



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

João Cláudio Eigen Facchini Dognini

Giovanni Gentile e a democracia fascista: a representação política totalitária

Florianópolis
2023

João Cláudio Eigen Facchini Dognini

Giovanni Gentile e a democracia fascista: a representação política totalitária

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciência Política.

Orientador: Prof. Ricardo Silva, Dr.

Florianópolis

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Eigen Facchini Dognini, João Cláudio
Giovanni Gentile e a democracia fascista : a
representação política totalitária / João Cláudio Eigen
Facchini Dognini ; orientador, Ricardo Virgilino da Silva,
2023.
106 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política,
Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Sociologia e Ciência Política. 2. Fascismo. 3.
Democracia fascista. 4. Representação política. 5.
Totalitarismo. I. Virgilino da Silva, Ricardo. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Sociologia e Ciência Política. III. Título.

João Cláudio Eigen Facchini Dognini

Giovanni Gentile e a democracia fascista: a representação política totalitária

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 27/02/2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Ricardo Virgilino da Silva, Dr.

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina

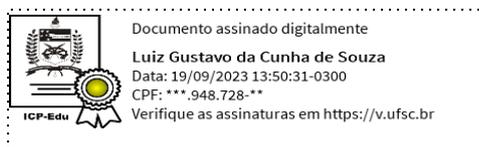
Prof. Tiago Bahia Losso, Dr.

Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Fábio Gentile, Dr.

Instituição: Universidade Federal do Ceará

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof. Ricardo Virgilino da Silva, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2023.

AGRADECIMENTOS

A conclusão desta dissertação representa a conquista de um objetivo que venho acalentando desde 2016 quando me formei em Direito, muito embora as incertezas tenham me impedido de perseguir o mestrado logo após a conclusão do ensino superior. Algumas pessoas contribuíram para que, em 2020, eu finalmente tentasse e, inesperadamente, conseguisse entrar no mestrado em Ciência Política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Primeiramente, tenho que agradecer meus pais, Olimpio Dognini e Joyce Rosa Eigen Facchini, pelo importante e constante apoio, em todos os sentidos, que me deram até aqui. Faz-se necessário agradecer a minha amiga Cintia de Jesus Gaia pela iniciativa de me motivar a prestar o processo seletivo do mestrado que, naquele momento, acreditava mais em mim do que eu mesmo. Ao meu amigo de infância Iann Endo Lobo, uma amizade renovada muitos anos após o fim do ensino fundamental, agradeço pela atenção e por todo *feedback* essencial e crítico durante minha jornada até este momento decisivo. Ainda, agradeço ao meu estimado colega Antonio Messina, do Departamento de Ciências Políticas e Sociais da Universidade de Catânia, Itália, que me concedeu acesso às fontes primárias essenciais para a conclusão deste trabalho. Por fim, mas não menos importante, devo agradecer ao meu orientador, Ricardo Virgolino da Silva, pela paciência e atenção na confecção desta dissertação.

Todas essas pessoas têm seu quinhão de mérito para que eu pudesse, finalmente, concluir meu mestrado em Ciência Política, como também têm meu mais profundo obrigado.

A democracia não é um bem que as pessoas possam desfrutar sem problemas. É, ao contrário, um tesouro que deve ser defendido e reconquistado com esforço árduo.

Ludwig von Mises

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar, tanto na sua criação, justificção e aplicação, o conceito de “democracia fascista”, avançado e defendido por uma série de intelectuais dentro do regime fascista de Benito Mussolini. A estranheza e o generalizado desconhecimento do conceito, um aparente oxímoro, fora da academia italiana mais especializada justificam o seu destrinchamento e apresentação ao universo da ciência política brasileira, especialmente nos tempos atuais onde algo pior do que a mera ignorância acomete as discussões tanto acadêmicas quanto coloquiais acerca do fascismo: a degeneração do termo a funções de militância política. Especialmente após as “crises da democracia” de 2016 em diante, tem-se a impressão que algo a ver com o fascismo talvez esteja por trás das guinadas consideradas “autoritárias”, uma suposta ressurreição do supremo vilão ideológico do século XX conjurado por neodiabólicos buscando suprimir algum valor caro às maiores democracias ocidentais; mas, se esse for o caso, por que não há nenhum esforço sério para esclarecer a essência do fascismo, o seu desenvolvimento e a sua relação com a democracia? A presente dissertação é empreendida nesse espírito crítico de vasculhar as ignoradas fontes primárias da literatura fascista e, por meio do conceito de democracia fascista, justamente esclarecer a relação do fascismo com a democracia. Nesse intuito, Giovanni Gentile se mostrou uma personalidade impossível de contornar devido a sua enorme influência no regime, de modo que o estudo da relação de sua peculiar e intrincada filosofia – intitulada *attualismo* ou *actual idealism* e transmutada em uma sociologia política – com o nascente e conturbado movimento fascista é uma etapa essencial porque possibilita apreender a medida na qual o filósofo se apoderou do pensamento de Giuseppe Mazzini, profeta semilendário do *Risorgimento*, no intuito de criar uma justificção ideológica para o regime totalitário em ascensão. É somente através da interpretação gentiliana do mazzinianismo que se pode compreender as dinâmicas intelectuais do regime fascista em torno do conceito de democracia fascista, em que pensadores como Bruno Spampanato, Giuseppe Bottai e Augusto Fantechi, intelectuais de uma sinistra fascista, assumiram proeminência ao tentar dar concretude, dentro do sistema corporativo, à uma tentativa de representação política radicalmente diferente do sufrágio universal das democracias liberais. Com essas operações intelectuais, Gentile e os fascistas da sinistra almejavam conceder uma legitimação histórica ao regime, pintando-o como herdeiro das expectativas e aspirações de uma longa tradição revolucionária italiana, ao mesmo tempo que antagonizavam as democracias liberais ao se proclamarem construtores de uma forma mais genuína de democracia: a democracia fascista.

Palavras-chave: Fascismo; democracia fascista; representação política.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze, both in its creation, justification and application, the concept of “fascist democracy”, advanced and defended by a series of intellectuals within the fascist regime of Benito Mussolini. The strangeness and generalized lack of knowledge of the concept, an apparent oxymoron, outside the most specialized Italian academy justify its unraveling and presentation to the Brazilian political science universe, especially in the current times where something worse than mere ignorance affects both academic and colloquial discussions about fascism: The degeneration of the term to functions of political militancy. Especially after the “crisis of democracy” from 2016 onwards, one has the impression that something to do with fascism may be behind the so-called “authoritarian” turns, a supposed resurrection of the 20th century’s supreme ideological villain conjured up by neo-diabolics seeking to suppress some value dear to the largest western democracies; but if that is the case, why is there no serious effort to clarify the essence of fascism, its development and its relationship to democracy? The present dissertation is undertaken in this critical spirit of scouring the ignored primary sources of fascist literature and, through the concept of fascist democracy, precisely to clarify the relationship between fascism and democracy. In this regard, Giovanni Gentile proved to be a personality impossible to circumvent due to his enormous influence on the regime, so that the study of the relationship of his peculiar and intricate philosophy - entitled *attualismo* or actual idealism and transmuted into a political sociology - with the nascent and The troubled fascist movement is an essential step because it makes it possible to apprehend the extent to which the philosopher seized the thought of Giuseppe Mazzini, semi-legendary prophet of the *Risorgimento*, in order to create an ideological justification for the rising totalitarian regime. It is only through the gentile interpretation of Mazzinianism that one can understand the intellectual dynamics of the fascist regime around the concept of fascist democracy, in which thinkers such as Bruno Spampanato, Giuseppe Bottai and Augusto Fantechi, intellectuals of a so-called left-wing fascism, assumed prominence when trying to give concreteness, within the corporative system, to an attempt at political representation radically different from the universal suffrage of liberal democracies. With these intellectual operations, Gentile and the sinister fascists aimed to give the regime a historical legitimation, painting it as an heir to the expectations and aspirations of a long Italian revolutionary tradition, while at the same time antagonizing liberal democracies by proclaiming themselves builders of a genuine form of democracy: fascist democracy.

Keywords: Fascism; fascist democracy; political representation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 A FILOSOFIA POLÍTICA DE GIOVANNI GENTILE	29
2.1 BERTRANDO SPAVENTA E O HEGELIANISMO ITALIANO	29
2.2 OS FUNDAMENTOS DA SOCIOPOLÍTICA DE GENTILE.....	38
2.3 O ESTADO ÉTICO E A NAÇÃO	48
3 GIOVANNI GENTILE E GIUSEPPE MAZZINI	57
3.1 AS CATEGORIAS DO MAZZINIANISMO	57
3.2 A INTERPRETAÇÃO GENTILIANA DO MAZZINIANISMO.....	63
4 A DEMOCRACIA FASCISTA	70
4.1 GIOVANNI GENTILE, O CORPORATIVISMO E A JUSTIFICAÇÃO IDEOLÓGICA	70
4.2 OS INTELLECTUAIS E A DEMOCRACIA FASCISTA DENTRO DO REGIME.....	83
5 CONCLUSÃO	95
REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

O termo “fascismo”, como vocábulo político, tomou, nas últimas décadas, definições e contornos tão díspares capazes de obnubilar praticamente quaisquer debates mais sérios quanto aos prognósticos da conjuntura política. Seja em discussões informais ou nos círculos acadêmicos mais especializados, os participantes e ouvintes têm a razoável expectativa de que ouvirão, em algum momento do debate, o termo fascismo sendo empregado amiúde com a intenção de desqualificar moralmente o oponente: os posicionados mais à “direita” serão comparados com as experiências chilenas de Augusto Pinochet ou do nacional-socialismo alemão; enquanto os de “esquerda” serão responsabilizados pelos enormes excessos cometidos pela política igualmente fascista do stalinismo ou do maoísmo. Em época eleitoral, então, o uso do termo fascismo encontra o seu terreno mais fértil para uma propagação incontrolável nas redes sociais e comícios políticos, dando a impressão, a um observador externo, que o processo eleitoral do país se limita a uma contenda onde os dois lados buscam derrotar os políticos e as ideias fascistas do lado oposto.

Do mesmo modo, na seara acadêmica, os últimos anos, especialmente após as eleições americana de 2016 e brasileira de 2018, foram marcados por uma profusão de livros, ensaios e posicionamentos alardeando uma suposta “crise da democracia” oriunda, claro, de uma ameaça fascista, neofascista ou, pelo menos, profascista (o termo empregado muda de acordo com o gosto do autor). Nessa linha, dá-se destaque às obras *The people versus democracy*, de Yascha Mounk, *How democracies die*, de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, e *How fascism works* de Jason Stanley, todas de 2018. Esses trabalhos angariaram considerável popularidade no mundo leigo e acadêmico e foram amplamente debatidos por, alegadamente, serem importantes contribuições para a compreensão da crise da democracia que acomete o mundo ocidental. Analisando-os mais atentamente, conclui-se que são espécimes sintomáticas de um tipo de produção intelectual voltada para o diagnóstico das recentíssimas ascensões de políticos e movimentos reconhecidos como a “nova direita”, caracterizados pelo nacionalismo “populista”. Esse tipo de literatura frequentemente emprega o termo fascismo apenas como análogo a “autoritarismo”, “populismo” ou “antidemocrático”, e, especialmente no *How fascism works* de Jason Stanley, há uma forte correlação entre o populismo de Donald Trump e a “nova direita”

americana com o fascismo (Stanley se utiliza muito mais de figuras e ideias do nacional-socialismo alemão e não propriamente do fascismo, uma distinção importantíssima que ele não faz com profundidade em seu livro). Em todo o moderno debate acerca das novas crises da democracia há um claro sentimento de que algo a ver com o fascismo está misteriosamente em ascensão e minando as instituições democráticas.

Seria possível afirmar que a política moderna se reduziu a uma luta entre fascismos que, de alguma forma, não conseguem se enxergar no seu oponente? Uma parte da resposta a esse curioso estado de coisas pode ser encontrada no fato que, apesar de se falar e escrever muito sobre as crises da democracia e o fascismo, muito pouco se sabe sobre o que realmente foi o fascismo e sua relação com a ideia democrática. A título de ilustração, existe apenas um único livro fascista da literatura primária atualmente traduzido para o português – a *Dottrina del fascismo* –, opúsculo oficial do regime que intencionava sintetizar os princípios e posicionamentos ideológicos do fascismo, mas que, por si só, não consegue elucidar a si mesmo: é necessário um conhecimento contextual prévio consideravelmente amplo para compreender as origens das correntes intelectuais que confluíram para a confecção da *Dottrina*. A julgar pelo escassíssimo material disponível no vernáculo, não surpreende constatar que o termo fascismo se banalizou a níveis cômicos, servindo apenas de arma retórica na contenda política corriqueira sem nenhuma referência a sua substância intelectual original.

Retomar um pouco de bom-senso acerca do fascismo e sua relação com a democracia, por meio de consulta direta a fontes primárias, é o intento do presente trabalho, mas por meio de uma perspectiva peculiar: buscar-se-á elucidar a *democrazia fascista*. Falar de uma “democracia fascista” pode soar como um oxímoro para a mentalidade e o temperamento modernos depois dos traumáticos eventos da Segunda Guerra Mundial, por meio dos quais, derrotados, o fascismo e o nacional-socialismo alemão foram condenados ao opróbrio histórico e transformados nas figuras dos antagonistas máximos das vitoriosas democracias liberais. Contudo, na própria *Dottrina del Fascismo* de Benito Mussolini (1883-1945) está escrito que o fascismo pode ser entendido como a “forma mais genuína de democracia”, que “encontra expressão naqueles momentos em que a consciência e a vontade de poucos, mesmo de um, se manifestam na consciência e vontade de todos” (MUSSOLINI, 1961, p. 120), e mais adiante, na subseção intitulada “Doutrina e

Política Social”, argumenta-se que, se a democracia significa “não deixar o povo à margem do Estado”, então o fascismo pode ser definido como uma “democracia organizada, centralizada e autoritária” (Ibid. p. 126-7).

Não se trata de mera retórica movida por ignorância ou cálculo maquiavélico, mas de uma genuína intenção de concretizar, no âmago do fascismo, a ideia democrática de representação política do povo no seio Estado. A estranheza que tal conceituação causa no leitor contemporâneo é oriunda da generalizada ignorância acerca da substância intelectual do fascismo, porque a democracia fascista, quando analisada na sua integralidade, se apresenta como corolário de certos princípios basilares do movimento totalitário italiano que confluem na figura do *Duce*. Contudo, há alguns passos iniciais e preparatórios que devem ser tomados para a explicação da democracia fascista, e o primeiro deles é uma contextualização histórica e intelectual das circunstâncias que levaram à ascensão do fascismo.

Pode-se começar com o *Risorgimento*, movimento político e militar da metade do século XIX que culminou, em 1861, na unificação da nação italiana. No curso dos anos 50, Camillo Benso, o Conde de Cavour, na posição de primeiro-ministro do Reino da Sardenha, consegue, junto do general Giuseppe Garibaldi e suas ações militares bem-sucedidas, unificar parte considerável da península e estabelecer o Reino da Itália em nome de Vittorio Emanuel II, que se torna rei da Itália. É um acontecimento monumental visto que, para os italianos, se trata de uma conciliação que fora almejada por mais de um milênio após a queda do Império Romano do Ocidente em 476. Nesse longuíssimo ínterim, a Itália, formada por uma cambiante política colcha de retalhos e, amiúde, alvo de invasões por grupos e nações mais poderosas, entregou ao mundo, além do catolicismo, importantes contribuições artísticas e intelectuais nas figuras da magnitude de Dante Alighieri, Leonardo da Vinci, Michelangelo Buonarroti, Giovanni Boccaccio, Nicolau Maquiavel, Alessandro Volta, para citar alguns, o que só recrudescer um peculiar complexo de inferioridade nos espíritos mais sensíveis às condições da recém-formada nação italiana: como conciliar a grandeza artística e intelectual da “alma italiana” com a sua ignóbil situação política? Por mais de um milênio a península fora cobiçada e tratada como um feudo administrativo e estratégico por uma variedade de invasores, e agora, depois de finalmente ter se unificado como um moderno Estado-nação, fora relegada à categoria subalterna de potência secundária e periférica na corrida geopolítica, superada e apeada por suas rivais mais antigas e influentes como a Inglaterra e a França, líderes na vasta

expansão colonial. O espírito italiano ficou dolorosamente dividido entre o orgulho de um povo que, numa época longínqua, conquistou o mundo conhecido e foi o berço da maior religião mundial, além de ter fornecido artistas, inventores e intelectuais de gênio, e a francamente humilhante situação de decadência econômica e militar do novo Estado-nação. Mesmo após a unificação, a grandeza italiana parecia continuar restrita mais à seara artística e intelectual do que política e militar, motivo pelo qual o sentimento de alienação e inferioridade circundante contrastava radicalmente com a nostalgia da antiguidade romana e da riqueza cultural do Renascimento.

Nessa toada, há outro fator relevante: dificilmente se pode alegar que, após a unificação, realmente houve uma consciência nacional de ser italiano, motivo pelo qual, embora a fundação do Reino da Itália tenha começado o inevitável processo de unificação política de todos os reinos da península, resistências surgiram, até mesmo de outros patriotas que também desejavam uma Itália unificada. Entre os críticos estava Giuseppe Mazzini (1805-1872), o “profeta de Gênova”, objetando que o processo de unificação não havia se dado pelas mãos do próprio povo por meio de uma assembleia constituinte, mas sim pela anexação paulatina de territórios pelo reino da Sardenha, o que implicava uma crise de legitimidade do novo governo.

A unificação política e administrativa do *Risorgimento* ocorreu em poucas décadas, e esperar que esse processo fosse apagar todas as diferenças e rivalidades regionais, sedimentadas por mais de um milênio de separação, é exceder em otimismo. É estimado que, por volta de 1861, bem nos anos que a unificação estava acontecendo, o número de habitantes da península capazes de se comunicar efetivamente em um italiano compreensível de Milão à Sicília era de apenas 22%, numa estimativa otimista (BANTI, 2011, p. 7). O que isso ilustra é que havia mérito na crítica de Mazzini, no sentido de que a unificação institucional da Itália foi um processo muito pouco preocupado com as diferenças regionais, tanto econômicas quanto culturais, e pode-se mesmo dizer que a “nacionalização das massas”, como diria George L. Mosse, não foi realizada em toda a profundidade que deveria se se almejava a construção de um novo Estado-nação profícuo e fundamentado num genuíno sentimento nacionalista.

Os revolucionários e unificadores da nação, especialmente Cavour e Garibaldi, compreendiam as críticas de Mazzini e compartilhavam de suas preocupações, mas optaram pela democracia liberal como solução política para os muitos problemas da jovem nação. Muitas esperanças foram depositadas no novo

sistema parlamentar nacional, como a de que as radicais diferenças de opiniões políticas poderiam ser coordenadas dentro de um parâmetro de legalidade constitucional: “As duas Itálias, a moderada e revolucionária, finalmente poderão se desafiar em um parlamento livre, e cada uma delas reivindicou o mérito de ter criado a unidade nacional e o direito de dar-lhe o seu rosto” (MONTANELLI, 2010, p. 16). De alguma forma, na expectativa dos unificadores, a democracia liberal, funcional por meio do parlamento, deveria, ao mesmo tempo, conciliar as gritantes discrepâncias que permeavam a península e avançar o desenvolvimento de uma nova consciência nacional.

Nesse sentido, os governos nacionais que sucederam a unificação se mostraram desinteressados na obra de unificação cultural e patriótica das massas, principalmente nas regiões agrárias mais ao sul da península, que não acompanharam a rápida industrialização do norte, criando uma separação de poderio econômico e influência que também impactaria os caminhos das decisões políticas nacionais no decorrer do século. E nem se pode dizer que a participação política no processo democrático fosse realmente universal, visto que o voto ficou restrito a uma parcela ínfima da população: homens letrados e que tivessem rendas suficientes no pagamento do imposto de renda, o que mal dava 10% de toda a população da península (BANTI, 2004, p. 123). O analfabetismo continuou galopante durante todo o século XIX, assim como a taxa de desemprego e pobreza, principalmente nas regiões do sul agrário, o que forçou uma emigração em massa de italianos, nas centenas de milhares, em direção principalmente às Américas. Mesmo com todo esse quadro lúgubre, a Itália permaneceu unificada sob um governo monárquico-parlamentar que dividia o poder e a influência com a Igreja. O quadro que vai se desenhando é um de radical alienação entre o povo e o sistema político erigido por Cavour e Garibaldi, e a situação continuou a tensionar conforme a corrupção dos sucessivos governos foi ficando cada vez mais óbvia e o país se enfraquecendo frente às outras potências militares da época, como França, Inglaterra e Alemanha, que começavam a expandir a colonização da África.

O tempo provou que o sistema parlamentar erguido pelo *Risorgimento* não havia realizado todas as expectativas que lhe foram impostas. Por volta da década de 80 do século XIX, tem-se o início de um tipo de literatura hoje em dia alcunhada de “antiparlamentar”, devido à forte ojeriza ao sistema parlamentar que os intelectuais dessa tradição compartilhavam; nas palavras de Ruggiero Bonghi, ele mesmo um

político: “O regime parlamentar, ao presumir-se representativo, eliminou de facto todas as representações e colocou a sociedade numa posição violentamente contraditória em relação aos seus governos” (SOLOMON, 1945, p. 18). Tal sentimento se tornou ainda mais disseminado por meio das influentes obras de sociólogos do calibre de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Roberto Michels, todos astutos observadores das mazelas sociais e econômicas recrudescidas pelo sistema parlamentar.

O antiparlamentarismo ganhou um grande ímpeto em popularidade com a ascensão de Giovanni Giolitti (1842-1928) ao posto de Primeiro-Ministro, cargo que exerceu cinco vezes não-consecutivas entre 1892 e 1921, época alcunhada de *età giolittiana*. Tornando-se o exemplo sintomático do fracasso da democracia liberal e do sistema parlamentar, “agora a crise do regime parlamentar italiano passou a ser vista em termos de um homem, Giolitti, e de um suposto todo instrumento inclusivo de destruição: *giolittismo*” (Ibid., p. 22). Entre as principais críticas ao *giolittismo* estavam a de que, por meio da lógica do sistema parlamentar, cada região da nação lutava para conseguir benefícios e favores às custas das outras, minando a união nacional, especialmente as conturbadas relações econômicas entre o Norte e o Sul. A democracia parlamentar de Giolitti era vista como um enorme conchavo de interesses plutocráticos do Norte sugando a riqueza dos pagadores de impostos do Sul mais agrário, o que por sua vez contribuía para as animosidades regionais e o enfraquecimento da Itália como um Estado unitário menos de cem anos após sua unificação. Nesse cenário, falar de uma factível e funcional representação política parecia raiar a absurdidade, e não apenas pela exígua parcela da população que podia realmente exercer o sufrágio, mas pelo fato que a máquina parlamentar servia a seus próprios interesses em detrimento da vontade dos poucos eleitores disponíveis.

Em 1914 a jovem nação se viu frente à crítica decisão de intervir, ou não, na Primeira Guerra Mundial, escolha que dividiu brutalmente diversos grupos políticos e intelectuais por toda a península. O caso mais notório é o do Partido Socialista Italiano que, ao se posicionar contra a intervenção na guerra, queda em crise de legitimidade e acaba por expulsar vários de seus membros mais proeminentes e importantes, entre eles Benito Mussolini, o diretor do jornal oficial do partido, o *Avanti!*. A experiência da guerra, e principalmente a humilhante derrota italiana na batalha de Caporetto, reacende o ardor nacionalista nos vários grupos de radicais dissidentes como os sindicalistas, nacionalistas e os *arditi*, soldados que, ao retornarem do front, se

impuseram como novas autoridades mais capazes de guiar a nação do que a claqué política do sistema parlamentar. Um subgrupo desses *arditi*, liderados por Mussolini, funda o *Fasci italiani di combattimento* no intuito de rivalizar com os socialistas e os liberais pela supremacia política no pós-guerra, guiados pela visão de uma nação forte, unida e livre da corrupção parlamentar. Esse movimento, em outubro de 1922, conquista o poder após a bem-sucedida Marcha sobre Roma, dando início ao experimento fascista.

É nesse conturbado contexto político e social que o pedagogo e filósofo idealista Giovanni Gentile (1875-1944) foi pessoalmente convidado por Mussolini para servir como seu Ministro da Instrução Pública, cargo aceito e que ele manteve até julho de 1924; no mesmo período Gentile também se tornou um membro oficial do *Partito Nazionale Fascista* (PNF). Não houve nenhuma coincidência na decisão de Mussolini em chamar Gentile para servir o regime em 1922, visto que, embora até então Gentile tenha se mantido longe da militância esquadrista do *fasci italiani di combattimento* mussoliniano, a filosofia e as opiniões pessoais de Gentile durante e Primeira Guerra Mundial se mostraram muito similares aos posicionamentos dos fascistas. A partir daí a vida e a obra de Gentile se mesclaram com a ascensão e a queda do fascismo como experimento político totalitário, e o próprio Gentile se tornou uma figura simbólica do regime, representando a “consciência” e a “maturidade” filosófica do fascismo – embora tal posto não tenha sido aceito de forma unânime dentro do PNF. Durante a maior parte da vida do regime, Gentile ocupou diversos cargos, a maioria honoríficos e de teor intelectual, como o editor do jornal *L'educazione politica*, mais tarde tornado o jornal oficial do *Istituto Nazionale Fascista di Cultura*, o *Civiltà fascista*, mas o cargo de mais destaque e longevidade foi o de supervisor da *Enciclopedia Italiana*, cargo que Gentile manteve de 1925 a 1944, e foi sob tal capacidade que Mussolini lhe requisitou a elaboração da primeira parte da *Dottrina del Fascismo*, publicada no volume XIV da *Enciclopedia Italiana* em junho de 1932 (GREGOR, 2001, p. 2-3).

Sim, a *Dottrina del Fascismo* teve Giovanni Gentile como *ghostwriter* e pode-se compreender melhor o porquê quando analisamos os posicionamentos políticos do filósofo. Um espírito sensível às agruras e alienações históricas da sua nação, Gentile compartilhava com os intervencionistas – e principalmente com os fascistas – a necessidade de empreender uma regeneração moral e política da Itália e que pudesse, por isso, capacitá-la a se tornar o que sempre deveria ter sido: uma

verdadeira nação não apenas no sentido de um agregado institucional delimitado por fronteiras, mas uma união em espírito e vontade. Nesse sentido, para Gentile, uma nação, lastreada num genuíno sentimento de nacionalidade, somente pode emergir fruto de uma união coletiva das vontades e sentimento de um povo consciente de sua força que se projeta no futuro, que se eleva a uma missão: a tentativa de formar a nação entendida como a "autoconsciência do povo italiano, como consciência de sua unidade, sua verdadeira natureza, seu destino" (LAMENDOLA, 2019, p. 1).

Olhando para a história recente de sua nação, Gentile concluiu que uma grave alienação moral e política a afetava e a impedia de tornar a encontrar o caminho de volta à sua missão no século XX. O povo, dentro do sistema parlamentar erigido pelo *Risorgimento*, encontrava-se brutalmente afastado não apenas da política formal, mas do próprio espírito da nação; não havia, a rigor, qualquer semblante daquela unidade de ação e pensamento que caracteriza o orgulho patriótico de um povo consciente dos seus deveres para com sua pátria. O que se notava era uma generalizada propensão aos interesses individuais e materialistas que, na sua manifestação mais crítica, podia ser notada nas constantes querelas parlamentares por recursos às suas respectivas bases eleitorais, mas que também se encontrava presente no comportamento dos indivíduos no dia a dia da busca incessante pelo lucro pessoal. A raiz desse problema, segundo Gentile, não jazia no parlamento per se, mas na visão de mundo que o fundamentava: o liberalismo.

A visão liberal mantém que o fundamento da sociedade e, conseqüentemente, da nação, é o indivíduo que, por meio do contrato social como saída lógica do estado de natureza, se associava à sociedade civil em busca de sua felicidade pessoal. O Estado, nesse sentido, se encontra limitado à função precípua de proteger os indivíduos e suas propriedades para melhor assegurar e facilitar a busca dos interesses individuais. Assim, os indivíduos existem como sujeitos de direito natural perante o Estado, agora limitado à tarefa de proteger os interesses e os direitos naturais e invioláveis dos pactuantes do contrato social, como o mais famoso arquiteto do liberalismo, John Locke, escreveu:

O poder político é aquele poder que cada um, possuindo-o no estado de natureza, devolveu às mãos da sociedade e, nisto, aos governantes que a sociedade estabeleceu sobre si mesma, com a confiança, expressa ou tácita, de que é empregada para o seu bem e a preservação de sua propriedade (LOCKE, 2003, p. 176).

Esses pressupostos não se limitam à natureza da relação interpessoal dos indivíduos dentro da sociedade civil, mas se arranjam numa justificativa mesma da

essência humana que, a partir de Thomas Hobbes, vai se definindo como “a liberdade de vontades alheias e propriedade de suas próprias capacidades” (MACPHERSON, 1962, p. 264). O indivíduo, assim, se caracteriza por sua essência erga omnes que fundamenta o direito natural e força o Estado a seu circunspecto papel instrumental de auxiliar na manutenção dessa essência humana inalienável.

Para Giovanni Gentile, todo esse edifício intelectual liberal é uma grande insensatez que se baseia numa visão errônea do indivíduo e do Estado. O raciocínio liberal, continua Gentile, aparece como uma simplicidade sedutora que segue uma linha aparentemente lógica: se, empiricamente, só existem indivíduos, o que é a sociedade senão apenas um agregado de indivíduos em busca de seus interesses? E se a sociedade é composta de indivíduos, então é inevitável concluir que eles vieram primeiro para poder se constituir na sociedade, no intento de continuar vivendo suas vidas pacificamente. Esse raciocínio é, para Gentile, pura abstração sem qualquer embasamento empírico, que se desenvolve silogisticamente a partir do axioma de que a essência do indivíduo é individual, e não social.

Como será aprofundado no momento adequado, Gentile criou todo um arcabouço intelectual para instrumentalizar a essência social do indivíduo na intenção de refutar o argumento liberal e, ao mesmo tempo, legitimar os avanços institucionais do regime fascista. Não se deve cometer o engano de pensar que Gentile inventou toda uma filosofia ad hoc para suprir as necessidades filosóficas do fascismo, uma interpretação que não passa de falsificação histórica. O que realmente ocorreu foi uma peculiar convergência de pontos de vista e pressupostos sociopolíticos que, oriundos da filosofia idealista de Gentile, confluíram mais ou menos harmoniosamente para a justificação intelectual do novo regime autoritário da península, numa daquelas típicas ocasiões históricas onde o intelectual desejoso de poder para influenciar o curso dos eventos políticos encontrou sua oportunidade graças as inclinações pessoais do novo *strong man* do momento.

De qualquer forma, pode-se dizer por enquanto, não podendo se fundamentar no axioma liberal, a sociedade e, por consequência, o Estado, devem tomar um novo sentido e missão mais complexos do que apenas proteger as propriedades e os interesses multiformes dos indivíduos, e Gentile se viu obrigado a esclarecer essa missão. Desde o seu primeiro trabalho acadêmico sério, sua dissertação de graduação acerca do pensamento de Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, pensadores da época da unificação, Gentile buscou completar o processo iniciado

pelo *Risorgimento* e unificar o povo italiano com a sua pátria depois de mais de milênio de alienação. Embora o *Risorgimento* tenha unificado politicamente a península italiana, o governo democrático e parlamentar que surgiu para governar a pátria se mostrou, principalmente na sua última encarnação nas práticas do *giolittismo*, apenas uma fachada para uma nação ainda desintegrada e marcada pelas diferenças regionais agora representadas nos diversos grupos de interesse que se utilizavam do poder para avançar seus próprios interesses às custas da verdadeira unidade nacional, um simulacro de democracia onde o voto era um ritual esporádico e sem sentido. Não à toa, Gentile foi chamado de a “última importante voz do nosso *Risorgimento*” e sua dedicação à unificação política e espiritual da nação italiana o levou diretamente ao encontro do fascismo (GREGOR, 2017, p. 60).

Naqueles turbulentos dias de 1922, o fascismo apareceu para Gentile como uma oportunidade irrepetível, um evento capaz de se realizar como “o cumprimento final e definitivo do grande movimento do *Risorgimento* [...] a conclusão lógica de toda a história nacional”. O filósofo estava convencido de que só o fascismo poderia construir o “Estado dos italianos porque o fascismo era a Itália, era de fato a melhor expressão dos italianos”, o único movimento capaz de erguer, conforme a mais nobre tradição *risorgimentale*, a formação de um caráter nacional consciente de sua própria missão no mundo (TARQUINI, 2011, p. 154). Para o cumprimento dessa missão histórica, dever-se-ia forjar, pela via do fascismo, uma unificação espiritual entre o povo e o Estado baseado nos novos princípios filosóficos do indivíduo considerado, primeiramente, como um animal político e social que encontra sua liberdade na obediência de um sistema de normas. O liame espiritual entre povo e Estado se torna, dialeticamente, tanto o fundamento quanto a legitimação da nação concebida como a vontade comum de um povo que se realiza e onde cada indivíduo se reconhece. Essa foi a profecia à qual os profetas do *Risorgimento*, especialmente Giuseppe Mazzini, consagraram suas vidas e que não se cumpriu integralmente com os acontecimentos de 1861.

Em 1923, ao juntar-se oficialmente ao regime fascista, Gentile aprofundou seus estudos acerca do *Risorgimento* em textos como *I profeti del Risorgimento italiano*, e deve-se notar que, até então, Gentile já havia dedicado muito tempo de reflexão acerca do problema da unificação e do *Risorgimento*, tendo escrito diversos artigos tratando da influência de muitos pensadores do século XIX, mas a figura Mazzini havia ficado em um plano secundário e desimportante. É apenas quando da

associação com o fascismo que Gentile passou a ter o profeta de Gênova como um de seus principais teóricos e guias espirituais para o cumprimento da missão histórica almejada. A importância dessa mudança metodológica pode ser compreendida ao se analisar que Gentile passou a considerar que o *Risorgimento* começa a partir do momento em que surge o problema da existência de uma nação italiana unificada na forma concreta de um Estado independente, isto é, com “a própria história da Itália” porque a necessidade de unidade está viva “desde que os italianos começaram a se sentir como um povo, ou seja, a ter consciência de uma comunhão de elementos morais constitutivos de seu ser, de sua personalidade, de sua individualidade distinta”. Essa virada crucial aconteceu devido à influência de Mazzini e seu jornal *Giovine Italia*, que concederam, pela primeira vez desde há muito tempo, uma sociologia política concreta e, ao mesmo tempo, um alinhamento espiritual para a nova nação que estava se formando. Reavivar o que Gentile compreendia como o âmago do mazzinianismo passou a ser uma condição *sine qua non* para a maturação filosófica e existencial não apenas do fascismo como regime, mas da própria nação na tormentosa época do pós-guerra tentando se desvencilhar dos resquícios de liberalismo na busca de si mesma. O que Gentile estava fazendo era mais do que apenas uma nova análise histórica, mas a obra de um intelectual que, munido de poder político dentro de um regime com intenções revolucionárias, dobra “conceitos e problemas históricos às suas intenções mitopoéticas e os torna a base de uma oratória política na qual esses mitos historiográficos desempenham um papel essencial” (PERTICI, 1999, p. 129-130).

Mais especificamente, o mazzinianismo é, para Gentile, uma “concepção religiosa idealista de vida que está na base da consciência nacional do *Risorgimento*”, de modo que Mazzini se tornou um “precursor do fascismo” (GENTILE, 1928, p. 101). A instrumentalização do pensamento do profeta de Gênova foi possível devido à sua grande afinidade com as próprias concepções sociopolíticas de Gentile, de modo que a fusão se deveu à conciliação mais ou menos harmoniosa de algumas categorias e características básicas de ambos. A compreensão pormenorizada de quais características e categorias foram conciliadas pela interpretação de Gentile é essencial para a desenvoltura não apenas de um aspecto importantíssimo do fascismo como ideologia, mas da tentativa fascista de, ao mesmo tempo, criar uma nova estrutura institucional de representação política orgânica e superar as democracias liberais. É através da interpretação gentiliana de Mazzini que o movimento fascista encontrou considerável substância intelectual e uma posição de

herdeiro do *Risorgimento* como justificativa para a criação de um Estado totalitário que busca a inserção do povo dentro de suas estruturas corporativas como uma forma superior, orgânica e totalitária de representação política democrática: a democracia fascista.

A elucidação desse arco histórico que culmina no conceito de democracia fascista, através da relação entre o pensamento de Giuseppe Mazzini e Giovanni Gentile, é o objetivo do trabalho. Para tal, foram estabelecidos quatro capítulos que, um após o outro, vão se complementando para o desfecho na conclusão. O capítulo 1 é dedicado exclusivamente à biografia e o pensamento de Giovanni Gentile, aprofundando, primeiramente, o contexto intelectual onde ele absorveu suas influências idealistas, especialmente sob a autoridade dos hegelianos napolitanos e seu líder Bertrando Spaventa (1817-1883), possibilitando a transição para a explicação de sua sociologia política, particularmente quanto aos conceitos de “indivíduo” e “liberdade”. Com esse fundamento, chega-se aos sustentáculos mais vistosos do edifício intelectual gentiliano: o “Estado ético” e a “Vontade Geral”, dois conceitos que, por meio do contraste dialético com o liberalismo, se tornam essenciais para a maturação intelectual do jovem movimento fascista.

Essa maturação é possível devido ao contato com o mazzinianismo e a sua recepção, através do filtro interpretativo gentiliano, no seio do regime fascista. Nesse sentido, o capítulo 2 começa empreendendo uma investigação preliminar acerca da tardia descoberta da importância do pensamento de Giuseppe Mazzini na carreira intelectual de Giovanni Gentile, desde os seus primeiros ensaios sobre o *Risorgimento* até a reavaliação crítica no fim da Primeira Guerra Mundial, momento crucial que sinaliza a absorção do mazzinianismo no pensamento gentiliano. Aprofundando esse processo sintético, esboçar-se-á, de maneira sistemática, as principais categorias do mazzinianismo que foram interpretadas e integradas pelo filósofo na sua já preexistente sociologia política; compreender o como e o porquê dessa integração ter sido possível constitui o âmago deste capítulo que, se bem-sucedido, prepara o terreno para a apresentação da democracia fascista.

O capítulo 3 começa com um importante delineamento preliminar do relacionamento de Giovanni Gentile com a ideia do corporativismo, especificamente com o tipo de corporativismo avançado, mesmo que aos trancos, pelo regime fascista, porque se trata da necessidade de se mostrar a tentativa de dar concretude às ideias de representação política sob a ótica da interpretação mazziniana. Mais do que mera

especulação e diletantismo, Gentile se viu inclinado ao corporativismo porque julgou o sistema capaz de concretizar as expectativas revolucionárias da integração do povo ao Estado e, conseqüentemente, de realizar a representação política sob o princípio mazziniano da associação. Nessa toada, o capítulo segue traçando a recepção da interpretação gentiliana de Mazzini na vida intelectual do regime fascista, fornecendo a oportunidade de apresentar outros pensadores fascistas influenciados que dialogam com as inovações de Gentile, intelectuais como, mas não exclusivamente, Augusto Fantechi (1901-1962?), Giuseppe Bottai (1895-1959) e Bruno Spampanato (1902-1960), membros de uma sinistra fascista, pensadores que pela primeira vez são introduzidos no universo da ciência política brasileira. De fato, fora dos muros da academia italiana muito pouco se sabe sobre os debates, diferenças e conversões que pautaram a vida intelectual que existiu nos vinte anos do fascismo, motivo pelo qual a introdução de pensadores extremamente marginais e desconhecidos cumpre uma dupla função: a pedagógica, que os introduz ao escrutínio crítico da intelectualidade brasileira; e a esclarecedora, que amplia o conhecimento acerca do desenvolvimento de alguns aspectos da ideologia fascista como a própria democracia fascista.

Todos esses passos possibilitam que, no capítulo 4, a conclusão, consiga-se melhor esboçar a natureza da relação de Giovanni Gentile com o regime fascista, pois, em larga medida, a sua influência, por meio de ideias como a democracia fascista, jogou-o no turbilhão político tão típico dos regimes hierárquicos onde a rivalidade entre os cortesãos e grupos de pressão acaba por ditar a vida e a morte, tanto simbolicamente quanto literalmente, de um indivíduo. Assim, a exposição proporciona uma avaliação da figura intelectual de Gentile perante, primeiramente, seus mestres da tradição idealista, como também perante seus próprios colegas fascistas acerca da elaboração e aplicação da democracia fascista. O corolário, para concluir o trabalho, se expressa no exercício do julgamento crítico acerca da democracia fascista, desta vez, espera-se, sem qualquer mácula de preconceito moral ou intelectual, devendo subsistir somente a avaliação do conceito por suas próprias características e fundamentos, como também pelos sucessos e insucessos dos objetivos almejados.¹

¹ Deve-se ainda esclarecer o conceito de “totalitário” utilizado neste trabalho. O termo totalitário utilizado aqui não está se referindo ao significado oriundo das origens do termo no movimento antifascista dos anos 20, e nem àquele popularizado pela filósofa Hanna Arendt no seu *The Origins of Totalitarianism*,

2 A FILOSOFIA POLÍTICA DE GIOVANNI GENTILE

2.1 BERTRANDO SPAVENTA E O HEGELIANISMO ITALIANO

O hegelianismo foi importado para a Itália em 1840 quando Giambattista Passerini realizou a primeira tradução publicada da *Filosofia della storia* de Georg Hegel (1770-1831), iniciando um importante, e até hoje mal compreendido, desenvolvimento filosófico com consequências gigantescas para a história da península. Há toda uma extensa bibliografia especializada em traçar as ramificações do hegelianismo no moderno desenvolvimento político e filosófico italiano, e os debates continuam até hoje porque, como é comum ao se tratar da filosofia de Hegel, a natureza das ideias e suas interpretações se misturam com a necessidade de ligá-las às características peculiares da região à que finca raízes. O método de interpretação histórica desse desenvolvimento teve que avançar da impressão automática que a Itália, sendo um país relativamente periférico, apenas passivamente recebeu o influxo de ideias filosóficas mais robustas da Alemanha, França e Inglaterra, para uma mais nuançada percepção que o intercâmbio intelectual envolveu amiúde uma ativa adaptação de filosofias como o hegelianismo para as necessidades da realidade local.

Nesse sentido e para os fins deste trabalho, dar-se-á destaque a uma das principais linhas de investigação histórica acerca da mutação que o hegelianismo sofreu na Itália, qual seja a focada no papel que as aspirações políticas dos nacionalistas e revolucionários italianos, empenhados na obra de unificação da península, exerceram na recepção do idealismo alemão. Deve-se ter em mente que, quando da sua primeira aparição em 1840, o hegelianismo se imiscuiu nas lutas políticas de uma península fragmentada em busca de sua identidade nacional, ao mesmo tempo em que os arroubos revolucionários de 1848 deixavam sua marca na primeira geração de pensadores idealistas italianos, de modo que, para eles, essa nova – e embora apenas parcialmente traduzida – filosofia se mostrava como uma

mas sim e exclusivamente às consequências sociopolíticas da interpretação da filosofia política de Giovanni Gentile avançada como parte fundamental do argumento do trabalho. Como se verá, o argumento gentiliano que promove uma completa imanentização das categorias de “individualidade” e “universalidade” na figura do Estado desagua numa fusão da seara política com a privada, tornando-se, em qualquer categorização significativa, indistinguíveis, portanto rendendo factível a designação de tal filosofia e suas consequências como totalitárias. É totalitária porque o indivíduo se torna, tanto na sua justificativa primária quanto nas possíveis aplicações empíricas, totalmente imanentizado na figura do Estado.

novidade capaz de abrir novas veredas para a solução das agruras nacionais. Sem dúvidas, o aspecto mais atraente do hegelianismo foi a “noção de liberdade como a libertação da humanidade através da luta do espírito em sua existência histórica, combinada com uma ideia de progresso dirigida a todas as nações”, o que foi facilmente interpretado pelos revolucionários italianos como uma filosofia da história capaz de infundir a certeza da futura libertação da Itália (GALO; KÖRNER, 2019, p. 8). Esse estado de coisas fica ainda mais explícito quando, em 1848, Antonio Turchiarulo promoveu a primeira tradução e publicação da *Filosofia del diritto*, escrevendo na sua introdução que a filosofia de Hegel se mostra como “um caminho para a liberdade política e a civilização” (Ibid.).

A incorporação do hegelianismo à história política italiana possui a particularidade marcante de não ter ocorrido por meio do filtro da neutralidade científica – isto é, na melhor tentativa de alcançá-la – do mundo acadêmico, mas com aquele ardor revolucionário premido pela urgência das lutas autóctones. O resultado foi que o hegelianismo acabou por se tornar uma influência constante na sua presença, mas flutuante no seu conteúdo, no moderno desenvolvimento político italiano, sendo representado e reinterpretado de acordo com as exigências dos diferentes momentos históricos. Não à toa, um luminar do calibre de Norberto Bobbio sentenciou que, ao se tratar da moderna história política italiana, “todos os caminhos levam a Hegel, ou melhor, todos os caminhos partem de Hegel” (BOBBIO, 1965, p. 237). Assim, a expansão da influência do hegelianismo pela península se deu de maneira desigual e, conseqüentemente, gerou interpretações diferentes do sistema levando-se em conta, principalmente, as gritantes diferenças socioeconômicas entre o Norte e o Sul do país. O desenvolvimento mais notório e impactante se deu no Sul com os “hegelianos napolitanos”, que, embora possa passar a impressão de um coeso e ativo grupo de intelectuais, mais se afirmavam por meio de esporádicas publicações do que qualquer atividade política organizada. De qualquer maneira, é pelo trabalho de alguns membros desse grupo que o hegelianismo começou a tomar a forma particular que, na geração posterior, encontra seu zênite com Giovanni Gentile.

Surgindo espontaneamente, esse grupo de jovens hegelianos começou a se reunir em volta da escola privada do filósofo e matemático Ottavio Colecchi na cidade de Nápoles, que, devido à sua desenvoltura com a língua alemã, pôde providenciar o primeiro estudo aprofundado da filosofia de Hegel na Itália. Dentre os seus estudantes mais importantes encontravam-se os irmãos Silvio e Bertrando Spaventa, intelectuais

que, dentre as décadas de 40 e 70 do século XIX, exerceram significativa influência nos rumos do pensamento idealista italiano. Ambos os irmãos foram, na época das revoluções de 1848, perseguidos politicamente por suas opiniões e tiveram que continuar suas atividades no exílio, retornando à península para participar do *Risorgimento* e, a partir daí, se estabeleceram como homens públicos da nova Nação. Embora não se possa negligenciar o pensamento de Silvio para um estudo mais completo do idealismo italiano, dar-se-á atenção exclusivamente à obra de Bertrando Spaventa devido à sua importância direta para a maturação da filosofia política de Giovanni Gentile.

Bertrando Spaventa, além de ter sido o mais notório dos hegelianos napolitanos, também pertence à estirpe dos revolucionários italianos da época do *Risorgimento*, mas a sua atividade mais importante se deu antes na seara da produção intelectual do que em qualquer atividade revolucionária cruenta. Não havia, para Spaventa, nenhuma contradição no fato de se priorizar a relativa calma da vida intelectual com as aspirações revolucionárias que a moviam, justamente porque, sem uma sólida compreensão da história da filosofia, seria impossível desenvolver uma atividade revolucionária acurada e séria no cambiante contexto das lutas políticas de sua época. Assim, é impossível compreender a filosofia política de Spaventa sem averiguar o método de imanência histórica que ele utilizou como alicerce para avançar as mais nuançadas propostas políticas para o novo Estado unificado que ia surgindo.

O enfoque na história da filosofia como primeiro passo do método de compreensão histórica é crucial porque revela uma característica marcante da personalidade de Spaventa: Embora um nacionalista com fortes laços emocionais à sua pátria, Spaventa nunca se deixou levar pelo patriotismo míope que eleva cegamente tudo o que for autóctone, o que o possibilitou julgar, a partir de um ponto de vista europeu, a situação intelectual e política da península com muito mais acurácia do que grande parte de seus conterrâneos. Capaz de ler os textos de Hegel nos originais em alemão, Spaventa teve que se colocar intelectualmente dentro da tradição idealista que despontava na Alemanha e até mesmo a classificou como a mais avançada filosofia de sua época, e o pôde fazê-lo porque, na sua visão histórica, o idealismo alemão não era nada mais do que o corolário das fecundas sementes lançadas pelo gênio italiano do Renascimento. A filosofia histórica hegeliana recebe, nas mãos de Spaventa, uma narrativa com enfoque nitidamente italiano e com o mais longínquo alvo de justificar o caráter nacional do novo Estado unificado.

O que os hegelianos napolitanos, e especificamente Bertrando Spaventa, estavam procurando no Renascimento era o “mesmo princípio da Reforma, a saber, a unidade da natureza divina e humana, o infinito e o finito, o espírito e a forma” que fundamentam o caráter emancipador da filosofia moderna. Colocando figuras como Giordano Bruno e Tommaso Campanella no centro da revolução filosófica renascentista, Spaventa enfatizava que o gênio italiano promoveu o impulso criador da concepção da “dignidade e santidade do indivíduo, da autonomia da consciência e da liberdade em relação a qualquer autoridade moral e política” nos mesmos moldes da Reforma protestante, de modo que a moderna concepção de indivíduo, considerado como detentor de um valor intrínseco absoluto, é uma das mais importantes contribuições italianas à filosofia (GALO, 2019, p. 5). Mas mesmo reconhecendo essa contribuição essencial, que se enriqueceu com a intervenção de Giambattista Vico, a filosofia italiana se esterilizou drasticamente nos séculos seguintes, pela principalmente pesada mão dogmática da Igreja Católica nos arroubos da Contrarreforma. Fica claro que, ao se refugiar no idealismo alemão, Spaventa e tutti quanti estavam apenas seguindo o único caminho possível visto que, após o brilhantismo inicial, a filosofia italiana havia praticamente desaparecido, tendo que migrar para terras mais tolerantes ao norte dos Alpes.

Spaventa cunhou a expressão “circulação do pensamento italiano” para aludir a esse aspecto cosmopolita da tradição filosófica que começa no Renascimento e culmina no idealismo alemão, enfatizando a necessidade de se apoderar de toda a tradição filosófica europeia como pré-condição para revitalizar o próprio pensamento italiano. Com essa operação, Spaventa respondeu a seus detratores nacionalistas que “temiam perder a originalidade do pensamento italiano sob uma avalanche de filosofia alemã e, ao mesmo tempo, forneceu uma explicação racional para a reivindicação da primazia intelectual italiana” (GRILLI, 1941, p. 362). Essa engenhosa operação driblava o sentimento de inferioridade – que amiúde se tornava uma teimosa xenofobia, detrimental para a intercâmbio de ideias – endêmico entre os intelectuais italianos na mesma medida em que colocava a tradição renascentista no centro da nova especulação filosófica propalada pelo idealismo alemão.

A partir desse posicionamento, algumas consequências se seguem. A primeira, e que será apenas brevemente mencionada, é que o nacionalismo dos hegelianos napolitanos teve como um de seus objetivos o descrédito da Igreja Católica e sua influência nos rumos políticos da nova nação, considerada uma das principais

culpadas pelo atraso filosófico italiano. O corolário mais relevante para o presente trabalho, contudo, é o que, ao contrário da Alemanha, na Itália não se podia dizer que a unificação política era um pré-requisito para o desenvolvimento filosófico, visto que a primazia do Renascimento havia ocorrido séculos antes do *Risorgimento*, o que forçou os apologistas políticos italianos, como Spaventa, a explorar essa antiga proeminência cultural como estímulo essencial para a unificação nacional. Mas não se tratava apenas de avalizar a existência do Estado unificado com as vestagens honoríficas das conquistas de uma tradição filosófica renascentista; claro que o sentimento de dignidade e autoconfiança em um forte Estado nacional eram bem-vindos e até mesmo considerados como justa compensação pelos serviços culturais prestados à humanidade, mas se a questão se limitasse a esses aspectos superficiais estar-se-ia arriscando erigir fórmulas vazias sem maiores implicações para a intrincada relação entre o povo e as novas instituições políticas. Para esses idealistas napolitanos, a filosofia assumiu uma necessidade de se nacionalizar no sentido de “elevar seu nível para que possa realizar seus objetivos de ser de valor real dentro de sua estrutura social”, de modo a se tornar, como um reflexo, a “mais alta somatória do pensamento de um povo” (Ibid., p. 356-357).

Assim, o método de imanência histórica de Spaventa não se limitou a traçar uma ponte entre o Renascimento e o idealismo alemão para fins de justificação filosófica, mas tornou-se o começo de suas especulações políticas acerca do bem coletivo e do Estado. Deve-se ter em mente que a filosofia histórica de Hegel, como compreendido pelos hegelianos napolitanos, teve a missão precípua de, por meio de sua justificação da história como o devir da libertação nacional dos povos, guiá-los no desenvolvimento de um pensamento político revolucionário adequado às características e necessidades do povo italiano. Spaventa especificamente entendia a sua missão de filósofo revolucionário e nacionalista como a de moldar e adequar os vagos sentimentos e aspirações do povo italiano em novas e determinadas fórmulas políticas e filosóficas. Filtrando a antiga herança renascentista por meio da robustez filosófica do idealismo alemão, os hegelianos napolitanos intencionavam criar um tipo de pensamento que atuasse como “um espelho profundo no qual o povo se reconhecesse, seus novos instintos, suas novas necessidades; em que ele encontra e resolve a contradição entre o que é e o que deveria ser” (GARIN, 2005, p. 23).

Bertrando Spaventa chegou, por meio de todo esse processo, numa especulação política que pode ser mais bem compreendida por meio da tensão latente

no seu centro: a ênfase na importância do indivíduo ao mesmo tempo em que o novo Estado unificado necessitava de força para fazer-se valer como o novo monopólio do poder na península. Está claro que, para Spaventa, o humanismo renascentista o levou, primeiramente, a considerar o indivíduo como entidade inviolável do edifício social, mas o hegelianismo também o inclinou na busca da concretização do universal dentro da seara política. A difícil conciliação do individual com o universal, no contexto da unificação *risorgimentale*, é o âmago do pensamento político de Bertrando Spaventa.

As publicações que Bertrando Spaventa e seus contemporâneos promoveram no jornal *Il Nazionale* demonstram que o primeiro passo na conciliação da individualidade com a universalidade se deu com a promulgação do princípio da “nacionalidade, determinado com base na independência, origem comum, língua comum, religião e tradições [...] Onde não há independência nacional, não pode haver verdadeira liberdade” (GALO, 2019, p. 11). Os hegelianos napolitanos estavam se utilizando do princípio de nacionalidade como um veículo eficiente para coligar o que lhe estava implícito: o sentimento de pertencimento à uma comunidade em comum por meio dos vários laços de afinidades típicos do povo italiano. A nacionalidade, nesse sentido, deixa de ser um produto natural e inexorável de forças históricas cegas para se constituir como uma construção espiritual promovida pelo próprio povo e seus filósofos, conscientes de sua missão de, levando em consideração a personalidade do indivíduo, preservar sua autonomia na comunidade do Estado.

É patente que essa ideia é oriunda de uma interpretação do hegelianismo que coloca, como fundamento da liberdade, a necessidade de uma síntese entre a família, os estamentos corporativos e a sociedade civil. A liberdade que resulta dessa síntese somente pode ser expressa concretamente na figura de um Estado forte e soberano, justamente como requisitado pelas expectativas do movimento revolucionário da unificação *risorgimentale*. Em verdade a ideia do Estado como meio necessário para o desenvolvimento dos dons e potencialidades da comunidade nacional se apresentava como o leitmotiv compartilhado pela maioria dos filósofos alemães do período, e que foi adquirida pelos hegelianos napolitanos que, por meio do princípio de nacionalidade, a utilizaram como princípio justificador da supremacia do poder soberano estatal. Na parte V do seu *Principi di etica*, Spaventa discorre acerca da natureza universal do Estado unificado:

Na corporação, o indivíduo não apenas vê a segurança de seu interesse particular, mas outro interesse, o da própria corporação, vê isso como sua "substância"; daí o "espírito do corpo", a bandeira, etc. A corporação é como uma universalidade relativa e particular. O que essa universalidade aparece para os indivíduos que se unem como uma corporação é o Estado para todos os indivíduos; universalidade absoluta, absolutamente tomada; não abstrato, mas positivo; substância ética, que se conhece e quer e opera (se realiza), vive e se desenvolve como tal universalidade. O Estado é, portanto, a verdadeira comunidade; a comunidade, a substância, que é conhecida como um único indivíduo, uma única personalidade: o verdadeiro "indivíduo" (sujeito) "ético" (SPAVENTA, 2008, p. 685-686).

Percebe-se, nessa passagem, que Spaventa tenta conciliar, por meio das instituições da sociedade civil como a família e a corporação, a individualidade com a primazia da universalidade do Estado unificado. O Estado, na especulação política de Spaventa, se recobre não apenas do natural poder conferido ao monopólio da força e da jurisdição, mas de uma preferência existencial e moral como característica precípua de sua existência, o que o capacita para a difícil missão de realizar a liberdade concreta e coletiva em que o indivíduo seja, ao mesmo tempo, plenamente respeitado sem ser o principal ponto de referência para as atividades políticas. Esse tipo de Estado, na terminologia dos hegelianos napolitanos, foi alcunhado de "Estado ético" devido à sua propensão de avançar a moralidade da comunidade no caminho à liberdade concreta, como também para diferenciá-lo da postura inerme do Estado liberal.

Embora se possa conceber a individualidade como uma parte importante do agregado social, ela apenas se desenvolve plenamente ao ser integrada nas entranhas das instituições da sociedade civil, quer seja na família ou na respectiva corporação trabalhista, de modo a poder cumprir suas funções de acordo com as necessidades sociais mais amplas. O Estado, por sua vez, exerce uma força ainda maior ao catalisar todas essas individualidades em torno de seus projetos e decisões políticas que, por sua própria natureza, representam a realização de valores históricos importantíssimos como a nacionalidade e a liberdade. Nota-se que, nessa equação, não se olvida nem se reprime o indivíduo, mas busca-se elevá-lo, pelo menos na sua condição abstrata de átomo participante da coletividade, à universalidade dos princípios encarnados na ação do Estado, superando a dicotomia forçada pelo liberalismo para o qual o Estado e o indivíduo se encontram em polos antagônicos e irreconciliáveis, pautando suas relações no pragmatismo instrumental e no constante receio de opressão institucional. Assim, o Estado ético encontra sua razão de ser não na limitada função subalterna de proteção da propriedade e dos interesses individuais, mas na fusão das individualidades com a universalidade porque se está "falando de

substância imanente em toda a atividade do indivíduo, através da qual que se forma a união: personalidade livre e interesse universal, o bem comum [...] a unidade desses dois elementos é o verdadeiro Estado” (D’ALESSANDRO, 2019, p. 115).

Pode-se aprofundar os pormenores dessa relação. No interior do Estado ético, as instituições da sociedade civil não apenas continuam a funcionar e se relacionar dentro do quadro jurídico, mas, assim fazendo, constituem a força fundamental para a realização da almejada liberdade. É possível sentir nos textos de Spaventa a expectativa que a sociedade civil, uma vez comungada pelo sentimento de nacionalidade, passaria a promover relações éticas no sentido de cumprir a linha teleológica que caracteriza o agregado social como uma comunidade, deixando de apenas resignar-se a ser o palco para a perseguição dos interesses individuais. Mas como exatamente Spaventa consegue fazer a justificação que une as ações dos indivíduos, por meio da sociedade civil, com os fins supremos do Estado? Está certo que ele, num primeiro momento, busca conciliá-los por meio de abstrações como a “liberdade unida com a universalidade” no quadro mais geral da interpretação do desenrolar histórico que se inicia no Renascimento e culmina nas especulações idealistas do hegelianismo, mas, por se tratar de questão crucial para a legitimidade do novo Estado italiano unificado que estava surgindo, o problema da participação política concreta no Estado ético se avoluma em importância.

Embora tenha sido um defensor da Casa de Saboia durante os empreendimentos da unificação política *risorgimentale*, Spaventa se distancia da ideia da monarquia constitucional apregoada por seu mestre Hegel, no argumento de que, mesmo constrangido por uma constituição, há sempre o perigo que o soberano, por sua força e personalidade, prevaleça sobre a vontade da assembleia representativa. Spaventa conclui que “a solução até agora era a monarquia constitucional e representativa; contudo, a partir de agora pode-se pensar numa república ou democracia pura, que também são boas soluções” (GALO, 2019, p. 9). O motivo pelo qual Spaventa tomou essa posição se encontra na sua inabalável defesa da autonomia da consciência e a liberdade individual que, na sua interpretação histórica, originam-se no pensamento italiano renascentista e que arriscam ser sacrificadas sob uma monarquia.

Deve-se aprofundar o que Spaventa quis dizer com “democracia pura” como uma das melhores soluções para a realizar a fusão legitimadora da individualidade com a universalidade no seio do Estado ético. Num dos subcapítulos do seu *Da*

Socrate a Hegel, Spaventa, articulando uma crítica à *volonté générale* de Jean-Jacques Rousseau, discorre sobre a questão da representação política de uma maneira que exige a citação direta:

Quando dizemos: vontade universal, não devemos entender sob esse nome a soma das vontades individuais ou a vontade da maioria; a verdadeira vontade universal é a vontade racional e a soberania não consiste no número, mas na razão. Lá onde a maioria impõe sua lei à minoria, não há liberdade. A liberdade é pensamento (a ideia, a razão); e quem despreza o pensamento e fala de liberdade, não sabe o que está dizendo (SPAVENTA, 2008, p. 886-887).

É um parágrafo abstruso, mas deve-se fazer um esforço interpretativo. Spaventa, na sua busca de conciliar a individualidade com a universalidade, necessita que o povo tenha alguma medida de participação política para legitimar a nova ordem estatal, mas também não pode simplesmente aceitar a receita da democracia liberal baseada no sufrágio universal, isto é, no fator puramente numérico como critério norteador das decisões políticas, caso contrário estar-se-ia concedendo uma desmesurada força às vontades individuais às custas dos interesses da coletividade. Existe uma vontade universal, que Spaventa chama de “vontade racional”, que se fundamenta não no ritual periódico de sufragar pelo sistema eleitoral, mas se desenvolve da intrincada relação entre as vontades individuais, mediadas pelas instituições da sociedade civil, e os interesses universais representadas no Estado ético. É racional a decisão que se norteia não pelo número dos eleitores ou pela vontade de poder dos políticos, mas pela combinação mais ou menos harmoniosa de todas as vontades em busca da concretização da liberdade histórica que, espera-se, resultará num poderoso e unificado Estado-nação.

Como toda filosofia política oriunda de pressupostos idealistas, essas especulações de Spaventa são difíceis de compreender porque há uma gritante falta de referenciais empíricos acerca da funcionalidade do sistema político dentro do Estado ético, tendo o intérprete que se limitar a trabalhar com empoladas frases e termos como a “soberania não consiste no número, mas na razão”. De qualquer forma, não há dúvidas que Spaventa tenha preferido uma forma de sistema político que, embora hostil ao princípio numérico do voto individual, fosse pautado numa forma de representação política alcunhada de “democrática” justamente por usar a expectativa de canalizar as individualidades na vontade geral do Estado.

A tensão latente no centro do pensamento de Spaventa, a difícil conciliação entre a individualidade e a universalidade, acabou impedindo que suas especulações alcançassem a maturidade necessária para a entrega de resultados

sóbrios o bastante para nortear a política do novo Estado unificado, mas nem por isso sua influência foi negligenciável. O grupo de filósofos idealistas liderados pelos irmãos Spaventa se tornaram a primeira geração de hegelianos italianos a importar e desenvolver uma vertente do idealismo alemão como solução para problemas que estavam se originando da unificação política da península. Não se pode negar a originalidade do método de imanência histórica avançado por Bertrando Spaventa ao colocar, como ponto original da filosofia moderna, o pensamento humanista do Renascimento e, com isso, ligá-lo, através dos séculos, ao idealismo alemão, possibilitando sua inserção numa Itália amiúde refratária às criações germânicas. Atuando até meados dos anos 70 e 80 do século XIX, Spaventa e caterva deixaram seu impacto na nova geração de pensadores ao indicar que a solução para a política nacional, mesmo após a unificação, estaria na consecução da liberdade concreta que apenas a conciliação da individualidade com a universalidade poderia gerar, de modo que alguma forma de participação política democrática e universalizada nas ações do Estado seria o corolário esperado. Especialmente a partir da década de 70, dois filósofos da nova geração foram profundamente influenciados pelas ideias de Bertrando Spaventa: Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

2.2 OS FUNDAMENTOS DA SOCIOPOLÍTICA DE GENTILE

Giovanni Gentile, oriundo da pequena cidade siciliana de Castelvetrano, é, sem dúvida, a figura mais destacada e reconhecida do fascismo italiano depois de Benito Mussolini, e sua contribuição filosófica é crucial para a síntese da ideologia fascista. Autointitulado como o “filósofo do fascismo”, Gentile já havia se tornado famoso, tanto na Itália quanto internacionalmente, antes do surgimento do fascismo, tendo sido, junto a Benedetto Croce, um dos principais representantes do novo idealismo italiano da virada do século por meio do jornal *La Critica*, fundado por ambos. Para compreender como e o porquê de Gentile ter se juntado ao fascismo e tê-lo defendido como uma vertente democrática mais pura do que a democracia liberal, um breve esboço biográfico se faz necessário.

Desde o início das suas atividades pedagógicas e filosóficas, Gentile começou a refletir sobre a decadência italiana a partir das desastrosas campanhas militares do recém-criado Estado unificado. As derrotas em Custoza e Lissa em 1866, e especialmente as de Dogali, em 1897, e Aduá, em 1896, onde os italianos foram

derrotados pelos etíopes, foram um choque para a nação, pois pela primeira vez um exército europeu foi derrotado por tropas africanas. Gentile tinha doze anos na época de Dogali e vinte na época de Aduá e, juntamente a seus contemporâneos, ficou abalado com esses acontecimentos. Para Gentile, a degeneração do Estado italiano deveu-se ao *Risorgimento* ser conduzido por uma elite que, tanto por incapacidade como por recusa, não representava as aspirações e desejos do povo italiano, acabando por engendrar uma daninha alienação social e política por baixo dos frágeis pilares do edifício republicano. Igualmente, a Itália do parlamentarismo liberal que surgiu como consequência foi incapaz de engendrar qualquer semblante de uma sólida consciência nacional, desta vez aprofundando a milenar alienação sob um sistema político que se julgava plenamente representativo de toda a nação. Não é nenhum exagero afirmar que, diante do quadro lúgubre que o circundava, Gentile buscou completar a missão do *Risorgimento* e unificar o povo italiano com a sua pátria depois de mais de milênio de alienação. Escrevendo décadas após o *Risorgimento*, Gentile julgava a “nova Itália” liberal oriunda da unificação um fracasso político e social, uma presa fácil das nações plutocráticas e capitalistas mais fortes, um “fator indiferente em um mundo de potências hegemônicas, sem poder, vida e realidade”, o que o levou a analisar mais atentamente as raízes do problema (GREGOR, 2001, p. 5).

Tornando-se um filósofo especializado na história da filosofia com ênfase na filosofia italiana, Gentile sentia especial ojeriza daqueles intelectuais decadentes que não comungavam e nem praticavam uma moral cívica na intenção de elevar os padrões intelectuais da nação, mas se limitavam a representar a frívola cultura burguesa do *fin de siècle*. A corrupção e a impotência política eram reflexos de uma ruptura mais profunda na história da Itália, uma ruptura que somente poderia ser desanuviada e compreendida por meio de um esforço de interpretação histórica conduzida por um intelectual responsável e consciente de sua responsabilidade para com sua pátria. Contra a decadente cultura materialista, cientificista e positivista que reinava nos círculos intelectuais e acadêmicos europeus, Gentile empunhou o estandarte do idealismo filosófico na ideia de realizar um “renascimento do idealismo” italiano na esteira de figuras como Bertrando Spaventa e de seu mentor Donato Jaja – cuja titularidade da cadeira de filosofia na Universidade de Palermo Gentile herdou em 1906 –, e nesse sentido a filosofia de Hegel se mostrou essencial para o desenvolvimento filosófico de Gentile (Ibid., p. 1).

O idealismo filosófico entrou na vida de Gentile por meio da influência da geração anterior dos hegelianos napolitanos encabeçada por Spaventa, cujo método de imanência histórica acabou sendo apropriado pelo jovem filósofo em sua busca por soluções para os problemas morais e políticos da Itália. Em verdade, Gentile via seu trabalho como uma extensão da filosofia de Spaventa ao considerar que o pensamento italiano tinha algo de essencial para ensinar não apenas ao resto da Europa, mas à própria decadente Itália liberal de seus dias. As lições filosóficas, morais e espirituais, contudo, só poderiam ser destrinchadas e postas em circulação após uma depurada aplicação do método de imanência histórica que, ao contextualizar uma compreensão das relações entre as diversas filosofias europeias e as circunstâncias concretas de sua formulação, revelaria a linha mestra subentendida na evolução da filosofia que, passando pelo Renascimento e Vico, culmina no idealismo alemão. Assim como seu mentor Spaventa, o hegelianismo foi para Gentile o corolário máximo da evolução da filosofia italiana que poderia resultar na conquista da tão sonhada unidade política da península, justamente porque ele vê a emergência da nacionalidade como uma característica chave no desenvolvimento da própria filosofia. Por exemplo, pode-se sentir a preocupação com o destino da nação desde o primeiro trabalho acadêmico sério de Gentile, sua dissertação de graduação acerca do pensamento de Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti, dois filósofos que, embora altamente conflitantes com o pensamento do próprio Spaventa, são colocados lado-a-lado com o hegeliano na linha do desenvolvimento da filosofia moderna como responsáveis pelo ressurgimento da consciência filosófica na Itália – que serve de antecâmara para o fundamento do Estado (HADDOCK, 2015, p. 26). A aplicação do método de imanência histórica herdado de Spaventa é utilizado por Gentile como um útil aglutinador interpretativo de pensadores e tradições filosóficas empregados na missão de renovação política da nação, e mais tarde na sua carreira, ao se aproximar do regime fascista, o filósofo se utilizará desse expediente metodológico para carimbar as aspirações do novo regime com a autoridade de um dos profetas mais notórios do *Risorgimento*: Giuseppe Mazzini. Mas primeiro, deve-se traçar mais claramente as linhas mestras do pensamento sociopolítico de Giovanni Gentile.²

² Deve-se ter em mente que os posicionamentos sociopolíticos de Giovanni Gentile nunca foram plenamente esclarecidos pelo filósofo; tudo o que o intérprete tem é uma pletora de excertos esporádicos espalhados em numerosos escritos que se expandem por mais de três décadas.

A filosofia pessoal de Gentile é uma evolução do idealismo alemão de Fichte e Hegel, denominado “atualismo” – *attualismo* ou *actual idealism* –, notabilizando-se por ser o extremo subjetivo dessa tradição. Depois de todo o exposto até aqui, não é nenhuma surpresa que a filosofia de Gentile seja um desenvolvimento exacerbado e, segundo ele mesmo, uma purificação do idealismo alemão prescindindo de qualquer resquício de uma objetividade fora do próprio Ego e o seu cosmogônico ato de pensar. O *subject* e o *object*, na filosofia de Gentile, encontram-se fundidos dentro do ato de pensar que, superando as limitações de seu mestre Hegel, torna-se a única coisa real que pode conceder validade ontológica a tudo o mais que existe; a realidade, nesse sentido, é uma construção do ato de pensar humano, uma inescapável volição que não concede – e não pode conceder – o status de real para qualquer fenômeno exterior ao ato de pensar. O ciclo dialético que começa com o *pensiero pensante* e procede para o *pensiero pensato*, e por independer de qualquer outro fator ou força externa, se torna um ato completamente livre para se desenvolver a níveis intelectuais e morais cada vez mais altos, motivo pelo qual Gentile defendia que a vida possui um sentido eminentemente moral, isto é, é necessariamente movida por um ato volitivo que implica sempre a escolha e a renúncia; a obrigação moral se impõe à vida por sua própria natureza. Gentile, com essa intrincada operação, julgou ter concluído o lento processo de libertação do pensamento humano, não mais restrito e condicionado à ideia de que existe um mundo objetivo e natural fora da mente, mas que somente o próprio ato de pensar poderia ser o ponto de partida lógico para a validação ontológica da realidade, a coroação de séculos de pensamento idealista.

O parágrafo anterior foi um esboço grosseiro mas necessário do principal argumento da filosofia idealista de Gentile, que dificilmente pode ser encontrado de maneira tão direta em um ou dois livros do autor; pelo contrário, a frenética produção intelectual do filósofo até o fim da Primeira Guerra Mundial expeliu numerosos volumes que, além da pedagogia, se centram na evolução do seu argumento idealista, muitas vezes empregando um vocabulário complexo e idiossincrático que amiúde repele os diletantes curiosos e dificulta o trabalho de seus intérpretes.

Naturalmente, há diversas interpretações acerca da ética social do *attualismo* e suas consequências para a seara mais complexa da justificação política, e alguns intérpretes chegaram a contestar que haja qualquer possibilidade de, a partir dos pressupostos sociopolíticos gentilianos, transacionar para uma teoria da liberdade, do indivíduo e do Estado. De qualquer modo, o presente trabalho se utilizará da mais popular interpretação da sociopolítica gentiliana, a interpretação amiúde voltada para as consequências totalitárias de todo o sistema.

Assumidamente, a transição da pura filosofia do atualismo para as concepções sociológicas e políticas é a parte mais árdua e confusa de todo empreendimento sistematizador do pensamento do filósofo do fascismo, e parte do problema reside com o próprio Gentile, visto que não há um volume ou artigo que opera essa transição de uma maneira cristalina; pelo contrário, o que há é uma gigantesca produção literária de quase meio século na qual a filosofia, a sociologia, a política, a história e as opiniões pessoais do autor se misturam às contingências do momento. É somente no seu último livro, o *Genesi e struttura della società* de 1944, escrito às pressas e apenas meses antes de ser assassinado, que Gentile tentou explicar como a sua filosofia atualista serve de sustentáculo para suas concepções sociais e políticas, e até hoje não há um consenso se o autor realmente foi exitoso na empreitada. Isso fica claro ao se analisar o teor dos debates acerca da relação entre o atualismo e o fascismo que vem se alastrando há décadas, onde se pode encontrar, por exemplo, a opinião de Genaro Sasso, no seu *Le due Italie di Giovanni Gentile*, que alega que os princípios do atualismo são fundamentalmente incompatíveis com a prática política fascista, impossibilitando uma interpretação unificada da obra gentiliana. Outro luminar, Alessandro Amato, conclui que o Gentile fascista não necessariamente contrariou o Gentile atualista, mas o primeiro se utilizou das ambiguidades e imprecisões do segundo para avançar sua defesa do fascismo (WAKEFIELD, 2015, p. 96).

De qualquer forma, embora seja indiscutível que a relação de Giovanni Gentile com o fascismo tenha se dado mais no plano da justificativa sociológica e política do que propriamente epistemológica ou metafísica, justamente porque suas concepções sociopolíticas iam ao encontro dos pressupostos avançados pelo fascismo (GREGOR, 2013, p. 258-259), não se pode negligenciar as origens dessas concepções nas elucubrações da filosofia atualista. Com efeito, é somente por este motivo que foi necessário fazer a breve exposição do âmago filosófico do atualismo, possibilitando que se proceda com o esforço interpretativo de esclarecer os conceitos sociológicos de “indivíduo” e “liberdade” a partir de suas origens atualistas. Deve-se ainda dizer que a presente interpretação não intenciona seguir uma linha cronológica do desenvolvimento da sociopolítica de Gentile, mas toma como ponto de partida toda a sua obra para trazer à tona algumas categorias chaves do edifício político do filósofo.

Para Gentile, o indivíduo é, antes de tudo, um animal político e ético que encontra sua razão de ser por meio de suas relações sociais. É por meio da imanência de leis e categorias sociais que o indivíduo evolui e expressa toda a sua potencialidade

racional e ética que o caracteriza como um animal político: “O indivíduo humano não é um átomo. Imanente no conceito de indivíduo está o conceito de sociedade [...] que faz do homem um ‘animal político” (GENTILE, 1966, p. 98-103). Gentile utiliza o termo “*società in interiore homine*” para designar esse “conceito de sociedade que está imanente no conceito de indivíduo”: é *interiore homine* porque se encontra dentro de todo indivíduo como, ao mesmo tempo, potencialidade e o pressuposto necessário para o que homem se torne um indivíduo racional, ético e atuante. Pode-se traçar as origens dessas posições na filosofia do atualismo. Em um artigo intitulado *Concetti fondamentali dell’attualismo*, destinado a esclarecer os mais básicos conceitos de sua filosofia ao público alemão, Gentile se volta para a natureza do indivíduo, que, segundo o filósofo, é “transcendente”, isto é, “o indivíduo não é concebível fora da relação em que o objeto da experiência está indissolúvelmente ligado ao sujeito da experiência” (GENTILE, 1952, p. 19). No atualismo, o Ego pensante não pode ser separado do objeto pensado, tornando-se apenas uma continuação de sua atividade no tempo, o que implica, na complicada transição da metafísica para a sociologia política, que o indivíduo empírico não pode ser considerado como uma individualidade absolutamente autônoma, mas apenas uma pequena fração de toda a experiência do real que, numa escala ampliada, engloba a sociedade e o Estado.

Ao se utilizar do expediente *in interiore homine*, Gentile está querendo afirmar que existe uma relação íntima e inquebrantável entre a individualidade e a universalidade da experiência da vida social, não sendo possível reduzi-la a qualquer um dos extremos da equação indivíduo versus sociedade/Estado. O peculiar idealismo atualista, que nega validade ontológica a uma realidade exterior ao Ego pensante, inevitavelmente implica uma imanência de tudo o que existe à sua origem comum no ato de pensar do próprio Ego. Como corolário desse raciocínio, todos os aspectos da vida social devem, necessariamente, ser considerados como expressões de uma mesma experiência cuja validade se encontra na sua imanente harmonia. James Wakefield, numa rota de pé e comentando uma intuição de A. G. Pesce, faz um relato que ajuda a esclarecer a intrincada transição do atualismo para o conceito sociológico de indivíduo:

Antonio Giovanni Pesce observou que no *Sommario di pedagogia*, Gentile identifica “duas maneiras distintas (ou aparentemente distintas) em que podemos entender o indivíduo”: como um indivíduo particular e um indivíduo universal. Que existem apenas aparentemente dois desses indivíduos não deve ser esquecido, no entanto. Ambos são um no ato de pensar. É essa ideia intrigante da relação entre meu pensamento (particular) e um mundo

que persiste independentemente dele que mais tarde levaria Gentile ao conceito de diálogo interno ou "transcendental", no qual esses dois elementos do indivíduo entram em jogo como o pensador constrói uma realidade que não é meramente o vacilar efêmero de uma consciência individual, autocontida, mas a interação da consciência com o mundo (WAKEFIELD, 2015, p. 93).

A distinção entre o "indivíduo particular" e o "indivíduo universal" não é uma diferenciação de natureza, mas apenas uma esquematização para melhor especificar a relação entre o indivíduo empírico e o resto do mundo social que o engloba. Por ser *interiore homine*, o indivíduo universal é imanente no indivíduo particular, residindo como potencialidade que, ao mesmo tempo, se expressa pela obediência às regras sociais, justificando a ligação que Gentile alcunha de transcendental.

Gentile e outros filósofos atualistas frequentemente se utilizavam de uma analogia com a linguagem para melhor explicar a relação do indivíduo particular com o indivíduo universal que resulta no caráter *interiore homine* da vida social. O ato de pensar e se expressar – com todos os seus pormenores como a avaliação, a confirmação, o julgamento e a conclusão – somente pode ser feito por meio da linguagem, que se caracteriza por ser um patrimônio cultural público e antiquíssimo que é desenvolvido e passado adiante de geração em geração, não existindo linguagens "privadas". A comunicação bem-sucedida implica o uso comum da linguagem entre os agentes envolvidos, demonstrando o caráter intersubjetivo e coletivo dos critérios que governam as relações sociais, concluindo-se que, assim como a linguagem, as próprias opiniões dos indivíduos não poderiam ser autônomas e prescindíveis de um vasto arranjo de regras e prescrições normativas. A liberdade de expressão, nesse sentido, somente pode ser alcançada pela prévia absorção, compreensão e execução das regras da linguagem que pertencem à cultura histórica que se desenvolveu no seio da comunidade, tornando-as normas que residem no interior dos indivíduos, capazes de render "compreensíveis as formulações que de outra forma seriam arbitrárias e ininteligíveis". Ao obedecer às regras que residem no seu interior, o "indivíduo teria alcançado uma liberdade de expressão significativa porque ele teria se 'identificado', se 'tornado um', com os padrões coletivos herdados que governam a fala efetiva" (GREGOR, 2005, p. 115).

Tomando o exemplo da linguagem, Gentile deixa claro que, qualquer que seja realmente o sentido de ser um indivíduo, ele tem que necessariamente levar em consideração as regras sociais que residem no seu interior e, quer consciente ou inconscientemente, o impelem a evoluir suas faculdades intelectuais e morais. O

verdadeiro indivíduo, portanto, não se limita ao átomo do indivíduo singular e empírico, mas à uma conjugação deste com as regras sociais que lhe possibilita, em última instância, se portar como um agente moral e racional. O indivíduo particular e o indivíduo universal, este encarnado nas regras sociais, se fundem para render possível a existência do verdadeiro indivíduo que, por ser um produto dessa equação, se caracteriza como um animal político no sentido de representar, nos seus atos individuais, a universalidade do mundo social que jaz *in interiore homine*.

Com essa concepção de indivíduo, Gentile prontamente se coloca contrário ao indivíduo da tradição liberal, que não passa de uma “ficção da imaginação baseada em uma analogia com compostos materiais cujas partes existem antes de sua composição” (GENTILE, 1966, p. 81). Do mesmo modo, a ideia de que possa ter havido um indivíduo completamente livre no estado de natureza anterior à constituição da sociedade civil é igualmente insensata; fora da sociedade o homem é inevitavelmente brutalizado e diminuído a condição de besta incapaz de desenvolver suas faculdades racionais e sociais mais básicas, ficando impossibilitado de potencializar seu valor maior como membro da comunidade transcendental que jaz no seu interior. O indivíduo não é um átomo isolado, mas um “agente espiritual [...] essencialmente social que encontra a liberdade apenas ao se integrar com outros homens em um sistema governado por leis” (GREGOR, 2013, p. 262). Para Gentile não faz sentido falar de um indivíduo que seja incapaz de executar suas capacidades racionais e criativas, que só podem ser concebidas e concretizadas por meio da educação socializada realizada no seio da sociedade, e só podem ser concretizadas porque jazem dentro do próprio indivíduo devido a sua condição única de agente espiritual: é *in interiore homine*. Não há indivíduo separado da sociedade porque, para se tornar um indivíduo, deve-se herdar e desenvolver as características mais básicas do homem que só podem ser fornecidas por meio da própria sociedade. Consequentemente, a relação que fundamenta a sociedade é espiritual e transcendental no sentido que se manifesta como a essência da possibilidade de cada indivíduo se tornar um animal político, e não uma relação puramente material e de interesses pessoais: “Todos os homens são, no que diz respeito ao seu ser espiritual, um só homem, que tem um só interesse, em constante crescimento e desenvolvimento: o patrimônio da humanidade” (GENTILE, 1961, 75-76).

Note-se que, na visão de Gentile, existe sim uma força inata ao indivíduo que, ao ser revelada e potencializada, possibilita o florescimento da verdadeira

humanidade, mas essa força não é nenhum direito natural inerente ao indivíduo per se, mas um patrimônio público de todos os indivíduos de todos os tempos da existência histórica da comunidade. O indivíduo, como Gentile frequentemente afirmava, não é um átomo em nenhum sentido significativo, quer socialmente, ontologicamente ou historicamente, mas o resultado de um complexo encadeamento histórico cujo conteúdo reside *interiore homine* e precisa ser potencializado pela educação socializada. Pode-se melhor compreender por que, para idealistas como Gentile, a ideia de um contrato social é tão insensata: é inconcebível a ideia de que, em algum momento histórico, os indivíduos decidiram sair do estado natureza através de um pacto no qual resultou a comunidade porque, para fazerem isso, eles necessitariam de uma linguagem refinada capaz de articular todos os pormenores éticos, práticos, políticos e econômicos de um inaudito arranjo social, atributo que, paradoxalmente, apenas foi desenvolvido justamente no seio da comunidade histórica.

Assim, o Eu verdadeiro do indivíduo não se encontra na sua esfera de interesses individuais, mas na realização das potencialidades *interiore homine* que possibilitam a vida social e que somente podem ser concretizadas por meio da conduta regulada pela lei. A sociedade transcendental é:

espiritual, não material (como quer o liberalismo clássico), porque não depende de indivíduos isolados, mas de “indivíduos universais” que se relacionam reciprocamente, numa síntese contínua de oposição e identidade. [...] A sociedade não é o lugar da desordem sem sentido, da negação determinada ou do trabalho material, mas o lugar da supressão do particular em favor da construção de uma cooperação entre os indivíduos entendida como união do particular e do universal (ALTINI, 2016, p. 564).

A referência à “supressão do particular” como aspecto essencial da sociedade revela o sentido que Gentile dá a sua concepção de liberdade. Como apenas é possível se tornar um indivíduo no seio da sociedade, somente é possível falar de liberdade dentro da própria sociedade. Aquela clássica concepção hobbesiana que trata a liberdade simplesmente como “ausência de interferência” e que se tornou “artigo de fé” (SKINNER, 2008, p. 213), é, para Gentile, um completo absurdo, tão absurdo quanto conceber a entrada do indivíduo na sociedade civil por meio do contrato social como uma limitação ou resignação de sua liberdade. É no seio da sociedade que a liberdade pode ser construída, uma liberdade que supera a brutalidade e as limitações do estado de natureza como a violência e a dependência dos instintos mais animalescos. Nesse sentido, Rousseau já falava que a sociedade civil “permite ao homem ser verdadeiramente senhor de si mesmo; pois o impulso do

mero apetite é escravidão, enquanto a obediência a uma lei auto prescrita é liberdade” (ROUSSEAU, 2002, p. 167), resultando que o verdadeiro Eu do indivíduo apenas surge por meio da sua “obediência a uma lei auto- prescrita”, que aos olhos de Gentile é interpretada como a sociedade *interiore homine* que reside como potencialidade dentro de cada indivíduo.

Não é possível para Gentile conceber qualquer tipo de liberdade dita “negativa”, que se expressa pela sua ausência e inação, baseada em algum direito natural que coloca o indivíduo singular como um autônomo absoluto e inexpugnável; a liberdade é positiva no sentido que se realiza por meio de uma ação consciente e que se destina à evolução das potencialidades que residem *interiore homine*. Nas palavras do próprio Gentile, as ações do indivíduo verdadeiramente livre são aquelas capazes de levá-lo a “resistir e escapar à força passional avassaladora”, possibilitando-o entrar “para aquele mundo superior que é o mundo moral” (GENTILE, 1922, p. 43-44). As raízes atualistas dessa concepção de liberdade têm origem no princípio cosmogônico do ato de pensar do Ego: como no atualismo não há nenhuma realidade fora do *pensiero pensante*, é o ato de pensar que concede validade ontológica a tudo o mais, isto é, um ato é uma ação consciente que se caracteriza por, necessariamente, importar uma escolha entre possibilidades. Ao se transmutar para a seara volitiva do indivíduo, a vida se torna uma constante escolha entre afundar no limitado mundo míope dos interesses materiais imediatos ou elevar-se a padrões morais de conduta que potencializam as possibilidades *interiore homine* e, conseqüentemente, realizam aquela profunda ligação intersubjetiva que caracteriza a transcendentalidade da sociedade.

Na transposição do atualismo para a sociologia política, Gentile, na condução do seu argumento, impõem a interpretação de que o verdadeiro Eu do indivíduo não se confunde com o aspecto empírico dos interesses materiais que, embora relevantes na limitada medida das satisfações econômicas mais básicas, não podem satisfazer as exigências mais elevadas da existência em sociedade. O Eu real do indivíduo se encontra na condução harmoniosa de suas atividades conforme a lei moral intrínseca em seu ser, refletindo, no nível das atividades sociais, a comunhão da individualidade do indivíduo com a universalidade transcendente das relações intersubjetivas da sociedade. Um indivíduo que assim atua se encontra livre, pois não há como ser livre contra ou a despeito da sociedade sem incorrer na brutal limitação de suas capacidades racionais e morais ou até mesmo de sua vida. Essa concepção sintética

entre os conceitos de indivíduo e liberdade é a base de toda a construção política de Gentile, como ele mesmo confirma: “Espero que a importância desse conceito não escape a ninguém, pois em minha opinião ele é a pedra angular do grande edifício da sociedade humana” (GENTILE, 1966, p. 103-104).

Sendo a pedra angular da sociedade humana, o próximo passo é a transposição dos supracitados conceitos de indivíduo e liberdade para a função de legitimar as instituições sociais mais complexas como a sociedade civil e o Estado. Longe de se perder em abstrações, Gentile deixa claro que a união da individualidade com a universalidade se realiza na história dos povos, de modo que a “humanidade constitui um sistema de esferas concêntricas (família, escola, igreja, cidade, nação) onde a formação do homem passa pelos vínculos que ele estabelece, e a humanidade só adquire valor real dentro desse sistema” (MESSINA, 2018, p. 36). Assim, é essencial compreender que as instituições mais complexas encontram sua legitimação no processo dialético da individualidade com a universalidade, processo revelador da natureza absolutamente social do espírito humano que, se analisado apenas pelo aspecto empírico, resulta em partes atomizadas e estanques em conflitos esporádicos na busca dos seus interesses individuais. A afirmação de Gentile é mais categórica: “E a oposição perene e sempre renascida de interesses e aspirações e, em suma, de vontades, que nutre e mantém viva a unidade dialética e dinâmica de cada instituição social” (GENTILE, 1961, p. 74). A oposição dialética das vontades tende a ser resolvida na consubstanciação do princípio legitimador do Estado como representante máximo da universalidade: o Estado ético.

2.3 O ESTADO ÉTICO E A NAÇÃO

Gentile abre, no seu *Genesi e struttura della società*, o capítulo destinado ao Estado com o seguinte parágrafo: “Para compreender a verdadeira essência do Estado, não devemos parar e ficar contentes com qualquer uma de suas características empíricas. O Estado é o aspecto comum e universal da vontade” (GENTILE, 1966, p. 121). Nessa passagem concisa está implícita toda a construção conceitual delineada no último subcapítulo, isto é, que para desvendar a essência de um elemento social deve-se superar as limitações da avaliação puramente empírica para proceder com o método da imanência dialética entre a individualidade a universalidade, o único método capaz de demonstrar o caráter *interiore homine* da

legitimação do Estado. Transformar conceitos de filosofia idealista em fundamentos legitimadores de instituições sociais é provavelmente a tarefa mais árdua que os filósofos dessa tradição têm que enfrentar, e, no caso de Gentile, a confecção da legitimidade do Estado por meio do método da imanência é alcançado ao alçá-lo ao papel de representante máximo de todas as vontades individuais: a universalidade encarnada na história.

O Estado se apresenta como a única instituição capaz de estabelecer normas e regramentos positivos de maneira unânime para toda uma determinada sociedade, e esse monopólio da produção dos serviços de legislação e jurisdição somente pode ser justificado se, de alguma forma, os indivíduos, explícita ou tacitamente, aceitam-no não por medo, indiferença ou pragmatismo, mas porque os ditames e exigências estatais se coadunam com as próprias aspirações mais íntimas dos jurisdicionados. Assim, o Estado legítimo não é uma força externa sendo imposta numa determinada localidade, mas a extensão coletiva e jurídica das potencialidades que residem *interiore homine* em todos os indivíduos, a consubstanciação de suas vontades centralizadas no Leviatã. Nota-se a natureza dialética desse posicionamento: Os indivíduos apenas conseguem realizar suas capacidades racionais e morais convivendo em sociedade ao obedecer a regras de convívio, e assim ocorre porque essas regras, longe de serem uma imposição alienígena, se encontram já dentro dos próprios indivíduos como uma característica universal da condição de ser humano: são *interiore homine*. Consequentemente, é inevitável concluir que o Estado também se encontra *interiore homine*: “O Estado, em sua ética essencial, não é algo superior e externo que o indivíduo deva conquistar, visto que ele já o possui em si originalmente” (GENTILE, 1961, p. 119-120). Esse é, portanto, o cerne da legitimação do Estado como o monopólio da legislação e jurisdição: o seu aspecto de extensão universal da vontade de todos os indivíduos, de modo que a vontade do Estado se torna a vontade geral.

Com essa operação, Gentile se aproxima da justificação empreendida por seu mestre Bertrando Spaventa, que também teve que conjugar a individualidade com a universalidade como fonte de legitimação do Estado. Contudo, em Gentile pode-se sentir uma estranha e, até os dias de hoje, não-resolvida tensão entre os termos da equação porque, de um lado, é possível encontrar passagens no qual ele afirma ser possível, “no coração da universalidade, que é a negação de nossa individualidade, redescobrir nossa individualidade”, que ressurgue propriamente no “caráter de minha

família, do Estado a que pertenço [...] do espírito cuja realidade imanente aprendo em minha vontade” (GENTILE, 2014, p. 99). Parece que Gentile quer nos convencer que o processo de realização do vínculo transcendental que fundamenta o Estado, não implica um necessário sacrifício da individualidade perante as exigências da moralidade coletiva, mas, ao contrário, se mostra como o único caminho para que a verdadeira individualidade seja realizada. A opinião de que o vínculo transcendental de Gentile pode ser condizente com a preservação da individualidade diante do poder avassalador da universalidade encarnada no Estado, embora longe de ser unânime, tem sido cada vez mais defendida nos círculos especializados, como por Alessandro Amato, que no seu *L'etica oltre lo Stato* julga que a realização do vínculo transcendental pode se dar por meio de uma ética entre indivíduos em busca de articular uma resposta comum às suas perguntas, mesmo que uma unanimidade não seja alcançada. O que importa, nessa interpretação, é o ato de vontade dos indivíduos como o impulso ético em busca da universalidade, uma característica supostamente essencial da concepção do fundamento sociopolítico de uma comunidade política (WAKEFIELD, 2015, p. 88).

A interpretação mais segura e popular envereda pelo supracitado mecanismo *interiore homine* dos construtos sociais: a individualidade não apenas é preservada depois da sua fusão com a universalidade, mas é purificada e elevada porque a universalidade já se encontrava *interiore homine*, de modo que ela não pode ser outra coisa senão a própria individualidade expandida para a seara dos complexos vínculos sociais mais abrangentes que legitimam o Estado. De fato, como isso realmente ocorre empiricamente está longe de ser esclarecido por Gentile, e não foram poucos os intérpretes que, de um modo ou de outro, tentaram achar na prática fascista endossada pelo filósofo a conseqüente manifestação concreta da realização dos postulados sociopolíticos do atualismo.

De qualquer forma, o certo é que a comunhão da individualidade com a universalidade desemboca na vontade geral: “Mas há outra [voz] o qual é antes a *ratio essendi* da verdade, e esta é a que conta, aquela que pode servir de norma ou de conduta de um homem: a voz de um povo ideal imanente nele” (GENTILE, 1966, p. 83-84). Essa *ratio assendi* a que se refere Gentile não é a soma dos desejos particulares, mas uma vontade universal o qual é a manifestação das forças *interiore homine* encarnadas no Estado que, por isso mesmo, é alcunhado de “ético”. Como na filosofia de Spaventa, Gentile também concebe o Estado como ético devido à sua

missão precípua de representar e realizar, por meio do seu poder legislativo, as potencialidades *interiore homine*, sendo impossível, sob esse ponto de vista, conceber um homem livre e moral isolado da sociedade e do sistema de regras sociais mais basilares. A verdadeira essência social do indivíduo somente pode ser alcançada através do Estado, que fornece os elementos que moldam a personalidade, conferem substância à avaliação cognitiva e informam a escolha moral.

O Estado ético se torna o eixo central e ubíquo que coliga a sociedade e o indivíduo ao absorver todas as categorias histórico-culturais, justificando-as numa síntese única que é a vida concreta da sociedade na história. Nesse sentido, a sociedade é plenamente compatível com Estado, justamente porque não se pode falar de uma sociedade sem a instituição que é a fonte e o fim da lei, bem como dos deveres e direitos do cidadão e da moral, isto é, ambos, Estado e sociedade, são *interiore homine*. Sendo mais preciso, e nas palavras do próprio Gentile, o Estado ético encarna a vontade geral “porque todos os indivíduos que o formam sentem uma só vontade e uma só consciência; e nessa consciência ele encontra a razão de sua autoridade”, possibilitando que o indivíduo e o Estado confundam suas personalidades: “E a personalidade do Estado tem esse valor, porque é a mesma personalidade do indivíduo que tem consciência de sua universalidade” (GENTILE, 1952, p. 14-15).

É esse conceito de Estado ético que está na base da oposição gentiliana à concepção liberal do Estado mínimo com sua insistência no dualismo insolúvel entre o indivíduo e a comunidade política porque, aos olhos de Gentile, essas soluções institucionais liberais só se movem no plano jurídico, enquanto o direito é a expressão de uma esfera existencial mais ampla, é a vontade política do Estado. O Estado ético, ao conciliar a individualidade com a universalidade de uma forma harmoniosa, supera o cisma entre indivíduo e Estado, integrando- os numa síntese onde a vontade dos indivíduos se expressa pela força do Estado, resultando na vontade geral. De fato, Gentile, no seu *Origini e dottrina del fascismo* de 1929, ataca diretamente a separação de Estado e indivíduo, alegando que o liberalismo começa “opondo o indivíduo ao Estado e a liberdade à autoridade”, buscando uma “liberdade em si, que enfrenta o Estado”, uma liberdade que se coloca como “limite do Estado, resignando-se a acreditar que o Estado é o (infelizmente inevitável) limite da liberdade” (GENTILE, 2002, p. 30). Em oposição, o fascismo, na opinião de Gentile, se coloca como a antítese do liberalismo: “O mérito do fascismo foi que ele se opôs corajosamente e vigorosamente aos preconceitos do liberalismo contemporâneo – afirmando que a

liberdade proposta pelo liberalismo não serve nem ao povo nem ao indivíduo” (Ibid., p. 31).

O liberalismo havia criado uma separação entre, de um lado, o indivíduo, e do outro o Estado, ao invocar e justificar uma esfera de autonomia individual inexpugnável, colocando os dois polos em uma tensão antagônica que, para Gentile, é a origem dos problemas sociais e políticos que assolavam a Itália de sua época. De fato, é inconcebível, dados os pressupostos sociopolíticos de Gentile, conciliar o liberalismo com o fascismo porque é impossível justificar, na doutrina liberal, a concepção do homem como um animal político que apenas encontra sua liberdade por meio da obediência às leis sociais que promovem a realização das potencialidades que residem *interiore homine*. No fascismo, o Estado reside como potencialidade *interiore homine* e é uma extensão do próprio indivíduo; no liberalismo o Estado é um ente perigoso que deve ser mantido a distância e controlado o máximo possível para não interferir na esfera privada do indivíduo. No fascismo, segundo Gentile, a autoridade do Estado e a liberdade do indivíduo não são antagônicas como no liberalismo, mas harmoniosas porque o indivíduo apenas se autorrealiza e se torna livre obedecendo às leis do Estado, que são a mesma coisa porque elas residem *interiore homine*.

Sob essa perspectiva, o monopólio do poder legislativo do Estado advém não da imposição violenta, como na doutrina liberal, mas do fato que todo indivíduo tem, no seu âmago, a necessidade de se conciliar com a sociedade em que vive, é a necessidade *interiore homine*. O Estado ético responde, portanto, às tendências e necessidades do indivíduo, que não são puramente materialistas e pessoais, mas aquelas graças às quais a vida do indivíduo se junta à vida da coletividade gerando a vontade geral. Por meio dessa concepção, o Estado ético emerge como uma substância moral autoconsciente, caracterizado por uma vontade única e universal que não pretende anular o indivíduo, mas, pelo contrário, busca valorizá-lo como parte central e motor principal da unidade política. Esse aprimoramento não diz respeito aos indivíduos como indivíduos particulares porque verdadeira individualidade não se realiza na abstração de qualquer vínculo social, mas no interior do Estado pensado como comunidade espiritual: é a realização da ética, ou da síntese espiritual, que permite a formação do Estado em harmonia dialética com o indivíduo.

Mas como convencer o indivíduo a deixar de lado a sua vontade particular para se reconhecer na vontade geral do Estado? Isso pode ser alcançado, de acordo

com Gentile, por meio da educação transformada em ação pedagógica do próprio Estado. A pedagogia é, para Gentile, função precípua do Estado formador de consciências e transformador das vontades individuais em vontade geral, justamente porque a liberdade “consiste em libertar o indivíduo de seus instintos. Certamente, a educação é a formação do homem, e quando dizemos homem, queremos dizer liberdade” (GENTILE, 1922, p. 57). A educação é, para Gentile, uma condição prática *sine qua non* para que o indivíduo alcance sua liberdade dentro do seio do Estado ético, porque é apenas pela conscientização pedagógica que o indivíduo poderá desenvolver todo o seu potencial que jaz *interiore homine* e, no processo, tornar-se parte da vontade geral.

O Estado ético de Gentile é, portanto, um Estado pedagógico e, por meio da educação, visa tornar concreta essa unidade de propósito entre o indivíduo e a sociedade; é um Estado ético porque sua educação é sempre moral e, portanto, espiritual, investindo integralmente na vida do indivíduo. A educação cimenta essa fusão das vontades que não seria possível sem a autoridade e o esforço pedagógico do Estado, e somente assim pode-se compreender como os esforços pedagógicos de Gentile se mesclaram com a suas concepções sociopolíticas na busca de integrar a individualidade com a universalidade, entre indivíduo e Estado, que o liberalismo tanto buscou separar: a individualidade e a universalidade são dois lados da mesma moeda, assim como o indivíduo e o Estado são mutualmente complementares na criação da vontade geral.

Quando a vontade do Estado, que em última instância é a verdadeira vontade do indivíduo, se encontra em contraste com impulsos mais particulares e imediatos, o Estado tem o dever de intervir em nome da vontade geral para refrear o indivíduo e induzi-lo, por meio da educação, no verdadeiro caminho da liberdade, que é a conformação de suas vontades com a vontade geral. Deve-se ter em mente que, para Gentile, quando o Estado busca dirigir pedagogicamente os indivíduos recalcitrantes ou ignorantes, não há nenhuma intromissão na esfera privada ou transgressão de direitos individuais, porque a vontade do Estado é a vontade do indivíduo. A vontade geral só pode surgir por meio do esforço pedagógico que concretiza o que já se encontra *interiore homine* no indivíduo, e é somente na vontade geral que o indivíduo pode alcançar a liberdade. A identificação do indivíduo com o Estado é um processo constante, em que “os homens sempre lutarão para se humanizar, para se tornarem

cada vez mais livres, no ritmo perpétuo da moralidade e da filosofia” (GENTILE, 2006, p. 65).

Quando acusado de estatolatria, Gentile retrucou afirmando que o Estado tem um "valor moral absoluto" enquanto suas leis estão *in interiore homine*, ou seja, presentes na consciência universal de cada indivíduo. Pode parecer sem sentido, quando acusado de estatolatria, defender-se no argumento da primazia do Estado, mas o ponto de Gentile se baseia na ideia de que o indivíduo está na comunidade e no Estado apenas porque a comunidade e o Estado estão no indivíduo de uma maneira imanente, e ao obedecer às leis do Estado o indivíduo obedece às leis intrínsecas de seu ser, dessa forma afastando a acusação porque, nesses pressupostos, defender o Estado é também defender o indivíduo. Isso se dá porque, para Gentile, o “Estado é a mesma personalidade do indivíduo [...] afastado da preocupação abstrata de interesses particulares”, onde “o indivíduo sente o interesse geral como seu e, portanto, o quer como uma vontade geral” (MESSINA, 2013, p. 27-28).

Embora o Estado seja constantemente referenciado, a sua importância, mais precisamente, deriva do seu papel de representante jurídico máximo da nação como comunidade histórica. Juntamente com outros intelectuais como os sindicalistas e os nacionalistas, Gentile também reconhece que a nação é a comunidade de destino do povo italiano, constituindo-se num profundo repositório de experiências morais, culturais e linguísticas que se desenvolveram na história e servem de material para a autorrealização do indivíduo no seio da comunidade nacional. De fato, Gentile menciona que a nacionalidade “consiste não no conteúdo que pode variar, mas na forma que um certo conteúdo da consciência humana assume quando é sentido como constituindo o caráter de uma nação”, e “é então que nos sentimos um povo; então somos uma nação”. O surgimento da nacionalidade é concomitante com a emergência da vontade geral da comunhão moral e espiritual dos indivíduos com o Estado ético: “tanto a nação nos é íntima e inata de nosso ser, como é inegável que a vontade universal do Estado é uno com nossa personalidade ética concreta e atual” (GENTILE, 1922, p. 10-14).

É através da vontade geral, emanada das potencialidades *in interiore homine*, que a substância de um povo como agente histórico pode surgir, dando vida e um papel importante à nação na história por meio do seu povo assim constituído e do Estado ético que o guia de maneira inequívoca, um único ente histórico de vontade

unificada: “É a vontade de um povo, pois o povo tem vontade. Quero dizer, como tem uma consciência unificada; uma consciência, seja autoconsciência, personalidade e, portanto, vontade”. (GENTILE, 1961, p. 128). Somente através do nascimento da nacionalidade oriunda da vontade geral é que uma coletividade pode ser considerada “povo” (*popolo*), apta a cumprir sua missão histórica como sustentáculo da moderna nação e sobreviver no belicoso século XX.

A utilização de termos complexos como “*società in interiore homine*” e “vontade geral” se mostra como a ponta do iceberg de um mais ou menos oculto e fervoroso impulso moralizante e normativo. Ao se referir ao indivíduo como um “animal político”, Gentile está enfatizando a dimensão afetiva que possibilita relacionar a vida individual com o tecido social de uma maneira inextricável; um impulso que, como as ondulações criadas pelo epicentro do impacto de uma pedra na água, se exterioriza de maneira concêntrica pela sociedade. A começar pelo núcleo familiar, a afetividade social vai se estendendo conforme o indivíduo vai se inserindo em outros círculos como as associações trabalhistas ou o mundo acadêmico, concretizando-se, pelo menos até onde se podia averiguar naquele início de século, no sentimento nacional da comunidade de destino. Há uma compreensiva racionalidade guiando esses posicionamentos: “Sem a disposição de conceber os outros como possuidores de valor intrínseco, sem sentimento humano associativo, não haveria fundamento para participar de uma comunidade de racionalidade compartilhada” (GREGOR, 1975, p. 245). Gentile não consegue conceber uma sociedade saudável e funcional sem o pressuposto associativo das relações sociais, pressuposto que se encontra *interiore homine* e fundamenta sua ética social da realização do verdadeiro Eu do indivíduo. O imperativo moral de realizar-se como indivíduo é indissociável da necessidade de compreender e obedecer às regras sociais que, por residirem *interiore homine*, são legitimamente positivadas pelo Estado.

Gentile já havia delineado toda essa intrincada construção sociopolítica em diversos trabalhos durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, mas, até esse ponto, não houve qualquer tentativa relevante de aprofundamento empírico no sentido de traduzir esses princípios sociopolíticos e imperativos morais para o plano institucional. Certo que o estabelecimento de pressupostos e princípios são essenciais para uma competente análise do mundo social, mas deixá-los por si mesmos é apenas diletantismo que alguns julgam ser covardia ou inépcia no trato dos problemas sociais mais graves e prementes, e os

anos logo após a Primeira Guerra Mundial certamente exigiram das melhores mentes italianas respostas práticas para a crise e o caos que assolou a península. É na pressão desse contexto, concomitante à ascensão do movimento fascista, que Gentile teve que se empenhar em explicar a seus conterrâneos o que deveria ser transformado na complexa relação entre Estado e indivíduo, forçando-o a se debruçar sobre questões de representação política e produtividade econômica, pontos centrais na avaliação da significância e legitimidade da democracia e dos benefícios do corporativismo como esteio salubre do novo Estado desejoso de se tornar ético. Há uma importantíssima intervenção nesse processo: o redescobrimto do princípio associativo delineado pelo profeta do *Risorgimento* Giuseppe Mazzini, o qual Gentile manuseou à sua maneira idiossincrática para alcançar seus objetivos como o filósofo do então inédito, multiforme e aguerrido movimento encabeçado por Benito Mussolini.

3 GIOVANNI GENTILE E GIUSEPPE MAZZINI

3.1 AS CATEGORIAS DO MAZZINIANISMO

Giuseppe Mazzini foi um revolucionário e pensador político italiano, participante entusiasmado do *Risorgimento* e da unificação da península, embora amiúde se opondo a Garibaldi e Cavour em questões políticas e ideológicas. Não há escopo nem vontade de traçar uma biografia pessoal e das atividades políticas de Mazzini durante o *Risorgimento*, mas sim fazer um esboço do mazzinianismo como um conjunto de ideias e sentimentos legados às gerações da virada do século, especialmente àqueles que se voltaram para o fascismo como Giovanni Gentile.

Apelidado de o “Moisés da unificação italiana” pelo literato Francesco de Sanctis, Mazzini, que também é alcunhado de “genovês” ou “profeta de Gênova”, na sua reputação de um “profeta do *Risorgimento*”, serviu um papel único na história da nova nação Italiana, sendo até hoje uma figura muito debatida e controversa. E há um motivo do porquê Mazzini se tornou essa autoridade intelectual e política praticamente ubíqua durante os anos de fermentação ideológica na Itália da virada do século: seus escritos são, como a da maioria dos profetas e figuras de caráter religioso, ambíguos, de alto fervor moral e carecem de maturidade conceitual. A dificuldade interpretativa do mazzinianismo é notória, a ponto de, em apenas um século, ter conseguido influenciar movimentos nacionalistas, sindicalistas revolucionários, idealistas filosóficos, liberais, republicanos, socialistas, fascistas e antifascistas. Esse problema pode ser atribuído ao “núcleo ideológico preceptivo e paternalista com traços autoritários” que perpassa os escritos mazzinianos, expressado em “um estilo político irracionalista baseado no uso de termos e fórmulas simbólicas que visavam suscitar subordinação e submissão” (SULLAM, 2015, p. 5). Assim, uma separação deve ser feita: de um lado há o Mazzini de carne osso que lutou na época do *Risorgimento*, morrendo logo depois, e, de outro, o Mazzini que se transformou numa autoridade intelectual semirreligiosa por meio de seus escritos, sendo esse segundo Mazzini que interessa aos objetivos deste trabalho, o Mazzini profeta, fundador do mazzinianismo que foi apoderado por toda sorte de movimentos políticos no século XX.

O mazzinianismo encontrou forte recepção mesmo após a morte do próprio profeta porque o mundo em que foi confeccionado era o mundo pós-Revolução Francesa, que abriu a época da política de massas e a participação do povo na constituição e legitimação dos regimes. A participação das massas na política foi o

incentivo para a emergência de um novo tipo de discurso político que George L. Mosse chamou de “linguagem iconográfica”, isto é, um novo estilo que precisava “se projetar sobre as massas em grande parte analfabetas ou semieducadas, cuja nova consciência política despertada tinha de ser levada em consideração”. Essa “nova liturgia política” se manifestava de uma maneira mais pragmática para conquistar as libertadas massas, apelando a “festivais, ritos e símbolos, adaptando a liturgia religiosa tradicional às necessidades de política moderna”, e se nota no estilo de Mazzini esse esforço de adaptação da religiosidade tradicional para um fim profundamente moderno: a fundação de um Estado-nação, resultando na sua peculiar religião da nação. Assim, o mazzinianismo e sua religião da nação estão mais para um “um novo estilo político baseado em palavras e símbolos – aquele que transforma palavras em símbolos, em sinais poderosamente evocativos e envolventes” (MOSSE, 1993, p. 61) –, do que uma doutrina política sistematicamente concebida. O próprio Mazzini, numa carta de 1831 endereçada a Ippolito Benelli, escreveu que “agora, precisamos das massas: precisamos encontrar uma palavra que possa ter o poder de fazer exércitos de homens decidirem lutar por um longo tempo, desesperadamente”, revelando uma consciência calculista acerca da necessidade de confeccionar um discurso político direcionado à ação das massas (SULLAM, 2015, p. 24). Assim, a ligação de Mazzini com Gentile foi possível devido a essa ambiguidade e fervor moral que tão comumente dificultam o esforço de concisão e aprofundamento conceitual, e nesse sentido há algumas categorias do mazzinianismo que são importantes para a presente exposição.

Para recriar intelectualmente esse “novo estilo político” de Mazzini, pode-se começar pelas origens do mazzinianismo na sua crítica à Revolução Francesa. Mazzini foi um crítico severo da Revolução, mais precisamente da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, e sua querela envolvia principalmente a questão dos novos direitos. De fato, Mazzini considerava a concepção revolucionária do direito do homem como a “fria doutrina dos direitos, [...] a última fórmula do individualismo, hoje degenerando em puro materialismo”, e nessa frase está contida seus dois maiores antagonistas: o liberalismo e o materialismo (MAZZINI, 1915, p. 172). Mazzini estava convencido que a ênfase nos direitos do homem somente poderia ser justificada em uma nação já constituída e com uma identidade nacional cimentada na consciência do povo, o que não era o caso da Itália quando ele escreveu seus textos, antes da unificação. Ciente do milênio de divisão e facciosidade da península, Mazzini

argumentou que somente uma espiritualidade política poderia induzir uma coletividade a cumprir sua missão de unificação nacional “em um ambiente assediado pelo egoísmo – interesses estreitos e disposição para servir a si mesmo –”, de modo que a luta “precisava ser compensada em termos de uma fé duradoura na moralidade do autossacrifício necessário para cumprir uma missão política coletiva” (GREGOR, 2017, p. 53).

A necessidade de unificação política de uma península fragmentada, não apenas territorialmente, mas também culturalmente, requer uma concepção de luta revolucionária que os direitos do homem não fornecem, e é por isso que Mazzini concebeu a sua concepção dos “deveres do homem”. No seu *Dei Doveri Dell’Uomo* de 1860, um já envelhecido Mazzini legou aos italianos sua concepção dos deveres necessários para a criação da nação italiana: “Quero falar de seus deveres [...] Por que falo de seus deveres antes de falar de seus direitos? [...] Por que eu falo para vocês de abnegação e não de conquista; de virtude, aperfeiçoamento moral, educação, e não de bem-estar material?” (MAZZINI, 2010, p. 17-18), porque:

A teoria dos direitos nos permite erguer e derrubar obstáculos, mas não encontrar um acordo forte e duradouro entre todos os elementos que compõem a nação. Com a teoria da felicidade, do bem-estar, como objetivo primário da existência, só formaremos homens egoístas, adoradores do material, que levarão as velhas paixões para a nova ordem das coisas e a corrupção em poucos meses. Temos, portanto, que encontrar um princípio de educação superior a tal teoria, que deve guiar os homens para coisas melhores, ensiná-los a constância no autossacrifício e ligá-los a seus semelhantes, sem torná-los dependentes das ideias de um único homem ou de a força de todos. E esse princípio é o Dever (Ibid., p. 26).

O princípio do dever é eminentemente pedagógico que busca incutir nos homens a consciência e a propensão para atos de autossacrifício e colaboração social, principalmente na missão que é a de construir uma nação moderna. Mas qual a fonte de legitimidade dos deveres mazzinianos? Em “deus”, mas não o deus cristão da religião tradicional, mas um obscuro deus moderno que não fica bem definido em seus escritos, embora a necessidade de fé nesse novo deus seja repetida ad nauseam. Apenas a fé, segundo Mazzini, poderia induzir os tipos de sacrifício exigidos para a missão de criar uma nação, uma obediência a deus que engendra o compromisso com o dever como obrigações religiosas – uma fé irrenunciável. Mazzini, como muitos revolucionários e idealistas de sua época, se opôs à religião tradicional embora continuasse a acreditar que a fé religiosa era um componente intrínseco da consciência humana.

Novamente no seu *Dei Doveri Dell'Uomo* Mazzini expressa que “a origem de seus deveres está em deus: a definição de seus deveres é encontrada em Sua lei. A descoberta progressiva e a aplicação de Sua lei são tarefa da humanidade” (Ibid., p. 33). Essa pequena formulação contém o âmago do mazzinismo. Em verdade os conceitos de religião e deus em Mazzini são obscuros porque o autor nunca conseguiu separar conceitualmente a esfera divina da política, fazendo com que o fundamento do sistema fosse expresso por meio de slogans e frases com forte impacto moral como o famoso Dio e Popolo (deus e povo). É inescapável sentir que a religiosidade de Mazzini é mais instrumental e voltada para uma finalidade política que para a vida interior do crente: “Mazzini falou de uma ‘regeneração’ da Itália possível somente por meio de ‘um grande princípio religioso’ que dirigia massas para tarefas comuns, que unia indivíduos em um propósito comum” (GREGOR, 2017, p. 53). A força da religiosidade mazziniana é voltada para a criação da nação, como diz o próprio slogan do jornal *Giovine Italia* de Mazzini: “Em nome de Deus e da Itália”. Portanto, a criação de uma nação é uma missão confiada por deus transmutada nos deveres “de cada italiano de se empenhar por tentar o seu cumprimento; convencido de que onde Deus ordenou que uma nação existisse, Ele deu o poder necessário para criá-la; que o povo é o depositário desse poder” (SULLAM, 2015, p. 18).

A constituição de uma nacionalidade no mundo moderno é o principal dever de cada indivíduo e, mais abrangente ainda, de uma coletividade que busca por uma identidade nacional. A fé mazziniana é um instrumento de ação coletiva que busca induzir os homens a seus deveres para a criação da nação sob o desígnio divino, e apenas essa fé coletiva pode induzir os tipos de sacrifício exigidos para a concretização da identidade nacional. A rigor, a obra de Mazzini está repleta de sentenças admoestando a construção da nação como o principal dever de um povo: “A nacionalidade é o papel atribuído por Deus ao povo”, “a nacionalidade é o trabalho que dá ao povo o direito de cidadania dentro da humanidade”, ou “Deus coloca um povo no mundo e diz a ele: Seja uma Nação!” (Ibid., p. 20), para citar as mais famosas. Assim, a legitimidade política da nação se encontra dentro de um plano providencial onde os fatores que definem a comunidade nacional são vistos como derivados de deus. Não são os direitos dos homens que movem um povo a criar e legitimar uma unidade política, mas os deveres que deus, de alguma forma, deixou para que os homens descobrissem e empregassem na história. A regeneração da nação italiana não é apenas um processo político-administrativo, é político- espiritual onde o destino

da nação está nos desígnios de deus – um deus obscuro, secular e em algum sentido imanente na própria nação.

Embora os deveres sejam de estirpe divina, como convencer os homens a realizá-los? Por meio da educação. O mazzinianismo, por ser uma concepção de vida essencialmente teleológica, imputando um valor moral a ser seguido, porque, como Mazzini disse, “a sua vida tem necessariamente um sentido e um propósito”, dá grande ênfase no processo pedagógico necessário para que o indivíduo tome consciência dos seus deveres. E, de fato, para Mazzini é inconcebível que os deveres sejam realizados a contento sem que o povo tenha sido educado para tal, e percebe-se isso na sua insistência em “buscar um princípio de educação [...] capaz de guiar o homem para a frente, para o seu próprio aperfeiçoamento, de ensinar-lhe a constância e o autossacrifício [...] esse princípio é o dever” (MAZZINI, 2010, p. 25-26 e 95).

No contexto de construção de uma nação, esses posicionamentos se transformam em uma das principais políticas do Estado, alcunhada como uma “educação nacional”: “a educação que pode dar às suas crianças esse tipo de ensinamento só pode vir da Nação”, e que “sem Educação Nacional, somente a partir da qual pode surgir uma consciência nacional, uma Nação não tem existência moral” (Ibid., p. 106-107). A nação, como realização divina na terra, é também a instituição educadora do povo que deve cumprir os seus deveres para com a própria nação. É uma relação recíproca entre povo e nação – representada pelo Estado –, onde, de um lado, necessita-se que o povo cumpra seus deveres a fim de concretizar e manter uma nação, e, do outro, que a nação continue a educação do povo.

É possível sentir no mazzinianismo uma tensão entre a força fundadora nacional de estirpe divina – deus – e a sua contraparte mundana e prática – os deveres de homens de carne e osso –, que Mazzini concretiza no seu binômio *Dio e popolo*. Ao mesmo tempo, a educação para os deveres é sintetizada no seu outro binômio *pensiero e azione* (pensamento e ação), criando um nacionalismo de vertente semidivina e voluntarista. A fonte dos deveres ligados à nação e à soberania nacional é identificada com deus, de deus procede a Lei, a missão nacional, substanciada na educação moral do indivíduo para a associação social que constitui o cimento da nova democracia nacional.

De uma maneira mais prática, a consecução dos deveres se dá pelo princípio da associação. O indivíduo corretamente educado para seus deveres, para cumpri-los, deve se associar a seus semelhantes. Mazzini coloca que “a palavra de ordem da

fé futura é a associação, a cooperação fraterna para um fim comum”, e é tão importante quanto a educação para a consecução dos deveres. Primeiro prepara-se o indivíduo para seus deveres, depois incentiva-o a trabalhar em harmonia com seus conterrâneos: “Uma cada vez mais íntima e extensa associação com nossos semelhantes é o meio pelo qual nossa força será multiplicada, o campo em que nossos deveres devem ser cumpridos” (Ibid., p. 67-68 e 94). O princípio de associação não se trata de mero expediente pragmático visando realizar objetivos deveras complexos para apenas um indivíduo, mas advém da postura anti-individualista de Mazzini, naturalmente refratária à disposição de conceder prioridade ética aos interesses individuais e materiais. Assim, ao se associar a seus semelhantes para a consecução dos deveres, o indivíduo transcende sua esfera de interesses particulares para, se preciso, até mesmo se sacrificar em prol da construção da nação, concluindo um passo fundamental de sua evolução moral já que o cumprimento dos deveres é o que dá sentido à vida.

Nesse sentido, a luta mazziniana é pela mente e corações dos italianos, pela capacidade de educá-los e guiá-los para um caminho também revolucionário em busca de uma nação unificada, e depois expandida para o resto do mundo, livre dos vícios e paixões que Mazzini entendia como danosas a uma vida digna, como o egoísmo e o amor às posses materiais, “porque o homem, libertando-se de qualquer interesse materialista, se encontra no seu povo, e assim os povos numa fraternidade universal, sendo a alma dos povos a própria manifestação de Deus” (MESSINA, 2013, p. 74).

Numa interpretação pertinente aos propósitos desta dissertação, o mazzinianismo é um amálgama que pode ser interpretado como uma exortação aos homens cumprirem os deveres que lhes foram designados por deus, culminando, se bem-sucedidos, na criação de uma verdadeira nação e uma identidade nacional genuína. A educação para a tomada de consciência e capacidade técnica no cumprimento desses deveres é condição *sine qua non* de toda coletividade que deseja alçar-se a condição de nação no mundo moderno, e o indivíduo, nesse processo, acaba transcendendo a si mesmo por meio do trabalho associativo que o enobrece e o eleva para o mundo da harmoniosa vontade coletiva tão essencial para a funcionalidade da sociedade. De fato, o legado do genovês é curioso. A já aludida qualidade da linguagem dos textos mazzinianos e a própria imagem pública de Mazzini como um apóstolo revolucionário inconstante levaram-no a figurar como um

controverso “profeta do *Risorgimento*”, embora a própria participação de Mazzini nos eventos que levaram a unificação da península não tenha sido tão decisiva quanto às de Garibaldi e Cavour. De qualquer modo a imagem de Mazzini e seu nacionalismo antimaterialista servem como uma referência intelectual do *Risorgimento*, sendo utilizada de diversos modos desde sua morte em 1872, influenciando líderes que vão desde o presidente americano Woodrow Wilson, passando por Mahatma Gandhi e indo até o presidente da defunta república chinesa Sun Yat-sen; naturalmente, a influência na Itália foi mais profunda. Atualmente Mazzini pode ser creditado por ter empreendido a tentativa mais explícita de “transformar o nacionalismo em um sistema de crenças que, de acordo com as formas e modos de uma religião política, permeia completamente a existência coletiva de modo a produzir uma mudança revolucionária que conduza ao estabelecimento de uma nova comunidade nacional” (SULLAM, 2015, p. 17). Um dos mais notórios influenciados por essa interpretação do mazzinianismo foi, justamente, Giovanni Gentile.

3.2 A INTERPRETAÇÃO GENTILIANA DO MAZZINIANISMO

Quando Gentile foi chamado por Mussolini, em 1922, para servir o regime e depois, em 1930, para coescrever o documento teórico fundamental do regime fascista, a escolha foi feita com base na extrema afinidade da sociologia política gentiliana com o fascismo; em verdade o próprio Mussolini desejava fundir os dois na síntese final da ideologia do regime a fim de possibilitar um fundamento intelectual para o novo Estado totalitário italiano. Em 1921, no seu primeiro discurso à câmara dos deputados após ser empossado como Primeiro- Ministro, Mussolini abertamente professou, embora com ressalvas quanto à “metafísica e o lirismo”, sua aceitação de uma visão idealista do Estado, e não há dúvidas que, ao fazer a ressalva acima, o *Duce* estava confessando sua preferência pela concepção do Estado ético gentiliano (MUSSOLINI, 1955, p. 440). Com o fascismo e seu líder adotando a visão gentiliana como estrutura filosófica do regime, Gentile ficou cada vez mais convencido de que o fascismo era um movimento plenamente capaz de realizar o que ele considerava a herança do *Risorgimento*.

Mesmo bem antes do surgimento do fascismo, num ensaio intitulado *Una biografia critica di Mazzini*, de 1903, Gentile já havia percebido a afinidade entre a sua filosofia e o mazzinianismo, principalmente no que concerne à uma “espiritualidade

imane” na história que fornece significado a toda a sequência complexa de eventos. A fé mazziniana no Deus e sua Lei que incita os deveres do homem e infunde no povo ardor, com um senso de propósito necessário para a realização coletiva da nação moderna, não passou despercebida: “tudo isso é, em certo sentido, verdadeiro”, mas necessita se tornar convincente por meio da “filosofia, não da fé” (GENTILE, 1968, p. 202). A reaproximação de Gentile com Mazzini ao final da Grande Guerra foi a oportunidade de realizar a síntese filosófica para além da fé, muito embora Gentile, até aquele momento, tenha preferido os trabalhos filosóficos de Gioberti, a sua virada ao mazzinianismo se deu concomitantemente à ascensão do fascismo; pode-se imaginar Gentile descobrindo as possibilidades do mazzinianismo para a Itália que estava passando por sérias crises institucionais do nauseabundo regime democrático de Giovanni Giolitti: “O *Risorgimento* de Gentile, de giobertiano, tornou-se precisamente mazziniano e assim adquiriu uma tensão ativista e revolucionária até então desconhecida” (PERTICI, 1999, p. 149). Essa mudança parece não ter sido coincidência visto que o contexto social e político do momento se encontrava profundamente instável e cerceado por contínuas crises, o que contribuiu demasiadamente para a sensação de ridículo vivida por todos num dos países vencedores da Grande Guerra. De fato, em 1919 Gentile publicou um longo estudo intitulado *I Profeti del Risorgimento Italiano* centrado em Mazzini e Gioberti, cuja dedicatória se lê: “Para Benito Mussolini, um italiano puro-sangue (*di razza*) digno de ouvir a voz dos profetas da nova Itália”. Gentile parece incorrer num anacronismo ao relacionar a “nova Itália” com figuras da unificação que havia ocorrido há mais de meio século, mas, na realidade, não há anacronismo nenhum na sua interpretação: a intenção é justamente se utilizar de Mazzini para coligar, num arco histórico, a unificação *risorgimentale* com as aspirações do recém-nascido movimento fascista.

Novamente, o método de imanência histórica adquirido com Bertrando Spaventa se torna útil às ambições de Gentile, que elenca agora Mazzini como um dos mais importantes representantes modernos da encarnação da tradição filosófica europeia na busca para construir uma nação livre. O filósofo julga que o *Risorgimento* não começou em meados da década de 50 do século XIX, mas a partir do momento que o problema da existência de uma Itália unificada e independente começou a ser aventada na mente dos italianos, problema que, portanto, se confunde com a própria história da Itália já que a necessidade de unidade está viva “desde que os italianos começaram a se sentir como um povo, ou seja, a ter consciência de uma

comunalidade de elementos morais que constituem seu ser, sua personalidade, sua individualidade distinta”. O arco histórico, nas mãos de Gentile, se apresenta como uma contínua elevação dessa tomada de consciência inerente ao espírito italiano, onde ele elenca a expansão imperial romana, o seu fim dando início à era das comunas independentes, o humanismo de Petrarca, a formulação da moderna língua italiana com a alta poesia de Dante, e o projeto político maquiavélico conjugado com as conquistas culturais do Renascimento, mas que, durante essa evolução, “o ideal permaneceu abstrato e permaneceu assim até 1831, no nascimento da *Giovine Italia*”, a revista de Giuseppe Mazzini (Ibid., p. 129). Assim, nota-se, no seu *I Profeti*, como Gentile estava tentando aproximar prestígio do mazzinianismo com as ambições políticas dos grupos *arditi* e fascistas ao sentenciar que, de acordo com Mazzini, a “vida não é um espetáculo ou um prazer, mas uma milícia, um sacrifício”, de modo que a luta pela criação da nação e, conseqüentemente, do direito à nacionalidade, concorda com seu principal ensinamento político: é uma conquista somente possível “por meio da insurreição e do martírio” (GENTILE, 1923, p. 38). As insurreições empreendidas pelos esquadrões e milícias dos camisas negras do *fasci di combattimento* mussoliniano, sob a interpretação gentiliana, se tornam o aríete daquela força histórica construtora de nações, movida por soldados plenamente conscientes dos seus deveres e dispostos a todos os sacrifícios para cumpri-los.

Não pode haver qualquer dúvida que na base do artifício spaventiano operacionalizado por Gentile está o pressuposto que no curso de eventos importantes as “contribuições do pensamento individual e do comportamento coletivo foram de alguma forma fundidas na história – manifestando, assim, uma ‘energia divina’, a ‘onipotência’ cósmica de um ‘Espírito’ imanente” (GREGOR, 2017, p. 60). O longo percurso do amiúde nebuloso, mas sempre presente sentimento de se tornar uma nação, especialmente a partir das convulsões e revoluções do século XIX, encontrou, pelas mãos de Gentile, seu novo representante no fascismo em via de se sedimentar como regime:

Através do veículo histórico do mazzinianismo, em uma leitura teleológica da história do *Risorgimento* cujas origens para alguns remontam ao Império Romano (especialmente após a crise de 29 e até a queda do regime), o Fascismo leu a “parte vital”, a alma popular do “primeiro *Risorgimento* como precursor de seus motivos ideais; portanto, legitimou sua função histórica qualificando-se como o “segundo *Risorgimento*”, uma fase contundente, a realização de uma revolução que falhou em integrar as massas à vida do Estado, educando-as para a consciência nacional. O *Risorgimento*, ao contrário, foi uma revolução feita por uns poucos “espíritos iluminados”, na indiferença ou mesmo contra a vontade das massas, “pelos suas naturezas

conservadoras”, e por isso logo aproveitada pela burguesia. Em última análise, o fascismo considerou “o século que vai de 1821 a 1923 como um todo inseparável e interligado” (BENEDETTI, 2008, P. 173).

Comprimido nessa citação estão, essencialmente, os motivos pelos quais Gentile decidiu conjurar sua própria interpretação do mazzinianismo no momento de convulsão política encabeçada pelo fascismo. O *Risorgimento* idealizado por Mazzini não havia terminado, a ambição revolucionária que havia animado os profetas do século anterior estava viva nas hostes esquadristas de camisa negra e, mesmo representando apenas uma pequena porcentagem da população total do país, esses soldados intrépidos possibilitavam a ligação do arco histórico de uma revolução contínua, legitimando suas ações cruentas contra o *establishment* liberal. Não pode haver engano: embora o espírito revolucionário estivesse vivo nos compactos e aguerridos esquadrões de camisa negra, a revolução nunca deixou de ser nacional e movida pela ideia de unificar, em sentimento e espírito, o povo com o Estado; o que conta não é se, nesse primeiro momento, o povo numericamente considerado realmente está ciente e interessado na revolução em andamento, mas que ela é levado a cabo por qualquer um que se disponha a cumprir os deveres e disposto a se sacrificar para tal. Esse ponto é crucial porque consegue esclarecer a aparente contradição entre a expectativa de o fascismo ser uma revolução popular e em nome do povo enquanto foi empreendida por uma aguerrida minoria de militantes e veteranos de guerra: o que realmente importa é o espírito que está sendo realizado, o espírito popular da unificação nacional do povo com o Estado.

Outro aspecto importantíssimo que possibilitou a interpretação gentiliana do mazzinianismo foi que, antes da Grande Guerra, o idealismo italiano já havia se tornado um dos movimentos mais ativos e intransigentes na luta contra o positivismo e, por consequência, na busca de uma nova perspectiva de vida política para a Itália, uma invocação de um novo espírito envolvendo a primazia do pensamento e ação como remédio para a estagnação do mundo burguês, como afirma o historiador Emilio Gentile – sem parentesco com o filósofo Giovanni Gentile: “o idealismo militante afirmava a necessidade de compromisso: todos em luta, todos combatendo, participantes e colaboradores do processo histórico, que é a realização do Espírito em sua perpétua feitura pela ação dos indivíduos; todos protagonistas, em suma, do devir da história” (GENTILE, 1996, p. 398). O próprio Mazzini havia cunhado o binômio *pensiero e azione* como um de seus gritos de guerra mais capaz de arregimentar aqueles cuja profunda consciência moral dos deveres lhes impingia a vontade de

realizá-los e, com isso, encarnar, por meio de suas ações, o espírito histórico – chancelado por deus – capaz de fundar uma nova soberania nacional em perfeito alinhamento com a jurisdição do Estado. Essa ligação demonstra que, claramente, Gentile havia reconhecido que as invocações mazzinianas centram-se na ideia de um povo cumprindo sua missão para concretizar a sua identidade nacional no Estado: é uma concepção essencialmente moral e pedagógica de um povo buscando sua substância na construção de uma entidade coletiva superior sob um desígnio divino.

A consciência para a realização dos deveres ainda se torna, na visão de Gentile, o vínculo transcendental que caracteriza a essência da sociabilidade do indivíduo e o sustentáculo da sociedade e, de fato, a própria concepção de uma sociedade transcendente mediante o surgimento de uma vontade geral que se concretiza por meio da união das consciências individuais e da obediência à lei moral que reside *interiore homine* pôde ser facilmente incorporada às categorias mazzinianas, como exemplificado pela operação realizada na ideia de nacionalidade:

Gentile interpreta a teoria da nacionalidade de Mazzini à luz da sua, desenvolvida - como vimos - em anos anteriores. A nacionalidade de Mazzini não é a "eletiva" dos franceses ("*plébiscite de tous les jours*" de Renan), nem a natural (ou racial) dos alemães: fatores naturais (tanto geográficos, antropológicos e étnicos) são indicativos de nacionalidade, mas não constituem o seu caráter fundamental. O que constitui essencialmente uma nação é a consciência, o "instinto" diz Mazzini, da sua missão, um princípio, portanto, essencialmente moral: a realização da qual uma nação adquire ou reafirma o seu direito de existir. O filósofo dá uma curvatura particular a essas posições, ligando-as à sua leitura da teoria de Mazzini sobre a relação entre direitos e deveres individuais: para o indivíduo, não há esfera de direitos virtuais, que os outros deveriam se limitar a reconhecer e sancionar; esta esfera se baseia, por outro lado, no dever que ele tem de "cumprir, colocar em prática todas as faculdades que constituem a natureza humana, a humanidade, e que nela dormem"; os direitos que lhe pertencem são, em última análise, funcionais para o objetivo comum que ele deve alcançar. Todo direito é, portanto, conquista, fruto de uma atividade regulada teleologicamente (PERTICI, 1999, p. 145).

A interpretação gentiliana da nacionalidade mazziniana coloca ênfase na questão dos deveres, aqui entendidos como cumprimento da missão por meio da elaboração de um núcleo de valores que guiará a ação criadora da nacionalidade e do Estado. Os deveres do povo são, simultaneamente, a ação do pensamento e pensamento da ação que devem “colocar em prática as faculdades que constituem a natureza humana” e que se encontram imanentes, isto é, são *interiore homine*, e dessa forma a conciliação entre os deveres mazzinianos e a necessidade de se concretizar a potencialidade imanente no indivíduo é realizada para resultar na vontade geral da nova nacionalidade. Assim, a característica semidivina do mazzinianismo é aproveitada por Gentile no sentido de justificar a supremacia do

Estado comandado pela vontade geral, que, por ser o resultado da completa obediência dos postulados que jazem *interiore homine*, se torna transcendente no sentido de falar por toda a coletividade e representar a consciência do povo. Essa obediência aos ditames imanentes da vontade geral se dá pela associação dos indivíduos na função de concretizar seus deveres porque, para Mazzini, a consecução dos deveres por meio da associação entre os indivíduos para cumprir a Lei de Deus é o mecanismo primordial do avanço moral e da constituição da nacionalidade e do Estado no mundo, como também para Gentile a realização da lei que jaz *interiore homine* no indivíduo é uma ação essencialmente moral e transcendente, com contornos semidivinos. É uma concepção de existência de caráter eminentemente moral, indicando que o propósito do indivíduo é a realização do bem coletivo: “para implementar que [o indivíduo] só pode trabalhar sacrificando-se, isto é, superando seu próprio ponto particular de vista e despojando-se de todos os seus interesses individuais. [...] Resolvendo este pacto, a vida é missão, e o homem atinge seu valor moral” (GENTILE, 1923, p. 45-49). A sociologia política de Gentile e o mazzinianismo se encontram unificadas para dar concretude e justificava à imperatividade moral da realização dos deveres do indivíduo – e, por consequência, do povo – na construção da nação moderna, o único meio que Gentile acreditava ser possível para o nascimento de uma verdadeira nacionalidade.

Assim, o que estava em jogo para Gentile, desde o *Risorgimento*, mas principalmente nos conturbados anos do pós-guerra, era a possibilidade de, finalmente, formar uma consciência nacional que possibilitasse uma vida política profundamente religiosa e ética não pautada pelos interesses materiais dos vergonhosos conchavos do vai-e-vem parlamentar. O esforço de guerra, o sacrifício nas trincheiras, a ascensão de movimentos radicais querendo uma nova política pareceram ser os sinais definitivos do surgimento dessa nova consciência nacional buscando tomar para si o papel de liderança da nação capaz de finalmente fechar o longínquo e alienante ciclo histórico no qual o povo e o Estado permaneceram estranhos um ao outro. Sob essa ótica, a inserção do mazzinianismo no arsenal filosófico de Gentile parece ter sido um desenvolvimento natural de suas próprias expectativas que vinham sendo angariadas desde a juventude, o que também não é inédito visto que, na mesma época, uma série de outros pensadores idealistas e sindicalistas também foram redescobrendo os ensinamentos do velho profeta de Gênova para seus propósitos de revolução nacional. O que também parece claro é

que o antecipado renascimento do espírito religioso na política, iniciado com o esforço de guerra e continuado pelo fascismo, foi julgado como uma súbita tomada de consciência que, aos olhos de Gentile, não poderia ser outra coisa senão o cumprimento das profecias de Mazzini acerca da concretização dos deveres que já se encontravam *interiore homine*.

Todo esse arcabouço intelectual possibilitou a Gentile começar a esboçar uma solução para o grande problema da crise italiana: como conciliar as massas com o Estado, criando um Estado que fosse, ao mesmo tempo, órgão de autoridade, fonte de direito, mas também instrumento de educação e participação das massas? Certo que a democracia parlamentar, oriunda do liberalismo, havia se mostrado uma alternativa completamente ineficiente e corrupta, mas que tipo de arranjo institucional poderia sedimentar a tão aguardada revolução italiana? O caminho foi dado, novamente, pelos ensinamentos do profeta de Gênova. O impulso existencial profundamente moral que leva os indivíduos a realizar seus deveres, impulso oriundo das potencialidades *interiore homine* caracterizadoras da natureza política do indivíduo, somente seria eficiente se todos os indivíduos o realizassem conjuntamente, isto é, em associação. Mazzini havia sentenciado que a realização dos deveres de forma associativa possibilitaria a união espiritual dos envolvidos porque os levaria para longe de seus interesses individuais que, se deixados a si mesmos, descambariam naquele intolerável individualismo danoso para a formação da consciência nacional. Assim, o princípio da associação se mostra instrumentalmente importante para a funcionalidade do edifício mazziniano: “Mas queremos associação; como isso pode ser obtido exceto por irmãos que acreditam no mesmo princípio orientador, que estão unidos na mesma fé, que prestam juramento no mesmo nome?” (MAZZINI, 2010, p. 37).

Tendo excluído o individualismo liberal *ab initio* como possibilidade viável, justamente por ser um dos culpados pela desagregação e alienação do povo italiano, os revolucionários, Gentile incluso, se inclinaram ao princípio associativo como possível solução para os problemas pedagógicos, econômicos e de representação política da nação no período do pós-guerra. O grande dilema, contudo, foi o de como dar concretude a esse princípio numa forma institucional ubíqua o bastante para atender a todas as exigências e expectativas da miríade de revolucionários que se apinhavam nas hostes do movimento fascista.

4 A DEMOCRACIA FASCISTA

4.1 GIOVANNI GENTILE, O CORPORATIVISMO E A JUSTIFICAÇÃO IDEOLÓGICA

A particular dinâmica do novo regime fascista que se iniciou em outubro de 1922 possibilitou que muitos de seus aderentes pudessem especular e discutir formas de realizar, no âmbito das novas possibilidades de representação política e produção econômica, o tão alardeado objetivo da revolução de conciliar o povo com o Estado. De fato, traduzir essas vagas expectativas em um sólido plano de mudança institucional se mostrou a mais formidável dificuldade durante todos os anos do fascismo no poder, e a alternativa mais aventada até mesmo pela propaganda oficial do regime foi o corporativismo.

O corporativismo, como ideia sociopolítica, é muito antigo e se centra em um princípio ético “que preconiza a coesão, união e associação entre vários indivíduos unidos por objetivos e interesses comuns” (MESSINA, 2013, p. 98), remetendo à origem etimológica do termo: *corpus*, que significa corpo, isto é, uma associação de pessoas unidas por um propósito comum. As raízes do corporativismo podem se traçadas até a antiguidade clássica como nos trabalhos de Platão, mas é a partir da Idade Média que um corporativismo semelhante ao moderno começou a surgir por meio da ascensão de agrupamentos e guildas de ofício, um desenvolvimento importante na história do conceito por começar a servir de medida regulatória dos preços e do comércio para as guildas, “o que é um aspecto importante dos modelos econômicos corporativistas de gestão econômica e colaboração de classes”. De fato a própria Igreja Católica, na sua bula *Rerum Novarum*, reconheceu e concedeu sua graça aos sindicatos, e em Freiburg em 1884 uma comissão católica criada para estudar o corporativismo o definiu como um “sistema de organização social que tem como base o agrupamento de homens, conforme a comunidade, de seus interesses naturais e funções sociais”, concluindo que, “como órgãos verdadeiros e apropriados do Estado, eles dirigem e coordenam o trabalho e capital em questões de interesse comum” (WIARDA, 1997, p. 31).

Embora o século XIX tenha sido relativamente pródigo no fomento de movimentos e ideias corporativistas, especialmente na vertente católica francesa, é apenas na primeira metade do século XX que uma verdadeira onda de ideias corporativistas apareceu com relevância no debate público europeu. Em sua essência, o corporativismo que começou a espocar nas primeiras décadas do século se

centrava no argumento de que “os órgãos legislativos deveriam ser compostos por delegados de organizações profissionais e não por representantes de partidos políticos eleitos em distritos geográficos” (LANDAUER, 1981, p. 1-2), de forma a estabelecer um novo tipo de representação política fora dos quadros eleitorais de praxe das democracias liberais. Nesse sentido, muitos intelectuais da época começaram a defender a ideia de substituir a representação parlamentar indireta, constituída de partidos políticos, por assembleias compostas por delegados de organizações vocacionais e trabalhistas de modo a aproximar a representação política diretamente com os diferentes tipos de relações de produção econômica que, segundo esses intelectuais, constituíam a verdadeira força da sociedade e do Estado. Essa concepção é comumente chamada de “corporativismo político” e é utilizada para distingui-la da mera tendência moderna de aglomeração de interesses econômicos organizados em grupos e associações; pelo contrário, o corporativismo político, ao substituir os parlamentos por órgãos de representação vocacional e trabalhista, impele a “substituição de uma aliança frouxa de organizações vocacionais pelo Estado unificado” (Ibid., p. 2-3). Trata-se de uma mudança na própria essência do funcionamento representativo do Estado ao rechaçar o voto indireto e universal por novos critérios “funcionais” centrados em elementos de produção econômica e relação social. A representação política passa a ser exercida mais “diretamente” por aqueles que fazem parte de um tipo de produção econômica ou relação de produção que se encontram respaldados pelo respectivo órgão laboral estatal, como um sindicato. É um tipo de representação política também chamada de “orgânica” pois se fundamenta nos órgãos representativos vocacionais e trabalhistas que se tornam nódulos operacionais do próprio Estado, o representante jurídico da vontade do grande organismo social.

Embora o corporativismo tenha sido mais propagandeado pelas hostes sindicalistas que também aderiram ao fascismo, ele também se adequava perfeitamente às concepções sociopolíticas de Giovanni Gentile e, portanto, apresentava-se como uma alternativa viável. Os pressupostos da sociopolítica gentiliana já pregavam, como visto, que o indivíduo é, essencialmente, um animal político que se realiza – isto é, realiza suas potencialidades *interiore homine* – ao obedecer às regras sociais que balizam a vida coletiva, e nisso está igualmente implícito os aspectos da capacidade produtiva do indivíduo e sua comunidade. De fato, não faria sentido falar de leis e potencialidades que possibilitam a realização da

essência do indivíduo se não se falasse das capacidades econômicas justamente porque o mundo do trabalho compraz um quinhão relevante do total da vida de um indivíduo, e o próprio Gentile já havia, por volta da mesma época na sua palestra *Lavoro e cultura*, confirmado a importância do trabalho e dos esforços produtivos de uma sociedade para sua sociologia política (GENTILE, 1928, p. 16-37). Nesse sentido, há uma incontornável afinidade entre a lógica do corporativismo e a lógica da concepção política e orgânica do indivíduo que fundamenta toda a sociopolítica gentiliana, o que possibilitou a síntese dentro do conceito de Estado. Ora, o Estado gentiliano, por ser necessariamente ético, atua como personificação concreta da sociabilidade do indivíduo, rendendo-o uma parte harmoniosa da vontade geral da sociedade, o que também vale para os aspectos mais práticos da vida social como a produção econômica. De fato, na supracitada intervenção de 1928, Gentile se esforçou para deixar claro que o trabalho – como processo de produção dos bens necessários à vida – é um dos principais meios pelo qual o indivíduo pode criar e recriar a si mesmo e, assim, render possível a contínua evolução moral de sua personalidade. Seria extremamente insensato negligenciar o aspecto do trabalho no conjunto dinâmico da evolução moral da vida empreendida pelo Estado ético porque, logicamente, a atividade produtiva se encontra amiúde inextricavelmente envolvida com as outras dimensões da vida do indivíduo.

Essa fusão do corporativismo com a sua sociopolítica foi tão bem-sucedida que, já nos meses finais do regime e de sua própria vida, Gentile proclamou, no seu *Discorso agli italiani*, não apenas uma defesa do corporativismo, mas uma incontestável confissão de adesão ao corporativismo como o único meio pelo qual se poderia garantir a verdadeira liberdade do indivíduo:

A liberdade nesses países [democracias liberais] está no chão e não pode ter salvação, como é cada vez mais reconhecido na teoria e na prática política, senão na estrutura corporativa; isto é, na ideia que o fascismo, primeiro, proclamou na Itália como a ordem mais congruente às tendências irreprimíveis do individualismo, quando este não é concebido em abstrato como uma função de átomos sociais que não existem de todo, mas como o individualismo dos indivíduos reais, que, ainda que sejam sempre indivíduos, são por sua atividade econômica, como forças produtivas, especificadas, agrupadas, restringidas em um sistema orgânico, cuja unidade, consciente do interesse comum, é o Estado. E esse Estado em sua forma corporativa não é o grande administrador dos interesses materiais do complexo empreendimento econômico de todos os cidadãos, mas a personalidade central que cria o direito de todos os grupos e indivíduos e, como toda personalidade, dotada de um poder absoluto e valor ético autônomo: sistema de liberdade (GENTILE, 1951, p. 71).

A aproximação de pensadores idealistas como Gentile à ideia corporativa não é inédita ao contexto italiano dos anos do fascismo, mas já havia sido realizada, malgrado as diferenças entre os dois filósofos, por Georg Hegel no início do século XIX. Hegel, num dos seus primeiros e intrincados escritos políticos, já desenvolvia a ideia de que uma comunidade, antes de ser legitimada apenas por um hipotético artifício contratual, constitui-se numa complexa interrelação orgânica de suas partes como associações produtivas, familiares, civis e até mesmo religiosas (HEGEL, 1999, p. 6-102), concepção que seria maturada com o desenvolvimento da sua famosa Filosofia do direito. Nesse texto, já dos seus anos de maturidade, Hegel aprofunda suas concepções acerca da natureza da comunidade política ao denominar as partes associativas da sociedade de “corporações”, cuja função de representação e suprimento de necessidades se tornam essenciais para o avanço moral e material da comunidade e, indo mais afundo, se caracterizam como verdadeiras fases momentâneas do grande desenvolvimento da universalidade concreta. Percebe-se que Hegel nutre a expectativa que, por meio das corporações, os interesses e necessidades individuais seriam filtrados, direcionados e integrados à vida universal da comunidade cuja concretude, em última instância, encontra-se no Estado, de modo a possibilitar aquela harmonia de interesses e vontades que legitima todo o edifício político e é tão caracterizadora das filosofias idealistas (HEGEL, 2008, p. 224-235). Na mesma toada, verifica-se facilmente que esses posicionamentos foram herdados pelos hegelianos napolitanos como Bertrando Spaventa, cujas supracitadas citações não deixam dúvidas acerca da função representativa e integradora das corporações para realizar a fusão da individualidade com a universalidade no seio do Estado e, espera-se, possibilitar a emergência da vontade geral.

Sendo um herdeiro bem consciente tanto de Hegel quanto de seus antecessores napolitanos, Gentile, devido a seus pressupostos sociopolíticos, também entendia a vida do indivíduo como intrinsecamente relacionada à da sua comunidade, e não poderia diferir visto que a individualidade e a universalidade se encontram envolvidas numa relação dialética por meio do mecanismo *interiore homine*. Nessa ótica, o corporativismo, para Gentile, não se limitava a mais uma doutrina econômica fundamentada numa suposta superioridade da capacidade produtiva e em concorrência com as outras, notadamente as liberais, mas é uma possibilidade profundamente ética que propõe uma concepção antiliberal de liberdade e que reúne, de forma institucional e orgânica, os indivíduos representantes dos

diversos ramos da produção econômica cujos interesses não são considerados egoisticamente, mas em relação a todo o corpo político nacional. No Estado corporativo, portanto, os “interesses particulares não são suprimidos, mas resolvidos em um organismo político do qual fazem parte e somente dentro do qual podem funcionar”, justamente porque o Estado corporativo é “intimamente ético, assimila e dirige a vida econômica nacional para seus propósitos morais” superiores entronizados na vontade geral (ALTINI, 2016, p. 569-570).

Deve-se ter em mente que, embora reconhecendo a devida importância à seara econômica, Gentile faz questão de colocá-la, como todos os outros aspectos individuais e parciais da experiência social, numa posição subalterna em relação a política. A economia não possui, aos olhos do filósofo do fascismo, qualquer autonomia própria ou precedência frente às superiores exigências morais do Estado, senão estar-se-ia arriscando cair no tão execrado economicismo que amiúde é equalizado com a supremacia dos interesses individuais do liberalismo. A economia é apenas uma parte necessária à satisfação de alguns interesses que sustentam a vida e, como tal, deve ser integrada e superada dialeticamente na atualidade espiritual que caracteriza o corpo político através do sistema corporativo. O sistema corporativo, naturalmente, tem seu funcionamento balizado por uma legislação especificamente confeccionada para garantir que todas essas expectativas sejam realizadas da melhor maneira possível, e Gentile aproveita esse ensejo para fundamentar ainda mais eloquentemente a supremacia da vontade política do Estado: O conteúdo da lei corporativa, começa o filósofo, implica uma nova atitude do Estado que, com a “corporação, nega o particularismo e individualismo liberal da economia, e, nesse sentido, percebe e reconhece os vínculos essenciais do indivíduo com a sociedade nacional”, estabelecendo a consciência da universalidade imanente na vontade do próprio indivíduo, isto é, “eleva-o de sua particularidade empírica à universalidade essencial que confere à sua ação um valor mais intensamente moral e mais energicamente político” (GENTILE, 1961, p. 131-132). O caráter corporativo do direito, representando a supremacia da vontade geral, é um reflexo do caráter mais puramente moral e político do Estado.

Assim, a construção da estrutura corporativa se apresenta como uma tentativa de conceder alguma concretude operacional às expectativas da tradição filosófica idealista da qual Gentile era o herdeiro mais famoso e intransigente, não se limitando apenas a dimensão jurisdicional que expressa a vontade do Estado de prevenir ou

regular os conflitos trabalhistas, mas se estende à dimensão institucional, de modo a trazer o corporativismo de volta a uma concepção orgânica da comunidade política e fazer das corporações os órgãos do Estado. Nessa ótica, o corporativismo se transmuta num dos traços fundamentais do Estado fascista, no qual a organização técnico-profissional das corporações se combina com a educação moral baseada na ordem e na disciplina de seus membros, completamente integrando os aspectos da produção econômica às exigências normativas da vontade geral da nação.

Estabelecidos esses pressupostos do funcionamento do sistema corporativo aos olhos da sociopolítica de Gentile, fica claro que essa foi a opção escolhida pelo filósofo para realizar aquela união espiritual entre o povo e o Estado, isto é, a mais capaz de dar concretude ao vago termo “espiritual” na medida em que os indivíduos vão evoluindo suas capacidades produtivas e morais dentro das estruturas corporativas. Aqui se faz imprescindível o recurso a Mazzini porque o corporativismo e o mazzinianismo foram interligados como, respectivamente, práxis e justificação ideológica pelos intelectuais importantes do regime fascista. As intermináveis exortações mazzinianas acerca da necessidade de conciliar o povo com o Estado, por exemplo, vêm interpretadas como finalmente realizadas dentro das corporações que, ao agrupar os indivíduos em certas categorias produtivas e econômicas, fecha a alienante lacuna ao fornecer a estrutura representativa pela qual se pode harmonizar os desejos e vontades de cada grupo com os desígnios mais elevados da vontade geral, interpretação que era constantemente referenciada durante os anos do regime: “O fascismo, portanto, aceitando plenamente os postulados de Mazzini sobre a necessidade de um conteúdo ético do movimento operário e da associação como meio de elevação material e moral” possibilita a reconciliação das “massas com a pátria e com a ordem corporativa, integrando-as orgânica e definitivamente através na estrutura da Nação e do Estado” (LANDI, 1937, p. 15).

Nota-se que, ao subordinar a economia aos desígnios da vontade política do Estado, Gentile tinha plena consciência de, na realidade, estar submetendo o próprio povo, divididos nos diversos agrupamentos profissionais que a moderna indústria exige, às exigências educacionais das estruturas corporativas. Ora, por ser um órgão do *corpus politicum*, a corporação e todos os seus membros acabam se tornando, eles mesmos, partes igualmente integrantes do Estado e, por consequência, da vontade geral que perpassa toda a grande estrutura política. O princípio mazziniano da associação, nesse sentido, deixa de ser um mero instrumento prático para a

consecução dos deveres e se transmuta na justificativa que o Estado necessita na hora de forçar sua vontade sobre seus diversos órgãos: associa-se, na verdade, para render possível o maior dos deveres, qual seja harmonizar-se com as exigências da vontade geral. Ao mesmo tempo, e eis mais uma amostra da versatilidade interpretativa que o credo mazziniano concedeu aos fascistas, render-se submisso e propenso às variegadas necessidades da vontade geral também serve como aprendizado no sentido de ser um aprimoramento das faculdades morais e profissionais, porque, como ambos Gentile e Mazzini haviam deixado claro, a vida só tem sentido quando balizada por padrões de avanço moral tanto do indivíduo quanto da comunidade que se encontra *interiore homine*.

Pode-se agora vislumbrar como, na ambição do filósofo do fascismo, o sistema corporativo renderia completamente funcional as aspirações da revolução italiana de integração do povo na cidadela do Estado. Primeiramente, não se trata de uma completa estatização dos meios de produção – pecar-se-ia nos excessos do bolchevismo –, mas de um controle indireto que o Estado exerce, se necessário, sobre a seara produtiva da nação porque, por ser apenas uma parte necessária à manutenção da vida social, extirpa-se a insensata ideia de completa autonomia da economia para integrá-la à sua função dentro da comunidade política, a sua função social. Ato contínuo, o controle indireto do Estado sobre as atividades dos sindicatos tornados seus órgãos intenciona conduzir os indivíduos atomizados para uma nova experiência de vida balizada pelos preceitos morais da vontade geral da comunidade, guiando-os na correta consecução dos deveres da relação dialética povo-Estado, concretizando a mais profunda aspiração da filosofia idealista italiana que é a harmoniosa união da individualidade com a universalidade. Não à toa, a famosa *Carta del Lavoro* de 1926, confeccionada especificamente para dar funcionalidade ao sistema corporativo, já dispõe no seu primeiro artigo que:

A nação italiana é um organismo que tem fins, vida, meios de ação superiores em poder e duração aos indivíduos divididos ou agrupados que a compõem. É uma unidade moral, política e econômica que se realiza plenamente no Estado fascista (apud PIRAINO; FIORITO, 2007, p. 121).

As palavras não poderiam ser mais explícitas: a nação, e por consequência o Estado que a atualiza, é uma unidade moral e, por isso mesmo, guiada por uma vontade geral que representa a totalidade das relações sociais que ocorrem no seu seio. Essa clara declaração de princípios, por se encontrar logo no início da mais importante criação legislativa do regime, dissipa quaisquer dúvidas de que o fascismo,

pelo menos nas suas intenções públicas, buscou realizar uma inédita estrutura de integração e representação política e, de quebra, legitimar-se como o paroxismo do longo arco da revolução italiana, intenções que já se encontravam presentes nos ideais mazzinianos. Essa concepção unitária da vida moral, política e econômica é um dos postulados fundamentais do profeta de Gênova, culminando no regime corporativo que, ao integrar o povo nas estruturas do Estado, impossibilita a autofágica luta de classes em prol da convivência harmoniosa dentro da nação. De fato, era lugar-comum no regime comparar a legislação fascista, como a supracitada Carta, com os postulados mazzinianos: “A *Carta de Lavoro* também afirma, como a Carta de Mazzini, que o trabalho é um dever social” e, sendo assim, o “Estado, através das associações sindicais, exerce sobre ele o controle necessário para conduzi-lo aos fins superiores que a comunidade nacional deve perseguir” (LANDI, 1937, p. 17).

Ainda, dentro dessa concepção corporativa, há um desenvolvimento crucial no conceito de representação política que possibilitou àqueles ideólogos mais ousados declarar o nascimento de uma democracia mais popular e espiritual. Especificamente no que concerne à Giovanni Gentile, não há dúvidas de que, mesmo antes de ter se aliado ao fascismo, o filósofo já havia declarado toda sua ojeriza à prática democrática ocidental ocorrendo naqueles países alcunhados de “democracias liberais”, e isso é óbvio quando se percebe a já supracitada crítica que Gentile faz dos pressupostos liberais, de modo que se pode encontrar em sua vasta obra diversas passagens como essa: o sufrágio universal resulta na “grande festa ou loteria que é a política da democracia vulgar” (GENTILE, 1990, p. 115). A democracia liberal é “vulgar” porque funciona, segundo Gentile, na base da “lei do número”, isto é, no princípio da contagem numérica dos votos, e a vulgaridade dessa medida se dá porque, ao invés de se eleger os representantes e líderes pela vontade geral, o destino político da nação é posto no contínuo conflito de perspectivas enviesadas e interesses particulares. Olha-se pela perspectiva fascista: de quando em quando, junta-se a nação inteira e deixa-se que as vontades individuais se aglomerem em grupelhos de interesse para se digladiarem por alguns nacos de poder e verba pública, de modo que os anos seguintes se tornam um cabo-de-guerra parlamentar para ver quem angaria mais influência sobre os outros. Os perdedores e as minorias depreciadas pelo poder da vez aguardam ansiosamente a hora da revanche no próximo ciclo eleitoral, aumentando o ódio e a divisão da sociedade em perspectivas cada vez mais antagônicas e intransigentes. A crítica e o descrédito dessa “loteria vulgar” até o

derradeiro colapso do sistema político são as consequências inevitáveis. O fato de Giovanni Gentile ter sido um dos coautores da *Dottrina del Fascismo* explica o porquê de se encontrar esses trechos no documento principiológico oficial do regime: “O fascismo nega que o número, pelo simples fato de ser número, possa direcionar sociedades humanas; nega que esse número possa reger por meio de consultas periódicas”, concluindo que a “democracia liberal é um regime sem rei, mas com muitos reis, às vezes mais exclusivos, tirânicos e ruinosos do que um único rei tirano” (MUSSOLINI, 1961, p. 125-6).

Para Gentile, não há na prática democrática liberal qualquer semblante de uma representação política que se espelha na soberania do povo, mas uma rinha ideológica suicida às custas da verdadeira unidade nacional. A ideia democrática, para fazer qualquer sentido na realidade do conturbado século XX, deveria ser realizada levando-se em conta a vontade soberana do povo como uma totalidade unificada porque o indivíduo e a sua comunidade, na sua essência, não são antagônicos, mas complementares: a comunidade se encontra dentro do indivíduo, isto é, *interiore homine* como potencialidade capaz de guiá-lo no desenvolvimento de suas capacidades morais e racionais. Aos olhos de Giovanni Gentile, não há numa democracia verdadeira qualquer necessidade de se estabelecer o princípio do voto individual porque, a rigor, há apenas um único número, um único *datum* da experiência social: a vontade geral. Somente compreendendo essa imprescindível inversão do significado de participação popular do mecanismo democrático é que se pode igualmente compreender como, apesar de não se conceder o exercício individual do sufrágio universal, a integração das massas nos estamentos corporativos do Estado já expressa o ato participativo necessário à legitimação democrática do sistema.

Pode-se fazer uma interpretação mais precisa quanto às diferenças dos dois tipos de participação política. Naquela condicionada pelos preceitos individualistas e liberais, o voto é um exercício da vontade particular do indivíduo – quiçá até mesmo uma extensão de sua personalidade, um “direito humano” – ou do grupo ao qual pertence, desejoso de fazer valer a sua vontade sobre os outros participantes do rito eleitoral. Não há nada mais liberal do que depositar a legitimação política nas mãos do indivíduo que, fatalmente, são muitos e, igualmente, com muitas vontades e interesses naturalmente díspares, resultando no inevitável e incruento conflito de visões. É um método de participação que incentiva e realça a expressão dos diferentes matizes do desejo individual, e para um fascista como Giovanni Gentile parece

inconcebível e, na verdade, impossível de conciliar tal mecanismo com a ideia mesma de nação, compreendida como aquela expressão mais elevada da unidade de valores e vontades de um povo. A democracia fascista, por sua vez, tem seu mecanismo representativo inserido na estrutura corporativa cujas finalidades de preparação para o trabalho e o sacrifício – os deveres mazzinianos – já atuam como atos de representatividade dos indivíduos dentro da comunidade política. Para Gentile, no caso da democracia liberal, há apenas uma insensata expansão da individualidade, enquanto na democracia fascista há a fusão da individualidade com a universalidade: catalisa-se a individualidade nos filtros corporativos do Estado possibilitando a expressão da universalidade, resultando numa vontade geral mais condizente com as soluções para os problemas da moderna nação. Assim, a participação política na democracia fascista não pode ser entendida no sentido de um ato volitivo como a expressão de um desejo ou vontade individual, mas sim uma atuação coletiva do espírito geral que coliga as vontades de todos, que se dá, mais precisamente, quando todos cumprem o que é exigido pela vontade geral da nação.

Nota-se, contudo, que ambas as modalidades de representação intencionam ser o mecanismo legítimo de uma soberania popular, mas enquanto a democracia liberal também ambiciona possibilitar a expressão individual como variante importante na equação democrática, a democracia fascista necessita estabelecer a concepção de exercício da soberania do povo como o pressuposto essencial de sua legitimação. Não é difícil compreender o porquê quando se percebe que, não podendo socorrer-se na individualidade, a democracia fascista precisa ancorar-se naquela relação dialética entre a individualidade e a universalidade, de modo que o povo, nessa perspectiva, é compreendido como uma entidade coletiva e espiritualmente indivisível. Enquanto que a democracia liberal é popular por possibilitar o livre exercício do sufrágio individual, a democracia fascista é popular porque se ancora numa alegadamente verdadeira e espiritualmente coesa vontade do povo, isto é, na ideia que faz “do povo a alma da nação, um poder primário e eterno, de modo que o conceito de soberania popular é substituído pelo de soberania nacional” e o povo, nesse sentido, “não é visto realmente segundo o censo classista ou de perfil cadastral, ou, pior, atomístico, mas no único título de uma transmissão unívoca de fluido vital ao organismo do Estado” (BENEDETTI, 2008, p. 166-167).

O corporativismo, nessa linha de justificação, se enquadra como a estrutura responsável pela integração do povo no Estado, dividindo-o entre os diversos nódulos

sindicais seguindo critérios de produtividade e necessidade nacional. Em outras palavras, a democracia fascista se torna soberana, nacional e popular na medida em que o povo, por meio do processo educacional engendrado nos quadros corporativos, começa a partilhar, no cumprimento dos seus respectivos deveres, do propósito nacional. Gentile aprofunda essa concepção ao especificar que a democracia fascista, diferentemente da democracia liberal, procura chegar ao “indivíduo para cumprir sua vontade, não o procura como aquele indivíduo político abstrato que o velho liberalismo supunha ser um átomo indiferente; mas o procura como só ele pode encontrá-lo, como é, de fato, uma força produtiva especializada” (GENTILE, 1990 p. 406). Destrinchando a citação, Gentile está implicando, como uma “indiferença” do átomo liberal, as vontades e desejos subjetivos do indivíduo que, por sua própria natureza, não necessariamente se alinham com o que o filósofo julga ser as necessidades mais elevadas da nação, motivo pelo qual a superioridade da democracia fascista se manifesta pela capacidade de converter esse átomo em uma “força produtiva especializada”, leia-se: um indivíduo cujas potencialidades *interiore homine* foram, pelo processo pedagógico, atualizadas a ponto de rendê-lo suficientemente capaz de perceber quais são seus deveres mais imperiosos perante a inexpugnável vontade de sua comunidade política e prontamente realizá-los. Mais uma vez, a participação política da democracia fascista se encontra no alinhamento das vontades da coletividade para um propósito nacional mais premente, um propósito cuja importância eclipsa os meros desejos do indivíduo, por natureza momentâneos e transientes. Para a democracia fascista, portanto, a vontade unitária da nação não é dada pelo princípio numérico do sufrágio universal e do voto da maioria, mas pelo “povo educado para a missão divina porque só há uma Itália. A Pátria é *una*, indivisível. Pátria é como a vida. A Pátria é a vida do povo” (BENEDETTI, 2008, p. 168).

O corolário dessa tomada de posição se dá, obviamente, na seara dos partidos políticos que, como se sabe, na maioria das democracias liberais se prolifera ao sabor dos grupos de pressão querendo sua quota de influência. Os intelectuais apoiadores da democracia liberal defendem a proliferação de partidos no já bem conhecido argumento de que é melhor a competição ideológica dentro do sistema democrático do que pela via das armas, de modo que o buffet partidário é, na verdade, uma virtude e, quanto mais ele se expande, mais a democracia liberal mostra seu vigor. Fascistas, naturalmente, rechaçam tais argumentos como ilusórios e oriundos de um *wishful thinking*, enquanto consideram os intelectuais liberais incapazes de

perceber que, a longo prazo, a incontida expansão partidária culminará na ruptura do sistema e na cruenta guerra civil, justamente porque não há como fundar, e principalmente manter, uma nação em pressupostos que incentivam o conflito intestino. Assim, o fascismo prontamente se opõe ao conceito de partido político que pressupõem a “competição política entre diferentes verdades”, e assim deve se posicionar porque “nega legitimidade a qualquer força política que não busca seguir a única vontade popular possível, ou seja, inspirada no interesse nacional” (Ibid.).

Essa distinção pode ser encontrada de maneira mais fundamentada nas entradas do gigantesco *Dizionario di Politica*, fruto do esforço encabeçado pelo próprio PNF com a intenção de fornecer, de maneira didática e facilitada, os principais posicionamentos fascistas acerca dos mais variados temas. Sob a rubrica “*partito*” foi delineada uma análise das justificativas por trás da ideia de partido político tanto no regime liberal quanto no fascismo, e lá se lê, por exemplo, que a fundamentação teórica dos modernos partidos políticos “deriva da prevalência do individualismo na vida da sociedade [...] admitindo no Estado a existência de poderosas e organizadas forças políticas lutando umas contra as outras”, que, aos olhos fascistas, resultaria em nada mais que esvaziar o “Estado de todos os seus próprios valores e fins, reduzindo-o a uma arena de batalha permanente, onde a vitória pertence aos mais fortes e perpetuando a distinção entre Estado e governo característica das teorias liberais e democráticas” (PNF, 2014, p. 415). Embora não seja uma crítica, mesmo naqueles dias, original, é importante saber que ela foi escrita e aprovada pelas maiores autoridades do regime como relevante para representar a justificativa da ideia democrática antagônica às aspirações da democracia fascista, e é possível conjecturar que uma das principais anuências exigidas para a publicação foi a de Giovanni Gentile.

Agora, o final dessa entrada, após a crítica da justificativa liberal, é talvez uma das passagens mais interessantes explicando a justificativa fascista para o governo do partido único: “A legitimidade moral e política de certos partidos que expressam interesses nacionais duradouros e universais decorre naturalmente de uma avaliação histórica dos eventos e objetivos da nação em que os partidos e o movimento operaram”. A interpretação dessa justificativa deve ser feita à luz desse outro trecho que, pertencendo à mesma rubrica, ilumina a importância do arco histórico da revolução italiana ao afirmar que esses “certos partidos” são “como, na Itália, certos partidos políticos ou movimentos do *Risorgimento*, ou como outros movimentos do

imediatamente pós-guerra” (Ibid., p. 415-416). Percebe-se que, diferentemente da democracia liberal, a democracia fascista, possibilitada pelo sistema corporativo e o partido único, é justificada na medida em que representa algo muito mais antigo e complexo que a vontade individual dos eleitores, podendo mesmo ser considerada a encarnação de um longo processo histórico que fora ardentemente desejado pelo povo em sua busca de unificar-se com o Estado. O recurso ao *Risorgimento*, conjugado com os seus herdeiros mais diretos nos movimentos *arditi* e fascista do pós-guerra, se mostra, novamente, como um dos principais esteios da justificativa porque possibilita colocar a democracia fascista como a apoteose de todos os desejos históricos mais profundos da alma nacional e, conseqüentemente, da vontade geral.

Fica claro que, para Giovanni Gentile, a democracia fascista é o resultado de um longo processo de revolução histórica da nação italiana procurando se reencontrar consigo mesma e dissipar séculos de alienação e fraqueza, o que se tornou, pelo menos nos momentos de maior otimismo do filósofo, possível no começo do século XX devido à ascensão do fascismo como herdeiro de todas essas expectativas revolucionárias. O rechaço do nauseabundo sistema liberal e parlamentar de Giovanni Giolitti e sua substituição pelo Estado corporativo, sob os auspícios do revolucionário partido único, mostrou-se necessário para começar a integrar o povo às estruturas estatais e possibilitar a representação política orgânica, isto é, que se manifesta pela atuação das partes integrantes do grande organismo nacional, e o recurso aos deveres mazzinianos se mostrou essencial para justificar a supremacia das exigências nacionais. O povo, portanto, trabalha e cumpre seus deveres dentro da estrutura corporativa do Estado, e esses mesmos deveres são estipulados pela legislação estatal que tem como fim precípua o avanço moral da entidade unitária e totalitária que é a síntese entre Estado, povo e indivíduo, o que concede ao Estado a sua alcunha de “ético”. O povo se encontra representado no Estado porque ele é parte integral da estrutura do Estado, labora para a grandeza do Estado, e segue os ditames do Estado porque, afinal, ele é o Estado e o Estado se encontra imanente, *interiore homine*. É nesse sentido que se deve interpretar frases como “o fascismo quer um estado orgânico forte e ao mesmo tempo apoiado por uma grande base popular” e “o indivíduo no estado fascista não é anulado, mas sim multiplicado, assim como em um regimento um soldado não é diminuído, mas multiplicado pelo número de seus camaradas” (MUSSOLINI, 1961, p. 130), que aparecem na *Dottrina del Fascismo*, escrita por ambos Mussolini e Gentile.

Não se pode negar que as operações filosóficas e históricas de Giovanni Gentile forneceram ao fascismo, especialmente nos anos cruciais de consolidação do poder, um profundo arcabouço justificatório interligando as expectativas revolucionárias do *Risorgimento* com as de seus predecessores idealistas como Bertrando Spaventa, possibilitando a Benito Mussolini, em 1927, proferir orgulhosamente que o novo Estado totalitário fascista “se expressa em uma democracia centralizada, organizada, unitária, onde o povo circula à vontade”, concluindo com: “senhores, ou vocês introduzem o povo na cidadela do Estado, e ele os defenderá; ou estará do lado de fora, e ele os atacará” (MUSSOLINI, 1957, p. 389). Nesse sentido, Emilio Gentile sintetizou a importância de Giovanni Gentile para o novo regime buscando se tornar uma democracia fascista:

A contribuição decisiva para a teologia política do fascismo foi a de Giovanni Gentile e muitos de seus seguidores. Vendo o fascismo como um renascimento da revolução moral com que Mazzini havia sonhado, eles deram aos sentimentos religiosos primitivos do início do fascismo uma base cultural muito mais forte. [...] A tarefa de resolver "a questão religiosa", que atormentava as grandes figuras do *Risorgimento*, Gentile atribuiu ao fascismo e seu líder. Era trabalho deles completar aquela revolução incompleta criando um Estado novo no qual, de forma totalitária, as massas seriam integradas à nação (GENTILE, 1993, p. 101-102).

Embora até agora o presente trabalho tenha dado atenção especificamente ao pensamento e às contribuições de Giovanni Gentile para a construção da democracia fascista, ele não foi o único intelectual fascista a se empenhar na justificação ideológica exigida pelo regime. Como a supracitada passagem indica, junto a Gentile circularam “muito de seus seguidores” que também corroboraram para a fermentação da vida intelectual que possibilitou a confecção de uma ideia concorrente à dominante democracia liberal. O próximo subcapítulo tratará as contribuições de alguns intelectuais que, embora menores em influência e pedigree filosófico, também forneceram seu quinhão para a construção do conceito de democracia fascista; com isso, espera-se poder disponibilizar uma pequena visão da vida intelectual no regime fascista, ambiente muito pouco perscrutado fora da academia italiana.

4.2 OS INTELECTUAIS E A DEMOCRACIA FASCISTA DENTRO DO REGIME

O fascismo italiano se notabiliza por ser de difícil definição devido às variadas mutações que sofreu no decorrer de seus mais de vinte anos no poder, mas também porque o seu nascimento nos conturbados anos que se seguiram ao fim da Grande

Guerra foi marcado por uma confusa confluência de grupos amiúde indiferentes ou até mesmo antagônicos entre si, mas levados ao *fasci italiani di combattimento* mussoliniano por expectativas similares quanto à superação da democracia liberal e do sistema parlamentar. O quadro geral das aspirações desses diferentes grupos se alinhava em alguns pontos comuns, como o da necessidade de unificar a nação não apenas politicamente, mas em vontade e espírito, e construir um Estado forte que fosse presente na vida dos italianos, capaz de integrá-los nas suas estruturas e realizar a vontade da nação. Dentre os grupos interessados em realizar tais aspirações encontravam-se os nacionalistas, o grande contingente de veteranos de guerra, sindicalistas radicais insatisfeitos com os posicionamentos do Partido Socialista Italiano e um grupo de filósofos idealistas que tinham Giovanni Gentile como figura de referência, e, embora se possa fazer essa distinção mais ou menos clara quando se analisa os primeiros anos do fascismo, as linhas vão se diluindo conforme o regime foi se assentando no poder, de modo que, por volta da década de 30, fica difícil distinguir a atuação de tais grupos porque todos passaram a se declarar fascistas.

Contudo, há mais de meio século a historiografia italiana vem se especializando em criar conceitos e categorias de estudo para facilitar a compreensão do fenômeno fascista, e uma das mais úteis é a de *Sinistra fascista*³ – a esquerda fascista –, avançada pelo historiador Giuseppe Parlato e utilizada para identificar um grupo de intelectuais particularmente voltados à ideia de manter o fascismo no prometido caminho revolucionário dos primeiros anos. Embora constituída de intelectuais provindos de contextos diversos como o sindicalismo revolucionário e o idealismo filosófico, essa *sinistra fascista* se caracteriza por identificar a “imagem do fascismo como sinônimo de revolução, em que o papel ativo das massas determina as condições de uma democracia totalitária baseada na plena identificação das classes sociais com o povo”, isto é, a rejeição da democracia liberal na intenção de construir uma democracia popular e totalitária (PARLATO, 2008, p. 18 e 22). Embora não se possa dizer que todos os membros da sinistra fascista tenham sido seguidores de Giovanni Gentile, é inegável que a justificativa avançada por eles acabou

³ Trata-se, naturalmente, de uma categoria interpretativa que não busca exaurir toda a complexidade das relações intestinas do regime fascista, mas apenas focalizar um grupo mais ou menos coeso de indivíduos que se posicionaram como uma vanguarda revolucionária fascista determinada a fazer cumprir as promessas e aspirações primordiais do movimento, incluída aí a ideia de uma democracia fascista.

enveredando pelos mesmos argumentos delineados pelo influente filósofo do fascismo.

Nesse sentido, tanto para Gentile quanto para os membros da sinistra há uma clara expectativa de se construir um regime pautado pela integração das massas às estruturas do Estado, motivo pelo qual amiúde a democracia fascista fora alcunhada de “popular” justamente porque, diferentemente de seus antecessores *risorgimentais*, a nova geração de revolucionários fascistas desejava trazer as massas trabalhadoras ao centro da mudança revolucionária, e para tal foi necessária uma mudança semântica importante. No centro dessa mudança está a concepção de povo a ser integrado no Estado, e os fascistas fizeram questão de recheiar esse termo com uma nova definição separada do individualismo liberal. Augusto Fantechi, professor e deputado fascista, escreveu um livro intitulado *Trasformazione del concetto di democrazia e di popolo* para sedimentar os novos conceitos de povo e democracia, em franca oposição ao liberalismo. Logo na introdução, Fantechi afirma que o fascismo está buscando uma “revisão radical das opiniões vigentes” acerca da democracia, principalmente aquelas baseadas no liberalismo, que não pode mais ser entendida como a mera soma de indivíduos estranhos uns aos outros, mas sim como uma “fusão completa e perfeita de cidadãos que exclui qualquer concepção egoísta e individualista”, e que, portanto, se encontra “valorizada apenas no Estado, entendido como um complexo unitário e indissolúvel de povo e nação” (FANTECHI, 1933, p 14). A aceitação da ideia de uma democracia fascista e totalitária ao mesmo tempo que se rejeita todas as concepções de democracia liberal fundamentadas no princípio numérico do sufrágio universal somente é possível por meio da óbvia rejeição de qualquer princípio individualista de liberdade. O fundamento liberal se tornou um verdadeiro entrave no desenvolvimento da moderna nação visto que o limite que conseguiu atingir foi apenas o da “soberania popular, que, no entanto, não se traduziu em manifestação da vontade geral, mas apenas na vontade da maioria, ou seja, de ordem numérica e, portanto, essencialmente quantidade individualista” (Ibid., p. 78). O terreno está preparado para a alteração de significado dos termos essenciais.

Para Fantechi, o novo conceito de povo – que ele denomina de “concepção unitária” – “identifica-se com o de ‘nação’, enquanto unidade orgânica com ‘vida própria, que vai além da individualidade e se estende ao longo dos séculos, criando funções próprias para a comunidade [...]”, continuando a sustentar que a “sua realização no princípio da personalidade do Estado e na sua figura específica como

sociedade, e, portanto, tem uma afirmação concreta no próprio Estado” (Ibid. p. 74 e 76). Em contrapartida, Fantechi afirma que o conceito atomístico de indivíduo oriundo do liberalismo “não pode dar origem ao conceito de ‘povo’, como uma unidade ou como uma individualidade coletiva composta e, simultaneamente, distinta de seus componentes individuais [...]”, justamente porque “não pode ir mais além dos limites individuais irrealis que ele próprio estabeleceu” (Ibid. p. 77). É uma consequência natural de se relegar o indivíduo ao segundo plano na equação sociológica ao limitá-lo na capacidade de se opor às exigências da comunidade e do Estado que, na visão fascista, se encontram *interiore homine*. De fato, essa nova concepção de povo, caracteristicamente unitária e orgânica, forçosamente se baseia numa concepção de indivíduo igualmente orgânica, como expressamente fundamentada na entrada “*individuo*” do *Dizionario di Politica* do PNF: “A individualidade histórica do homem é sua sociabilidade, sua nação, seu Estado. Sua liberdade essencial como homem é determinada em relações que não são apenas suas, mas comuns a todos os indivíduos dessa coletividade” (PNF, 2014, p. 302).

Seguindo a deixa de Fantechi, o jornalista e filósofo Bruno Spampanato também defendeu, na sua obra intitulada *Democrazia fascista*, a ideia de uma irrestrita inserção do povo nas estruturas corporativas como uma condição imprescindível para a realização daquela liberdade orgânica que possibilita a emergência da “democracia autoritária, enquanto todo o ‘demos’, isto é, todo o povo, circula no Estado”. Baseado nos pressupostos sociológicos que entendem o indivíduo como um animal político que apenas realiza sua verdadeira essência em comunhão e harmonia com a sua comunidade, Spampanato afirma que, na democracia fascista, o povo circula livre e a salvo “da tirania dos homens ou das classes e é preservado da anarquia da arbitrariedade e da licenciosidade”, porque as instituições se encontram “harmoniosamente equilibradas sobre os princípios de uma autoridade inflexível e absoluta do Estado que não ofende ninguém, aliás, eleva a todos, e se nutre da própria formação do Estado, isto é, pelo povo” (SPAMPANATO, 1933, p. 46-67).

Ambos Fantechi e Spampanato se basearam, para fundamentar suas defesas da possibilidade de uma nova concepção de democracia, na relação entre o povo e Estado que caracteriza a organicidade do novo sistema político, isto é, na possibilidade do povo “circular” dentro das corporações, agora tornadas órgãos do Estado, movimento que simboliza a suposta superioridade da representação política da democracia fascista. Agora, quando se utiliza o adjetivo “orgânico” para designar

essa base normativa defendida e compartilhada entre os intelectuais fascistas aplicada ao conceito de democracia, deve-se entendê-lo como, nas palavras do próprio Giovanni Gentile, a prática de “uma democracia que pode viver como qualquer organismo que há sempre um único princípio vivo para animar todos os seus órgãos” (MESSINA, 2013, p. 44).

O influente e dinâmico Giuseppe Bottai, que atuou como ministro das corporações, ao descrever o funcionamento da democracia fascista, aprofunda essa justificativa do funcionamento dos órgãos estatais que realizam a participação política do indivíduo no Estado: “O sindicato, a corporação, o partido único, e ainda podem ser, em outros sistemas, instrumentos de dominação em massa sobre o homem, são meios jurídicos dados pelo Estado fascista ao homem” para empoderá-lo e protegê-lo “do banditismo dos grandes senhores feudais da economia capitalista, fundando uma autêntica e natural hierarquia de valores individuais e coletivos” (BOTTAI, 1934, p. 45-46). Em um esforço interpretativo, pode-se imaginar que a recém-adquirida canalização das forças sociais na vontade geral do Estado possibilitaria uma ubíqua aplicação dos preceitos normativos que baseiam a sociabilidade do indivíduo, principalmente na esfera produtiva, de modo a afastar qualquer possibilidade de arbitrariedade oriunda de interesses privados ou de classe. O Estado, por meio de suas corporações e segundo as expectativas fascistas, iria paulatinamente realizar aquela mudança de consciência social que possibilitaria a emergência da vontade geral e, conseqüentemente, a plena e inevitável legitimação de todas as ações estatais fundamentadas no interesse coletivo que, no fim do dia, tornou-se o único interesse relevante e justificável porque são *interiore homine*.

Aprofunda-se essa justificativa por meio da referência a Giuseppe Mazzini e do seu conceito de associação, conjurado para fundamentar as expectativas de universalidade dos deveres dos indivíduos de laborar nas corporações para a grandeza da comunidade. Aceitando esses postulados de Mazzini e do sindicalismo revolucionário sobre a necessidade de um conteúdo ético do movimento operário e da associação como meio de elevação material e moral, o fascista e sindicalista Giuseppe Landi sentencia que o “fascismo reconcilia as massas com a pátria e com a ordem corporativa, introduzindo-os orgânica e definitivamente através da associação na estrutura da nação e do Estado” (LANDI, 1937, p. 15). Os indivíduos, cumprindo seus deveres em associação, materializam a sua essência social de animal político que possibilita a sua transformação em povo, definitivamente se desvencilhando de

qualquer semblante de individualismo liberal ao dar concretude e organicidade à coletividade. De fato, a sinistra fascista tomou posicionamento similar à de Giovanni Gentile frente ao mazzinianismo, interpretando-o, na relação com o fascismo, em termos espirituais, nacionalistas e sobretudo no âmbito do princípio da associação: “Afirmada a unidade econômica, política, moral e nacional que se sintetiza no Estado, o fascismo proclama o Estado harmonizador dos interesses de todas as classes, e supremo regulador de todas as vontades em vista dos superiores da Nação” (PARLATO, 2008, p. 39-40).

Conforme os anos foram passando, todos esses posicionamentos derivados da tradição sindicalista, socialista e do idealismo filosófico, além dos reclamos à autoridade de Mazzini, se tornaram lugares-comuns da justificação ideológica dos avanços estatais almejados pelo regime, e, embora a construção do corporativismo tenha se dado muito lentamente, as discussões intelectuais no seio do mundo editorial fascista continuavam a borbulhar com ideias cada vez mais revolucionárias e descoladas da realidade política concreta. No volume 21 da popular revista *Crítica fascista* – certamente a mais “progressista” publicação fascista da época –, que por muitos anos foi dirigida por Giuseppe Bottai, encontra-se um interessante artigo de Lionello R. Levi, um entre vários fascistas menores que circundavam o regime, que questiona se o que estava sendo construído poderia ser mesmo englobado pelo conceito de “representação política”, não por incapacidade de sê-lo, mas porque possivelmente o fascismo havia transcendido qualquer necessidade de se declarar um regime pautado pela representação política na linha dos nauseabundos regimes liberais. Frente às inovações institucionais do regime, começa Lionello, não se deve “mais falar de representação; o princípio característico do Estado fascista não é mais o princípio representativo, mas o do autogoverno, pelo qual precisamente as massas são aproximadas do Estado e não apenas nominalmente, mas efetivamente participando de sua vida”. Por “autogoverno” o autor está manifestando a necessidade de se tecer uma diferenciação conceitual entre a representação eleitoral das democracias liberais e o tipo de integração e atuação das massas no sistema corporativo, na intenção de esclarecer que, na democracia fascista, não há ninguém “representando” o povo no sentido de um indivíduo munido de procuração, justamente porque o povo representa a si mesmo no Estado na medida em que o povo é o Estado, ou, nas palavras de Lionello, “é certo o direito de governar-se e operar para a

consecução de seus fins que são ao mesmo tempo os fins do Estado” (LEVI, 1933, p. 409).

É intrigante notar, como já foi apontado diversas vezes pela historiografia especializada, como havia uma gigantesca dissonância entre o que se especulava teoricamente entre os intelectuais e o que realmente estava sendo criado pelo regime. De fato, especialmente na década de 30, Mussolini parece ter começado a sair do seu confortável acordo com as elites financeiras que ele não conseguira suprimir e, mesmo que nas coxas, passou a aventar posições cada vez mais radicais, centradas na necessidade de avançar o corporativismo pela via do controle estatal das forças produtivas da nação. A criação de órgãos como o *Gran Consiglio del Fascismo* e o *Consiglio Nazionale delle Corporazioni* foram saudados pelos membros da sinistra como o sinal de que, finalmente, o projeto revolucionário do fascismo fora posto em movimento e todas as expectativas para o autogoverno do povo nas estruturas do Estado iriam se realizar. A virada semântica proposta por Lionello continha a expectativa de que a integração do povo ao Estado resultaria tão certamente na fusão da individualidade com a universalidade concretizada na vontade geral, que o mais sensato seria afirmar de uma vez por todas que a vontade do Estado seria a mesma que a do próprio povo, prescindindo de qualquer expediente representativo. O termo “autogoverno” é empregado tendo por pressuposto que, por meio das mudanças revolucionárias empreendidas pelo regime fascista, as potencialidades *interiore homine* foram atualizadas a contento a ponto de render a vontade geral uma força histórica real. Concebido nesses postulados, o povo, como parte orgânica e integrado dentro do Estado corporativo fascista, torna-se a pedra angular do conceito de democracia fascista, onde o Estado pode enfim se tornar “ao mesmo tempo um Estado soberano autoritário e um Estado democrático e, sobretudo, um Estado ético, no sentido, já explicado, de que o seu objetivo último é alcançar uma moralidade coletiva e individual cada vez mais elevada”. É um tipo de democracia que os fascistas, majoritariamente da sinistra, consideravam real e corporativa: “Nesse sentido, portanto, o Estado Fascista é um Estado democrático [...]”, porque “concretiza o princípio democrático, ou seja, introduzindo o povo na própria vida [política], especialmente por meio das duas grandes instituições nacionais: o partido e a corporação” (FANTECHI, 1933, p. 151).

A integração do povo no Estado, e principalmente a integração da classe trabalhadora e dos sindicatos, é o que caracteriza a investida que o fascismo tomou

das mãos do socialismo para completar a unificação da nação com o povo italiano numa nova síntese revolucionária que, se concretizada segundo as expectativas fascistas, realizaria o princípio democrático de representação política de uma forma muito genuína e abrangente, com o indivíduo não apenas participando periodicamente dos ritos democráticos, como na democracia liberal, mas literalmente vivendo a política todo dia por meio do seu trabalho nas corporações do Estado. O fascismo se arrogou o papel de único movimento revolucionário capaz de cumprir essa missão histórica de unificação nacional, no qual deveria terminar a obra iniciada pelo socialismo ao mesmo tempo que eliminaria o liberalismo e suas instituições parlamentares. Bruno Spampanato sintetizou o resultado da revolução fascista:

Finalmente, o movimento revolucionário italiano lançou as bases de uma sociedade nacional orgânica na qual o direito é o resultado das harmonias, a moralidade é uma função dos deveres, a unidade é um interesse geral, a autoridade do Estado é o estímulo, o freio e ao mesmo tempo a garantia de todo o movimento de progresso e conservação do Povo (SPAMPANATO, 1933, p. 36).

Nota-se como Spampanato se refere ao fascismo como o “movimento revolucionário italiano”, isso não é engodo, mas uma séria crença na ideia de que o fascismo havia se tornado o herdeiro das expectativas revolucionárias da história italiana, incluindo principalmente o socialismo nacionalista da época do *Risorgimento*. Os fascistas da sinistra compartilhavam a crença da falha histórica do *Risorgimento* que, embora permeado por sentimentos revolucionários nacionalistas e socialistas, fora emasculado e aburguesado frente às necessidades práticas da unificação, resultando em meio século de governo liberal incrustado nas estruturas parlamentares. Sim, a nação italiana havia sido unificada administrativamente, mas não em espírito e vontade porque as classes trabalhadoras continuavam alienadas da vida política, e esse é um dos motivos pelos quais, segundo os fascistas, o internacionalismo marxista pôde se imiscuir no movimento socialista italiano e contribuir ainda mais para a desintegração do espírito nacional. O fascismo surgiu como a solução para terminar a alienação histórica que continuava existindo sob os auspícios dos governos de Giovanni Giolitti e, igualmente, para destruir o seu concorrente mais insistente na corrida pelos corações das massas trabalhadoras, o marxismo, amiúde interpretado como uma danosa importação germânica estranha ao espírito revolucionário italiano. Como o historiador Giovanni Belardelli brilhantemente coloca:

Acima de tudo, a conexão com a tradição de Mazzini permeou toda a parábola do regime em relação à questão realmente central da integração das massas

e, portanto, à ideia da revolução fascista como revolução "nacional" e "popular". Esse caráter distintivo da "revolução italiana" implicava necessariamente um vínculo com as correntes intransigentes democráticas e depois socialistas. O fascismo de fato retomou a revolução inacabada de Mazzini, mas também se considerou herdeiro da obra de integração das massas iniciada pelo socialismo italiano, logo interrompida pela burguesia deste: era justamente para reagir a um socialismo que havia se tornado "materialista" e acomodado, disse Bruno Spampanato, que "a vanguarda decidiu romper com ele e continuou sua ação socialista contra o socialismo" e deu corpo ao movimento fascista (BELARDELLI, 1994, p. 378).

A ideia de integrar a classe trabalhadora nas estruturas do Estado a fim de capacitá-la a participar da vida política da nação dentro das corporações, na visão dos fascistas, é uma ideia profundamente revolucionária enquanto, rechaçando o materialismo e o internacionalismo marxista, recupera as expectativas da tradição socialista *risorgimental* como apregoada por profetas como Giuseppe Mazzini e, de quebra, justifica a posição do fascismo como herdeiro capaz de concluir o longo arco histórico da unificação nacional. Giovanni Gentile, aproveitando para afirmar a superação histórica do liberalismo, reitera a missão revolucionária do fascismo que, ao iniciar a integração da classe trabalhadora ao Estado, orgulhosamente continua a obra da tradição socialista italiana, qual seja a de "garantir uma participação política significativa para o trabalhador e o seu sindicato". No começo do século XX a integração da massa trabalhadora e dos sindicatos ao Estado coincidia com a integração do próprio povo: "de modo que realmente o Estado é o sindicato no mesmo sentido que o é o indivíduo: pois a vontade efetiva do indivíduo com consciência de sua própria real e complexa individualidade é o Estado", materializando a participação política orgânica e a emergência da vontade geral: "o sindicato é o Estado quando se eleva acima de seus estreitos limites como categoria social e se torna plenamente consciente da única vontade universal que anima e mantém todas as categorias" (GENTILE, 1966, p. 125-129).

Para Gentile e os fascistas da sinistra, considerar a integração do povo às corporações como uma medida popular era um truísmo, e como não poderia sê-lo? O principal problema da nação havia sido o insistente ostracismo do povo que, expulso da cidadela do Estado pelas políticas liberais, manteve-se alheio aos destinos da nação, então finalmente conciliar os dois lados, povo e Estado, no seio da nação unificada, não poderia ser outra coisa senão uma medida revolucionária e popular, ainda mais quando se trata de uma integração tão radical a ponto de confundir, na apoteose da expectativa fascista, o povo com o Estado numa única entidade histórica guiada por uma igualmente única vontade, um perfeito e harmonioso autogoverno do

próprio povo. Augusto Fantechi sintetiza essa solução ao problema da conciliação do povo com o Estado dizendo que, “no Estado fascista, portanto, não é o sistema que resolve o problema democrático, mas o espírito; e, portanto, educar o povo significa levá-lo a cumprir gradativamente aquela missão para a qual é chamado na história” (FANTECHI, 1933, p. 150). Por “espírito” está subentendida aquela *ratio assendi* gentiliana oriunda do Estado *interiore homine*, caracterizadora da vontade geral como depósito legítimo e democrático das vontades do povo.

Enquanto Giovanni Gentile e os fascistas da sinistra se empenhavam nas suas construções ideológicas, vozes dissidentes se levantaram para questionar todas essas elucubrações intelectuais, como o jornalista e analista político Giovanni Amendola que, já em 1923, havia percebido que, para o “fascismo, o Estado é uma energia por direito próprio e não aceita outra vontade que não a sua, porque não reconhece nenhuma outra verdade nacional que não a sua. [...] O estado fascista é um estado místico” (apud BELARDELLI, 2015, p. 263). É impressionante que, apenas após um ano da tomada do poder pelos camisas negras de Mussolini, Amendola já havia divisado, por trás da confusa frente multiforme do movimento fascista, as reais intenções revolucionárias que ele não hesitou em tachar de “totalitárias”. Mas talvez o mais interessante seja sua perspicaz e mordaz avaliação das tentativas fascistas de criar uma democracia alternativa porque o próprio Amendola, um defensor das instituições democráticas liberais, utilizava-se da mesma justificativa histórica fazendo-se o reclamo ao *Risorgimento* como fundamento da tradição que colocava a evolução democrática das instituições liberais como uma expansão das bases do Estado considerada alternativa àquela perseguida, de diferentes formas, pelo socialismo e pelo fascismo. Em outras palavras, Amendola reconhece que, juntamente com o socialismo, o fascismo havia nascido daquela mesma sopa ideológica que foi o berço das aspirações revolucionárias italianas buscando solucionar o mesmo problema da alienação histórica, motivo pelo qual poderia ser fácil ceder à tentação de considerar a democracia fascista como um plano benéfico e, quiçá, mais competente para solucionar os problemas que atormentavam a sua própria consciência de italiano liberal. Contudo, o jornalista napolitano não cedeu e, embora reconhecendo os italianíssimos motivos que animavam seus adversários fascistas, sentenciou que a democracia fascista era uma tentativa que “se realiza com considerável perigo para a unidade orgânica e moral do Estado” e manteve-se intransigente ao “não permitir compromissos entre o ‘princípio da liberdade’ e o

‘princípio de força’” (Ibid. p. 265). Giovanni Amendola foi assassinado a pauladas por militantes fascistas em 1926.

Num final esforço de contextualização, a ideia de uma democracia fascista pode ser melhor entendida como a aspiração de certos grupos de intelectuais mais radicais e conscientes da necessidade de não deixar as centelhas revolucionárias do começo do movimento fascista serem apagadas pela necessidade de compromisso político e pela indolência do próprio Benito Mussolini. Não há dúvidas quanto aos fins práticos de se apropriar do termo “democracia” para as finalidades revolucionárias desses intelectuais ao se declararem portadores de uma vertente democrática mais condizente com as realidades não apenas italianas, mas do próprio século XX, uma realidade que, segundo eles, havia impossibilitado qualquer continuidade do liberalismo sob pena de um anacronismo capaz de ameaçar a existência da nação.

Certamente que a ideia de uma democracia fascista não obteve apoio unânime dentro do regime, e mesmo nos quadros da sinistra e dos filósofos idealistas onde ela se desenvolveu dificilmente se pode dizer houve um consenso definitivo acerca da sua efetivação, motivo pelo qual sua existência se tornou dependente da boa vontade dos líderes do PNF em construir a estrutura corporativa destinada a realizar a integração do povo ao Estado. O próprio *Duce* parece ter entretido a ideia de uma democracia fascista quando lhe pareceu útil a seus propósitos políticos, notadamente os de teor mais propagandísticos e destinados a reiterar publicamente as credenciais revolucionárias do regime, mas a indolência de Mussolini fora constantemente criticada ao continuamente postergar a construção do sistema corporativo e, conseqüentemente, da própria integração do povo no Estado. De qualquer forma, apesar da má vontade política e o nicho bem específico de intelectuais que se dispuseram a avançar a ideia de uma democracia fascista, o que não faltou foi disposição, criatividade e um bem aguçado senso de oportunidade para unificar, num novo conceito concorrente do prestigioso termo “democracia”, uma justificação histórica arraigada nos movimentos revolucionários socialistas e nacionalistas destinada a encobrir o novo regime fascista com o prestígio de ter sido, depois de tantos séculos, o primeiro governo a unificar os dois lados do espírito italiano: o povo e o Estado no seio das estruturas corporativas da nação conduzida pela elite do PNF, tendo o *Duce* como inexpugnável timoneiro. Como se dá com quase tudo relativo ao fascismo, porém, a retórica e a pompa se mostraram mais poderosas que a lúgubre e

prosaica realidade de um governo que nem mesmo conseguiu se tornar totalitário⁴ e acabou levando a nação à desastrosa aliança com o nacional-socialismo alemão durante a Segunda Guerra Mundial.

⁴ Nesse sentido, a famosa opinião que Hannah Arendt emitiu no seu clássico *The Origins of Totalitarianism* acerca da incompletude do projeto totalitário fascista, quer seja na dominação ideológica do exército ou nas próprias intenções de Benito Mussolini, harmoniza-se perfeitamente com a realidade histórica do problemático funcionamento da representação política do povo no sistema corporativo do regime. Cf: Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. A Harvest Book, Harcourt, Brace & Company, 1973. p. 259 e 308.

5 CONCLUSÃO

Certamente que a democracia fascista, como concepção política concorrente da democracia liberal, é de difícil compreensão para a intelectualidade moderna – na sua maioria completamente ignorante de literatura fascista –, para a qual pode parecer apenas um engodo buscando encobrir uma forma de totalitarismo profundamente antidemocrático, mas não se trata de um subterfúgio cínico porque realmente houve, por uma parte considerável de respeitadas intelectuais do regime, a genuína intenção de criar um novo tipo de sistema político popular onde o povo pudesse não apenas participar periodicamente, mas se integrar plenamente com o Estado e, dessa forma, extinguir a longa alienação histórica tão lamentada durante séculos por pensadores italianos.

Giovanni Gentile, convertido ao fascismo em 1922, já havia delineado uma interpretação histórica que, com os postulados de sua filosofia pessoal, possibilita conjugar as expectativas revolucionárias de profetas do *Risorgimento* como Giuseppe Mazzini às aspirações do recém-nascido movimento fascista, um comprometimento que o filósofo manteve até o fim. Nesse sentido, parece inescapável a conclusão de que, devido a seus peculiares posicionamentos, Gentile se colocou numa rota cujo destino é a ideia de que o fascismo, como herdeiro da revolução italiana, haveria de integrar o povo no Estado e, com isso, concretizar a união das duas partes da equação numa vontade geral da nação, uma coletividade orgânica e harmoniosa dentro do sistema corporativo, concepção que serviu como a principal justificação ideológica do regime e manteve Gentile nos círculos de influência e poder por mais de duas décadas.

A influência de Gentile no fascismo, ao mesmo tempo que foi duradoura – especialmente devido a suas reformas pedagógicas –, também foi controversa, e não faltaram fascistas que rejeitaram sua intrincada filosofia idealista como sucedâneo filosófico do regime, mas também muitos notáveis intelectuais se aproximaram do filósofo devido a sua inegável competência como historiador da filosofia italiana. Pode-se novamente citar o exemplo de Giuseppe Bottai, um dos fascistas mais populares da época, para quem o fascismo era, seguindo a interpretação gentiliana, a expressão mais importante não apenas da revolução italiana, mas de todos os “fermentos revolucionários que haviam abalado o velho continente”, movimento que “não negava o papel de indivíduos na construção do Estado”, mas voltava-se para uma “nova ideia

de política como participação das massas”. Bottai não deixou dúvidas que, para ele, o movimento iniciado por “Mussolini era a expressão de uma concepção de política nascida com Maquiavel e Vico, promovida por Oriani no início do século e formulada de forma sistemática por Croce e por Gentile” (TARQUINI, 2011, p. 66-67). Nota-se, nesses argumentos de Bottai, a influência do método de imanência histórica herdado dos hegelianos napolitanos ao congregar, num mesmo fenômeno político, o arco histórico da própria filosofia moderna que, iniciada pelo pensamento renascentista e maturada no idealismo germânico, retorna à nação italiana nas mãos da nova geração de filósofos representada por Gentile e sua missão de legitimador do regime fascista.

Ao se analisar os esforços de Gentile para realizar essa justificativa histórica, percebe-se, na aplicação do método de imanência histórica, uma conveniente confluência de pressupostos sociológicos e filosóficos talhados na medida para aconchegar figuras revolucionárias do *Risorgimento*, tanto na seara nacionalista quanto sindicalista, com as aspirações totalitárias do fascismo, de modo que a própria revolução italiana havia se tornado imanente nas ações do *Duce* e seus asseclas. Mas uma análise mais crítica revela que essas formulações gentilianas haviam se distanciado consideravelmente do idealismo hegeliano e até mesmo do idealismo do seu mestre Bertando Spaventa. Primeiramente, para Hegel, o conceito de representação política se baseia na instauração de um sistema cujo critério representativo não era o sufrágio universal, mas os *Berufstände*, ou ocupações, cuja estrutura se desenvolve em corporações profissionais, o que implica, por sua vez, que o indivíduo não está representado “por outro ou para outro, mas para se tornar um sujeito político”. Isso se dá porque a integração política da sociedade não pode ter sucesso se não levar em conta as “divisões da sociedade civil” como a família e as associações privadas, elas mesmas institucionalizadas graças às corporações, rechaçando, portanto a representação fundada no sufrágio dos indivíduos, o que corresponde a uma visão irrealista e atomista da sociedade civil, culminando na expectativa de que a representação política permita ao “povo superar de modo universal sua contraditória diversidade e particularidade” (KERVEGAN, 2000, p. 241-244). É essencial compreender que, no projeto hegeliano, a função mediadora da representação política das corporações cumpre a função de coligar a sociedade com o Estado, porém mantendo-os, ao mesmo tempo, separados e conjugados por meio de uma clara linha distintiva que concede funcionalidade concreta à vida social. A conciliação do particular com o universal é almejada sem que as corporações sejam

devoradas pelo Estado e nem que o Estado seja destrinchado em diversos nódulos representativos independentes. Do mesmo modo, Bertando Spaventa, idealista mais alinhado com o hegelianismo, considera as relações sociais que ocorrem no seio da sociedade civil como fundamentais para a realização da liberdade e, conseqüentemente, da legitimação política, de modo que a sociedade civil “pressupõe para si um papel central e mais independente em relação ao Estado, que exige legitimação pelo povo e é fruto da livre participação dos cidadãos na política” (GALO, 2019, p. 16). A linha que une os dois pensadores é clara: Hegel realiza, para a consecução da liberdade, a conjugação da família, da sociedade civil e do Estado como momentos diferentes da realização do Espírito na história, o que levou seu discípulo italiano Spaventa a considerar a liberdade como uma unidade sintética das liberdades das outras esferas como a sociedade civil e a família, concluindo que o Estado, por ser o ente mais poderoso de todos, deve ser o possibilitador dessa liberdade sem desrespeitar as outras esferas.

A transmutação da filosofia pessoal de Gentile, o atualismo, para a filosofia política acaba engendrando um quadro consideravelmente diferente de seus ilustres predecessores idealistas. Devido à influência de Fichte, Gentile operou uma radicalização subjetiva do idealismo capaz de afastar todos os resquícios de objetividade que incapacitam, no seu juízo, a consecução máxima da liberdade encarnada no Espírito, entronando a legitimidade ontológica da realidade apenas no ato de pensar do Ego, a relação *pensiero pensante* para o *pensiero pensato*. Ao seguir tais pressupostos, a filosofia política de Gentile não pôde aceitar que a sociedade civil, a família e as corporações fossem, em qualquer momento, entidades individualizadas fora do Estado, mas que o indivíduo e essas instâncias sociais se encontram dentro do Estado, e vice-versa, por meio do mecanismo da *società in interiore homine*. Malgrado a dificuldade interpretativa dos textos gentilianos, o filósofo é enfático ao se distanciar de seu mestre Hegel quando, no seu *I fondamenti della filosofia del diritto*, afirma que, no hegelianismo, a vontade do Estado “colide com a vontade dos outros, impedindo-o de realizar sua própria vontade porque se encontra precedido pela família e pela sociedade civil, os quais são um espírito objetivo, mas ainda não são o Estado” (GENTILE, 1961, p. 114-115), distinção que, se não fosse superada pelas mudanças que Gentile promoveu no idealismo, tornar-se-ia sério entrave para a consecução do completo caráter ético e espiritual do Estado. Assim, na sociologia política gentiliana, graças à sua própria inflexão ainda mais idealista, o Estado é a encarnação do

Espírito, pois é a extensão mais desenvolvida e poderosa da própria humanidade, daqueles impulsos e possibilidades que residem *interiore homine*, não podendo, portanto, prescindir da primazia política e ética.

Naturalmente, essas diferenças entre as supracitadas filosofias acabam influenciando os conceitos e a funcionalidade da ideia de representação política. Em Hegel e Spaventa, embora a representação política igualmente ocorra por meio das corporações, há a preocupação de preservar uma nítida linha demarcatória entre a esfera individual e a universalidade do Estado, linha encarnada nas diversas searas autônomas da sociedade civil, da família e das corporações, ao mesmo tempo que, conjugadas, elas reforçam a organicidade do tecido social em um delicado equilíbrio coroado pela figura legítima do poder político. Sim, esses idealistas almejam que os indivíduos, por meio das corporações, exerçam sua representatividade não por meio de algum princípio de voto individual, mas pela sua própria participação nas atividades sociais e produtivas características de sua sociabilidade, conferindo legitimidade ao Estado como representante da vontade geral desses mesmos indivíduos. Gentile, por sua vez, parte de premissas similares para alcançar os mesmos objetivos, mas não pode fazer concessões nem à sociedade civil, nem à família e muito menos à corporação como entidades autônomas, mas deve englobá-las ao Estado por meio do engenhoso expediente imanentista da *società in interiore homine*, de modo que a representação política, embora ainda atrelada à funcionalidade e produtividade das corporações, se torna intrínseca ao próprio Estado.

A avaliação das consequências dessa diferença pode ser feita, primeiramente, ao considerar que Gentile e os fascistas da sinistra amiúde alcunhavam o sistema representativo do Estado fascista de “totalitário”, adjetivo que indica a ubiquidade do poderio estatal justamente porque as corporações e os indivíduos são considerados órgãos de um mesmo organismo encarnado na vontade geral do poder político, fundindo, para as finalidades da atuação do Estado, as esferas individuais e sociais com a política. Do outro lado, Hegel e os hegelianos napolitanos desejavam alcançar a fusão da individualidade com a universalidade sem, contudo, embaçar completamente as linhas divisórias dos dois elementos da equação, de modo a preservar a individualidade por meio da representação corporativa, expediente que legitima a universalidade representada no Estado. Naturalmente, não há como saber com certeza empírica se esse consciente desejo de preservação da fronteira entre a individualidade e a universalidade alcançaria todas as expectativas dos filósofos

idealistas, mas no caso de Gentile, devido a uma ampla documentação e notoriedade da experiência, sabe-se que, malgrado as esporádicas exortações em defesa do indivíduo, a sua intrincada sociologia política possibilitou uma interpretação suficientemente popular e capaz de justificar a supremacia do Estado – e, conseqüentemente, do PNF – sobre o raquítico sistema corporativo.

Nesse sentido, o contexto onde a ideia de uma democracia fascista foi avançada pode ser resumido num cabo-de-guerra constante entre a sinistra fascista querendo uma maior independência das corporações para que algum semblante de representação política pudesse ser realizado, e o PNF, por meio de seus membros hostis à qualquer guinada revolucionária do regime que pudesse desestabilizar suas posições de conforto e prestígio, intransigente na sua determinação de manipular as corporações para alcançar objetivos políticos, amiúde sacrificando-as no apaziguamento das elites industriais do país. De fato, o regime, durante toda sua existência, jamais conseguiu vergar os poderosos industrialistas, tendo que Mussolini, sem prejuízo de dividendos políticos pessoais, mantê-los adequadamente controlados por meio de uma política de conchavo, o que enraiveceu diversos fascistas e os instigou até mesmo a se unirem a movimentos socialistas para, em 1925, protestarem por reformas laborais relevantes e pela instauração do tão almejado sistema corporativo, o que resultou em algumas mudanças, mas longe das aspirações originárias. De um modo, pode-se dizer que a “indústria estava no Estado, mas não era do Estado”, o que manteve a frustração da sinistra fascista que almejava um “Estado corporativo em que a produção fosse regulada por representantes do capital e do trabalho organizados lado a lado dentro nas corporações onde trabalhariam juntos sob a orientação do Estado”, tendo que, ao contrário, se contentar com um vexaminoso acomodamento da liderança capitalista dentro da seara decisória das corporações enquanto o PNF mantinha a rédea curta em qualquer tentativa revolucionária de mudar esse delicado relacionamento. (SARTI, 1971, p. 70-71 e 76).

Esse exemplo é sintomático da constante confusão intelectual e política do fascismo, cujas aspirações totalitárias nos parecem cômicas frente à prosaica realidade de um regime em constante contradição e permeado de incertezas acerca de sua própria natureza. Claramente, seguindo as conseqüências da sociologia política gentiliana, que por tempo considerável foi tomada como a filosofia oficial do regime, as corporações deveriam se tornar, uma vez constituídas, órgãos do próprio Estado, possibilitando aquela organicidade característica de uma sociedade pós-

liberal; mas, pode-se indagar, como conciliar a expectativa de uma representação política legítima com o presumido controle estatal das corporações? Certamente que nos complexos e verborrágicos argumentos sociopolíticos dos debates fascistas o quadro geral da representação política é delineado com aquela simplificação típica das criações intelectuais que prescindem do ríspido confronto com o mundo real, como quando o historiador fascista Arnaldo Volpicelli definiu o corporativismo como a consagração da “natureza estatal de toda a vida individual e social”, que “absorve, conjuntamente, toda a vida do indivíduo na organização estatal, e toda a autoridade do governo, em todos os seus graus, na mesma organização social; melhor ainda, na vontade direta e contínua, hierarquicamente ordenada de todos os cidadãos” (CARLESI, 2017, p. 155). Naturalmente, se, como Gentile afirma, o indivíduo e o Estado, a individualidade e a universalidade, possuem a mesma natureza que se revela dialeticamente numa relação imanente, pode-se facilmente compreender como toda a vida do indivíduo e, por consequência, suas atividades na corporação são integradas ao Estado e como essa interação se consagra numa harmoniosa vontade geral; mas o que não se entende facilmente, como demonstrado nos vinte problemáticos anos do regime, é como esperar que o controle político da estrutura corporativa não fosse descambar para um óbvio conflito entre os interesses do partido único com as diversas corporações e, por que não?, dos vários grupos fascistas dentro do próprio regime. De um lado, esperava-se que o sistema corporativo fosse possibilitar a representação política do povo italiano, mas a concretude de como a “consecução dos deveres” poderia fornecer um princípio representativo funcional e capaz de legitimar todo o regime nunca saiu das bem polidas especulações intelectuais, o que tornou inevitável o conflito entre os interesses do PNF e a intelectualidade fascista que via no corporativismo um meio de revolucionar o tecido social italiano. Uma indagação irônica: se o PNF, o partido considerado o herdeiro legítimo de todas as expectativas revolucionárias, o depositário da vontade da nação e o órgão que concede funcionalidade ao Estado, desejava utilizar politicamente as corporações para apaziguar a elite capitalista, por qual motivo essa decisão não foi aceita como o legítimo interesse da vontade geral? Mais do que a indiferença do povo italiano ao experimento corporativo, parece que nem mesmo dentro da diminuta elite partidária, numa situação de indiscutível monopólio partidário sem as tão malfadadas inconveniências do desagregador multipartidarismo, foi possível conjurar a mítica vontade geral da nação.

A historiografia especializada nos fornece um quadro lúgubre dos estertores do sistema corporativo nos anos finais do regime, notadamente quanto ao crescente desespero de fascistas da sinistra buscando mais autonomia política aos sindicatos e às corporações para que as mudanças revolucionárias pudessem ser implementadas numa tentativa de salvar o pouco do prestígio restante. É tragicômico que, depois de tantos anos de retórica sobre uma suposta vontade geral capaz de guiar suavemente o emperrado conglomerado corporativo do monólito estatal fascista, os próprios líderes das corporações estivessem lutando para se livrar da pesada direção do PNF justamente para, segundo eles mesmos, realizar os objetivos revolucionários do fascismo! Contata-se que houve considerável esforço para que os dirigentes das corporações fossem nomeados “sem a interferência premente dos órgãos do Ministério das Corporações”, porque o “perigo não estava representado apenas pelo mau funcionamento da estrutura corporativa, mas também pela lógica de uma ordem em que o Estado era o único motor de todas as atividades da nação” (PARLATO, 2008, p. 171). Novamente, fica patente que os meandros da relação de poder e interesse dentro do próprio fascismo foram subestimados e se tornaram um dos maiores entraves à consecução de um sistema corporativo realmente funcional e representativo, especialmente diante da cena dos próprios líderes corporativos tentando se desvencilhar da influência do Ministério das Corporações, órgão do Estado criado especificamente para coordenar e harmonizar as diversas corporações. Torna-se impossível não se questionar acerca da existência, ou pelo menos da viabilidade, daquelas potencialidades *interiore homine* que foram, por décadas, alardeadas como o fundamento filosófico de todas as expectativas quanto à possibilidade de convergir as vontades individuais na vontade geral: será que as potencialidades *interiore homine* do povo não foram suficientemente extraídas e atualizadas de acordo com um competente plano pedagógico estatal?

De qualquer forma, é inegável que, diante do retumbante fracasso do corporativismo fascista, a democracia fascista acabou não passando de uma curiosa, confusa e igualmente fantasiosa tentativa ressignificar a ideia democrática de representação política do povo, desta vez permeada por uma guinada profundamente antiliberal condizente com as expectativas da tradição revolucionária socialista e nacionalista italiana. A constante mais facilmente observável durante a curta vida da democracia fascista foi o radical contraste entre a retórica e a sua aplicação empírica, não sendo exagero afirmar que houve uma relação inversamente proporcional entre

a teoria e a prática. No caso, houve muito debate, muita depuração intelectual e muita expectativa quanto às possibilidades de se criar uma forma de representação política dentro do sistema corporativo fascista, um autogoverno do povo fora dos moldes da democracia liberal e mais alinhado com a tradição sociológica que considera a sociedade um grande organismo cujos membros encontram sua razão de ser nos laços sociais.

Pode-se apontar para Giovanni Gentile como um dos mais influentes filósofos a tentar reavivar esse tipo sociologia coletivista ao se aproveitar do movimento fascista para realizar a sua tão sonhada revolução italiana, mas na verdade Gentile foi – mesmo que talvez o mais influente – herdeiro de uma linha de pensadores radicais que remontam à Giuseppe Mazzini e Bertrando Spaventa, representantes de um misto de socialismo nacionalista e idealismo filosófico, ambos nitidamente refratários a qualquer concepção individualista e materialista do indivíduo e da sociedade. Durante a sua prolífica vida intelectual, especialmente após a comunhão com o fascismo, Gentile, tendo como base a sua peculiar filosofia idealista, foi reinterpretando os profetas do *Risorgimento* numa chave revolucionária e condizente com o almejado totalitarismo fascista, utilizando-se de Mazzini, o seu alvo principal, para justificar, pelo princípio da associação, as exigências do regime com a necessidade de integrar o povo ao Estado. Que Gentile tenha aprovado o corporativismo como o melhor sistema para seus fins revolucionários se explica pela confluência dos pressupostos coletivistas da filosofia gentiliana e a tradição corporativista, cujo histórico de relacionamento com a tradição filosófica idealista, principalmente mediante Hegel, não pode ser ignorado. Certamente que os conceitos de representação corporativa em Hegel, Spaventa e Gentile acabaram por se diferenciar consideravelmente, especialmente devido à guinada totalitária que Gentile deu ao papel do Estado como o representante máximo da sociabilidade humana encarnada na vontade geral, mas isso, acredito, se trata de uma questão de grau e não de essência.

As interpretações históricas e filosóficas de Gentile influenciaram profundamente uma parcela de fascistas mais radicais e envolvidos no mundo do sindicalismo, cuja relação passou a fazer parte das considerações durante a formulação de um conceito de democracia fascista. E é por meio dessa mistura de fascistas sindicalistas e idealistas, às vezes alcunhada de sinistra fascista, que se pode perceber motivo pelo qual a democracia fascista igualmente alcunhada de “democracia totalitária”, ou congêneres como “totalitarismo democrático”, porque

houve uma pletera de intelectuais tentando participar da cunhagem da ideia no seio do regime, o que se deu de uma maneira desorganizada e inconstante, às vezes fazendo recurso à autoridade de Giovanni Gentile e às vezes buscando se distanciar da influência do filósofo do fascismo, mas todos os envolvidos compartilhavam dos pressupostos coletivistas, nacionalistas e socialistas no firme rechaço a qualquer tentativa de fraturar a organicidade da equação povo, nação e Estado. Quando se lê a literatura acerca dos meandros da vida intelectual do regime fascista, especialmente aquela concernente às atividades da sinistra fascista, é impossível não ficar com a sensação de que os intelectuais, quando não estavam buscando favores políticos, pareciam estar compensando uma evidente falta de influência na seara decisória do regime com a produção de uma avolumada e teórica produção destinada a se tornar, em diferentes níveis, propaganda ideológica – às vezes utilizada para manter os próprios fascistas convencidos de que, afinal, eram revolucionários.

Por mais estupefaciente que seja considerar a possibilidade de que o fascismo possa ter almejado ser uma democracia tão legítima quanto as democracias liberais, a verdade é que tal tentativa realmente ocorreu e, malgrado suas muitas deficiências, foi avançada por intelectuais tão competentes e dedicados quanto quaisquer outros que se apinhavam em diferentes experimentos totalitários como o nacional-socialismo alemão ou a Rússia soviética. Pensadores como Giovanni Gentile, possivelmente o filósofo italiano, juntamente a Benedetto Croce, mais famoso e influente da virada do século XIX para o século XX, demonstram que o fascismo não foi mero pragmatismo diabólico ou puro reacionarismo anti-intelectual – opinião que, embora ainda influente, é completamente errônea –, mas um complexo produto oriundo de uma herança revolucionária variada que se tornou a oportunidade perfeita para tantos revolucionários insatisfeitos com o que se julgava ser a herança da democracia liberal encarnada no regime parlamentar. No calor do caótico turbilhão político que assolou a Itália após a Grande Guerra, muitos intelectuais, munidos da histórica expectativa de integrar o alienado povo italiano ao Estado, viram-se na posição de, com uma nova ideia, suturar a lacuna histórica e declarar guerra no mesmo terreno do clássico inimigo liberal ao contestar a primazia do significado da representação política do sufrágio universal; o fascismo, declaram os próprios fascistas, é o veículo revolucionário que, unindo a própria nação italiana, demonstrará a superioridade de uma verdadeira democracia onde o povo e o Estado não mais se

antagonizam, mas se harmonizam num artifício mais poderoso que o voto: a vontade geral.

Tal tentativa de ressignificação conceitual encontra legitimidade histórica fora da experiência empírica e moral – critérios que condenam a democracia fascista –, mas no que o cientista político W. B. Gallie chamou de *essentially contested concepts*, método que aponta para a possibilidade de se considerar, em uma discussão mais ampla, várias definições de um mesmo termo em franca oposição sem uma solução definitiva, mas nem por isso cada uma menos legítima nas suas reivindicações. Nesse sentido, Gallie afirma que “existem disputas aparentemente intermináveis para as quais nenhuma dessas explicações precisa ser a correta”, mas que, de qualquer maneira, podem ser “sustentadas por argumentos e evidências perfeitamente respeitáveis”, o que legitima a existência de conceitos que são “essencialmente contestados, conceitos cujo uso adequado envolve inevitavelmente disputas intermináveis sobre seus usos adequados por parte de seus usuários” (GALLIE, 1955, p. 169). O termo em questão é, certamente, “democracia”, que o próprio Gallie aponta como um dos mais relevantes exemplos de um *essentially contested concept* da modernidade, e é nesse sentido que se pode considerar a democracia fascista como uma estranha, porém legítima entrada na disputa de ressignificação conceitual de um termo que, por ser essencialmente contestado, é alvo cobiçado nas disputas ideológicas.

Portanto, com segurança se pode concluir que a democracia fascista, como conceito político aplicado, fracassou. O regime ao qual ela foi destinada nunca fez qualquer esforço significativo para concretizá-la, o que pode ser averiguado nos limitados e contraditórios resultados do corporativismo fascista, um sistema parcialmente construído que foi mais utilizado como arma política da elite partidária no jogo de interesses entre os atores do drama italiano da época do que como um genuíno órgão de estatal de representação política do povo. Talvez o fracasso da democracia fascista possa ser melhor representado pelo sucesso e vivacidade de seu inimigo declarado: a democracia liberal. Mais de meio século após a queda do regime fascista, a democracia liberal, alvo de inúmeras acusações de anacronismo e sentenças de morte, continua, malgrado seus recentes solavancos, a ser o regime político mais bem-sucedido e popular da modernidade ocidental, o único a conciliar um considerável grau de liberdade individual, prosperidade material e representação

política por meio do sufrágio universal. Perto desses *achievements*, a democracia fascista foi o que atualmente nos aparenta: um oxímoro.

REFERÊNCIAS

ALTINI, Carlo. **Gentile e lo Stato etico corporativo**. Em Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa. Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2016.

BANTI, Alberto Mario. **Il Risorgimento italiano**. Roma, Gius, Laterza & Figli, 2004.

_____. **Sublime Madre Nostra. La nazione italiana del risorgimento al fascismo**. Gius, Laterza & Figli, 2011.

BELARDELLI, Giovanni. **Giovanni Amendola, la crisi della democrazia in Italia e la natura del fascismo** em Il Pensiero Politico, rivista di storia politiche e sociali. Anno XLVIII, n. 1-2, 2015.

_____. **Il fantasma di Rousseau: fascismo, nazionalsocialismo e “vera democrazia”** em Storia Contemporanea, rivista bimestrale di studi storici, anno XXV, n. 3, giugno 1994.

BENEDETTI, Paolo. **Mazzini in “camicia nera” II** em Annali della Fondazione Ugo la Malfa – Vol. XXIII, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia**. Napoli, Casa Editrice A. Morano, 1965.

BOTTAI, Giuseppe. **Appelli all'uomo**. Critica fascista rivista quindicinale del fascismo diretta da Giuseppe Bottai e Gherardo Casini. Roma, Gennaio, 1934.

CARLESÌ, Francesco. **Corporativismo, stato sociale, sviluppo (1922-1945)** em L'economia nello stato corporativo, a cura di Antonio Messina. Canterano, Aracne Editrice, 2017.

D'ALESSANDRO, Davide. **Hegel e lo Stato nell'interpretazione di Bertrando Spaventa**. Ideologie, dottrine, istituzioni, gennaio 2019.

FANTECHI, Augusto. **Trasformazione del concetto di democrazia e di popolo**. Firenze, Felice le Monnier, 1933.

GALLIE, W. B. **Essentially contested concepts**. Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 56 (1955 - 1956), pp. 167-198.

GALO, Fernanda. **The rise of the ethical State in Italy. Neapolitan hegelians and risorgimento political thought (1848-1871)**. Cambridge, Journal of Modern Italian studies, 2019.

GALO, Fernanda & KÖRNER, Axel. **Hegel and risorgimento political thought in transnational perspective: An introduction**. Cambridge, Journal of Modern Italian studies, 2019.

GARIN, Eugenio. **Filosofia e politica in Bertrando Spaventa** em La filosofia del Risorgimento. Le preclusioni di Bertrando Spaventa, a cura di Nicola Capone. Napoli, La Scuola di Pitagora Editrice, 2005.

GENTILE, Emilio. **Il culto del littorio: La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista**. Gius, Laterza & Figli, 1993.

_____. **Le origini dell'ideologia fascista, 1918-1925**. Bologna, Il Mulino, 1996.

GENTILE, Giovanni. **Politica e cultura**, vol. I, a cura di Hervé A. Cavallera. Firenze, Le Lettere, 1990.

_____. **Fascismo e cultura**. Milano, Fratelli Treves Editori, 1928.

_____. **The reform of education**. Authorized translation by Dino Bigongiari. New York, Harcourt, Brace and Company, 1922.

_____. **Genesis and structure of society**. Translated by H. S. Harris. University of Illinois press, Urbana and London, 1966.

_____. **Origins and doctrine of fascism**. With selection from other works (Translated, edited, and annotated by A. James Gregor). New Brunswick, Transaction Publishers, 2002.

_____. **L'essenza del fascismo**, em Giuseppe Luigi Pomba (a cura di), La civiltà fascista illustrata nella dottrina e nelle opere, com introduzione di Benito Mussolini. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1928.

_____. **Albori della nuova Italia**. Parte prima: varietà e documenti. Firenze, Sansoni Editrice, 1968.

_____. **I fondamenti della filosofia del diritto**. Firenze, Sansoni Editrice, 1961.

_____. **Il concetto della storia della filosofia**. Firenze, Le Lettere, 2006.

_____. **Albori della nuova Italia. Varietà e documenti**, parte prima. Firenze, Sansoni, 1923.

_____. **Concetti fondamentali dell'attualismo em Introduzione alla filosofia**. Firenze, Sansoni, 1952.

_____. **Discorsi di religione** em Opere, Vol. XXXVII. Firenze, Le Lettere, 2014.

_____. **I profeti del Risorgimento** italiano. Firenze, Vallecchi Editore, 1923.

_____. **Discorso agli italiani** em Giovanni Gentile. La vita e il pensiero, Vol. IV. Dal discorso agli italiani alla morte, 24 giugno 1943 – 15 aprile 1944. Firenze, Sansoni, 1951.

GREGOR, A. James. **Saggi sulle teorie etiche e sociali dell'Italia fascista**. Effepi, Genova, 2010.

_____. **Giovanni Gentile: Philosopher of fascism**. New Brunswick, Transaction Publishers, 2001.

_____. **L'ideologia del Fascismo. Il fondamento razionale del totalitarismo**. Roma, Lulu, 2013.

_____. **Giovanni Gentile and the thought of Giuseppe Mazzini** em *Eventi e Studi: Scritti in onore di Hervé A. Cavallera*, tomo II. Pensa MultiMedia Editore, 2017.

_____. **Giovanni Gentile and corporativism**. *Rivista di studi corporativi* 5, 4-5 (July-October 1975).

GRILLI, Marcel. **The nationality of philosophy and Bertrando Spaventa**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 3 (Jun., 1941).

HEGEL, G. W. F. **Outlines of the philosophy of right**. Oxford, Oxford University Press, 2008.

_____. **Political writings**. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

KERVEGAN, Jean-François. **Sovereignty and representation in Hegel**. *The philosophical forum*. Volume XXXI, Nos. 3–4, Fall–Winter 2000.

LAMENDOLA, F. **Cos'è stato il Risorgimento, secondo Gentile?**, em "Quaderni Culturali delle Venezie" dell'Accademia Adriatica di Filosofia "Nuova Italia", 16 maggio 2019.

LANDAUER, Carl. **Corporate State ideologies. Historical roots and philosophical origins**. Berkeley, Institute of International Studies, 1981.

LANDI, Giuseppe. **Dall'associazione mazziniana alla corporazione fascista**. Roma, Collana di pubblicazione del centro di cultura e propaganda corporativa di Napoli, 1937.

LEVI, R. Lionello. **Il concetto di rappresentanza politica** em *Critica Fascista*, rivista quindicinale del fascismo diretta da Giuseppe Bottai e Gherardo Casini, No. 21. Roma, Novembre 1933.

LOCKE, John. **Two treatises of government and a letter concerning toleration**. New Haven, Yale University Press, 2003.

MACPHERSON, C. B. **The political theory of possessive individualism**. Hobbes to Locke. Oxford, Oxford University Press, 1962.

MAZZINI, Giuseppe. **Dei doveri dell'uomo**. Milano, Corriere della Sera, 2010.

_____. **Life and writings of Giuseppe Mazzini**, Vol. VI: Critical and literary. London, Smith, Elder & CO., 15 Waterloo Place, 1891.

MESSINA, Antonio. **Il fondamento filosofico della teoria politica fascista**. UNICUSANO – Università degli Studi Niccolò Cusano. Facoltà di scienze politiche e delle relazioni internazionali, 2018.

_____. **Lo Stato etico corporativo. Sintesi dell'ideologia fascista**. Lulu, 2013.

MONTANELLI, Indro. **Storia d'Italia. L'Italia dei notabili, 1861-1900**. Milano, RCS Libri S.p.A, 2010.

MOSSE, George L. **Confronting the nation: Jewish and western nationalism**. Brandeis University Press, 1993.

MUSSOLINI, Benito. **Opera omnia. Il mio diario di guerra (1915 – 1917), la dottrina del fascismo (1932), vita di Arnaldo (1932), parlo com Bruno (1941), pensieri pontini e sardi (1943), storia di un anno (1944)**. Vol XXXIV. Firenze, La Fenice, 1961.

_____. **Opera omnia. Dall'attentato zaniboni al discorso dell'ascensione (5 novembre 1925 – 26 maggio 1927)**. Vol XXII. Firenze, La Fenice, 1957.

_____. **Opera omnia. Dal trattato di rapallo al primo discorso alla camera (13 novembre 1920 – 21 giugno 1921)**. Vol XVI. Firenze, La Fenice, 1955.

PARLATO, Giuseppe. **La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato**. Bologna, Il Mulino, 2000.

PARTITO NAZIONALE FASCISTA. **Dizionario di Politica**, a cura del Partito Nazionale Fascista. Antologia, volume unico. Roma, Lulu, 2014.

PERTICI, Roberto. **Il Mazzini di Giovanni Gentile** em *Giornale critico della filosofia italiana – Sesta serie, Volume XIX*. Firenze, Casa Editrice le Lettere, 1999.

PIRAINO, Marco & FIORITO, Stefano. **L'Identita' Fascista. Progetto politico e dottrina del fascismo**. Roma, Lulu, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **The social contract and the first and second discourses**. New Haven, Yale University Press, 2002.

SARTI, Roland. **Fascism and the industrial leadership in Italy, 1919-1940**. Berkeley, University of California press, 1971.

SKINNER, Quentin. **Hobbes and republican liberty**. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

_____. **Meaning and Understanding in the History of Ideas**. *Rev. History and Theory*, v.8, n° 1, Cambridge, 1969.

SOLOMON, A. William. **Italy in the giolittian era**. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1945.

SPAMPANATO, Bruno. **Democrazia fascista**. Roma, Edizioni di politica nuova, 1933.

SPAVENTA, Bertrando. **Opere**, a cura di Francesco Valagussa. Milano, Bompiano, 2013.

SULLAM, Simon Levis. **Giuseppe Mazzini and the origins of fascism**. New York, Palgrave Macmillan, 2015.

TARQUINI, Alessandra. **Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista**. Bologna, Il Mulino, 2009.

_____. **Storia della cultura fascista**. Bologna, Il Mulino, 2011.

WAKEFIELD, James & HADDOCK, Bruce. **Thinking thought: The philosophy of Giovanni Gentile**. Cardiff, Bradley Society & Collingwood Society, 2015.

WIARDA, Howard J. **Corporatism and comparative politics, the other great "ism"**. M. E Sharpe, New York.