tal proporção e o mercado se tornou de tal modo complexo que determinados raciocínios revelam-se literalmente infantis. Será que, nestes últimos anos, não nasceram novas indústrias? Basta citar a sêda artificial e a do alumínio. O que Einaudi diz é genèricamente justo, já que significa que as crises passadas foram superadas: 1) pelo alargamento do círculo mundial da produção capitalista; 2) pela elevação do padrão de vida de determinados estratos da população, ou, relativamente, de todos os estratos. Mas Einaudi não leva em conta que, cada vez mais, a vida econômica se concentrou em uma série de produções de grande massa e que estas estão em crise: controlar esta crise é impossível, precisamente pela sua amplitude e profundidade, que atingiram tal ponto que a quantidade torna-se qualidade, isto é, trata-se de crise *orgânica* e não mais de *conjuntura*. Einaudi faz raciocínios apropriados às crises de conjuntura, pois quer negar a existência de uma crise orgânica: mas isto é "política imediata", não análise científica, é "vontade de acreditar", "medicina para as almas", exercida, ainda por cima, de uma maneira pueril e cômica.

A POLÉMICA EINAUDI-SPIRITO SÔBRE O ESTADO. Deve ser relacionada com a polémica Einaudi-Benini.[15] Mas, na polémica Einaudi-Spirito, ambos os litigantes estão errados; êles se referem

[15] *Cfr.* Riforma Sociale, *setembro-outubro de 1931.*

a coisas diversas e usam linguagens diversas. A polêmica Benini-Einaudi ilumina a polêmica precedente. Em ambas, Einaudi assume a mesma posição de quando busca limitar, em polêmica com Croce, qualquer função científica da filosofia da *praxis*. A coerência da posição de Einaudi é "intelectualmente" admirável: êle compreende que qualquer concessão teórica ao adversário, ainda que só intelectual, pode pôr abaixo todo o edifício próprio.

Na concepção do Estado, Einaudi pensa na intervenção *governamental* nos fatos econômicos, seja como regularizar "jurídica" do mercado — isto é, como a força que dá ao mercado determinado a forma legal, na qual todos os agentes econômicos atuam em "igualdade de condições jurídicas" — seja 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 se identifica com o Estado. Mas existe um terceiro aspecto da questão, que está subentendido em ambos os escritores, qual seja o de que, identificando-se o Estado com um grupo social, a intervenção estatal não só ocorre da maneira referida por Einaudi, ou do modo querido por Spirito, mas é uma condição preliminar de qualquer atividade econômica coletiva, é um elemento do mercado determinado, já que é a própria expressão político-jurídica do fato de que uma determinada mercadoria, o trabalho, é preliminarmente depreciada, colocada em condições de inferioridade competitiva, paga por todo o sistema determinado. Êste ponto é sublinhado por Benini, não se tratando certamente de uma descoberta; contudo, é interessante que Benini o tenha atingido e a maneira pela qual o atingiu. Pois Benini o atingiu partindo dos princípios da economia clássica, precisamente o que irrita a Einaudi.

Einaudi tinha, todavia, na carta publicada pelos *Nuovi Studi*, se referido à "maravilhosa capacidade" de Giovanni Vailati em apresentar um teorema econômico (e também filosófico) e a sua solução nas diversas linguagens científicas surgidas do processo histórico de desenvolvimento das ciências, isto é, tinha implicitamente admitido a traduzibilidade recíproca destas linguagens: Benini fêz precisamente isto, ou seja, apresentou em linguagem de economia liberal um fato econômico já apresentado

na linguagem da filosofia da *praxis*, apesar de tôdas as limitações e cautelas do caso.[16] Recordar, a êste respeito, a afirmação de Engels a propósito da possibilidade de atingir, mesmo partindo da concepção marginalista do valor, as mesmas conseqüências (ainda que em forma vulgar) às quais chegou a economia crítica. A afirmação de Engels deve ser analisada em tôdas as suas conseqüências: — uma destas, ao que me parece, é a de que — se se quer defender a concepção crítica da economia — é preciso insistir sistemàticamente sôbre o fato de que a economia ortodoxa trata dos mesmos problemas, em outra linguagem, devendo-se demonstrar esta identidade dos problemas tratados, bem como que a solução crítica é superior: em suma, é necessário que os textos sejam sempre "bilíngües" — o texto autêntico e a tradução "vulgar" ou de economia liberal ao lado, ou interlineada.

Para demonstrar o verbalismo das novas enunciações da "economia especulativa" do grupo Spirito & Cia., basta recordar que a identificação de indivíduo e Estado é também a identificação de Estado e indivíduo; uma identidade não se modifica se um têrmo vem antes ou depois na ordem gráfica ou fônica, evidentemente. Por isso, dizer que é necessário identificar indivíduo e Estado é menos do que nada, é pura fantasia verbal, se as coisas estivessem nestes têrmos. Se indivíduo significa "egoísmo" em sentido estrito, "sòrdidamente hebraico",[17] a identificação não seria senão uma maneira metafórica de acentuar o elemento "social" do indivíduo, ou seja, de afirmar que "egoísmo", em sentido econômico, significa algo diverso de "estritamente egoísta". Parece-me que, também neste caso, se trate da ausência de uma clara enunciação do conceito de Estado, da distinção neste entre sociedade civil e sociedade política, entre ditadura e hegemonia, etc.

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 liber-

[16] *O episódio Benini deve ser aproximado do episódio Spirito na Convenção de Ferrara.*

[17] *A expressão é tomada das* Teses sôbre Feuerbach, *de Marx (N. da E. I.).*

dade. O automatismo é uma liberdade de grupo, em oposição ao arbítrio individualista.

Quando Ricardo dizia que, "colocadas estas condições", haverá tais conseqüências em economia, não tornava "determinista" a própria economia, nem tampouco a sua concepção era "naturalista". Observava que, dada a atividade solidária e coordenada de um grupo social, que opera segundo determinados princípios aceitos por convicção (livremente) em vista de certos fins, tem-se um desenvolvimento que se pode chamar de automático e que pode ser considerado como expressão de certas leis determináveis e isoláveis com o método das ciências exatas. Em cada momento existe uma escolha livre, que ocorre segundo certas linhas diretoras idênticas para uma grande massa de indivíduos ou vontades singulares, na medida em que estas se tornaram homogêneas em um determinado clima ético-político. Não se trata de afirmar que todos atuam da mesma maneira: aliás, os arbítrios individuais são múltiplos, mas a parte homogênea predomina e "dita leis". Se o arbítrio se generaliza, não é mais arbítrio, mas formação da base do "automatismo", nova racionalidade. Automatismo não é senão racionalidade, mas na palavra "automatismo" reside a tentativa de fornecer um conceito despojado de qualquer aura especulativa; é possível que a palavra racionalidade termine por ser empregada para o automatismo nas operações humanas, enquanto "automatismo" voltará a indicar o movimento das máquinas, que tornam-se "automáticas" após a intervenção do homem e cujo automatismo é tão sòmente uma metáfora verbal, tal como nas operações humanas.

Os estudos de história econômica. Recordar a polêmica Einaudi-Croce (Einaudi na *Riforma Sociale*) quando saiu a quarta edição do livro *Materialismo Histórico e Economia Marxista*, com o nôvo prefácio de 1917.

Pode ser interessante estudar como, nos vários países, se formaram as várias correntes de estudo e de pesquisa de história econômico-social, quais as suas tendências, etc. É certo que existiu na Inglaterra uma escola de história econômica, ligada à economia clássica; mas seu desenvolvimento posterior foi ou

não influenciado pelo materialismo histórico?[18] Assim, na França, uma corrente econômico-jurídica que atuou sôbre o materialismo histórico (Guizot, Thierry, Mignet) foi posteriormente, por seu turno, influenciada por êle (Henri Pirenne e os franceses modernos, como Henri Sée, Hauser, etc.). Na Alemanha, a corrente é mais estreitamente ligada à economia (com List). Mas Sombart sofreu a influência do materialismo histórico, etc. Também na Itália ela é mais estreitamente ligada ao materialismo histórico (mas sofre a influência de Romagnosi e Cattaneo).

Sôbre Graziadei. Para compreender Graziadei, deve-se examinar os conceitos fundamentais da ciência econômica. 1) Deve-se fixar que a ciência econômica parte da hipótese de um mercado determinado, ou de concorrência pura ou de puro monopólio, salvo para estabelecer posteriormente que variações pode provocar nesta constante um ou outro elemento da realidade, que jamais é "pura"; 2) que se estuda a produção de nova riqueza real e não a redistribuição da riqueza existente (a menos que se pretenda estudar precisamente esta redistribuição), isto é, a produção de valor e não a redistribuição do valor já distribuído sôbre a base da produção determinada.

Sôbre Graziadei, é necessário fazer posteriormente uma cuidadosa pesquisa sôbre a bibliografia política e científica. O seu livro sôbre o nitrato do Chile: êle não podia imaginar a possibilidade da produção sintética do azôto, que abriu uma brecha no monopólio chileno; será interessante rever as afirmações peremptórias que êle fêz sôbre êste monopólio.

Para a sua posição política, ver a resposta de Graziadei ao inquérito do *Viandante*, em 1908-909; Graziadei era um dos mais hábeis oportunistas. Opúsculo sôbre o sindicato: o modêlo de Graziadei era o trabalhismo inglês, êle era um liquidacionista do partido. Sua posição do após-guerra é um curioso fenômeno de psicologia de intelectual, que está "intelectualmente" convencido das asneiras do reformismo político e, por isso, dêle se afasta e o combate. Mas uma coisa é a esfera da inteligência abstrata, outra a da prática e da ação.

[18] *O livro de Seligman* (A interpretação econômica da história), *por exemplo, na medida em que se insere nesta corrente e na medida em que expressa precisamente a necessidade que tem esta corrente de prestar contas com o materialismo histórico?*

No campo científico êle encontra, após 1922, o terreno da retirada e o retôrno à posição do anteguerra. Coloca-se o problema: é leal buscar no passado de um homem todos os erros que êle cometeu para reprová-los visando a uma polêmica atual? Não é humano que êle se equivoque? Aliás, não é através dos erros que se formaram as atuais personalidades científicas? E a biografia de cada um não é, em grande parte, a luta contra o passado e a superação do passado?

Se alguém é hoje a-religioso, é lícito lhe recordar que êle foi batizado e que, até uma certa idade, observou as regras do culto?

O caso de Graziadei, contudo, é bem diverso. Êle evitou criticar e superar o próprio passado. No campo econômico, êle se limitou, durante um certo tempo, a silenciar; ou, então, sustentou — a respeito do ritmo de concentração do capital no campo — que a "prática atual" dava razão às suas teorias sôbre a superioridade da *mezzadria*[19] com relação à emprêsa capitalista concentrada, o que era a mesma coisa que dizer que o artesanato é superior ao sistema fabril. Êle se baseava na Romagna (ou melhor, em Imola) para estas suas conclusões. Não levava em conta a quase desaparição do *obligato* no período 1901-1910, como pode ser visto no censo de 1911; notadamente, êle não levava em conta os fatôres político-protecionistas que determinavam a situação do vale paduano: a Itália tinha tal escassez de capitais que teria sido realmente milagroso um largo emprêgo na agricultura.

Na política, êle lavou as mãos afirmando sofisticamente ter sido "historicista" (se domina o carrasco, é preciso bancar o seu ajudante — eis o historicismo de Graziadei), ou "temporalista", isto é, êle afirmou jamais ter tido princípios; no período 1895-1914 "era preciso" ser trabalhista, no após-guerra, antitrabalhista, etc.

Recordar a insistência entediante de Graziadei a respeito da afirmação "as despesas militares improdutivas", que êle se vangloriava de ter sempre combatido como estúpida e demagógica; deve-se ver como a combatia nesta época, quando era inteiramente favorável ao govêrno. Assim, deve-se notar a sua con-

[19] *Mezzadria, tal como obligato, é uma forma de remuneração feudal do trabalho. (N. do T.)*

cepção pessimista-intrigante sôbre os italianos em bloco, todos sem caráter, velhacos, sêres civilmente inferiores, etc., etc.; concepção tôla e banalmente derrotista, manifestação de anti-retórica que era, não obstante, uma verdadeira e própria retórica deprimente e de falsa astúcia, tipo Stenterello-Maquiavel. Que na Itália exista um estrato pequeno-burguês particularmente repugnante, eis uma verdade incontestável; mas êste estrato é a Itália inteira? Generalização idiota. Ademais, também êste fenômeno tem uma origem histórica e não é de modo algum uma qualidade fatal do homem italiano: o materialismo histórico de Graziadei se assemelha ao de Ferri, de Niceforo, de Lombroso, de Sergi; sabe-se que função histórica teve esta concepção biológica da "barbárie" atribuída aos meridionais (aliás, aos sulistas) na política da classe dirigente italiana.

O PAÍS DO ELDORADO DE GRAZIADEI. Em seu pequeno livro *Capitale e salari*, Graziadei finalmente se recorda, após 35 anos, de referir-se à nota sôbre o país do Eldorado, que Croce lhe dedicou no ensaio *Recentes interpretações da teoria marxista do valor* (p. 147 de *Materialismo Histórico, etc.*, 4.ª edição), chamando de "um pouco grosseiro" o seu exemplo analisado por Croce.

Realmente, o caso pôsto por Graziadei, de "uma sociedade na qual, não com o sôbre-trabalho, mas com o não-trabalho, exista o lucro", é típico também para tôda a recente produção de Graziadei, bem fazendo Rudas em citá-lo no início do seu ensaio sôbre o *Prezzo e sopraprezzo*, publicado no *Unter dem Banner* de 1926 (não me lembro mais se Rudas lhe deu êste valor essencial). Tôda a concepção de Graziadei se baseia neste equívoco princípio de que as máquinas e a organização material (por si sós) produzem lucro, isto é, valor; em 1894 (artigo da *Critica Sociale* analisado por Croce), a sua hipótese era total (todo o lucro existe sem nenhum trabalho); agora, a sua hipótese é parcial (nem todo o lucro existe por causa do trabalho), mas a "grosseria" (gracioso eufemismo êste de chamar apenas "grosseria" à hipótese primitiva) permanece parcialmente. Todo o modo de pensar é "grosseiro", próprio de um leguleio vulgar e não de um economista. Com Graziadei, é necessário precisamente voltar aos princípios fundamentais da economia, à lógica desta ciência: Graziadei é mestre na pequena lógica, na arte do

sofisma hábil, mas não da grande lógica, seja a da economia, seja a de qualquer outra ciência do pensamento.

O mesmo princípio de Graziadei sôbre o país do Eldorado aparece pela introdução da proteção aduaneira como elemento "criador" de margens de lucro e de margens de salário: é demonstrado, de fato, (cfr. literatura antiprotecionista), que, sem produzir nenhum "valor" e sem pôr para trabalhar um só operário (trabalham apenas as datilógrafas que escrevem os certificados de ações inexistentes) podem-se obter lautos "lucros", distribuir altos "dividendos";[20] deve-se ver se a ciência econômica deve ocupar-se desta atividade "econômica" (se bem que ela seja "econômica" no sentido croceano, tal como a roubalheira e a corrupção, etc.) ou se não é a magistratura penal quem deva fazê-lo.

Recordar uma polêmica, na *Critica Sociale*, entre Graziadei e Luigi Negro (antes de 1900, ao que me parece), na qual Negro observava que Graziadei é levado a aceitar como "exatas" e como base para a especulação científica as afirmações públicas dos industriais sôbre suas atividades.

Ver no *Gog* de Papini (entrevista com Ford, pág. 24) as palavras atribuídas a Ford: "Fabricar sem nenhum operário um número cada vez maior de objetos que não custem quase nada."

PARA UM COMPÊNDIO DE ECONOMIA CRÍTICA. Deve-se refletir sôbre êste ponto: como poderia e deveria ser compilado, atualmente, 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 Fazietti e, mais modernamente, pelo compêndio de Borchardt;[21] bem como, em uma série distinta, pela literatura econômica de divulgação escolástica, que, nas línguas ocidentais, é representada pelo *Précis d'Économie politique* de Lapidus e Ostrovitianov, mas que, na língua original,[22] deve ser representada presentemente por uma considerável quantidade de com-

[20] *Cfr., por exemplo, L. Einaudi e E. Giretti*, Le società anonime a catena, Riforma Sociale *de janeiro–fevereiro de 1931.*

[21] *J. Börchardt*, Das Kapital — Gemeinverständliche Ausgabe, *Berlim, 1922.*

[22] *Isto é, em russo e na União Soviética.* (*N. do T.*)

pêndios de tipos diversos e de tamanho variável, de acôrdo 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 de solução necessária, cientificamente obrigatória; 2) que o compêndio de Borchardt, na medida em que não é compilado apenas sôbre o I volume da *Crítica da Economia Política*, mas sôbre os três volumes, é evidentemente superior aos de Deville, de Kautsky, etc. (deixando-se de parte, por enquanto, o valor intrínseco dos diversos tratados; 3) que o tipo de compêndio moderno deveria ser ainda mais extenso que o de Borchardt, na medida em que deveria levar em conta tôda a análise econômica devida ao mesmo autor, bem como apresentar-se como um compêndio e uma exposição de todo o corpo doutrinal da Economia crítica e não apenas como um resumo de determinadas obras, ainda 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 pura e simplesmente os resumos mecânicos e materiais, devendo todo o material ser refundido e reorganizado de modo "original", preferencialmente sistemático, de acôrdo com um esquema que facilite "didàticamente" 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 apenas na medida em que a história econômica e a legislação do país, para o qual o compêndio está sendo feito, não ofereçam correspondentes que justifiquem um desenvolvimento diverso do processo histórico, ou, então, não sejam tão relevantes e expressivos; 7) que a exposição deve ser crítica e polêmica, no sentido de que deve responder, ainda que implicitamente, à colocação dos problemas econômicos que é feita, no determinado país, pela cultura econômica mais difundida e pelos economistas oficiais e da moda. O manual de Lapidus e Ostrovitianov, dêste ponto de vista, é "dogmático"; êle apresenta as suas afirmações e as suas análises como se elas não fôssem "contestadas" e rejeitadas radicalmente por ninguém, mas fôssem a expressão de uma ciência que, ao invés de estar em seu período de luta e polêmica para afirmar-se

e triunfar, já houvesse penetrado no período clássico de sua expansão orgânica. Evidentemente, não é êste o caso: pelo contrário. O compêndio deve ser, portanto, enèrgicamente polêmico e agressivo, não deixando sem resposta (implícita e subentendida na própria colocação autônoma, se assim fôr melhor) nenhuma questão essencial ou que seja apresentada como essencial pela economia vulgar, de modo a privar esta de tôdas as suas críticas e defesas, desqualificando-a em face das jovens gerações de estudiosos; 8) o compêndio de ciência econômica não pode ser destigado de um curso de história das doutrinas econômicas. O chamado IV volume da *Crítica da Economia Política*[21] é, precisamente, uma história das doutrinas econômicas, tendo sido traduzido em francês justamente com êste título. Tôda a concepção da economia crítica é historicista (o que não quer dizer que ela deva ser confundida com a chamada escola histórica da economia) e o seu tratamento teórico não pode deixar de ser acompanhado por uma história da ciência econômica, cujo núcleo central — além do referido IV volume — pode ser reconstruído, pelo menos em parte, a partir das referências contidas dispersamente em tôda a obra dos escritores originários; 9) desta forma, não se pode prescindir de uma introdução geral, mesmo breve, a qual — sôbre as pegadas do prefácio à 2.ª edição do I volume — dê uma expressão resumida da filosofia da *praxis* e dos princípios metodológicos mais importantes e essenciais, extraindo-lhes do conjunto das obras econômicas, onde estão incorporados na análise ou dispersos e referidos apenas quando há uma oportunidade concreta.

21 *Gramsci se refere nos manuscritos de Marx que foram publicados por Kautsky com o título* Theorien über den Mehrwert (Teorias sôbre a mais-valia), *Dietz, Stuttgart, 1905–1910, 4 volumes. Em francês, na tradução Molitor, esta obra recebeu o título* Histoire des doctrines économiques, *Paris, 1924-1936, 8 volumes. (N. do T.)*

VI

APÊNDICE

NOTAS ESPARSAS E BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA FILOSOFIA. Deve-se ver, a êste respeito, a obra de Vincenzo Gioberti, que se intitula precisamente: *Introduzione allo studio della Filosofia*, 2.ª edição, revista e corrigida pelo autor, Bruxelas, impressa por Meline, Cans & Cia., 1844, 4 volumes, *in-8.º*. Não se trata apenas de um trabalho técnico, visando a "introduzir" didascàlicamente ao estudo da filosofia, mas de um trabalho enciclopédico, que se propõe "revolucionar" um mundo cultural, em tôda a sua complexidade, tratando de todos os assuntos que possam interessar a uma "cultura" nacional, a uma concepção do mundo nacional. A obra de Gioberti deverá ser estudada precisamente a partir dêste ponto de vista. Dados o tempo e as circunstâncias históricas e dada a personalidade de Gioberti, a sua atividade filosófica não podia se fechar em esquemas de intelectual profissional: o filósofo e pensador não podia ser destacado do homem político e de partido. Dêste ponto de vista, a personalidade histórica de Gioberti pode ser aproximada à de Mazzini, com as diferenças determinadas pelas diversas finalidades e pelas diversas fôrças sociais que ambos representavam, as quais, precisamente, determinavam as finalidades. Ao que me parece, o

protótipo pode ser encontrado em Fichte e em seus *Discursos à nação alemã*.

In Tertuliano (*De Anima*, 16), encontra-se a afirmação de que "o natural é racional" e vice-versa, o que pode ser vinculado à proposição de Hegel: "o que é real é racional, etc.". A proposição de Tertuliano é citada e comentada por Gioberti (*Rinnovamento civile*, parte II, capítulo I, pág. 227 da redução feita por P. A. Menzio e editada por Vallecchi). É de supor que Gioberti recorreu a Tertuliano para não recorrer a Hegel; por isso, deve-se ver o que Tertuliano quer dizer precisamente, bem como se Gioberti não forçou a sua expressão em sentido hegeliano a fim de não recorrer a Hegel para um conceito que lhe era necessário.

Lucien Herr. Un *Rapport sur l'état des études hégelliennes en France*, de A. Koyré, é reproduzido nos *Verhandlungen des ersten Hegelskongresses*, vol. 22. bis 25. April 1930, ed. Haag-Mohr, Tübingen, 1931, *in*-8.º gr., pág. 243. Koyré, entre outros, fala de Lucien Herr, que passou vinte e cinco anos de sua vida a estudar o pensamento hegeliano e que morreu sem ter podido escrever o livro que se propunha, o qual se colocaria ao lado dos de Delbos e de Xavier Léon; todavia, deixou um ensaio dêstes seus estudos no artigo sôbre Hegel publicado na *Grande Encyclopédie*, notável pela lucidez e penetração Uma *Vie de Lucien Herr* foi publicada por Charles Andler, na *Europe* de 10 de outubro de 1931 e ss. Escreve Andler: "*Lucien Herr est présent dans tout le travail scientifique français depuis plus de quarante ans; et son action a été décisive dans la formation du socialisme en France*".

De Lucien Herr foram publicados, em 1932, dois volumes de *Choix d'écrits* (Paris, Rieder, *in*-16.º, págs. 282 e 292, onde é reproduzido o artigo sôbre Hegel, escrito em 1890 na *Grande Encyclopédie*, bem como os fragmentos de um outro estudo, ao qual Herr se dedicava em 1893). Um motivo (ao qual Croce se refere na *Critica* de janeiro de 1933), que poderia estar na base do pensamento de Engels sôbre a passagem do reino da necessidade ao da liberdade e da hipótese de um futuro sem luta e sem antagonismos dialéticos, está contido nestes fragmentos, quando Herr explica (segundo as palavras de Croce) "mediante que processo mental o filósofo alemão foi levado a pensar que o Estado político (bem como a religião) havia terminado o seu desenvolvimento, tinha atingido o máximo em sua esfera (tal como a religião com o cris-

tianismo) e que, por isso, não mais havia lugar para revoluções e tendências a revoluções. Entrara-se na idade da vida contemplativa, da Filosofia: ultrapassara-se o mundo pelo 'supermundo'. Êste traço anti-histórico existia realmente no historicíssimo Hegel". Referências à função de Herr no movimento popular francês encontram-se nas cartas de Sorel a Lagardelle, publicadas na *Educazione Fascista* de 1933.

ALESSANDRO LEVI. Deve-se pesquisar os seus escritos de filosofia e de história. Como Rodolfo Mondolfo, Levi é de origem positivista (da escola paduana de R. Ardigò). Como ponto de referência da maneira de pensar própria de Levi, é interessante esta passagem de seu estudo sôbre *Giuseppe Ferrari* (*Nuova Rivista Storica*, 1931, pág. 387): "Não, não me parece que em Ferrari exista um 'certo' e, nem mesmo..., um 'incerto' materialismo histórico. Ao contrário, parece-me existir precisamente um abismo entre a concepção ferrariana da história e da sua pretensa filosofia da história e o materialismo histórico, compreendido corretamente, isto é, não como mero *economicismo* (e, mesmo dêste, na verdade, existem em Ferrari traços bem mais vagos do que na história concreta de um Carlos Cattaneo), mas sim como a dialética real, que compreende a história superando-a com a ação, e que não separa a história da filosofia, mas — colocando os homens sôbre seus pés — faz dêstes os artífices conscientes da história, e não os joguêtes da fatalidade, na medida em que os seus princípios, isto é, os seus ideais, centelhas que brotam das lutas sociais, são precisamente estímulos à *praxis* que, mediante a sua ação, se inverte. Conhecedor superficial da lógica hegeliana, Ferrari era um crítico muito precipitado da dialética ideal para conseguir superá-la pela dialética real do materialismo histórico".

ANTONIO LOVECHIO, FILOSOFIA DELLA PRASSI E FILOSOFIA DELLO SPIRITO", Palmi, Zapone, 1928, pág. 112. Da recensão aparecida no ICS e escrita por Giuseppe Tarozzi (junho de 1928), extraem-se as seguintes indicações: o livro consta de duas partes, uma sôbre a filosofia da *praxis*, outra sôbre o pensamento de Croce, ligadas entre si pela contribuição de Croce à crítica da filosofia da *praxis*. A parte conclusiva se intitula *Marx e Croce*. Discute as teses sôbre a filosofia da *praxis*, notadamente as de Antonio Labriola, Croce, Gentile, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratono, Alfredo Poggi. É um croceano (ao que parece, muito ignorante criticamente). Tarozzi diz que o livrinho é um esbôço, cheio de muitos e graves defeitos de forma. (Lovecchio é um médico de Palmi.)

GIOVANNI GENTILE. Sôbre a filosofia de Gentile, deve-se conferir o artigo da *Civiltà Cattolica* (*Cultura e filosofia dell'ignoto*, 16 de agôsto de 1930) que é interessante enquanto revela como a lógica formal escolástica pode ser idônea na crítica dos banais sofismas do idealismo atual, que pretende ser a perfeição da dialética. E, de fato, por que a dialética "formal" deveria ser superior à lógica "formal"? Não se trata senão de instrumentos lógicos; e um bom utensílio velho pode ser melhor do que um defeituoso utensílio mais moderno; um bom veleiro é superior a uma lancha a motor quebrada. De qualquer modo, é interessante ler as críticas dos neo-escolásticos ao pensamento de Gentile (livros do padre Chiocchetti, etc.). Gentile, junto com o seu séquito de Volpicelli, Spirito, etc. (deve-se ver o grupo de colaboradores do *Giornale critico della filosofia italiana*), instaurou — podemos dizer — um verdadeiro "seiscentismo" literário, já que, na filosofia, as astúcias e as frases substituem o pensamento. Todavia, a comparação dêste grupo com o de Bauer, satirizado na *Sagrada Família*, é o mais adequado e literàriamente mais fecundo de desenvolvimentos (os *Nuovi Studi* oferecem muitos e variados pontos para tal desenvolvimento).

UM JUÍZO SÔBRE O IDEALISMO ATUAL DE GENTILE. Da *Italia Letteraria* de 23 de novembro de 1930, artigo de Bruno Revel, *O VII Congresso de Filosofia*: "... o *idealismo atual* nos representa ainda a história como a suprema instância de justificação. Atenção: esta *história* está repleta de todos os valôres universais e positivos em si mesmos, que outrora se pretendia isolar em um reino transcendente de essências e normas. Por isso, êste idealismo imanentista, utilizando-se de tais valôres, no curso do tempo sabidamente isolados e absolutizados — e válidos absolutamente apenas porque afirmados como transcendentes, puros — pode se permitir predicar e ensinar moral, quase ignorando o próprio incurável relativismo e ceptícismo. E, já que a evolução social, caracterizada por uma crescente organização em tôrno da fábrica, tende a centralizações racionais e bem *agencées*, também o idealismo atual não faz senão emprestar fé ao absoluto, dignidade metafísica a tal evolução de acôrdo com a sua teoria do Estado, acreditando conferir assim um caráter ético absoluto às contigentes necessidades industriais do Estado moderno". Embora desfigurado e bêbedo, vê-se aí a influência do materialismo histórico.

IDEOLOGIA, PSICOLOGISMO, POSITIVISMO. Estudar esta passagem das correntes culturais do século XIX: o sensualismo mais o am-

biente dão o psicologismo; a doutrina do ambiente é fornecida pelo positivismo (Brandes, *Taine na literatura, etc.*).

ALESSANDRO CHIAPPELLI (morto em novembro de 1931). Por volta da metade do decênio 1890-1900, quando saíram os ensaios de Antonio Labriola e de Croce, Chiappelli escreveu sôbre a filosofia da *praxis*. Deve existir um livro ou um ensaio de Chiappelli sôbre *As Premissas filosóficas do socialismo;* deve-se ver a bibliografia.

O SAGGIATORE. Eis como na *Crítica Fascista* de 1.º de maio de 1933 é resumido o ponto de vista do *Saggiatore*: "Estamos no campo do *objetivismo absoluto*. O único critério de verdade é a experiência, a imanência do pensamento no realmente conhecido.[1] A única mediação entre o pensamento e o real, a ciência.[2] E realmente desejado é só o que o homem pode fazer e faz em sua vida histórica, que é vida associada condicionada, definida pelas concretas tarefas que surgem do desenvolvimento. Desta atividade humana, que se realiza na história, o Estado[3] é o contrôle e a medida. Êle distingue, pràticamente, entre o que é veleidade de indivíduo disperso e as efetivas posições de uma vontade operosa, sancionada pela história, unificando-a e fazendo-a duradoura nas criações coletivas".

Os pontos de vista do grupo do *Saggiatore* são interessantes na medida em que demonstram a insatisfação para com os sistemas filosóficos verbalistas, mas êle próprio é algo indistinto e obscuro. Contudo, é um documento de quanto esteja a cultura moderna penetrada por conceitos realistas da filosofia da *praxis*. Deve-se notar como, ao mesmo tempo (cfr. o mesmo artigo da *Crítica Fascista*), se multipliquem as chamadas "buscas de Deus": G. Gentile, em escritos recentes, se oferecia para provar a existência de Deus por meio de argumentos atualistas (deve-se ver o que Gentile pretende dizer, bem como se êle não joga com equívocos).

O professor Carlini, em *Vita e Pensiero*, desenvolveu uma longa polêmica com Monsenhor Olgiati — polêmica agora publicada em

1 *Ou no realmente vivido? Isto é, na identidade de teoria e prática?*

2 *Mas a própria ciência não é pensamento? Em lugar da ciência, digamos tecnolgia. E então, teremos: a única mediação entre o pensamento e o real, a tecnologia.*

3 *Porém o que significa Estado? Só o aparelho estatal ou tôda a sociedade civil organizada? Ou a unidade dialética entre o poder governativo e a sociedade civil?*

empírico e especulativo, gerou logo após, por fôrça da lógica, o ateísmo material dos últimos condilaquianos e o ateísmo refinado nos novos hegelianos. Já Fichte, partindo dos princípios da escola crítica, equiparara Deus ao homem; da mesma forma que Schelling, posteriormente, o confundiu com a natureza; e Hegel, recolhendo e — ao mesmo tempo — corrigindo os seus postulados, considerou o espírito humano como o cume do absoluto, o qual, indo do ponto abstrato da idéia ao concreto da natureza e culminando no do espírito, adquire neste movimento a consciência de si mesmo e se torna Deus. Os novos hegelianos, aceitando a conclusão, rejeitam a hipótese insubsistente do absoluto panteísta e o fantástico edifício das premissas; por isso, ao invés de afirmar com o mestre que o espírito é Deus, ensinam que o conceito de Deus é uma imagem vazia e uma larva quimérica do espírito". Ao que parece, é interessante a observação de Gioberti de que a filosofia clássica alemã e o materialismo francês são a mesma coisa em linguagem diferente, etc. A passagem deve ser comparada com a da *Sagrada Família*, onde se fala do materialismo francês. (Recorde-se que, precisamente na *Sagrada Família*, a expressão "humanismo" é empregada no mesmo sentido que em Gioberti — isto é, como não-transcendência — e que o autor queria chamar a sua filosofia de "neo-humanismo").

A TRADIÇÃO INTELECTUAL DO *Mezzogiorno*. Talvez fôsse oportuno fazer um esbôço da tradição intelectual do *Mezzogiorno* (notadamente no que diz respeito ao pensamento político e filosófico) em contraposição ao resto da Itália, principalmente a Toscana, da maneira como se reflete até a geração de Croce (e Giustino Fortunato). O livro de Luigi Russo sôbre De Sanctis e a Universidade napolitana pode ser muito útil, inclusive para ver como a tradição meridional atingiu, 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, contudo, se empenhou mais do que Croce na ação prática — possa ser julgada, por outras razões, como uma continuação da atividade desanctisiana. A respeito do contraste cultural entre a Toscana e o *Mezzogiorno*, pode-se recordar (a título de curiosidade) o epigrama de Ardegno Soffici (parece-me que no *Giornale di Bordo*) sôbre a "alcachôfra". A alcachôfra toscana, escreve Soffici, não se apresenta à primeira vista tão vistosa e sedutora quanto a alcachôfra napolitana; é dura, cheia de espinhos, hirsuta. Mas desfolhemo-la; após as primeiras fôlhas fibrosas e não comestíveis, que se deve jogar fora, cada vez aumenta mais a parte comestível e saborosa, até que, no meio, encontra-se o núcleo compacto, polpudo, sabo-

rosíssimo. Tomemos a alcachófra napolitana; logo desde as primeiras fôlhas, existe algo que pode ser comido, mas que aquosidade e banalidade de sabor!; continuemos desfolhando: o sabor não melhora e no centro não se encontra nada, a não ser um vazio cheio de fibras insípidas. Oposição entre a cultura científica e experimental dos toscanos e a cultura especulativa dos napolitanos. Contudo, a Toscana não tem atualmente nenhuma função particular na cultura nacional, alimentando-se das sobras das recordações passadas.

LES CHIENS DE GARDE. Deve-se ver o livro de Paul Nizan, *Les chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932; polêmica contra a filosofia moderna em defesa — ao que parece — da filosofia da *praxis*. Sôbre êste pequeno livro, cfr. dois artiguetes na *Critica Fascista* de 1.º de fevereiro de 1933, de Giorgio Granata e Agostino Nasti. Dado que Granata houvera escrito que a filosofia da *praxis* "é derivada precisamente dos sistemas idealistas, revelando-se o mais possível abstrata", Nasti nos faz saber que "se com as palavras 'sistemas idealistas' Granata pretende aludir ao que se chama de filosofia idealista, de Hegel a Gentile, êle repete uma afirmação que atualmente se faz de algumas pessoas, com a ingênua finalidade de lançar o descrédito sôbre aquela filosofia", etc. "Que Marx tenha acreditado partir de Hegel, é algo que pode ocorrer; mas que nós lhe devamos reconhecer, além de ter adotado como instrumento útil ou adequado às suas concepções o mecanicismo (!) lógico, puramente formal (!), da dialética de ser-não ser-devenir (!?), também uma vinculação ou ligação substancial com a filosofia idealista, isto nos parece um despropósito absolutamente gratuito".

"*Os instrumentos mentais e morais* dos quais o homem dispõe são sempre os mesmos (?); a observação, a experiência, o raciocínio indutivo e dedutivo, a habilidade manual (?) e a fantasia inventiva. De acôrdo com o método pelo qual êstes meios são usados, tem-se uma orientação empírica ou científica da atividade humana; com esta diferença entre as duas: que a segunda é muito mais rápida e tem um rendimento muito maior". (Mario Camis, *L'aeronautica e le scienze biologiche*, in *Nuova Antologia*, 16 de março de 1928).

Exemplos de um raciocinar simplista, que, segundo a opinião comum, é o modo de raciocinar da grande maioria dos homens (os quais não se dominam e, portanto, não percebem o quanto de sentimento e de interêsse imediato perturba o rigor lógico). O raciocínio de Babbitt sôbre as organizações sindicais (no romance

de Sinclair Lewis): "Uma boa associação operária é uma coisa boa porque impede os sindicatos revolucionários, que destruiriam a propriedade. Mas ninguém deveria ser obrigado a entrar em uma associação. Todos os agitadores trabalhistas, que tentem obrigar quem quer que seja a entrar em uma associação, deveriam ser enforcados. Brevemente, cá entre nós, será necessário não permitir nenhuma associação; e, já que esta é a melhor maneira de combatê-las, cada homem de negócio deveria pertencer a uma associação de empresários e à Câmara do Comércio. A união faz a fôrça. Por isto, todo solitário egoísta que não fizer parte da Câmara de Comércio deve ser obrigado a se filiar."

O raciocínio de Don Ferrante é formalmente impecável, mas errado nas premissas de fato e na presunção do raciocinador, donde nasce o sentido do humorismo.

O modo de raciocinar de Ivan Ilitch na novela de Tolstoi, *A morte de Ivan Ilitch* ("Os homens são mortais, Caio é homem, Caio é mortal, mas eu não sou Caio, etc.").

Cartas de Sorel a Croce. Nas cartas de Sorel a Croce pode-se recolher mais de um elemento sôbre o "lorismo" ou "loriatismo". Por exemplo, o fato de que na tese de doutorado de Arturo Labriola se acredite que *O Capital* de Marx foi elaborado sôbre a experiência econômica francesa, e não sôbre a inglêsa.

Senso comum. Cfr. o livro de Santino Caramella, *Senso Comune, Teoria e Pratica*, pág. 176, Bari, Laterza, 1933. Contém três ensaios: 1) A Crítica do "senso comum"; 2) As relações entre a teoria e a prática; 3) Universalidade e nacionalidade na história da filosofia italiana.

Le nombre. Ver o livro de Tobias Dantzig, professor de matemática da Universidade de Maryland, *Le Nombre* (Payot, Paris, 1931), história do número e da posterior formação dos métodos, das noções, das investigações matemáticas.

Economia. Deve ser muito interessante o volume de Henrich Grossmann, *Das Akkumulations — und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems (Zugleich eine Krisentheorie), in Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M.*, Verlag C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1929, págs. XVI 628, sôbre o qual foi publicada uma recensão de Stefano Samoggi, em *Economia* de março de 1931 (págs. 327-332). A recensão não é muito brilhante e talvez não se deva confiar sempre em seus resumos (Samoggi usa, indiferentemente, "tendencioso" e "tendencial", "crise irreparável" por "catástrofe", bem como introduz afirmações pseudoteóricas dignas apenas de Gino Arias, etc.).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ADLER, Max, 5, 101, 136.
AGNELLI, Giovanni, 245, 310, 311.
ALBERTI, Leon Battista, 231.
ANAXÁGORAS, 89.
ANDLER, Charles, 129, 130, 235, 328.
ANGELI, Diego, 189, 190.
ANZILOTTI, Antonio, 269.
ARDIGÒ, Roberto, 61, 102, 169, 329.
ARIAS, Gino, 336.
ARISTARCO, Guido, 6.
ARISTÓTELES, 35, 53, 182, 183.
AVELING, Eward, 321.

BEGGESEN, Jens, 84.
BARATONO, Adelchi, 101, 329.
BARBAGALLO, Corrado, 209, 247.
BARBARO, Umberto, 135.
BARBERA, Mario, 58.
BARRÈS, Maurice, 233
BAUER, Otto, 84, 99, 187, 188, 330.
BENDA, Julien, 281, 294.
BENDISCIOLI, Mario, 332.
BENINI, Rodolfo, 81, 310, 314, 315, 316.
BERGSON, Henri, 61, 101.
BERKELEY, George, 166.
BERNHEIM, Ernest, 118, 124, 125.
BERNSTEIN, Eduard, 99, 129, 130, 208.
BERTONI, Giulio, 176.
BISSOLATI, Leonida, 210, 249.
BOPPITO, G., 183.
BÖHM-BAWERK, 236.
BONAPARTE, Carlota, 189.
BONAPARTE, José, 189.
BONAPARTE, Napoleão Luís, 189.
BONOMI, Ivanoe, 210, 249.
BONTEMPELLI, Massimo, 42.
BORCHARDT, J., 321, 322.
BORDIGA, Amadeo, 41, 207.
BORGESE, Giuseppe Antonio, 64 segs.
BOTERO, Giovanni, 255, 274, 302, 303.
BOTTAI, Giuseppe, 138.
BOURDET, Paul, 61.
BRANDES, Georg, 331.
BRÉAL, Michel, 176.
BRONSTEIN, Leon — v. TROTSKI.
BRUCCULERI (padre), 137.
BRUERS, Antonio, 148.
BRUNO, Giordano, 124, 175, 188.
BRUNSCHVICG, Léon, 145, 146, 333.
BUKHARIN, Nicolau, 4, 62, 142 segs.
BUONAIUTI, Ernesto, 283.

CABANIS, Georges, 61.
CAFIERO, Carlo, 321.
CAIRNES, John Elliot, 81.
CAJUMI, Enrico, 294.
CALDERONI, Mario, 59.
CALOGERO, Guido, 228.
CAMIS, Mario, 65 segs., 335.
CANNAN, Edwin, 303.
CANTILLON, Richard, 302, 307.

MACAULAY, Thomas Babington, 78, 164.
MACCARI, Mino, 287, 287.
MAETERLINCK, Maurice, 134.
MALAGODI, Giovanni, 269.
MANZONI, Alessandro, 61, 210.
MAQUIAVEL, Nicolò, 103, 123, 124, 206, 255, 262, 274, 320.
MARCHESINI, Giovanni, 61, 169.
MARINETTI, Filippo Tommaso, 42.
MARSCHALL, 302.
MARX, Karl, 57, 61, 63, 81, 86, 89, 93, 94, 99, 117, 118, 129, 130, 148, 150, 184, 188, 199, 213, 214, 247, 260, 264, 272, 303, 316, 323, 335, 336.
MASARIK, Tomás, 268.
MASI, Ernesto, 288.
MASOERO, Arturo, 137.
MATTALIA, Daniele, 250.
MAURRAS, Charles, 61.
MAZZINI, Giuseppe, 179, 327.
MENZIO, Pier Angelo, 328.
MESNIL, Jacques, 207.
MICHELS, Roberto, 130, 153, 154.
MIGLIOLI, Guido, 289.
MIGNET, François-Auguste-Marie, 318.
MILANO, Paolo, 135, 136.
MILL, John Stuart, 81.
MIRSKY, D. S., 23, 30.
MISSIROLI, Mario, 55, 71, 103, 106, 128, 129, 131, 168, 256, 259, 260, 282, 284, 286, 291.
MONDOLFO, Rodolfo, 98, 102, 329.
MUSSOLINI, Benito, 2, 3, 195.

NAPOLEÃO I, 189, 190, 222, 251, 276.
NAPOLEÃO III, 189.
NASTI, Agostino, 335.
NEGRO, Luigi, 321.
NICEFORO, Alfredo, 320.
NITTI, Francesco Saverio, 205.
NIZAN, Paul, 335.

OBERDAN, Guglielmo, 133.
OLGIATI, Francesco, 102, 213, 260, 331, 333.
OMODEO, Adolfo, 76, 283, 294.
OPPENHEIMER, Franz, 242.
ORANO, Paolo, 284.
ORIANI, Alfredo, 256, 280.
ORLANDO, Vittorio Emanuele, 205.
OSTROVITIANOV, 304, 321, 322.

PALAZZI, Diambrini, 102.
PANTALEONE, Maffeo, 306, 307.
PASOLINI, Pier Paolo, 6.
PAULO (São), 94.
PAPINI, Giovanni, 211, 214, 321.
PARETO, Vilfredo, 82, 176.
PASCARELLA, Cesare, 232.
PAVOLINI, Corrado, 286.
PELLIZZI, Camillo, 286, 287.
PETERNOLLI, Ernesto, 332.
PETTY, William, 02.
PHILIP, André, 137.
PIO X, 295.
PIRENNE, Henri, 318.
PLATÃO, 56, 154.
PLEKHANOV, Georgii Valentinovic, 5, 75, 99, 155, 181, 261.
POGGI, Alfredo, 101, 329.
POLIDORI, 250.
PRAMPOLINI, Camillo, 135.
PRATO, Giuseppe, 293.
PRESUTTI (professor), 30.
PREZZOLINI, Giuseppe, 82, 137, 176, 282, 283.
PROUDHON, Pierre-Joseph, 81, 84, 109, 126, 127, 130 segs., 214, 215.

QUINET, Edgar, 215, 250, 295.

RACCA, 29.
RAIMONDO, Orazio, 210, 250.
RAVÀ, Adolfo, 84, 85.
REINHOLD, Karl Leonard, 84.
RENAN, Ernest, 106.
RENSI, Giuseppe, 333.
REVEL, Bruno, 330.
RIAZANOV, D., 150.
RICARDO, David, 81, 111, 112 120, 122, 236, 238 segs., 317
RIGOLA, Rinaldo, 237, 792.
RIST, Charles, 240.
ROBESPIERRE, Maxilimien, 83, 85, 86, 106, 112, 022, 229.

ROBBINS Lionel, 300, 301, 302.
ROCCO, Alfredo, 205.
RODIN, Auguste, 233.
ROHDEN, P. R., 23.
ROMAGNOSI, Gian Domenico, 318.
ROPS, Daniel, 49.
ROSMINI-SERBATI, Antonio, 61.
RUDAS, 320.
RUSSELL, Bertrand, 171.
RUSSO, Luigi, 123, 124, 334.
RUTHERFORD, Ernest, 68.

SALANDRA, Antonio, 205, 233.
SALINARI, Carlo, 6
SALTER, Arthur, 312.
SAMOGGI, Stefano, 336.
SARTRE, Jean-Paul, 173.
SAVOIA, Amedeo (duque de Aosta), 126.
SCHAUMANN, 84.
SCHELLING, Friedrich, 83, 168, 334.
SCHIAVI, Alessandro, 135, 210, 250.
SCHINGNITZ, 332.
SCHMIDT, Heinrich, 198.
SCHOPENHAUER, Arthur, 177, 266.
SCHUCHT, Tatiana, 3.
SÉE, Henri, 318.
SELINGMAN, 318.
SERGI, Giuseppe, 320.
SERRATI, Giacinto Menotti, 30.
SHAFTESBURY (Antony Ashley Cooper, lord), 198.
SMITH, Adam, 81.
SOFFICI, Ardengo, 334.
SOMBART, Werner, 169, 318.
SONNINO, Sidney, 205.
SOREL, Georges, 71, 98, 101, 102, 103, 106, 127 segs., 208, 255, 257, 260, 263, 274, 276, 277, 329, 336.
SPAVENTA, Bertrando, 85, 216, 275, 276.
SPENCER, Herbert, 137, 138.
SPINOZA, 5.
SPIRITO, Ugo, 81, 82, 83, 195, 249, 287, 307, 313 segs., 330.
STAMMLER, Rudolf, 165, 269.
STANGHELLINI, Arturo, 133.
STENDHAL (Henry Beyle), 61.
STIRNER, Max, 266.

TAGLIACOZZO, Enzo, 227.
TAINE, Hippolyte, 61, 331.
TANSILLO, Luigi, 188.
TAROZZI, Giuseppe, 329.
TERTULIANO, 328.
THIERRY, Augustin, 318.
TIEPOLO, Maria, 250.
TILGHER, Adriano, 55, 56, 186.
TOGLIATTI, Palmiro, 1, 259.
TOLSTOI, Leon, 167, 168, 336.
TOMÁS DE AQUINO (Santo), 51, 53, 333.
TOMMASEO, Nicolò, 188.
TREVES, Claudio, 30.
TROTZKI (Leon Bronstein), 98.
TROZZI, Mario, 30.

VAILATI, Giovanni, 36, 81, 315.
VALDÉS, Giovanni de, 105.
VALOIS, 132.
VARISCO, Bernardino, 168.
VASTO (marquesa de), 189.
VEBLEN, Thorstein, 137, 138.
VICO, Giambattista, 51, 123, 275, 276.
VIOO, Pietro, 225.
VILITCH, — v. LENINE.
VINCENTI, Leonello, 197, 198, 199.
VOLPICELLI, Arnaldo, 249, 329.
VOLTA, Alessandro, 189.
VOLTAIRE (François-Marie Arouet), 137, 195, 196.
VISCONTI, Luchino, 6.

WALZEL, Otto, 198.
WEBER, Max, 25.
WEISS, Franz, 119.

ZIBORDI, Giovanni, 135, 249, 250.

CAPASSO, Aldo, 46.
CARAMELLA, Santino, 336.
CARDUCCI, Giosue, 83, 85, 106, 229, 250.
CARLINI, Armando, 331, 332, 333.
CASOTTI, Mario, 171.
CASTELLANO, Giovanni, 204, 208, 210, 250.
CATTANEO, Carlo, 318, 329.
CAVOUR, Camillo Benso (conde de), 250.
CESARÒ, Giovanni Colonna (duque de), 184.
CHESTERTON, Gilbert Keith, 49.
CHIAPPELLI, Alessandro, 331.
CHIOCCHETTI, Emilio, 213, 260, 330.
CIONE, Edmondo, 227, 228.
CLEMENCEAU, Georges, 132, 255.
COMPAGNONI, Giuseppe, 61.
COMTE, Auguste, 137.
CONDILLAC, Etienne Bonnot de, 61.
CONSTANT, Benjamin, 169.
COPÉRNICO, Nicolau, 134.
COPPOLA, Francesco, 205.
CORSI (padre), 74.
CRÉMIEUX, Benjamin, 210.
CROCE, Benedetto, 4, 44, 46, 51, 55, 62, 75, 76, 77, 83, 84, 85, 86, 89, 98, 101, 103, 105, 112, 123, 132, 133, 135, 138, 145, 160, 168, 169, 172, 183 segs., 196, 199, 203 até 296, 303, 308, 309, 317, 320, 328 segs.
CUOCO, Vincenzo, 214, 215, 250.
CUVIER, Georges, 54.

D'AMBROSIO, R., 269.
D'AMELIO, Mariano, 285.
D'ANDREA, 268.
D'ANNUNZIO, Gabriele, 129, 188, 261.
DANTZIG, Tobias, 336.
DARWIN, Charles, 5.
DE BERNARDI, Mario, 302, 303.
DELBOS, Victor, 328.
DE LOLLIS, Cesare, 293.
DE MAN, Henri, 62, 99, 127, 133 segs., 154, 210, 229, 237, 249, 250.
DE RUGGIERO, Guido, 108, 135, 169, 208, 237, 256, 268, 333.
DE SANCTIS, Francesco, 85, 211, 250, 334.
DESCOOS, Pedro (padre), 332
DESTUTT DE TRACY, Anton-Louis-Claude, 61.
DEVILLE, Gabriel, 321, 322.
DIDEROT, Denis, 182.
DOMINGOS (São), 19.
DORSO, Guido, 256.
DRAHN, Ernest, 124.
DREYFUS, Alfred, 232.
DRIESCH, 332.
DÜHRING, Eugen Karl, 229.

EDDINGTON, Arthur, 64, 65.
EINAUDI, Luigi, 81, 82, 83, 209, 236, 237, 292, 293, 302, 303, 310 segs., 317, 321.
EINSTEIN, Albert, 159.
EKEHORN, Gösta, 66, 67.
ENGELS, Friedrich, 57, 75, 76, 77, 84, 86, 98, 112, 126, 150, 152, 161, 170, 171, 173, 174, 182, 184, 197, 247, 265, 316, 328.
ERASMO, Desiderio, 105, 108, 217, 256, 257, 283.
ERCOLE, Francesco, 124.

FABIETTI, Ettore, 321.
FANELLI, G. A., 284.
FEILER, Arthur, 268.
FERRABINO, Aldo, 211, 214.
FERRARI, Giuseppe, 329.
FERRARI, G. C., 59.
FERRERO, Guglielmo, 50.
FERRI, Enrico, 320.
FEUERBACH, Ludwig, 42, 61, 84, 112, 127, 162, 181, 264 segs., 316.
FICHTE, Johann Gottlieb, 55, 83, 84, 328, 334.
FIORA, Francesco, 204.
FORD, Henry, 67, 134, 138, 243 segs., 321.
FORGES, Davanzati Roberto, 295, 296.
FORTUNATO, Giustino, 203, 205, 334.
FRANCISCO DE ASSIS (São), 19.

FRANCISCO II, rei de Nápoles, 232.
FREUD, Sigmund, 62, 138, 237.
FÜLLOP-MILLER, 247.
FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis, 217.

GALILEI, Galileu, 210, 259.
GARAUDY, Roger, 173.
GEMELLI, Agostino (padre), 212, 260.
GENARO (São), 20.
GENTILE, Giovanni, 55, 77, 83, 101, 112, 117, 124, 146, 147, 148, 195, 212, 213, 230, 258, 259, 260, 261, 275, 282, 283, 284, 285, 286, 329 segs.
GIDE, Charles, 240.
GIOBERTI, Vincenzo, 109, 126, 215, 250, 251, 252, 275, 327, 328, 333, 334.
GIOLITTI, Giovanni, 205, 207, 233, 258, 282.
GIORDANI, Pietro, 189, 190.
GIRETTI, Eduardo, 321.
GIULETTI (capitão), 30.
GIUSTI, Giuseppe, 147.
GLASSER, 23.
GOBETTI, Piero, 205, 256, 293.
GOETHE, Wolfgang, 116, 196 segs., 223.
GOUTHIER, Henri, 145.
GOVI, Mario, 73 segs.
GRANATA, Giorgio, 335.
GRAZIADEI, Antonio, 94, 238, 318 segs.
GROETHUYSEN, Bernard, 25.
GROSSMANN, Heinrich, 242, 336.
GUALINO, Riccardo, 294.
GUICCIARDINI, Francesco, 250.
GUIZOT, François, 318.

HALÉVY, Daniel, 130.
HAUSER, Henri, 318.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 5, 54, 59, 76, 83, 84, 85, 89, 106, 107, 111, 112, 114, 123, 126, 127, 129, 184, 195, 222, 224, 235, 257, 266, 274 segs., 328, 329, 334, 335.
HEINE, Heinrich, 83, 85.
HELVÉTIUS, Claude-Arien, 61.
HERR, Lucien, 328, 329.

ILITCH — v. LÉNINE.

JAMES, William, 58, 59, 137.
JANNACCONE, Pasquale, 313.
JEMOLO, Arturo Carlo, 269.
JOOL, Friedrich, 333.

KANT, Emanuel, 5, 54, 59, 60, 83, 85, 86, 106, 196, 222, 229, 333.
KAUTSKI, Karl, 5, 321, 322, 323.
KOREF, M. A., 197.
KOYRÉ, A., 328.

LABANÇA, Beniamino, 75.
LABRIOLA, Antonio, 5, 89, 98, 99, 100, 101, 181, 184, 207, 227, 248, 265, 329, 331.
LABRIOLA, Arturo, 336.
LAGARDELLE, 329.
LANGE, Friedrich, 180, 181, 261, 269.
LAPIDUS, 304, 321, 322.
LAURAT, Lucien, 248.
LAVATER, Johann Kaspar, 197.
LAVOISIER, Antoine-Laurent, 116.
LEIBNIZ, Wilhelm Gottfried, 51
LÉNINE, Vladimir Ilitch, 1, 2, 5, 44, 52, 80, 93, 94, 99, 110, 116.
LÉON, Xavier, 328.
LEOPARDI, Giacomo, 45, 46, 211.
LEVI, Alessandro, 329.
LEWIS, Sinclair, 336.
LIBERATORE, Matteo (padre), 75.
LIPPERT, Peter (padre), 332.
LIST, Friedrich, 318.
LÍVIO, Tito, 123.
LOCKE, John, 333.
LOISY, Alfred, 76, 77, 283, 294, 295.
LOMBARDO-RADICE, Giuseppe, 333.
LOMBROSO, Cesare, 320.
LORIA, Achille, 81, 183, 184, 185, 231, 237, 292.
LOVECCHIO, Antonino, 329.
LUKÁCS, Georg, 173.
LUTERO, Martinho, 105, 256, 257.
LUXEMBOURG, Rosa, 99, 103, 113.

Impresso nos Estab. Gráficos Borsol S.A. Indústria e Comércio, à Rua Francisco Manuel, 56 — ZC-15, Benfica, Rio de Janeiro

1948 e que agora a Editôra Civilização Brasileira, em empreendimento cultural louvável por todos os méritos, começa a publicar no Brasil com êste *Concepção Dialética da História*. Gramsci mostra a importância e a necessidade do livre curso das idéias. Polemizando em tôdas as direções, jamais considera a posição do adversário um simples alvo contra o qual se deva concentrar o fogo dos argumentos contrários; como jamais revela uma forma qualquer de tolerância passiva, de conciliação com qualquer tendência ou idéia contrária aos seus princípios.

O que ressalta na sua obra, nesse aspecto, é a consciência de que a posição adversária, quando é digna de consideração, faz parte de uma realidade mais complexa do que aquilo que pode resultar dos argumentos e das palavras. Realidade para cujo estudo se volta a fim de desvendar a substância dos contrastes que o levarão, finalmente, a confirmar ou não a validade da posição em causa.

Profundamente ligado aos problemas do seu tempo, Gramsci foi também homem de ação. Nêle, o pensador, o político prático e o intelectual fundem-se numa só unidade. Daí que em sua obra as idéias apareçam integralmente como funções de uma ação libertadora dos homens concretos, reais, como êles são historicamente e como historicamente poderão vir a ser.

Intérprete de necessidades e exigências que não são "eternas", nem "nossas", não são do Homem, mas dos homens reais do nosso tempo. Gramsci situa sua obra numa área social total, que torna concreto o problema da liberdade como problema de todos os homens.

Luiz Mário Gazzaneo