

# IDEALISMO À ITALIANA: FILOSOFIA NA ITÁLIA E INFLUÊNCIA GERMÂNICA NOS SÉCULOS XIX E XX: O CASO DA INFLUÊNCIA E RECEPÇÃO DE FEUERBACH, KIERKEGAARD E NIETZSCHE NAS FILOSOFIAS DE BENEDETTO CROCE E GIOVANNI GENTILE

Márcio Gimenes  
Universidade de Brasília

**Resumo:** O objetivo do presente trabalho é investigar o panorama da filosofia italiana dos séculos XIX e XX e a respectiva influência germânica por ela sofrida, avaliando ainda a articulação do idealismo italiano e a crítica ao cristianismo produzida na Itália nesse período. Para tanto, dividiremos nosso artigo em duas partes principais: na primeira, investigaremos o idealismo italiano e a crítica à religião na Itália entre os séculos XIX e XX, dando especial ênfase a dois dos seus principais autores: Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Já na segunda parte, investigaremos a influência de três pensadores do idealismo germânico na Itália desse período, a saber, Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche, bem com a sua recepção em contexto italiano e sua importância para o idealismo local.

**Palavras-chave:** Filosofia italiana; filosofia contemporânea; idealismo; cristianismo.

**Abstract:** The objective of this study is to investigate the panorama of Italian philosophy of the nineteenth and twentieth centuries and its Germanic influence for her suffering, still evaluating the joint Italian idealism and criticism of Christianity produced in Italy during that period. In this way, we will divide our article into two main parts: first, we will investigate Italian idealism and criticism of religion in Italy between the nineteenth and twentieth centuries, with special emphasis on two of its main authors: Benedetto Croce and Giovanni Gentile. Already in the second part, we will investigate the influence of three thinkers of Germanic idealism in Italy of that period, namely Feuerbach, Kierkegaard and Nietzsche, as well as their reception in the Italian context and their importance for local idealism.

**Keywords:** Italian Philosophy; Contemporary Philosophy; Idealism; Christianity.

## Introdução

A despeito de o Brasil possuir uma imensa afinidade cultural com a Itália, não apenas por partilhar a herança linguística latina, mas também por haver recebido, especialmente a partir do final do século XIX e início do século XX, inúmeros imigrantes italianos, a filosofia italiana, talvez excluindo-se aqui autores clássicos como Maquiavel, Galileu, Vico e alguns outros, ainda é, infelizmente, pouco conhecida e estudada no Brasil e, segundo avaliamos, o mesmo ocorre em Portugal e em outros países de língua portuguesa. Obteve maior êxito entre os brasileiros – e cremos que entre os falantes de português em geral – o estudo dos autores franceses, alemães e ingleses, o que

avaliamos como importante, mas não excludente. Afinal, a própria filosofia italiana dos séculos XIX e XX não é feita, a rigor, como *filosofia italiana pura*, isto é, como um produto ligado a um modo de pensar ou a uma posição geográfica, tal como aponta Roberto Esposito em sua obra *O pensamento vivo – a origem e a atualidade da filosofia italiana* (ESPOSITO, 2013). A filosofia, por definição, teria imensa dificuldade em ser tomada como pertencente a esse ou aquele país, uma vez que ela é, por princípio, universal. Desse modo, dissertar sobre filosofia italiana, francesa, alemã, inglesa, brasileira, latino-americana, europeia ou africana sempre comportaria, em si mesmo, um problema e uma impossibilidade. Contudo, pensamos que aqui é que se insere efetivamente o interesse do nosso trabalho, isto é, em saber como ocorre aquilo que se convencionou denominar como filosofia italiana dos séculos XIX e XX. Para tanto, daremos especial destaque ao idealismo e à crítica da religião na Itália e a analisaremos a partir do pensamento de autores como Benedetto Croce, Giovanni Gentile, Antonio Gramsci, Maurizio Viroli, Carlo Augusto Viano, Eugenio Garin e Franco Lombardi, dentre outros. Assim almejamos compreender, ao menos em linhas gerais, um pouco do panorama da filosofia italiana do período e do contexto religioso italiano da época. Julgamos tal passo, inclusive, importante para uma adequada compreensão da maneira como os italianos interpretaram a crítica religiosa do cristianismo operada pelos autores germânicos do século XIX como Feuerbach e Nietzsche (que eram alemães) e bem como Kierkegaard (que era dinamarquês), uma vez que tais autores foram centrais para o idealismo italiano e influenciaram diretamente na sua crítica ao cristianismo e na articulação intelectual do seu tipo de idealismo.

Assim, o objetivo desse trabalho consiste na avaliação do problema religioso italiano no século XIX e na sua problematização, ou seja, como, também a partir dele, se pode compreender o idealismo italiano desse século e do século seguinte. Com efeito, nosso intuito é avaliar o hegelianismo e o pós-hegelianismo na Itália, para tanto nos debruçaremos especialmente sobre algumas reflexões delimitadas dos autores já citados. Avaliamos que aqui, com as delimitações adequadas, conseguiremos apresentar um quadro significativo de diferentes matizes do hegelianismo na cultura italiana dos séculos XIX e XX. Feito tal percurso, apresentaremos nossa conclusão crítica que, segundo avaliamos, pode apresentar importantes desafios para uma compreensão mais ampla da história da filosofia e para uma valorização do pensamento italiano.

## 1. O contexto do idealismo italiano e da crítica da religião na Itália entre os séculos XIX e XX: com especial atenção para Benedetto Croce e Giovanni Gentile

Carlos Augusto Viano, em sua obra *La filosofia italiana del Novecento* (VIANO, 2006), apresenta, a partir do debate do idealismo italiano, notadamente a partir da polêmica das teses de Benedetto Croce e Giovanni Gentile, um inspirador retrato da filosofia italiana no início do século XX. Tal retrato é feito em forma panorâmica e, segundo avaliamos, apesar dos seus limites, pode ser importante para uma primeira compreensão de aspectos significativos da filosofia italiana do século XX. Sua apresentação, de uma forma geral, nos fornece a interpretação crociana de Hegel, Marx e também um pouco de aspectos da posição liberal do pensador napolitano. De igual modo, avalia e apresenta os principais movimentos de renovação da cultura italiana do período dando, especial ênfase, às revistas e outras produções. O autor igualmente investiga a polêmica intelectual e pessoal entre Croce e Gentile, o fascismo, a religião ensinada para a massa na escola pública, bem como a tese do Estado laico como um ideal tanto do fascismo quanto da escola pública.

Por isso, não fortuitamente, o tema da laicidade, tão caro à filosofia moderna, foi um pilar central da reforma que Gentile operou enquanto ministro da instrução pública e acabou, na verdade, por se constituir no seu *calcanhar de Aquiles* nas suas polêmicas contra a Igreja. Desde o primeiro momento, Gentile, como ministro e como educador, teve uma difícil relação com o pensamento católico. A tese por ele defendida do Estado laico e da religião como educação básica para as massas incultas nunca pareceu muito aceitável aos olhos das instituições religiosas. Sua posição apontava para a Igreja como uma espécie de iniciadora dos espíritos na cultura, mas, ao mesmo tempo, afirmava, ainda indiretamente, que ela, de fato, não fazia ciência. Como era de se esperar, notadamente num contexto como o italiano, os católicos reagem e não aceitam nem as teses de Croce (da religião da liberdade), nem a posição de Gentile, nem o humanismo modernista. Contudo, também recusam o antigo tomismo. Assim é que se delinea a tumultuada relação da Igreja com o fascismo. A crise da Igreja Católica em perder o seu lugar de posto cultural, especialmente na Itália tem uma forte repercussão. É verdade que Gentile se proclamava católico e advogava a tese de uma religião estatal e racional, tal como se pode notar na sua declaração *La mia religione*:

Afirmo, portanto, a minha profissão de fé agrade ou não agrade a quem está a me ouvir: eu sou cristão. Sou cristão porque creio na religião do espírito, mas quero rapidamente acrescentar a fim de evitar equívocos: eu sou católico. E não de hoje, fique isso bem claro. Católico, a rigor, sou desde junho de 1875, a saber,

desde quando estou no mundo. E sou, por isso, desolado de não poder-vos anunciar também eu, uma crise, uma tempestade da alma, uma súbita conversão, um golpe fulminante. Estou, prosaicamente, desde o dia do meu nascimento, percorrendo a estrada de Damasco (GENTILE, 1965, p.406).

Contudo, tal posição não atenua os fatos de que, aos olhos de muitos católicos – e da estrutura eclesiástica – o máximo de sua religião alcançava um mero tipo de religião da razão ao estilo hegeliano. O mesmo ocorre com Croce ao advogar a tese da religião da liberdade.

Na filosofia italiana do século XX, a política sempre foi uma tônica e um ponto central. As discussões acaloradas entre liberais e socialistas foram marcantes em todo o período. Nesse contexto também se pode compreender o tema da renovação moral nos debates entre Croce e Gentile. Muito se ouviu falar, no contexto posterior a Segunda Guerra, da tese fascista de Gentile, da sua atuação como ministro, como político, de sua enorme produção intelectual e do desfecho trágico de sua vida e do seu assassinato em 1944 pelas forças opositoras ao regime. Contudo, avaliamos que, primeiro, cabe entender que a sua posição e a sua atuação política tem uma estreita relação com a sua posição filosófica. Em outras palavras, sua interpretação, como filósofo, do estado ético e moral hegeliano, isto é, o seu hegelianismo é quem efetivamente o coloca no centro dos acontecimentos políticos do século XX. Assim, a imagem do filósofo que é legada à posteridade, ao menos nos primeiros anos da sua morte, isto é, aquela imagem do filósofo aliado ao fascismo é verdadeira, mas não faz total justiça ao pensador, visto que, sem entrarmos no âmbito do julgamento moral ou político, Gentile foi um intelectual de fôlego, com uma imensa produção intelectual e um dos primeiros ministros a construir um plano de instrução pública para toda a Itália, além de levar adiante o empreendimento da *Enciclopédia italiana*, que era um desdobramento, a notar pelo seu próprio nome, da sua posição idealista em filosofia, tal como é igualmente perceptível nesse pequeno trecho da declaração *La mia religione*: “A religião cresce, se expande, se consolida e vive, dentro da filosofia, que elabora incessantemente o conteúdo imediato da religião e o introduz na vida da história” (GENTILE, 1965, p.424). Em outras palavras, a religião para Gentile está inserida dentro do todo do sistema hegeliano.

De igual modo, o filósofo italiano talvez mais conhecido no contexto após a Segunda Guerra é Benedetto Croce. O filósofo napolitano, antigo amigo de Gentile, com quem rompe após discordâncias políticas, é uma figura de destaque por sua forte oposição ao fascismo e por sua clara posição contrária aos intelectuais que o defenderam. Tal posição lhe confere destaque inclusive no exterior, tendo também o mérito de levar a filosofia italiana além dos seus confins. Entretanto, tal como muito bem lembra Garin, citando

Gramsci: “Croce não pode ser compreendido sem Gentile” (GRAMSCI *apud* GARIN, 1997, p.172, n.2). Assim, Gentile e Croce possuem alguns traços comuns: ambos são herdeiros da tradição hegeliana. Croce era, inclusive, sobrinho de Bertrando e de Silvio Spaventa, introdutores do pensamento hegeliano na Itália. Gentile foi um grande admirador e aluno de Bertrando. Ambos partem, portanto, do idealismo filosófico hegeliano. Aliás, como bem salienta Garin, o hegelianismo italiano deve ser compreendido num “quadro” que inclui Spaventa, De Sanctis, Croce e Gentile. Com efeito, ambos renovam a vida cultural italiana, ampliam os debates, produzem inúmeras revistas, livros e retiram a Itália do seu *queto intelectual*, ampliando seu escopo de discussão com autores alemães e também ingleses e franceses.

O mesmo Garin (GARIN, 1966, p.1225-1243) aponta que os irmãos Spaventa e a chamada escola de Nápoles foram extremamente importantes para a inserção do pensamento hegeliano na Itália, salientando ainda que Firenze e Palermo foram dois importantes centros da filosofia italiana no período. Os antecedentes de tal pensamento podem ser percebidos em dois pensadores: Domenico Mazzoni e Giambattista Passerini. Ambos foram sacerdotes católicos e os primeiros italianos a estudarem, ainda que de modo mais rudimentar, o pensamento de Hegel. Por isso, na concepção de Garin, o primeiro hegeliano com estudo um pouco mais aprofundado foi, na verdade, Augusto Vera. Tal autor escreveu, em Paris, no ano de 1855, uma *Introduction à la philosophie de Hegel*. Sua obra foi basicamente construída dentro do ambiente acadêmico francês e foi a primeira a apresentar uma certa robustez filosófica. Contudo, para Spaventa, Vera seria um hegeliano mais hegeliano do que o próprio Hegel. Desse modo, ao analisar criticamente sua obra, aponta para a falta de um filosofar italiano e também percebe nas suas reflexões uma falta da compreensão de Hegel dentro de um contexto de maior liberdade e secularização. O tema da falta de liberdade para a reflexão filosófica é um aspecto central a ser percebido aqui. Para Spaventa, o fato de a Itália ser a sede do poder católico já a impediria, por natureza, a tal reflexão. Desse modo, sua posição aponta, com extrema argúcia, para uma direção que pode ser explorada conceitualmente: a filosofia italiana clássica foi, no seu entender, emigrada para autores não italianos como Espinosa, Leibniz e Kant. Esses seriam italianos sem serem italianos por nascimento. Em outras palavras, trariam em sua filosofia todo o tema clássico da filosofia italiana da liberdade de reflexão. Desse modo, Espinosa teria um equivalente com Giordano Bruno e Kant com Vico. Tal tese, que já aparece em Rodolfo Mondolfo (MONDOLFO, 1924, p.2ss), ressoa mesmo em autores como Gentile e Croce. O primeiro, por exemplo, escreve um importante trabalho sobre a filosofia de Giordano Bruno, o que não parece desprovido de significado

(GENTILE, 1920). O segundo desenvolve, na obra *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, o importante conceito de religião da liberdade. Com efeito, o hegelianismo italiano possui um arco que começa por Vera, os irmãos Spaventa e alcança autores como Gentile e Croce, incluindo ainda, nesse horizonte conceitual, Gramsci. Garin destaca ainda aqui a importância de autores como Antônio Tari, que, juntamente, com Spaventa e Vera teria formado a “santíssima trindade hegeliana na Itália”, incluindo ainda os nomes de Labriola e Francesco de Sanctis.

Não se poderia fazer justiça à filosofia italiana do século XX sem mencionarmos o surgimento da *Crítica* em 1903, o famoso periódico dirigido por Croce. Nessa época, o pensador napolitano afirma-se como um autor mais maduro. Começam a se delinear aqui os seus interesses mais claros que, em geral, acompanham aqueles que abandonaram a religião, ou, ao menos, não dão mais a ela uma importância central. Em seu lugar, surgem a arte, a moral, o direito, a metodologia histórica. Em outras palavras, Croce configura-se aqui como um hegeliano típico, como aponta Garin: “Negada a filosofia da história como reencarnação da teologia, a filosofia já se fazia para Croce, compreensão da aparência da história humana ou, se se quiser, do ritmo profundo da humanidade no seu processo” (GARIN, 1997, p.184). Junto com Garin podemos observar, inclusive, diversos *Croces* e *Gentiles*, autores com diversas fases. Por influência de Labriola, ambos se tornam leitores de Hegel e também de Marx. Croce passa de tal fase para a Estética, realizando, mais ou menos, um sistema ideal no decorrer de sua obra. No fundo, sua filosofia fica na fronteira e cumpre o drama da consciência italiana: “[...] o antigo drama da consciência italiana próxima do interesse mundano, da alegria da vida, do amor das formas e dos arroubos místicos de uma outra cidade” (GARIN, 1997, p.266). Assim, avaliamos que notadamente para compreendermos melhor o tema da religião da liberdade em Croce, cumpre fazer uma avaliação daquilo que Galasso (GALASSO, 2002) denomina com a sua fase histórica.

Um dos marcos do pensamento italiano do século XX foi a publicação, em 1932, da já citada *Storia d'Europa nel secolo decimono* de Benedetto Croce. Ali o filósofo napolitano desenvolve um tema que já existe em outros autores que o antecedem, a saber, o tema da religião da liberdade. Contudo, sua abordagem é diferenciada. Na sua concepção, a era posterior a Napoleão possui, em todo o mundo, um anseio pela liberdade. Essa é a nova palavra de ordem. Segundo Croce, tal aspiração é oriunda de nossa herança greco-romana, tendo um acréscimo, depois da Revolução Francesa do século XVIII, dos temas da igualdade e da liberdade. Na verdade, a liberdade pode ser dita de muitos modos e possui, sem dúvida alguma, muitas facetas: liberdade civil, liberdade política, liberdade do indivíduo singular, liberdade dos indivíduos

coletivos. Desse modo, Croce promove nessa obra uma espécie de inventário da liberdade, discorrendo sobre ela nos gregos, nos romanos, nos filósofos, na Renascença, na Reforma Protestante, na Revolução Francesa e etc. Sua tese é, no fundo, de matriz hegeliana, a saber, a história deve ser vista como a história da liberdade. A partir dessa visão apresenta-se também a sua perspectiva acerca da moral. E, ao abordar o tema da moral, surgem outras indagações: o que é a liberdade? Para que ela serve? A quem ela pertence?

Croce assiste, no seu tempo, os diversos nacionalismos se apropriarem do conceito de liberdade e tentarem circunscrevê-lo, aos seus domínios territoriais, concretizando-o a partir do solo onde se vive. Entretanto, a liberdade é também uma ruptura com vínculos tradicionais, podendo ainda ser vista como liberdade econômica. O pensador napolitano vê, na figura do intelectual do século XX, a afirmação da liberdade por excelência. No seu entender, o intelectual seria um tipo de novo missionário em uma nova cruzada, a saber, a cruzada da liberdade. Desse modo, o pensador avalia que a liberdade é uma religião. Ela possui uma ética própria e aponta para um tipo de religião do futuro. Figuras como Sócrates e Jesus e eventos como o paganismo, o cristianismo, o agostinianismo, o calvinismo mostrariam claramente tal tese. A era da liberdade seria, no fundo, a era do espírito preconizada por Joaquim de Fiore no século II. O problema para Croce é que tal religião da liberdade não existe na Igreja Católica. No seu entender, o catolicismo é a negação da ideia liberal. Seu grande intuito é a pregação de uma religião ultramundana, ainda que, em alguns momentos, defenda ou propicie o aparecimento de defensores da religião da liberdade: “a história, que é a história da liberdade, se mostra mais forte do que a sua doutrina e seu programa, e o derrota e o força a se contradizer no campo dos fatos” (CROCE, 1965, p.23). Nesse mesmo escopo é que se pode compreender os desafios do Renascimento e da Reforma Protestante diante de uma Igreja Católica corroída. No entender do pensador, a Contra-Reforma salvou o corpo político da Igreja, mas não foi capaz de salvar a sua alma. Assim, seu domínio ficou restrito ao mundano e perdeu a sua vocação religiosa.

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

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

Nesse contexto, pode-se entender também um importante fator constituinte dos séculos XIX e XX, isto é, a presença do romantismo que, segundo Croce, pode ser dividido em dois tipos: o primeiro seria teórico e especulativo; o segundo seria prático e, por isso, mais sentimental e moral. O fato concreto é que no romantismo encontra-se uma reação ao academicismo e nele se tem, por exemplo, a geração da Estética e de suas preocupações filosóficas. Por sua vez, o romantismo de matriz religiosa e mais moral, além de ser protestante é profundamente prático. Tal romantismo sonha com um mundo capaz de conciliar a natureza e o espírito, ao contrário da estética, que privilegiará a fantasia e o sonho e também um espírito de cunho mais especulativo, que, de algum modo, sempre percorrerá uma trilha atrás de uma síntese. A partir de tal diversidade de espécies de romantismo temos, no entender de Croce, até mesmo um neopaganismo, visto que ele vai em busca, inclusive, das suas origens primitivas germânicas. Entretanto, também existe nesse romantismo um lado ético e político, que talvez possa ser melhor explorado. Seu erro básico foi, na verdade, dar uma forte ênfase no mundo da vida prática, sem compreender a importância da teoria e da especulação. Assim, a religião da liberdade crociana ultrapassaria o romantismo mas, ao mesmo tempo, se nutriria de suas principais ideais e as reelaboraria, desenvolvendo uma guerra do espírito, uma dialética diferenciada, tal como se poderá notar na resistência e na oposição ao predomínio absolutista promovido pelo liberalismo. A tese central de Croce é que ocorre uma vitória do ideal liberal em todo o mundo. O absolutismo vai pouco a pouco perdendo seu terreno. Os ideais liberais de desenvolvimento, progresso, educação, civilidade, ganham corpo e se ampliam em escala mundial, ainda que isso ocorra de modo diverso, a depender do contexto. Para além do domínio político e econômico, afirma-se aqui uma tese bastante instigante: os séculos XIX e XX revelam uma vida intelectual bastante ativa. Aqui se pode claramente perceber a ênfase cultural dos ideais liberais e a reação dos ideais católicos. A curiosa posição de Croce é que na Itália (e mesmo na França) a renovação do pensamento se dá por meio dos jovens pensadores alemães: Kant, Hegel e autores pós-hegelianos. No seu entender, acontece na Igreja Católica uma queda cultural e, diante disso, o que resta a ela é o exercício do



poder político: “[...] a Igreja Católica não podia seguir os seus adversários na alta esfera em que se moviam e, mais e mais, se reduzia a potência prevalentemente política” (CROCE, 1965, p.84). Assim, os padres são cada vez mais vistos na companhia dos reis e dos seus ministros. Por isso, Croce percebe em tudo isso uma mistura dos interesses da sacristia e dos ideais policiais. O fato é que, no seu entender, o liberalismo consegue colher nessa época, inclusive na Igreja, os seus melhores pensadores e por isso, não despropositadamente, muitos dos pensadores dos séculos XIX e XX são oriundos da estrutura eclesial.

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

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

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

Assim, a Igreja parece não conviver bem com os ideais liberais. Quando ela se encontra fragilizada, clama por maior liberdade. Contudo, quando ela é forte e poderosa, tolhe a liberdade, mostrando efetivamente o seu intuito. Tal será sempre a tônica da difícil relação entre o liberalismo e a Igreja, que piora substancialmente quando há um problema efetivo a se responder, a saber: o que fazer com o poder temporal do papa? Ou melhor, o que fazer

quando tal poder, por força do avanço dos ideais liberais, acaba. Como justificá-lo? A resposta à pergunta não é simples, mas Croce ensaia uma possível:

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

O fim do poder temporal eclesiástico não deixa de ser o fim de um dado tipo de teocratismo e por isso repercute de forma positiva na Itália e em toda a Europa. Tal posição ajuda, inclusive, na redescoberta de valores cristãos mais sinceros e honestos deixando mais claro, por exemplo, um debate entre as teses da Igreja triunfante (aliada ao poder) e a Igreja militante (a Igreja dos mártires, dos que sofrem). Por isso, de forma muito curiosa, mas não sem propósito, Croce nas palavras finais do seu livro usa, uma vez mais, o termo “religião da liberdade” (CROCE, 1965, p.316). Em outras palavras, completa o seu inventário da liberdade.

Segundo Galasso, o período compreendido após 1870 é uma época fundamental da história europeia. Por isso, não fortuitamente, duas das obras crocianas abordam claramente tal período, a saber, *Storia d'Europa nel secolo decimono* e *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Aqui, no horizonte posterior à guerra franco-prussiana afirmam-se a discussão de temas como o nacionalismo, o socialismo, o republicanismo, os valores liberais, o positivismo, bem como o hegelianismo e a sua herança. Assim, o próprio título da obra de Galasso (*Croce e lo spirito del suo tempo*) parece claramente demonstrar as intenções do autor. Por isso, no seu entender, Croce seria, na verdade, um autor do diagnóstico da crise do final do século XIX e daquilo que se sucederia no século XX.

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

Do mesmo modo que o positivismo possui uma recepção particular na Itália, o mesmo ocorre com o marxismo. Aqui, seguindo a esteira dos introdutores de Hegel na Itália como Spaventa e Labriola, Croce e Gentile, por exemplo, aproximam-se dos temas da filosofia marxista. Aqui compreendemos o que se poderá chamar como idealismo italiano. Nesse contexto, tanto Croce, como também Gentile, se inserem como filósofos interessados nos temas da filosofia hegeliana e como críticos do positivismo. Assim, o Croce desse período é um autor hegeliano, estudioso da filosofia do espírito, alguém que busca recuperar os temas da filosofia da história e, nesse sentido, um crítico do positivismo. Para Galasso, Croce era “idealista porque se inseria no sulco da tradição do pensamento que de Kant o tinha levado até Hegel” (GALASSO, 2002, p.153). Contudo, o Croce leitor de Hegel, mesmo da Lógica e do Sistema, nunca deixou de ter em seu horizonte o tema hegeliano por excelência: a racionalidade dentro da história. A conciliação entre a história e a filosofia. Aqui, no entender de Galasso, talvez exista uma divergência entre Croce e Gentile. É certo que ambos foram leitores de Hegel, de Marx e deram importância ao tema da história. Entretanto, para Galasso, Gentile não teria conseguido se desapegar do tema da Lógica. Assim, mais do que afirmar que Croce e Gentile romperam em função do fascismo, Galasso parece construir um argumento teórico para a primeira separação entre ambos os pensadores, o que seria mais significativo filosoficamente.

Com muita propriedade, Galasso percebe na obra de Croce um momento historiográfico. Inserem-se nesse horizonte, muitas de suas obras, mas há um especial destaque para seu trabalho sobre filosofia da história denominado *Teoria e storia della storiografia*. Há aqui a afirmação do pensador da crise da consciência europeia, o que aproxima Croce da sua tradição e de autores como Burckhardt, Weber, Horkheimer. Desse modo, o contexto cultural italiano dos anos do fascismo e do pós-fascismo apontam para a importância de autores como Croce, Gentile e dos pensadores católicos. Aqui notamos uma questão que mereceria uma investigação mais aprofundada: por que o idealismo de Croce e de Gentile sempre se reporta aos temas da religião e da religiosidade? No entender de Galasso, tal coisa ocorre pelo fato da religião ser, de algum modo, a base do idealismo italiano, como igualmente suspeitava Viroli na sua obra *Come se Dio ci fosse – Religione e libertà nella storia d'Italia* (VIROLI, 2009). Assim, “de resto, fora do idealismo e do refluente catolicismo filosófico, o panorama filosófico italiano não oferecia muito” (GALASSO, 2002, p.322). Com efeito, nesse clima, percebemos a afirmação do liberalismo crociano, que fica mais evidente na obra *Storia d'Europa nel secolo decimono*, tal como constatamos. Aqui Croce, em seu momento historiográfico, afirma o tema do liberalismo e da liberdade em oposição ao catolicismo e ao

fechamento político italiano dos anos do fascismo e de acordos entre o Estado e a Igreja. Devemos notar que o ciclo histórico crociano não é maior e nem menor que sua obra filosófica. Aliás, não há distinção entre eles. Por isso, sua pista de liberdade pode nos livrar do autoritarismo tanto da religião como dos totalitários políticos de esquerda ou de direita e, nesse sentido, ele é inspirador mesmo para seus opositores como Gramsci (1949a, 1949b). Além disso, possui o mérito de inserir a filosofia italiana em um debate filosófico internacional na medida em que suas teses foram discutidas por importantes autores como Löwith e Cassirer, por exemplo. Entretanto, como bem parece salientar Viano, o idealismo crociano (e gentiliano) sempre conviveram também numa certa dubiedade: ao mesmo tempo em que pareciam integrar a filosofia italiana ao mundo, pareciam também *fechá-la* ao mundo, não sendo tal fechamento unicamente culpa do fascismo:

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

Assim, abre-se aqui também um importante espaço para que se possa pensar a filosofia italiana do século XX com Croce (e Gentile), mas também *contra* ambos, o que sempre parece mais rico e significativo. Tal exercício é efetivado, segundo uma perspectiva gramsciana, por Piccioni (PICCIONI, 1983) que, na sua obra *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano*, aponta claramente que tanto Croce como Gentile são autores pós-positivistas e, ao mesmo tempo, autores conservadores e anti-marxistas. Como vimos, para Gentile – mas também para Croce – a religião é um dado tipo de moral que é, inclusive, necessária ao povo. Assim, o que se afirma aqui é uma clássica tese conservadora. O idealismo desenvolvido por ambos, apesar de todos os méritos, não deixa de flertar, segundo Piccioni, com um *elitismo* filosófico já presente na filosofia hegeliana e, a rigor, presente no próprio platonismo, que foi incorporado pela posição idealista hegeliana. Tal tipo de posição serve tanto para dar autoridade ao filósofo como aquele que *pensa melhor*, e por isso governa e lidera, como também pode fornecer ao mesmo filósofo as bases para sua crítica. Por isso, segundo Piccioni, Croce como filósofo idealista, está na base tanto do pré-fascismo como do anti-fascismo, sendo um conservador de raiz. Assim, seu apreço pelo tema da filosofia da história é um apreço

hegeliano por excelência, um ideal de progresso e superação estão contidos no seu filosofar:

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

Paolo Rossi chama a atenção para o fato de que os intelectuais italianos, formados nos anos do fascismo, foram, ainda que depois viessem a se opor a ele, inegavelmente formados dentro do seu ambiente cultural. Por isso, segundo ele, há uma reação, de certo modo doentia, ao tentar *renegå-lo*:

Muitos italianos – certo a maioria – foram muito hábeis na arte de fazer desaparecer o fascismo da sua história pessoal. Intelectuais de várias proveniências e natureza não se comportaram de modo muito diferente dos seus compatriotas e tem ao longo aplicado essa mesma técnica à história nacional (ROSSI, 2012, p.13).

Por isso, como já percebeu como argúcia Gramsci, Croce e Gentile, por exemplo, não podem ser vistos separadamente, visto que fazem parte do mesmo escopo cultural. Assim, Rossi faz uma curiosa citação, a partir de um exemplo particular, do quanto tais filósofos eram vistos conjuntamente tanto antes, como até mesmo depois do fascismo:

Meu pai, um estimado e assaz culto professor de Liceu, tinha uma religião laica de trabalho intelectual e da função da escola clássica, se inspirava principalmente em Croce nos seus trabalhos de crítica dantesca, mas admirava também Gentile e lia e apostilava os seus escritos. Era muito longe (por temperamento e por formação cultural) de cada forma de intolerância e fanatismo, mas julgo que compartilhava plenamente a imagem gentiliana da história contemporânea da Itália e o diagnóstico gentiliano sobre o significado e a função história do fascismo (ROSSI, 2012, p.26).

Uma vez apresentado esse muito breve panorama da filosofia italiana dos séculos XIX e XX através de dois dos seus principais expoentes, avaliamos que cabe agora investigar um dos aspectos daquilo que podemos chamar de idealismo germânico à italiana, a saber, a recepção das obras de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche em solo italiano.

## **2. O idealismo germânico à italiana: a recepção de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche na Itália**

O filósofo Feuerbach possui uma curiosa recepção ao seu trabalho: ora sua obra é vista e interpretada entre os hegelianos, ora entre os marxistas e ora se afirma nos debates teológicos e religiosos. Perone (PERONE, 1972) aponta que, para além de tais interpretações, parece importante ressaltar que

seu legado, de fato, alcança um patamar mais elevado na medida em que tais posições são superadas e sua crítica começa a ser feita a partir de uma interpretação científica e historiográfica. Como um exemplo de tal avanço na pesquisa feuerbachiana notamos, em contexto italiano, a obra do pensador italiano Franco Lombardi, que ocorre na sequência de outras interpretações que haviam explorado a relação de Feuerbach com o idealismo:

O L. Feuerbach, *La Nuova Italia*, Firenze 1935, de F. Lombardi, de certo modo, aproveita-se do precedente, visto que, movendo-se a partir do idealismo, intenta a sua própria superação através de Feuerbach, e está mais interessado na contribuição filosófica de Feuerbach do que na sua crítica religiosa. Por outro lado, isso se afirma sob o fundo da contemporânea situação cultural italiana, dominada pelo neoidealismo; nela o interesse por Feuerbach assume imediatamente uma veia polêmica e um significado teórico (PERONE, 1972, p.183).

Segundo Perone, destacam-se ainda, na primeira metade do século XX, na crítica italiana de Feuerbach, alguns importantes trabalhos: dois de Pareyson (PAREYSON, 1950;1971) e as clássicas interpretações de Mondolfo (MONDOLFO, 1923; 1924), além, evidentemente, da já citada obra pioneira de Franco Lombardi. Na segunda metade do século XX temos como destaque dois importantes trabalhos de Claudio Cesa (CESA, 1963; 2003), igualmente conhecido por suas célebres traduções de obras do pensador alemão. Especialmente nessa última obra, de modo mais elaborado, começa a se desenhar um estudo de Feuerbach e da importância da temática da consciência como um ponto importante na reflexão filosófica do autor. Entre os anos sessenta e setenta do século XX, destacam-se ainda as obras de Rambaldi (RAMBALDI, 1970; 1966a; 1966b), Perone (PERONE, 1972), Severino (SEVERINO, 1972), Alessi (ALESSI, 1975), bem como o importante artigo de Caracciolo (CARACCIOLO, 1978). Nos anos setenta, e já adentrando nos anos oitenta, ganham destaque na recepção italiana de Feuerbach os estudos sobre os textos inéditos e póstumos do pensador, os chamados *Nachlaß*. Assim, afirmam-se as importantes obras de Casini (CASINI, 1979; 1974) e Tomasoni (TOMASONI, 1982), estudioso dos inéditos do pensador alemão e tradutor de algumas obras importantes de Feuerbach, que também publicará, em 2011, a mais completa biográfica filosófica do pensador alemão disponível em língua italiana até então (TOMASONI, 2011).

Já a recepção kierkegaardiana na Itália, padece daquilo que Cornélio Fabro, grande especialista e maior tradutor italiano da obra do autor dinamarquês, denominou como “o provincianismo laico-clerical da cultura italiana” (PIZZUTI, 1995, p.226). Há, contudo, no seu entender, uma honrosa exceção: “Se excetua a monografia de F. Lombardi, *Kierkegaard* (FIRENZE, 1936, republicada integralmente em 1967)” (PIZZUTI, 1995, p.226). Tal

trabalho de Lombardi pode ser melhor compreendido dentro do contexto intelectual que antecedia à Segunda Guerra Mundial e está especialmente localizado em torno dos debates culturais promovidos em Florença, tal como bem acentua Garin e, nesse sentido, trata-se de um Kierkegaard bastante específico e com a grande virtude de possuir uma abrangência intelectual: “Como não recordar, apenas para um exemplo, que Kierkegaard, a quem hoje cabe o amargo destino de servir de tema a tantas dissertações e aulas universitárias, era apresentado aos italianos propriamente no ‘Leonardo’<sup>1</sup> e traduzido na papiniana ‘Cultura dell’anima’” (GARIN, 1997, p.22).

Na esteira dessa interpretação de Lombardi, podemos ainda elencar outros trabalhos de autores italianos: Abbagnano (*La struttura dell’esistenza*), Paci (*Principi di una filosofia dell’essere*), Carlini (*Il mito del realismo*), Battaglia (*Il problema morale nell’esistenzialismo*), Stefanini (*Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*), Cantoni (*La coscienza inquieta*), tal como acentua Pizzuti (PIZZUTTI, 1995, p.226-228) e Basso (2009, p.82-85). Entretanto, a despeito dos avanços e méritos de todos esses trabalhos, eles parecem ainda estar englobados naquilo que se convencionou denominar como a *Kierkegaard Renaissance alemã*. Desse modo, Pizzuti avalia que a interpretação de Kierkegaard tem um efetivo avanço em solo italiano com a obra e com as traduções de Cornélio Fabro, já na metade do século XX.

Fabro, que era religioso e um importante conhecedor de Santo Tomás e da tradição escolástica, faz uma espécie de ligação de Kierkegaard com o mundo católico, tal coisa também se pode notar, por exemplo, na Espanha, na recepção de Unamuno. Contudo, ainda que Fabro tenha tal posição, ele não compreende, em momento algum do seu trabalho, Kierkegaard como uma espécie de católico. Para Pizzutti seu trabalho, a despeito de algumas limitações, é um avanço, por exemplo, em relação a um outro importante estudioso dinamarquês de Kierkegaard do mesmo período, Niels Thulstrup, que não coloca nenhuma possibilidade de diálogo entre o autor dinamarquês e o mundo católico, circunscrevendo-o aos domínios protestantes e nórdicos:

Se pode afirmar, em síntese, que Fabro na Itália realizou o mesmo programa que Thulstrup promoveu na Dinamarca, a diferença do estudioso dinamarquês, que ignorou quase totalmente o contributo dos estudiosos católicos, Fabro conduzido pela mesma lógica da sua linha hermenêutica sublinhou, com uma insistência que por vezes parecia (mas não era) uma afirmação confessional, a *objetiva* convergência de alguns pontos kierkegaardianos com a posição da

---

<sup>1</sup> O *Leonardo* era uma revista literária. Em 1906, na sua edição de Abril-Junho, ela publicou um ensaio de Hoffding, célebre comentarista dinamarquês de Kierkegaard. Em 1907, publicou uma tradução de *In Vino Veritas* feita por Knud Ferlov.

doutrina católica, e absolutamente tomista, não sem, todavia, abafar as razões precisas pela qual Kierkegaard não pode ser tomado nem por católico e nem por cripto-católico (PIZZUTI, 1995, p. 228).

Karl Löwith, pensador que teve curta passagem pela Itália no período que antecede à Segunda Guerra Mundial, é figura importante para compreendermos a recepção de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche em solo italiano. O autor do clássico *De Hegel a Nietzsche* possui uma relação acadêmica com três pensadores italianos bastante importantes da época: Giovanni Gentile, Benedetto Croce e Franco Lombardi. O primeiro deles, autor com quem o pensador colaborou nas suas publicações, era, na sua concepção, um homem bastante culto e gentil, embora tivesse ligações com o fascismo. Löwith narra que, numa dada ocasião social, espantou-se com o modo como ele, a fim de defender a política externa italiana colocou “na mesma panela fascista, Maquiavel, Mazzini e Mussolini” (LÖWITH, 1988, p.117), o segundo é merecedor do seu mais alto elogio. Na curta experiência de um passeio em sua companhia em Nápoles, Löwith encontrou-se com Benedetto Croce, a quem tomava por um dos poucos espíritos livres em atividade numa Europa sitiada pelo nazi-fascismo, tal como se pode perceber na elogiosa menção:

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

Já o terceiro pensador italiano da sua relação o acompanha até o momento do seu embarque para o exílio no Japão, como podemos atestar por esse emotivo trecho da sua autobiografia:

Em Nápoles passamos ainda um belo entardecer junto a Franco Lombardi, que no dia seguinte – era 11 de outubro – nos acompanhou ao navio japonês Suwa Maru. A separação da Itália foi para mim mais dolorosa porque era a separação de uma terra que tinha negado até mesmo o direito de hospitalidade a um estrangeiro (LÖWITH, 1988, p.146-147).

Tratava-se de Franco Lombardi, autor das obras já citadas sobre Kierkegaard e Feuerbach. Na visão de Bobbio, suas teses sobre tais os dois autores germânicos colocam ambos os pensadores numa chave de leitura secularizada que estabelecerá um novo patamar na interpretação italiana:

Com uma singular intuição antecipadora, Franco Lombardi escreve em 1935 um livro sobre Feuerbach, em 1936 um outro sobre Kierkegaard: dois filósofos que permaneceram à margem da filosofia acadêmica, reencontrarão à liberação sobre uma via mestra, um do renascimento marxista, o outro do existencialismo (BOBBIO, 1986, p.149).



Lombardi escreve também uma importante história da filosofia italiana compreendida nos últimos cem anos, isto é, entre 1848 e 1948. Em *La filosofia italiana negli ultimi cento anni* (s/data), mesmo com a forma um pouco panorâmica, pode-se perceber a importante contribuição do pensador italiano em seu inventário. É notória sua tentativa de compreender o pensamento italiano dentro de um contexto europeu e, por isso, são inúmeras as citações aos eventos e temas europeus por excelência. Vico, por exemplo, filósofo moderno italiano, será sempre a fonte de inspiração, coisa igualmente perceptível na obra de Croce e Gentile. Assim, não é fortuita que, em 1848, mesmo período em que Marx e Engels redigiam o seu *Manifesto do Partido Comunista*, o autor situe, como ponto importante do contexto filosófico italiano, o trabalho dos jovens hegelianos de Nápoles: De Sanctis, Bertrando Spaventa, Salvatore Tomassi e Antonio Labriola. Contudo, Lombardi, que é ele próprio um leitor atento de Kierkegaard e Feuerbach, acredita, como bom pós-hegeliano, que é preciso superar a filosofia hegeliana sistemática: “a libertação da filosofia ‘do sistema’ ou a posição de uma filosofia do homem. Esta constituía, doravante, o programa que seria posto para o pensamento filosófico italiano” (LOMBARDI, s/data, p.33). Assim, para o pensador, todos os pensadores antisistemáticos são, de algum modo, *irmãos* de Kierkegaard. Tal como ele assim defende ao analisar a filosofia de Labriola:

Não diferentemente de Kierkegaard (que de todos foi irmão na sua reação contra a filosofia “sistemática”, outra que contra a filosofia “do sistema”, isto é, contra a ideologia hegeliana), esses pensadores podiam dizer de si mesmos: “Vi um pássaro do qual se diz que prenuncia a chuva – e um tal pássaro sou eu. Se em uma geração começam a reunir-se as nuvens renunciadoras de um temporal... como eu” (LOMBARDI, s/data, p.50-51).

Se Vico foi inspirador dos filósofos italianos modernos, Lombardi sublinha que Galileu será, por sua vez, o inspirador renascentista dos autores do positivismo italiano, chegando tal influência até mesmo a autores do idealismo italiano como Croce e Gentile. Por isso, de forma muito espirituosa, ele compara Croce, o filósofo campeão da liberdade em contexto italiano com a figura do bispo Mynster como “testemunha da verdade” nos tempos de Kierkegaard (LOMBARDI, s/data, p.108, nota 1). Não menos espirituosa será a comparação feita entre Croce e os devotos napolitanos de São Gennaro: “o culto pátrio se repartiu igualmente em Nápoles entre ‘os parentes’ de São Gennaro e os parentes de Don Benedetto” (LOMBARDI, s/data, p.119).

Kierkegaard, autor a quem Lombardi dedicou uma boa parte dos seus estudos, é o inspirador de uma contundente crítica de sua parte ao catolicismo italiano e ao modo como seus compatriotas o vivem enquanto identidade nacional: “Aqui se poderia perguntar em qual modo se pode falar de

‘convertidos ao catolicismo’ em um país como a Itália: não somos talvez nós todos se podemos perguntar tal como Kierkegaard nascidos na Itália? E não é a Itália, por assim dizer, não é talvez a Itália – um reino católico apostólico cristão? E assim não seremos todos cristãos?” (LOMBARDI, s/data, p.142). O autor dinamarquês, tomado ainda como *pai* do existencialismo produz em solo italiano, alguns bons comentadores e estudiosos no entender de Lombardi. Pareyson, por exemplo, seria um deles. Contudo, a despeito de reconhecer a importância do trabalho do estudioso de Kierkegaard que foi Cornélio Fabro, Lombardi é contundente em sua crítica a ele, o que o coloca numa posição direta de crítica aos kierkegaardianos e faz sua interpretação do pensador dinamarquês mais próxima dos pós-hegelianos: “Padre Cornélio Fabro que dos primeiríssimos estudos honestos e severos sobre a psicologia passou a ocupar-se ativamente do existencialismo kierkegaardiano, com um tentativa de relacioná-lo com o existencialismo kierkegaardiano, que na verdade repugna a isso, sob o velho tronco da doutrinas tomistas” (LOMBARDI, s/data, p.180).

Nesse mesmo sentido é que podemos compreender a continuidade daquilo que se convencionará denominar posteriormente de existencialismo italiano. Aqui, segundo Viano, teremos destaque para os nomes de Luigi Pareyson, Bobbio, Abbagnano. O foco de tais autores se dará preferencialmente nos temas da condição humana, da finitude e, com menor ênfase no tema do *irracional*. Como se pode notar, são todos temas marcantes do existencialismo pós-guerra.

Feita tal visão panorâmica da recepção italiana de Feuerbach e Kierkegaard, falta ainda a compreensão da obra nietzschiana na Itália. Segundo Penzo (PENZO, 1990, p.199-204), a recepção da obra nietzschiana na Itália possui, no seu primeiro momento, uma configuração literária, tal como ocorre também na Alemanha. O autor é visto como o pensador anárquico, aquele que destruiu Deus, a moral, os valores tradicionais. Assim, tal imagem oscila entre um negativo e um positivo, funcionando como um mito. Desse modo, é significativo que a primeira configuração nietzschiana na Itália se afirme na interpretação de Gabriele D’Annunzio: “De resto, é significativo que a fortuna de Nietzsche na Itália seja ligada ao nome de D’Annunzio, que lê Nietzsche entre 1892-1894 em um senso estético-heróico” (PENZO, 1990, p.199).

A interpretação feita por D’Annunzio é ainda importante pela apresentação de um Nietzsche crítico da democracia, tal como se pode perceber num texto seu de 25 de Setembro de 1892 e publicado com o instigante título de *A besta eletiva*:

A democracia se reduz então a uma luta de egoísmos vaidosos, que se desenvolvem sob o abaixamento sistemático da superioridade legítima e adquirida. É o triunfo do burguês, do filisteu, da trufa, do asno presunçoso, do

pedante que faz o sábio, do idiota que se crê igual ao homem de engenho, de todas as mediocridades e todas as baixeiras (D'ANNUNZIO, 1994, p.14).

Para o intérprete italiano de Nietzsche, a desigualdade existira na natureza humana e não reconhecê-la seria ilógico, contrário àquilo que é natural. Nesse sentido, ele justificaria um direito do mais forte, uma vez que isso é obtido pela natureza e assim justificaria, inclusive, a colonização africana (e de outras partes do mundo) pelas nações europeias. O problema mais grave para D'Annunzio residiria no fato da decadência europeia, já bem percebida por Nietzsche em sua obra: “Segundo a doutrina de Frederico Nietzsche uma entre as razões da geral decadência está nisso: que a Europa inteira recebeu a sua definitiva marca da noção de bem e de mal tomada no sentido moral dos escravos” (D'ANNUNZIO, 1994, p.14). Segundo Michelini, a interpretação apresentada por D'Annunzio é, na verdade, não apenas a primeira aparição do autor em contexto italiano, mas também prova ser a primeira interpretação feita mais num sentido cultural, isto é, ainda se trata de um Nietzsche muito geral e menos elaborado de modo acadêmico ou investigativo, tal como se poderá notar nos anos posteriores:

É sobretudo o Nietzsche de D'Annunzio, isto é, o Nietzsche filtrado pelo esteticismo decadente e provincial e morbidamente sensual do poeta italiano, aquele destinado a ter maior sucesso e divulgação, próprio porque era mais fácil, menos profundo e consciente – ao contrário do original – do tormento que atravessa a inteira civilização ocidental (MICHELINI, 1978, p.18-19).

Em 1898, surge em contexto italiano uma tradução, feita por Edmondo Weisel, de *Para além de bem e mal*. Note-se, conforme aponta Michelini, que tal coisa é bastante prematura, uma vez que até mesmo na Alemanha, pátria do filósofo, algumas obras ainda não haviam aparecido na íntegra. Aqui pode haver um aspecto singular na relação do filósofo com a Itália, também para compreensão da sua recepção entre os italianos. Nietzsche, como é conhecido, teve diversas estadias na Itália, começando-as em 1876. Como aponta Michelini: “Na Itália, Nietzsche havia encontrado a atmosfera ideal para escrever a sua obra filosófica. A longa série de estadias no nosso país foi iniciada treze anos antes, em 1876, e terminava, tragicamente, na cidade italiana que tinha mais amado, Torino” (MICHELINI, 1978, p.29). Também Buddensieg, comentador alemão da obra de Nietzsche, corrobora com a tese da importância das estadias italianas na obra de Nietzsche. Ele, na sua obra *A Itália de Nietzsche*, analisa de modo minucioso os nove locais por onde o filósofo esteve: Sorrento e Nápoles, Gênova, Veneza, Roma, Florença, Nice (hoje França), Torino. Tal como também aponta Michelini, que afirmava que Nietzsche sempre procurou viver na Itália como uma pessoa comum, sem fazer contatos acadêmicos ou de trabalho, Buddensieg aponta para o quanto o

pensador sentia-se à vontade em território italiano: “Contudo, na Itália, ele vive e escreve e se sente mais como um cidadão das localidades onde habita” (BUDDENSIEG, 2006, p.19). Por isso, com extrema propriedade, D’Torio, estudioso contemporâneo da obra nietzschiana, aponta uma curiosa ligação afetiva de Nietzsche com o sul da Itália, notadamente por ocasião da sua passagem por Sorrento: “Da varanda de seu quarto diante de Sorrento, ele avista a ilha de Ischia, ilha vulcânica, lugar real e imaginário que servirá ao filósofo de modelo para as ‘ilhas bem-aventuradas’, as ilhas dos discípulos de Zaratustra, as ilhas bem-aventuradas são as do futuro, da esperança, da juventude” (D’TORIO, 2014, p.14).

Depois dessa primeira interpretação de cunho literário livre e também de um Nietzsche mais politizado ao estilo fascista, afirma-se, notadamente na primeira metade do século XX, uma interpretação com um viés existencial, notadamente presente nas obras de Banfi, Paci e alguns outros, tal como aponta Penzo (PENZO, 1990, p.199-204). Um importante apontamento sobre Nietzsche é feito, ainda em 1904, numa resenha feita pelo filósofo italiano Giovanni Papini a um livro de Francesco Orestano intitulado *As ideias fundamentais de F. Nietzsche no seu progressivo desenvolvimento*. Para ele, que era um crítico de Nietzsche, era preciso que se fosse além da concepção rasa de um “filósofo de manicômio” para um real compreensão de Nietzsche:

A desventura maior de Nietzsche como filósofo foi, depois a loucura, a sua fortuna. Por alguns anos ele tornou-se o pensador da moda, o oráculo dos literatos, o fornecedor de frases de efeitos para cenários estéticos. Houve uma grande quantidade de gente que acreditava entender o filósofo porque amava o artista, e essa admiração, dizemos assim ‘literária’, o tornavam suspeitos aos filósofos puros. Nem um e nem outro estavam totalmente errados (PAPINI, 1904, p.63).

Contudo, conforme Michelini também destaca uma importante interpretação de Nietzsche em contexto italiano será aquela fornecida por Benedetto Croce, apresentada em 1907 nas páginas de *A Crítica*. O pensador napolitano, mesmo não sendo um comentarista de estrito senso do autor alemão, e ainda que apresentando pontuais discordâncias com o seu pensamento, aponta, pela primeira vez, para um significado filosófico da obra nietzschiana, fato fundamental para uma mudança de rumos:

Mas já Croce tinha providenciado, por ocasião da tradução italiana do ‘Nascimento da tragédia’, por ele patrocinada, a enquadrar na justa medida o valor do modo nietzschiano de fazer filologia. Naquele artigo, publicado na ‘Crítica’, Croce coloca, como veremos, em relevo a fecundidade daquele método no estudo dos acontecimentos antigos [...] (MICHELINI, 1978, p.19).

Cabe ressaltar que o momento da primeira chegada de Nietzsche na Itália, ainda nos círculos de D’Annunzio, é marcada por forte influência do

positivismo, o que pode ter forçado o filósofo a ser tomado pelos círculos literários ou estéticos. Fato que, conforme podemos ver em Croce, é recuperado de um modo mais preciso. De igual modo, tal como aponta Michelini, talvez esse seja um contexto adequado para compreendermos o tema nietzschiano do *Super-homem* na exagerada interpretação de D'Annunzio: "D'Annunzio encontrou na moral do Super-homem o meio mais adequado e próximo da sua personalidade mórbida e sensual para entrar no ciclo da literatura europeia" (MICHELINI, 1978, p.221).

Uma interpretação, que se afirma na segunda metade do século XX, aproxima Nietzsche de Heidegger e pode ser percebida notadamente na interpretação de Gianni Vattimo em *La fine della modernità* (VATTIMO, 2014). Nesse mesmo registro, percebe-se a relação entre Nietzsche e Freud, bem como entre Nietzsche e Marx, sendo seu articulador o já citado Karl Löwith. Depois da Segunda Guerra Mundial, afirma-se o trabalho interpretativo e de tradução de G. Colli e M. Montinari, como bem aponta Marton:

Ponto de inflexão maior, porém, constitui a edição crítica das obras completas do filósofo. E isto porque seus efeitos não se limitam à Itália, mas se fazem sentir nos estudos nietzschianos de maneira geral. Não há dúvida de que os esforços de Giorgio Colli eazzino Montinari serão cruciais para trazer a pesquisa internacional sobre a filosofia de Nietzsche ao ponto em que se encontra hoje (2007, p.49).

Por isso, de modo não fortuito, Garin, estudioso da história da filosofia italiana, avalia que Nietzsche ainda é um desafio para a filosofia do século XX:

E assim avança o anúncio de Nietzsche, que próprio colocava aquele início de século no abismo de uma loucura que parece mais que uma crise patológica, a lúcida consequência de uma posição coerente: Deus está morto, todos os deuses estão mortos, e também o homem está morto, e a natureza com suas leis legítimas é o mundo conhecido (1997, p.31).

Tal tese não parece equivocada e, na realidade, retoma o problema da morte de todos os deuses e de toda a metafísica, fato talvez já ocorrido em Kant. Contudo, o problema é retomado por outro viés interpretativo e, por isso, adquire significado filosófico e relevância ainda nos dias atuais.

### **Considerações finais**

A dúvida que surge, logo após o final da Segunda Guerra, é, num dado grau, a mesma tanto na Alemanha quanto na Itália: um regime filosófico pode resultar no nazismo ou no fascismo? Nesse sentido, a crítica alemã operada por Adorno e Horkheimer em *A dialética do esclarecimento* teria estreita relação com a crítica italiana feita a *posteriori*, ou seja, Giovanni Gentile seria, no

contexto italiano, o equivalente daquilo que teria sido Heidegger? Em ambos, pode-se perceber que a tomada de posição política é uma consequência do seu pensamento filosófico. O mesmo também ocorre na posição política de Croce, liberal oposto ao regime e na posição política socialista de Franco Lombardi. Em outras palavras, a oposição ao regime possui uma raiz muito próxima do mesmo idealismo que ajudou na sustentação do regime.

Assim, aquilo que chamamos como filosofia italiana entre os séculos XIX e XX é melhor percebida, talvez, com uma investigação da influência alemã. Um dado curioso é que talvez passe despercebido é que Croce e Gentile, como bem pontua Verucci (2006) foram condenados ao mesmo tempo pela Igreja Católica, isto é, em 1932. Ambos foram tomados como autores que pouco nacionalistas e que acentuavam demais a chamada filosofia estrangeira isto é, a filosofia idealista alemã. Desse modo, “a filosofia de Croce nascia da ‘fonte teutônica’, isto é, hegeliana, e gerou uma filosofia similar e talvez também, se fosse possível, pior que a sua, isto é, o atualismo” (VERUCCI, 2006. p.145).

Desse modo, se os italianos possuem uma dada recepção de Hegel, eles também possuirão uma interpretação muito peculiar dos filósofos da vida, isto é, dos pós-hegelianos que se lançam contra o mestre Hegel. Aqui podemos, incluir autores como Nietzsche, Schopenhauer, Feuerbach, Kierkegaard e inúmeros outros. Para Viano, as críticas de Croce como antiacadêmico podem ser compreendidas dentro desse espírito. D’Annunzio, precursor de uma dada interpretação nietzschiana na Itália, estaria na mesma linha, com um pouco menos de ênfase. Assim, Viano ressalta aqui um isolamento da filosofia italiana, que se perdia internamente num debate entre idealistas e positivistas (VIANO, 2006), crítica igualmente realizada por Garin (GARIN, 1997). Passadas as guerras e querelas mais marcantes, talvez seja essa a época de uma observação menos contaminada e mais ampla do que foi – e do segue sendo – a filosofia italiana e de qual seria a sua relevância no contexto atual dos estudos filosóficos. Curiosamente, talvez Adorno e Horkheimer, de algum modo, espelham um pouco da crítica do idealismo italiano e da sua crítica ao cristianismo: “A velhinha italiana que, em sua piedosa simplicidade, consagra uma vela a San Gennaro em favor do neto que partiu para a guerra, pode estar mais próxima da verdade do que os papas e bispos que, imunes à idolatria, abençoam as armas contra as quais San Gennaro é impotente. Mas, para a simplicidade, a própria religião torna-se um sucedâneo da religião” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.167). Logo, talvez existam mais *pontes* entre a Itália e a Alemanha do que se possa imaginar num primeiro exame.

## Referências

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ALESSI, A. *L'ateismo di Feuerbach*. Roma: LAS, 1975.

BASSO, I. "Italy: From a Literary curiosity to a Philosophical Comprehension". In: *Kierkegaard's International Reception*, v. 8, Tome II, Southern, Central and Eastern Europe, edited by Jon Stewart, Farnham, Ashgate, 2009

BOBBIO, N. *Profilo ideológico del novecento italiano*. Torino: Einaudi, 1986.

CARACCILOLO, A. "Dio e spazio religioso in Feuerbach". In: AA.VV., *Dialettica e Religione*, vol. I, Benucci, Perugia, 1978, p. 203-269.

BUDDENSIEG, T. L. *Italia di Nietzsche*. Milano: Libri Scheiwiller, 2006.

CASINI, L. *Feuerbach postumo. Il panteismo della Lezioni di Erlangen*. Firenze: Sansoni, 1979.

\_\_\_\_\_. *Storia e umanesimo in Feuerbach*. Bologna: Il Mulino, 1974.

\_\_\_\_\_. Cesa, C. *Il giovane Feuerbach*. Bari: Laterza, 1963.

\_\_\_\_\_. *Introduzione a Feuerbach*. Roma: Laterza, 2003.

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

\_\_\_\_\_. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Roma: Laterza, 1977.

\_\_\_\_\_. *Teoria e storia della storiografia*. Milano: Adelphi, 2001.

D'ANNUNZIO, G. *Su Nietzsche*. Catania: De Martinis & C. Editori, 1994.

D'TORIO. *Nietzsche na Itália – a viagem que mudou os rumos da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

ESPOSITO, R. *Pensamento vivo – origem e atualidade da filosofia italiana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

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

GARIN, E. *Cronache di filosofia italiana 1900-1960 v.1*. Roma: Laterza, 1997.

\_\_\_\_\_. *Storia della filosofia italiana – volume terzo*. Torino: Einaudi, 1966.

GENTILE, G. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. Firenze: Vallecchi Editore, 1920.

\_\_\_\_\_. *La religione*. Firenze: Sansoni, 1965.

GRAMSCI, A. *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*. Torino: Einaudi, 1949a.

\_\_\_\_\_. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Torino: Einaudi, 1949b.

LOMBARDI, F. *Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia, 1935.

\_\_\_\_\_. *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*. Asti: Casa Editrice Arethusa, s/data.

\_\_\_\_\_. *Kierkegaard*. Firenze: La Nuova Italia, 1936.

LOSURDO, Domenico. *Dai Fratelli Spaventa a Gramsci – per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*. Napoli: La Città del Sole, 1987.

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

MARTON, S. (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso, 2007.

MICHELINI, G. *Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio*. Palermo: S. F. Flaccovio Editore, 1978.

MONDOLFO, R. *La Filosofia politica in Italia nel secolo XIX (conferenze sulla Storia d'Italia del secolo XIX svolte nell'anno accademico 1922-1923)*. Padova: La Litotipo Editrice Universitaria, 1924.

\_\_\_\_\_. *Sulle orme di Marx*. Bologna: Cappelli, 1923-1924.

PAPINI, G. “Francesco Orestano – le idee fondamentali di Fed. Nietzsche nel loro svolgimento”. In: *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da Benedetto Croce*, 2, 1904, p. 63-66.

PAREYSON, L. “Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach”. In: *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1950.

\_\_\_\_\_. *Studi sull'esistenzialismo*. Firenze: Sansoni, 1971.

PENZO, G. *Invito al pensiero di Nietzsche*. Milano: Mursia, 1990.

PERONE, U. *Teologia ed esperienza religiosa in Feuerbach*. Milano: Mursia, 1972.

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

PIZZUTI, G.M. *Invito al pensiero di Kierkegaard*. Milano: Mursia, 1995.

RAMBALDI, E. *Feuerbach 1842 – Necessità di un cambiamento*. Firenze: Sansoni, 1970.

\_\_\_\_\_. *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia, 1966a.



- \_\_\_\_\_. *Le origini della sinistra hegeliana*. Firenze: La Nuova Italia, 1966b.
- ROSSI, P. *Un breve viaggio e altre storie – le guerre , gli uomini, la memoria*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012.
- SEVERINO, G. *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*. Milano: Mursia, 1972.
- TOMASONI, F. *Feuerbach e la dialettica dell'essere*. Firenze: La Nuova Italia, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Ludwig Feuerbach – Biografia intellettuale*. Brescia: Morcelliana, 2011.
- VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti, 2014.
- VERUCCI, G. *Idealisti all'Indice – Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*. Roma: Laterza, 2006.
- VIANO, C. . *La filosofia italiana del Novecento*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- VIROLI, M. *Come se Dio ci fosse – Religione e libertà nella storia d'Italia*. Torino: Einaudi, 2009.

**E-mail:** marciogimenes@unb.br

**Recebido:** 31/05/2016

**Aprovado:** 04/04/2017