

Sergio Caruso

## LA RIFORMA INTELLETTUALE E MORALE



Questo scritto riproduce, con qualche piccola modifica, quello stesso che l'autore ha pubblicato col medesimo titolo in:

**Salvo Mastellone (a c. di),  
*Antonio Gramsci: i "Quaderni del carcere". Una riflessione politica incompiuta,*  
Utet, Torino 1997, pp. 71-96.**

Tutti i diritti sono riservati all'Autore.

È vietata la riproduzione integrale, senza il benestare dell'Autore.  
Sono permesse le citazioni e le riproduzioni parziali nei limiti d'uso,  
previa indicazione della fonte e degli estremi bibliografici:

Sergio Caruso, «La riforma intellettuale e morale», in Salvo Mastellone (a c. di),  
*Antonio Gramsci: i "Quaderni del carcere". Una riflessione politica incompiuta*,  
Utet, Torino 1997, pp. 71-96, poi in: [www.sergiocaruso.eu](http://www.sergiocaruso.eu)

pdf realizzato in proprio a c. dell'Autore  
Firenze, maggio 2017

Sergio Caruso  
già professore ordinario SPS/01 nella Università di Firenze,  
docente di Filosofia politica e Filosofia delle scienze sociali  
nella Facoltà/Scuola di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" fino al 31 ottobre 2016,  
ora afferente *pro tempore* al DSPS (Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali),  
Polo delle Scienze Sociali della Università degli Studi,  
via delle Pandette 32 – 50127 Firenze  
[sergio.caruso@unifi.it](mailto:sergio.caruso@unifi.it)  
[sergiocaruso@interfree.it](mailto:sergiocaruso@interfree.it)

Tutte le **citazioni** espresse senz'altro come *Quaderni del carcere* o *Quaderno/Quaderni* (o, ancora più velocemente, con Q + N° del vol.) rinviano alla edizione critica dell'Istituto Gramsci, a c. di Valentino Gerratana: *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975. Nel caso si faccia riferimento ad altre opere o altre edizioni, ciò viene specificato.

La **figura di copertina** che illustra il presente testo è ripresa dall'articolo di D. Losurdo, «Gramsci e la Russia sovietica: il materialismo storico e la critica del populismo», *Facciamosinistra*, 30 dicembre 2016: <http://facciamosinistra.blogspot.it/2016/12/gramsci-e-la-russia-sovietica-il.html>.

Nessuno meglio di Gramsci aveva capito in quali peculiarissime difficoltà si sarebbe imbattuta una cosa seria – tragica, perfino – come il comunismo, in un paese (nessuno si offenda) così poco serio come il nostro. Perché non si trattava stavolta di fare appello ad esigue ma fervide minoranze per realizzare una «rivoluzione passiva» (come Gramsci, mutuando l'espressione da Vincenzo Cuoco, giudicava il nostro Risorgimento);<sup>1</sup> si trattava invece di coinvolgere nel progetto niente meno che le masse popolari. Ma nelle masse popolari del nostro Paese – Gramsci lo capiva benissimo – non c'era solo la forza, c'era anche una inveterata diffidenza per tutto ciò che afferisce alla sfera dei valori pubblici, una scarsa disponibilità a proporsi come «nazionale». Per queste ragioni – io credo – Gramsci arriva a concludere che la rivoluzione sociale in Italia deve andare di pari passo con una rivoluzione culturale, antropologica ancor prima che politica.

Infatti: il comunismo è per Gramsci una «fede»; come tale comporta una «disciplina». Come proporlo con successo agli italiani così come sono? Come proporlo in un paese così renitente ad ogni fede, così poco avvezzo a qualunque disciplina?

In questa cornice interpretativa, la ben nota formula che Gramsci mutua da Renan, quando afferma nei *Quaderni* l'esigenza di una «riforma intellettuale e morale»,<sup>2</sup> assume a nostri occhi un nuovo e più ricco significato. Si tratta – compito terribile – di diffondere fra gli italiani di oggi, con quattro secoli di ritardo, quel sentimento profondo che pur esistono idee per cui vale la pena battersi, quella percezione di principii su cui non è lecito transigere, insomma quella stessa *forma mentis* che la Riforma protestante ha generato nell'Europa del nord e poi in America.

Ora, non è che Gramsci volesse vedere tal quale in Italia quella Riforma protestante che non abbiamo avuto. Non solo capiva ciò non essere più possibile, ma, in generale, irrise a coloro che credevano poter rimettere i problemi della matura modernità in termini teologici; per non parlare di quei cattolici che (come Missiroli) riducevano i problemi italiani alla pur importante questione del rapporto fra Stato e Chiesa. Gramsci voleva fare il comunismo. E' certo però che l'adozione del termine «Riforma» da parte di Gramsci non è frutto del caso, non è un modo di dire surrogabile a piacere. Non si tratta di una Riforma qualunque, né può trattarsi di riforme con la minuscola. Per quanto si potesse allora distinguere tra «riformisti» e «riformatori», mai Gramsci avrebbe impiegato con favore un termine così compromesso ai suoi occhi di dirigente di un partito impegnato nella polemica col riformismo socialista. Tanto meno avrebbe senso pensare ad una di quelle piccole astuzie intese ad ingannare la censura carceraria: i contesti sono chiarissimi.

D'altronde, non può esserci dubbio che la «riforma intellettuale e morale» conservi nei *Quaderni* le valenze allusive che ha già in Renan (storico del cristianesimo, prima che filosofo sociale). Infatti, Gramsci è perfettamente consapevole del problema di fondo costituito in Italia, rispetto ad altre culture europee, dalla mancanza di ogni

<sup>1</sup> Su questa formula gramsciana si possono vedere, fra l'altro: F. De Felice, «Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci», in aa.vv., *Politica e storia in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1977; P. Voza, *Letteratura e rivoluzione passiva. Mazzini, Cattaneo, Tenca*, Bari, Dedalo, 1978.

<sup>2</sup> Cfr. E. Renan, *Réforme intellectuelle et morale*, Paris, Michel-Lévy Frères Editeurs, 1872. Sulle idee politiche di Renan, v. tra l'altro: M.-H. Jaspard, *Ernest Renan et sa république*, Paris, Albert, 1934; G. La Ferla, *Renan politico*, Firenze, De Silva (La Nuova Italia), 1953.

Riforma religiosa. Lo confermano gli scritti giovanili che precedono la riflessione dei *Quaderni*. Lo conferma tutta la sua formazione intellettuale, dove quel problema – la Riforma mancata – affiora più volte in luoghi e momenti diversi.

Diciamo così, provvisoriamente: che Gramsci, con l'espressione «riforma intellettuale e morale», evoca e invoca per il nostro Paese una riforma antropologica e una rivoluzione culturale della stessa portata e, per certi aspetti, della stessa natura che la Riforma protestante.

Un primo approccio con tale problema – che coincide in parte (ma solo in parte) con la c.d. questione cattolica – Gramsci può averlo avuto in quella Università di Torino dove si veniva formando il meglio dell'antifascismo italiano: non solo liberali e socialisti, ma anche cattolici pensosi o, come Jemolo amava dire di se stesso, «malpensanti». A ciò si aggiungano le specifiche riflessioni di Piero Gobetti; le polemiche dello stesso Gramsci con Mario Missiroli proprio su questo tema (largamente riprese nei *Quaderni*); le osservazioni un po' frammentarie, ma del tutto esplicite, contenute negli articoli del 1916-18 sul *Grido del popolo*, su *La città futura*, sull'*Avanti!* A ciò si aggiunga, per completare il quadro giovanile, la fondazione - da lui voluta nel 1917, a dispetto del crescente impegno politico – di un «club di vita morale», sorta di severo cenacolo di cui gli aderenti ricordano l'atmosfera quasi religiosa.

L'interesse di Gramsci per la Riforma protestante prosegue poi, negli anni successivi, con l'attenzione dedicata fra il 1919 e il 1920 al volume di Masaryk sulla riforma mancata del cristianesimo russo, e con la discussione critica delle posizioni espresse dal protestante Guido Mazzoni (col che si arriva al 1926). Si tratta in entrambi i casi di un'attenzione polemica verso gli autori considerati; però si tratta anche – e ciò va pure sottolineato – di un'attenzione ricorrente che testimonia di un interesse costante per tutto ciò che riguarda la Riforma e la sua capacità (in certe nazioni, ma non in altre) di “raggiungere” il presente. Di ambedue gli autori, Masaryk e Mazzoni, ripareremo a partire dai *Quaderni*, dove Gramsci torna ad occuparsene.

A dire il vero, nonostante i frequenti riferimenti alla Riforma protestante, alla sua storica importanza, non c'è ancora in quelle pagine gramsciane del decennio 1916-26 un esplicito riferirsi ad essa quale modello “culturale” per i comunisti. Affiora però la concezione gramsciana del partito rivoluzionario come una comunità di fede. Affiora, tale concezione, negli stessi anni in cui Gramsci pare quasi ossessionato dal problema di una fede laica intesa come coerenza morale e serietà d'impegno, da sostituire al modello certamente insoddisfacente offerto dalla Chiesa cattolica.

Tanto basta per affermare che Gramsci arriva agli anni del fascismo, e poi in carcere, con un problema che lo rode. Un problema che non è di natura tattica, in fondo neppure di natura strategica, eppure un problema in qualche modo politico: anzi, un problema ancora più di fondo. Perché – diciamo così – per fare la rivoluzione in Italia, pare al giovane Gramsci che bisogna fare prima i rivoluzionari, cioè “personalità nuove” capaci di fare ciò che gli Italiani, cinici per natura, non sanno fare: dedicarsi a una Causa.

Con questa convinzione il giovane Gramsci si ricollega certamente a una serie di riflessioni critiche sopra l'Italia e gli Italiani che vanno da Vincenzo Cuoco a Benedetto Croce, passando per quel Giacomo Leopardi che Luporini leggerà per eccellenza come

«progressivo»;<sup>3</sup> si ricollega, insomma, a quegli autori che costituiscono il meglio dell'auto-coscienza nazionale. Va pur detto, però, che con quest'enfasi pedagogica sulla necessità di educare personalità forti e rigorose, capaci di dedicarsi a una causa, Gramsci fa anche parte di una problematica europea, e particolarmente tedesca, che non è necessariamente di sinistra ma fa parte, piuttosto, di una certa atmosfera e di una certa epoca (basta pensare all'enfasi messa sulla nozione di *Charakter* da un autore a suo tempo popolare come Julius Langbehn e poi da un fautore del "prussianesimo" come Oswald Spengler, entrambi estimatori del retaggio luterano).

Alessandro Natta, in un saggio del 1967,<sup>4</sup> ha reinterpretato il concetto gramsciano di «disciplina» in un senso molto diverso da quello corrente. Si tratta, certo, di una disciplina di partito; ma, se la funzione egemonica del partito va presa sul serio (come Gramsci certamente la prende) e se non vogliamo fraintenderla in un senso un po' volgare, bisogna riconoscere, nel pensiero di Gramsci, la forza di questo nesso fra libertà e responsabilità. La libertà – scrive Gramsci – comporta una *responsabilità*; in opposizione all'arbitrio individuale, essa va intesa «come espressione individuale di una legge».<sup>5</sup> E' questo senso di responsabilità la «virtù» del militante, che Gramsci esalta: non solo in quanto efficace ai fini politici che il partito rivoluzionario si prefigge, bensì anche in quanto prefigura un'etica nuova e una rivoluzione, potremmo dire, anche antropologica. «Virtù» è certo un termine che occhieggia a Machiavelli. Ma Gramsci ne parla – spiega Natta – dandole «un significato nuovo, politico-culturale: carattere, ma come "resistenza agli impulsi di culture oltrepassate", onore, ma come "volontà intrepida nel sostenere il nuovo tipo di cultura e di vita", dignità, ma come "coscienza di operare per un fine superiore"».<sup>6</sup>

Natta si basa sopra tutto sul Gramsci dei *Quaderni*, ma già dal 1917 si potevano trovare in Gramsci pagine sulle virtù del militante, e sul «carattere» di cui ha da dar prova. Mi riferisco a note e articoli pubblicati su *La Città futura* e su *Il grido del popolo*.

Che cosa, dunque, ha di peculiare la riflessione matura dei *Quaderni*? In che cosa la «riforma intellettuale e morale» si diversifica dalla generica attenzione alle virtù protestanti del giovane Gramsci?

La mia impressione è questa: che col passare degli anni, col fascismo, col tentativo iniziale che il Regime abbozza di mettersi in concorrenza con la Chiesa, con la riconciliazione fra Chiesa e Regime, col definitivo confondersi dello spirito fascista con gli umori più biechi e con i vizi peggiori del nostro Paese, Gramsci, sospinto verso una sorta di disperazione intellettuale, abbia come invertito i termini del suo ragionamento. Cioè: non tanto bisogna rifare gli italiani per fare la rivoluzione comunista, quanto

<sup>3</sup> Cfr. G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* (1824), ora in *Opere*, t. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1956, pp. 860-861. Sui «costumi degli italiani», cfr. anche S. Lanaro, *L'Italia nuova*, Torino, Einaudi, 1988 (in particolare il capitolo intitolato «Leopardiana»). Il saggio di C. Luporini, *Leopardi progressivo*, originariamente comparso in *Filosofi vecchi e nuovi* (Firenze, Sansoni, 1947), è stato successivamente ripubblicato come titolo a sé stante (Roma, Editori Riuniti, 1980).

<sup>4</sup> A. Natta, «Il pensiero politico nei "Quaderni dal carcere"», in: aa.vv., *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, *Quaderni di Critica marxista* (supplem. al N° 1, 1967), pp. 46-77.

<sup>5</sup> A. Gramsci, *Passato e presente*, Torino, Einaudi, 1966, p. 154 (cit. in A. Natta, op. cit., p. 72).

<sup>6</sup> A. Natta, op. cit., p. 73.

bisogna fare una rivoluzione comunista per rifare gli italiani. Una rivoluzione che sia, appunto, una «riforma intellettuale e morale».

Differenza sottile, ma importante. Nonché un capovolgimento difficile da valutare. Da un lato, esso rischia di produrre un atteggiamento decisamente autoritario, una sorta di leninismo al quadrato. Solo con la forza della rivoluzione al potere si può rifare la testa agli italiani! D'altro canto, quel capovolgimento di prospettiva segnala, sul piano dei valori, una crescente attenzione alla dimensione etico-culturale della transizione auspicata. Nel senso che la «riforma intellettuale e morale» da mezzo per fare la rivoluzione diventa una finalità storica essa stessa.

D'altronde, nella misura in cui la Riforma protestante rimane per Gramsci un termine di riferimento, egli spera che la Riforma (laica) da farsi in Italia, compito primario dei comunisti, si faccia, benché tardivamente, con una ricchezza di pensiero e con una originalità di soluzioni almeno paragonabili a quelle della Riforma religiosa.

Nella cronologia dei *Quaderni* il primo riferimento alla Riforma protestante sta nel Quaderno 1 del 1929-30. Si tratta di un articolo di Filippo Burzio su *La Stampa* (del quale Gramsci trova ampi brani su *La Fiera Letteraria* del 29 luglio 1928). Gramsci si limita a ricostruire per se stesso il ragionamento di Burzio, senza commento, ma con evidente favore.

Secondo Burzio, si parla oggi di Occidente in termini analoghi a quelli in cui si parlava, secoli fa, di Cristianità. Come la cristianità cattolico-medioevale aveva costituito la prima forma di unificazione organica della cultura europea, così l'idea di Occidente è stata la seconda. Diversa, si capisce, dalla prima: più “moderna”, perché fondata sui tre piloni dello spirito critico, dello spirito scientifico e dello spirito capitalistico-industriale. Naturalmente, fra queste due età organiche (lo schema di Burzio si direbbe saint-simoniano) ce n'è stata una di crisi; durante la quale abbiamo la Riforma e le guerre di religione, senza cui alla riunificazione organica dello spirito europeo (oggi anche nord-americano) non si sarebbe potuto mettere mano. Oggi, però, anche l'unificazione moderna appare in crisi (e per questo si parla tanto di “crisi dell'Occidente”). La ragione – scrive Burzio – sta nel venir meno del primo pilone, lo spirito critico delle *élites* spirituali: ora travolto da febbrili passioni, ora, al contrario, divenuto un criticismo fine a se stesso, tetramente accademico e incapace d'indicare valori. In questo senso, la «crisi dell'Occidente» come crisi dello spirito critico non sarebbe cosa diversa dalla «crisi dello storicismo».

Fin qui Gramsci è *abbastanza* d'accordo. D'accordo, sopra tutto, con la polemica implicita di Burzio con i cattolici, «i quali vorrebbero appropriarsi la “cura” della crisi [...], mentre sono i rottami o i fossili di un'unità storica già definitivamente superata» (Q 1, par. 76, pp. 83). La riunificazione contemporanea, per Gramsci come per Burzio, non potrà farsi su un terreno di valori *al di qua* della Riforma, o contro-riformistico, ma solo su un terreno *al di là* della Riforma, che rimane un discrimine fondamentale. Del resto, nota Gramsci (che scrive queste pagine a ridosso del Concordato), lo stesso Croce si oppone – dal polo opposto a quello occupato da Burzio – all'ondata rappresentata dalla “nuova” religiosità antistoricistica.

Tuttavia Gramsci, senza rinnegare l'analisi di Burzio, intende approfondirla. Annota, infatti, tra parentesi: «In realtà la “coscienza critica” era ristretta a una piccola cerchia, egemonica, sì, ma ristretta». Quello che si è spezzato è l'«apparato di governo

spirituale». E' ben vero dunque che «c'è crisi, ma essa è anche di diffusione: potenzialmente nel senso di una nuova e più stabile 'egemonia'» (Q 1, par. 76, p. 84). Naturalmente, la diffusione dello spirito critico dalle *élites* alle masse ha bisogno di nuove forme. Non tanto di una rinnovata *religiosità* (la pseudo-soluzione cattolica) quanto di una nuova *religione* – “religione”, ovviamente, tra virgolette. Ma quale? Per Burzio, la soluzione sta nello spirito demiurgico, sola riunificazione oggi possibile tra *fare e sentire*, solo modo per ringiovanire quanto rimane di una religione «esausta». Per salvarsi integralmente, cioè per uscire dalla crisi senza rinnegare quanto è peculiare alla sua tradizione, l'uomo dell'Occidente deve concepire se stesso come Dio. «L'uomo ha voluto navigare, e ha navigato; ha voluto volare, ed ha volato; da tanti secoli che pensa Dio, non dovrà servire a niente? Albeggia, emerge, dalla creatura la mentalità del creatore. [...] Universalità, interiorità, magicità» (ibidem).

Così Gramsci si limita a riassumere il pensiero di Burzio – un autore che dovremmo supporre non essergli così congeniale. Senza commento. Cioè, per un polemista come Gramsci, senza critica. Il che fa pensare. Perché appare evidente – meno dal detto che dal non-detto – che c'è qualcosa nel ragionamento di Burzio che piace a Gramsci. Gli piace, certo il giudizio di Burzio sulla Riforma e il netto rifiuto da questi opposto ad ogni pseudo-soluzione della crisi morale in atto per mezzo di una rinnovata religiosità di tipo cattolico. Ma stranamente lo affascina anche l'idea del Demiurgo. Non così stranamente, d'altronde, ove si misuri il volontarismo presente nella riflessione di Gramsci: l'«ottimismo della volontà», la vera e propria fede nella potenza del volere che Gramsci più volte dimostra di avere; e non solo nei *Quaderni* per quanto riguarda le faccende politiche, ma perfino nelle *Lettere* per quanto riguarda la vita interiore del singolo asceticamente intesa come possibile disciplina. Certo, è possibile che Gramsci pensi qui a un Demiurgo collettivo, cioè al Partito. Ma ciò che gli piace nell'immagine burziana del Demiurgo è certo anche la natura di “seconda Riforma” dello spirito europeo. Si tratterebbe infatti – come nella prima Riforma, quella protestante – di portare avanti un processo d'interiorizzazione del divino; di aggiungere all'internalizzazione del comando divino l'internalizzazione di Dio stesso, della sua onnipotenza creativa!

Circa un anno dopo (1930) Gramsci torna sul tema: come collocare la Riforma fra le scansioni storiche e i momenti fondativi dello spirito europeo. Tema che gli interessa a tal punto da fargli perfino abbozzare un progetto di studio, con tanto di titolo provvisorio. «Le osservazioni sparsamente fatte sulla diversa portata storica della Riforma protestante e del Rinascimento italiano, della Rivoluzione francese e del Risorgimento (la Riforma sta al Rinascimento come la Rivoluzione francese al Risorgimento) possono essere raccolte in un saggio unico con un titolo che potrebbe essere anche “Riforma e Rinascimento” e che potrebbe prendere lo spunto dalle pubblicazioni avvenute dal 20 al 25 intorno appunto a questo argomento: “della necessità che in Italia abbia luogo una riforma intellettuale e morale” legata alla critica del Risorgimento come “conquista regia” e non movimento popolare per opera di Gobetti, Missiroli e Dorso» (Q 3, par. 40, pp. 317-318).

A quali pubblicazioni degli anni Venti si riferisce Gramsci? Non solo agli autori appena citati, ma – lo spiega poco dopo – anche agli articoli di Guido Mazzali su Engels (pubblicati su *Conscientia* di Giuseppe Gangale, una rivista d'ispirazione



largamente protestante) e anche al saggio di Masaryk sulla Russia (tradotto in italiano da Ettore Lo Gatto nel 1922), che costituisce per Gramsci un «precedente storico» di tutto questo dibattito. Infatti Masaryk, spiega Gramsci, «poneva la debolezza politica del popolo russo nel fatto che in Russia non c'era stata la Riforma religiosa» (ivi, p. 318).

Nell'articolo citato, «Engels e l'anabattismo», Mazzali criticava Engels per non avere inteso appieno l'importanza della Riforma «causa ed effetto, ad un tempo, della civiltà capitalista». <sup>7</sup> Non si trattava a dire il vero, con Mazzali, di un giudizio meramente storiografico; lo stesso, infatti, aveva pure aveva dichiarato di volere «inquadrate la prassi marxista in una austera concezione di vita che da Dio discenda e a Dio risalga». <sup>8</sup> Tesi alle quali Gramsci aveva già reagito (con fermezza, ma senza l'usato sarcasmo) su *l'Unità* del 29 settembre 1926 e poi anche in seguito. <sup>9</sup> Cerchiamo di capire perché. Per Gramsci al cuore del marxismo, come pure della Riforma, c'è l'unità di teoria e pratica. Ambedue sono filosofie della prassi. Non ha dunque senso per lui il proposito, per quanto schietto, di Mazzali: unire la prassi politica marxista con la concezione teologica del protestantesimo. Così facendo si finirebbe, per Gramsci, col perdere il meglio di ambedue: la coerenza fra idee e vita.

Le tesi di Masaryk, per negativo che sia il giudizio di Gramsci su di esse, vanno considerate a mio avviso tra gli *input* principali del pensiero gramsciano (e, forse, non solo per la problematica che ci sta qui a cuore). In effetti, non si tratta solo di un libro, ma del dibattito europeo sulle ragioni che fanno la Russia “diversa”, a cavallo fra Oriente e Occidente – dibattito che coinvolge vari personaggi: Gobetti e Gramsci in Italia, Sorel in Francia, Trockij in Russia, e tanti altri.

Il libro di Thomas Masaryk su *La Russia e l'Europa* era stato pubblicato in tedesco nel 1913. Solo molti anni dopo fu tradotto in italiano (con due edizioni: la prima nel 1922, la seconda nel 1925). <sup>10</sup> Gramsci ne aveva tempestivamente appreso l'esistenza attraverso un articolo-recensione di Trockij, pubblicata nel 1914 sul mensile della socialdemocrazia austriaca. <sup>11</sup> Lo stesso articolo-recensione che Gramsci, evidentemente assai interessato a questo scambio, pubblica qualche anno dopo, con una breve

<sup>7</sup> «Se gli avversari di Münzer avevano ridotto scelleratamente Iddio a un omino dipinto, Engels lo svestì stoltamente di ogni attributo... Tutto preso dalla tesi che alla base di ogni moto storico è sempre un fatto economico non ebbe forse tempo e modo d'intendere nel suo giusto valore la Riforma che si poneva e si attuava siccome causa ed effetto, ad un tempo, della civiltà capitalista che premeva» (G. Mazzali, «Engels e l'anabattismo», *Conscientia*, 31 ottobre 1925, a. IV, n. 44; cit. nelle Note del curatore, *Quaderni del carcere*, IV, p. 2590).

<sup>8</sup> G. Mazzali, *Tesi ed amici del nuovo protestantesimo*, pubblicazione di *Conscientia* a c. della casa editrice “Bylichnis”, Roma 1926), p. 38 (cfr. le Note del curatore, *Quaderni del carcere*, IV, p. 2590).

<sup>9</sup> Cfr. A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista (1923-26)*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 442-445.

<sup>10</sup> T. G. Masaryk, *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland*, due voll., Jena, E. Diederichs Verlag, 1913; trad.it. di E. Lo Gatto, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, Roma, Istituto Romano Editoriale, 1922<sup>1</sup>, 1925<sup>2</sup> (cfr. le Note del curatore, *Quaderni del carcere*, IV, p. 2590).

<sup>11</sup> L.D. Trockij, «Professor Masaryk über Russland», *Der Kampf. Sozialdemokratische Monatshefte*, nn. 11-12, dic. 1914, pp. 519-527 (cfr. le Note del curatore, *Quaderni del carcere*, IV, p. 2764).



presentazione redazionale, sull'ultimo numero del *Grido del popolo* (1918) e ristampa ancora su *L'Ordine Nuovo* (1920).<sup>12</sup>

Delle tesi di Masaryk sulla «necessità di una Riforma protestante in Russia» Gramsci parla e riparla in molti quaderni: nel Quaderno 3 (1930), come appena visto, ma anche, in particolare, nei Quaderni 7 (1930-32), 9 (1932) e 19 (1934-35), nonché in vari altri luoghi. Non è certo l'unico nome che ricorra con tale costanza nei *Quaderni del carcere*, ma è forse tra quelli la cui influenza (sia pure indiretta) sul pensiero di Gramsci è meno studiata.

Negli «Appunti di filosofia» del Quaderno 7 (dove il recensore di *La Russia e l'Europa*, Trockij, viene prudentemente chiamato Leo Davidovich), Gramsci cita per esteso un altro libro di Masaryk, una sorta di memoriale autobiografico;<sup>13</sup> nel quale gli appare notevole che «proprio nel campo in cui la Riforma avrebbe dovuto operare, cioè come determinatrice di un nuovo atteggiamento verso la vita, atteggiamento attivo, di intraprendenza e iniziativa» l'autore riconosca come decisivo per sé piuttosto l'apporto del materialismo storico. Peraltro, nel rivendicare la superiore attualità del materialismo storico sul protestantesimo, Gramsci non concede nulla alla religione cattolica; e precisa che l'alternativa fede/opere non ha nulla a che fare con quella fra inerzia e intraprendenza. Afferma infatti «che le “opere” nel linguaggio cattolico hanno ben poco da vedere con l'attività e l'iniziativa operosa e laboriosa, ma hanno un significato ristretto e “corporativo”» (Q 7, par. 44, p. 893). Si direbbe, insomma, che la superiore attualità del materialismo storico sul protestantesimo consista per Gramsci nel fatto che il marxismo porta avanti su un piano diverso e collettivo lo stesso spirito costruttivo a suo tempo introdotto dalla Riforma nell'etica individuale, rifiutando entrambi lo spirito meramente assistenziale delle “opere di bene” cattoliche.

Certo, le idee di Masaryk sulla mancata Riforma del cristianesimo russo appaiono a Gramsci una storiografia alquanto astratta, un po' a tesi; ancor più «meccanico ed esteriore», tuttavia, gli appare il modo con cui sono state riprese e trasposte per quanto riguarda l'Italia dal gruppo Oriani-Missiroli e dal gruppo Gobetti-Dorso (Q 9, pp. 1154-1155).

Peraltro, per discutibile che ne sia lo svolgimento, Gramsci riconosce nell'influsso esercitato dalle idee di Masaryk il principale motivo d'interesse di queste due correnti storiografiche. Non è certo un riconoscimento da poco il fatto che Gramsci voglia, nei *Quaderni* e per suo conto, svolgere meglio, cioè *in maniera non meccanica né esteriore, da marxista*, proprio quella stessa sollecitazione.

E allora: Gramsci sta a Missiroli come Trockij sta a Masaryk? C'è del vero in questa singolarissima proporzione, però: attenzione! E' sempre pericoloso cercare una sola chiave di lettura per interpretare un'opera complessa; ed è certamente sbagliato far questo con i *Quaderni del carcere*. Niente sarebbe più assurdo e riduttivo che voler rileggere tutti i *Quaderni* come una rielaborazione creativa delle tesi di Masaryk purgate della loro astrattezza e trasposte dalla storia russa alla storia d'Italia. Ciò non toglie, tuttavia, che questa sia una possibile chiave di lettura, particolarmente utile per collegare il Gramsci storico col Gramsci teorico della «riforma intellettuale e morale».

<sup>12</sup> *L'Ordine Nuovo*, II, 6, 19 giugno 1920, pp. 43-45.

<sup>13</sup> T.G. Masaryk, *La Résurrection d'un Etat. Souvenirs et réflexions, 1914-1918*, traduit du tchègue par F. Dominois, Paris, Plon, 1930.

Specie quando all'influsso indiretto di Masaryk si aggiunga, come vedremo, quello diretto di Sorel.

Ed eccoci al punto cruciale: l'appuntamento mancato degli Italiani con la Riforma; l'esigenza, perciò, di una «riforma intellettuale e morale»; l'assegnazione, infine, di tale compito al materialismo storico.

«Riforma luterana – calvinismo inglese – in Francia razionalismo settecentesco e pensiero politico concreto (azione di massa). In Italia», scrive Gramsci nel Quaderno 4 (1930-32), «non c'è mai stata una riforma intellettuale e morale che coinvolgesse le masse popolari. Rinascimento, filosofia francese del 700, filosofia tedesca dell'800 sono riforme che toccano solo le classi alte e spesso solo gli intellettuali: l'idealismo moderno, nella forma crociana, è una riforma indubbiamente, ed ha avuto una certa efficacia, ma non ha toccato masse notevoli e si è disgregato alla prima controffensiva. Il materialismo storico perciò avrà o potrà avere questa funzione non solo totalitaria come concezione del mondo, ma totalitaria in quanto investirà tutta la società fin dalle sue più profonde radici. Ricordare le polemiche (Gobetti, Missiroli, ecc.) sulla necessità di una riforma intesa meccanicamente» (Q 4, par. 75, p. 515).

L'importanza di questa pagina non riguarda solo ciò che viene esplicitamente detto sulla «riforma intellettuale e morale», bensì anche ciò che possiamo desumerne in ordine al significato dell'aggettivo «totalitario». Questo aggettivo (ancor più del sostantivo corrispondente, più recente) conosce un uso larghissimo nella letteratura politica degli anni venti-quaranta, sia a destra che a sinistra; e non bisogna ritenere che sempre, quando parole del genere sono impiegate, siamo di fronte all'apologia filosofica di quello che oggi i politologi chiamerebbero, in senso tecnico, un regime totalitario.<sup>14</sup> Di «totale» e di «totalitario» parlano autori diversi come Jünger e Schmitt da un lato, Lukács e Gramsci dall'altro; per non parlare ovviamente di Gentile (e tanti altri). L'uso nasce in parte per ragioni filosofiche, con riferimento alla *Totalität* hegeliana; ma anche e forse più per ragioni storico-politiche, con riferimento alla *totale Mobilmachung* della Grande Guerra. Ciò che l'uso evoca, pertanto, è soprattutto una mobilitazione nazionale, sia esterna che interiore, la quale non riguarda solo lo Stato e le élites, ma anche la società civile e il popolo.

In questo senso – ora possiamo capirlo meglio – il marxismo è/dev'essere per Gramsci una esperienza “totalitaria”, paragonabile in ciò soltanto alla Riforma protestante (non invece ad altri movimenti culturali, per quanto importanti). Ed è solo in questo senso, tutto sommato hegeliano, che Gramsci ritiene che sia finalmente

<sup>14</sup> Certamente non è questo il caso di Gramsci, assai critico nei *Quaderni* verso ogni regime a partito unico, fascista o comunista che fosse quel partito (e certamente proteso ad auspicare per l'Italia post-fascista una democrazia politica di tipo pluralistico). Checché scrivesse oltre quarant'anni fa A. Garosci («Totalitarismo e storicismo nel pensiero di Gramsci», in *Pensiero politico e storiografia moderna*, Pisa, Nistri-Lischi, 1954). Molte cose sono cambiate da allora, tanto nella filologia gramsciana quanto nelle atmosfere politiche, e possiamo oggi riconoscere all'ultimo Gramsci un orientamento decisamente democratico (su ciò, cfr. l'Introduzione di S. Mastellone, nonché i saggi di Montanari, Papa, Malandrino e Carini nella Parte III di questo volume). Peraltro, se Garosci sbagliava nel ritenere “totalitaria” la dottrina gramsciana del partito, non aveva tutti i torti nel puntare il dito contro l'identificazione tendenziale di filosofia e politica. In questo senso c'è davvero, a mio avviso, un iperpoliticismo gramsciano che certo ricorda più Carl Schmitt che non Antonio Labriola. Ma anche questo è forse, più che altro, un segno dei tempi.

venuto per l'Italia il momento di vivere col marxismo una esperienza totalitaria, cioè universalmente coinvolgente e assiologicamente “universalizzante”.

Gramsci non ignora che vi furono, nella storia d'Italia, movimenti e figure importanti che si batterono per riformare la Chiesa.<sup>15</sup> Di quei movimenti e di quelle figure è certo che Gramsci avesse qualche cognizione – almeno indirettamente, come vedremo – grazie agli scritti di Oriani. Tanto meno egli ignora che fermenti importanti si manifestarono qui da noi anche prima della Riforma protestante, e che non si tratta solo di movimenti ereticali, bensì anche di movimenti interni alla Chiesa, come i «nuovi ordini religiosi che vogliono ripristinare la vita apostolica». In Italia, però, accade che essi vengano «soffocati o addomesticati dalla Chiesa, mentre in altre parti d'Europa si mantengono come fermento per sboccare nella Riforma» (Q 5, par. 123, pp. 641-642).

Ora, questo tema della mancata Riforma e, di conseguenza, dell'incontro mancato fra popolo e nazione, nazione e Stato, nella storia del nostro paese, non è – bisogna riconoscerlo – una trovata di Gramsci, e neppure (a suo modo) di Missiroli o degli altri interlocutori dei *Quaderni*. Esisteva su questo argomento, e ha continuato a svilupparsi anche dopo, un serissimo dibattito storiografico che comprende posizioni diverse ed avverse: un dibattito che Gramsci ben poteva in parte conoscere. Ivi, compresi quegli storici che invitavano a non sottovalutare, per quanto riguarda il nostro paese, i fermenti anticipatori contenuti nei movimenti ereticali.

Badaloni ha individuato in Labriola, Sorel e Lenin i principali referenti teorici del marxismo gramsciano.<sup>16</sup> E proprio in Antonio Labriola, particolarmente nell'opera *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898), Gramsci trova molte pagine su «l'eroico Fra Dolcino»<sup>17</sup> e sui movimenti ereticali del Medioevo italiano.<sup>18</sup> Inoltre, Gramsci mostra di conoscere su questo argomento l'opera di Felice Tocco (1884) e, naturalmente, i saggi di Gioacchino Volpe sulle sette in Italia (1907-1912, poi riuniti dall'editore Vallecchi una decina di anni dopo),<sup>19</sup> scrive, anzi, di ritenerne «necessario» lo studio (Q 6, par. 116, p. 788).

Volpe si era spinto fino a individuare nelle peculiari esperienze religiose dell'età comunale una premessa necessaria di quella separazione fra temporale e spirituale cui l'Italia arriva, con Marsilio da Padova, prima di altre nazioni (più recentemente un altro studioso, Gregorio Piaia, ha individuato nel nostro Marsilio una «fonte della Riforma protestante»<sup>20</sup>).

<sup>15</sup> Per un'ampia panoramica delle posizioni ispirate in Italia dalla Riforma protestante, si veda L. Firpo, *Scritti sulla Riforma in Italia*, con Introduzione di G. Spini, Napoli, Prismi 1996.

<sup>16</sup> Cfr. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, Einaudi, 1975.

<sup>17</sup> A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti* (1895), ora in *Scritti filosofici e politici*, a c. di F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, vol. II, pp. 469-530 (p. 497).

<sup>18</sup> Cfr. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898<sup>1</sup>, 1902<sup>2</sup>), ora in *Scritti filosofici e politici*, cit., vol. II, pp. 658-793.

<sup>19</sup> Cfr. F. Tocco, *L'eresia nel Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1884; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medioevale italiana (secoli XI-XIV)*, Firenze, Vallecchi, 1922.

<sup>20</sup> Devo questa segnalazione all'intervento di Luciano Russi sulla comunicazione da me tenuta nel seminario su «Gramsci e le culture politiche nell'Italia repubblicana», Università di Bari, 5-6 maggio 1995.

E' nota d'altronde l'insofferenza di Croce, un altro maestro del pensiero gramsciano, verso quelle posizioni storiografiche che riducevano unilateralmente le caratteristiche peculiari della storia d'Italia alla Riforma mancata (tra i fautori di questa tesi, un docente dell'Università di Napoli, Raffaele Mariano, perciò ridicolizzato da Benedetto Croce).<sup>21</sup> Gramsci non poteva ignorare queste critiche: tali e quali sono le accuse di semplicismo da lui stesso rivolte alle posizioni di Missiroli e altri!

Di più: c'è chi afferma non senza ragioni, sulle orme di Volpe, che per certi aspetti l'Italia non solo *ha fatto* la sua Riforma, ma l'avrebbe fatta *prima degli altri*: al volgere del Medioevo. Dobbiamo dunque ritenere l'interesse di Gramsci per la "Riforma mancata" – un interesse ricorrente dal punto di vista storiografico e, si direbbe, cruciale dal punto di vista teorico – come una preoccupazione fuorviata e fuorviante? A mio avviso, no. Proprio perché Gramsci conosceva abbastanza bene il dibattito storiografico su tale questione, ci dobbiamo domandare che cosa realmente volesse dire.

Gramsci non contesta affatto l'importanza delle sette ereticali in Italia, di Marsilio da Padova, etc. Gioacchino Volpe può ben aver avuto ragione nel rilevare che per certi aspetti la storia d'Italia anticipa quella di altri paesi (basti pensare al Rinascimento) piuttosto che vanamente inseguirla. Ma – paradossalmente – ad Antonio Gramsci interessa qui l'aspetto propriamente "spirituale" dei riformatori religiosi (quello meno approfondito da Volpe, dirà Morghen);<sup>22</sup> non tanto per ciò che attiene alle disquisizioni dogmatiche fra teologi quanto per la riforma di massa della interiorità (che la diffusione nel popolo di quelle idee porta con sé). E' questa la riforma che manca al popolo italiano; ed è per non aver mai avuto una religione nel contempo *interiore* e *di massa* che il popolo italiano ha tante difficoltà, ancor oggi, a sviluppare una religione civile.

Senza religione civile, direbbe il giovane Gramsci, non c'è «carattere»; e senza carattere non c'è la forza di affrontare i conflitti. Ciò che manca nella tradizione cattolica del nostro Paese sono proprio la percezione del conflitto quale ovvia componente della "società civile" e, forse, la stessa categoria di crisi; due categorie che troviamo invece ben presenti nella cultura cattolica di un paese riformato come la Germania – si pensi a Schmitt.<sup>23</sup>

E' ben vero, poi, che in Italia abbiamo avuto il Rinascimento, riforma laica, prima che l'Europa del Nord producesse Lutero e Calvino. Gramsci non è certo insensibile «alla questione della così detta "riforma" nei paesi non protestanti» e proprio nel Rinascimento, come nota Ciliberto,<sup>24</sup> riconosce un equivalente laico della Riforma. Con esso, però, la filosofia moderna rimane appannaggio di un'aristocrazia intellettuale e non riesce a elaborare una cultura popolare.

Negli «appunti di filosofia» dello stesso quaderno 1930-32 (Q 4, par. 3, pp. 423-425) Gramsci cita per esteso, una pagina della *Storia dell'età barocca*, dove Croce paragona la diffusione del Rinascimento a quella della Riforma.<sup>25</sup> Nella stessa Italia dove nacque – vi si legge – il movimento della Rinascita non esce dal circolo ristretto

<sup>21</sup> Devo questa segnalazione all'intervento di Gaetano Calabrò nella stessa occasione (cfr. la nota precedente).

<sup>22</sup> R. Morghen, *Medioevo cristiano* (1951<sup>1</sup>), Bari, Laterza, 1968, p. 195.

<sup>23</sup> Devo queste suggestioni all'intervento di Eluggero Pii nel seminario di Bari, cit. (cfr. la nota 18).

<sup>24</sup> Cfr. M. Ciliberto, *Filosofia e politica nel Novecento italiano*, Bari, De Donato, 1982.

<sup>25</sup> B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, Laterza, 1929, p. 11.

degli umanisti. Al contrario della Riforma, che penetra nel popolo; salvo, però, pagare per questa penetrazione lo scotto di una lunga sterilità negli studi ovvero di un forte ritardo nel suo sviluppo. Croce distingue inoltre luteranesimo e calvinismo. Il primo per una lunga fase diffidò degli studi, sospettò della libertà critica degli umanisti e mise in guardia contro ogni ricerca della bellezza (*ubicumque regnat lutheranismus*, ripete Croce con Erasmo, *ibi literarum est interitus*). Il secondo promosse energicamente la crescita economica della società, introducendo nella dimensione produttiva della vita un nuovo fervore, ma neppure esso fu troppo aperto alla libera ricerca del vero e del bello.

Non si può quindi sostenere, conclude Gramsci con Croce, che la riforma luterana e il calvinismo abbiano immediatamente creato una «cultura superiore». Essi crearono una cultura popolare e solo con notevole ritardo, una cultura superiore. D'altra parte, continua Gramsci, proprio grazie a tale penetrazione capillare «la Riforma poté resistere all'assalto armato della coalizione cattolica e così fu fondata la nazione germanica». Più o meno lo stesso accadde, per Gramsci, con l'illuminismo politico che precede in Francia l'Ottantanove: «anch'esso fu una riforma intellettuale e morale del popolo francese e anch'esso non fu accompagnato da una cultura superiore». Basta paragonare le formulazioni relativamente ingenue della *fraternité* in Francia alle più complesse formulazioni della filosofia classica tedesca da Kant in poi. Proprio quella semplicità di formulazione, d'altra parte, permise a certe idee e a certi valori di mettere radici nel comune sentire del popolo (Q 4, par. 3, p. 423).

C'è dunque una dialettica, che bisogna comprendere, fra cultura popolare e cultura alta. Quando la cultura alta, di tipo speculativo, cerca diffusione nel popolo, essa generalmente fallisce. Quando, al contrario, la cultura subisce una riforma dal basso, una riforma – diremo così – del «senso comune»<sup>26</sup>, quelli che inizialmente non sono, alla lettera, che pre-giudizi possono ben subire col tempo un processo di raffinazione filosofica che, senza distruggere la novità, trasforma la vulgata in giudizi criticamente articolati; e ciò grazie ad un «nuovo gruppo d'intellettuali» emerso nel frattempo «dalle classi popolari riformate». Solo questo processo dal basso verso l'alto produce per Gramsci, sia pure con lentezza, una cultura superiore capace di reggere gli urti e sopravvivere alle sfide. La Riforma protestante – scrive Gramsci (che cita al riguardo giudizi di De Ruggiero su Erasmo) – non fu certo salvata dalla vigliaccheria degli intellettuali di corte; «essi piegano dinanzi alle persecuzioni e ai roghi: il portatore storico della Riforma è il popolo tedesco, non gli intellettuali».<sup>27</sup> Almeno fino al Sette-Ottocento, quando dal seno della cultura riformata, emerge un nuovo gruppo di pensatori, capaci di ripensare i pregiudizi religiosi in forme filosofiche (Q 4, par. 3, pp. 424-425).

<sup>26</sup> Non è qui che Gramsci parla del «senso comune». La nozione, tuttavia, appare importante ai nostri fini. Per un suo approfondimento in termini psicologici, cfr. F.P. Colucci, *Praxis, senso comune, egemonia: la psicologia dei problemi sociali complessi*, Istituto Gramsci/Emilia Romagna, s.l., s.d. (ma Bologna 1991).

<sup>27</sup> Parole analoghe si leggono nel Q 10 (par. 6, p. 1222) contro quegli intellettuali odierni che rifiutano di «“impegnarsi” interamente nell'atto storico reale»: posizione comoda, come quella «di Erasmo nei confronti della Riforma». Non c'è dubbio che Gramsci si riferisca in particolare a Benedetto Croce, che troveremo più avanti (in altro contesto) paragonato a Erasmo da Rotterdam. Secondo Gramsci, lo storicismo crociano sta al marxismo come Erasmo sta a Lutero.

Ed eccoci di nuovo al punto cruciale. «Il materialismo storico è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale nella sua dialettica cultura popolare/alta cultura. Corrisponde alla Riforma + Rivoluzione francese, universalità + politica; attraversa ancora la fase popolare, è diventato anche “pregiudizio” e “superstizione”. Il materialismo storico, così com'è, è l'aspetto popolare dello storicismo moderno» (Q 4, par. 3, p. 424).<sup>28</sup>

Questo punto è di estrema importanza, tanto sul piano politico-culturale quanto sul piano filosofico *sensu strictiore*.

L'interesse *lato sensu* politico di questa pagina sta nel fatto che essa mostra un Gramsci assolutamente consapevole dei limiti di certo marxismo e, più che mai, della pochezza filosofica di certe sue volgarizzazioni. E' questo d'altronde – egli scrive – il prezzo che il materialismo storico deve pagare per potersi radicare, come «riforma intellettuale e morale» del nostro tempo, capace di rivaleggiare nella coscienza popolare con l'egemonia della Chiesa. Ed è questo che, secondo Gramsci, Croce non vuole capire.

L'interesse filosofico sta invece in quella valutazione del «materialismo storico, così com'è» quale «aspetto popolare dello storicismo». Storicismo, nel contesto gramsciano, vuol dire Benedetto Croce. Orbene, in rapporto all'aristocraticismo crociano, l'aggettivo «popolare» (e dunque la possibilità di volgarizzare almeno un po' la filosofia «alta») non appare più un dato negativo, bensì una esigenza importante. Il fatto è che la riflessione gramsciana sulla «riforma intellettuale e morale» e il rapporto filosofico di Gramsci con Croce – due questioni interpretative non certo nuove, sulle quali molto si è già scritto – sono due questioni strettamente connesse, che solo nella loro connessione si possono veramente comprendere. Sta qui, infatti, la chiave dell'ambivalenza gramsciana verso Croce: da un lato, egli riconosce nello storicismo di Croce, nella severità del suo magistero, nella religione della libertà, l'inizio di quella riforma intellettuale e morale di cui la cultura italiana ha bisogno; ma, dall'altro, sente che occorre andare oltre – oltre la cultura alta, oltre le *élites*, verso una riforma profonda della mentalità diffusa e dei costumi. Ciò che la filosofia da sola e lo storicismo crociano, rinchiuso nella sua superbia, non possono e non vogliono fare.

Neanche per Croce, infatti, ci sono rose e fiori. Leggiamo gli appunti di filosofia del Quaderno 7, ancora del 1930-32. «È certo che nel materialismo storico si è formata una corrente deteriore, che può essere indicata come corrispondente al cattolicesimo popolare in confronto a quello teologico o degli intellettuali». Quando Croce critica il materialismo storico come una filosofia pre-kantiana o addirittura pre-cartesiana, ricorre a una “gherminella”, perché identifica il materialismo storico con la sua corrente deteriore e “traduce” quella, da religione popolare quale in sostanza è, in una debole filosofia, come tale facilmente attaccabile. «È la posizione dell'uomo del Rinascimento verso l'uomo della Riforma protestante: non capire che la rozzezza intellettuale dell'uomo della Riforma tuttavia prelude alla filosofia classica tedesca e al

<sup>28</sup> Queste osservazioni rifluiscono, amplificate e rielaborate, nelle pagine del 1933-34 (Q 16, par. 9, pp. 1860-1861), laddove Gramsci ripercorre la storia di quella idea – l'idea di una «riforma intellettuale e morale» – da Renan a lui stesso passando per Sorel (e passando pure per le polemiche con Missiroli sia di Sorel che di Gramsci stesso).

vasto movimento culturale tedesco moderno». Croce rispetto al marxismo sarebbe dunque come Erasmo rispetto a Lutero. La critica crociana dello “scientismo” marxista è, per Gramsci, l'equivalente contemporaneo del rimprovero mosso da Erasmo a Lutero di ritornare al Medio Evo.

La filosofia crociana è stata ed è per gli intellettuali «una vera riforma intellettuale e morale», ma del tipo Rinascimento, non del tipo Riforma. Egli non ha saputo creare una schiera di discepoli che, agendo fuori dell'ambito accademico, la portassero fra la gente: fra gli operai, fra i contadini, fin dalla scuola elementare. Confinata in una cerchia ristretta, né popolare né nazionale, la filosofia idealistica non sarà mai «una integrale concezione del mondo». Croce ha ragione ad affermare che non si può togliere al popolo la religione senza sostituirla con qualcosa che soddisfi alle stesse esigenze, ma questa sostituzione – conclude Gramsci – è precisamente ciò che egli non ha saputo fare (Q 7, par. 1, pp. 851-852).

Queste note rifluiscono nel ben noto Quaderno 10, del 1932-35, su *La filosofia di B. Croce (II)*. Nel quale però troveremo qualcosa di più chiaro ed esplicito circa la natura di “religione popolare” del materialismo storico e circa l'equivalenza funzionale tra filosofia della praxis e Riforma protestante. Sostiene infatti Gramsci: tanto poco si capisce perché «oggi il Croce riproduca la posizione di Erasmo», ove si pensi al contenuto polemico della filosofia crociana: anti-confessionale, ma non anti-religiosa. Egli dovrebbe capire che, come dalla «primitiva rozzezza intellettuale dell'uomo della Riforma è tuttavia scaturita la filosofia classica tedesca», nonché tutto un movimento che inaugura il mondo moderno, così dal materialismo storico (e solo da esso) può nascere qualcosa di simile alla crociana “religione della libertà”; però sulla misura dei popoli e non solo degli intellettuali (Q 10, par. 41, pp. 1293).<sup>29</sup>

«Ancora: tutta la trattazione che il Croce fa nella sua *Storia d'Europa* del concetto di religione è una critica implicita delle ideologie piccolo-borghesi (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso ecc.) che spiegano le debolezze dell'organismo nazionale e statale italiano con l'assenza di una Riforma religiosa, intesa in senso angustamente confessionale. Allargando e precisando il concetto di religione, il Croce mostra la meccanicità e lo schematismo astratto di queste ideologie, che erano niente altro che costruzioni di letterati. Ma appunto per ciò, più grave appunto gli si deve fare di non aver capito che appunto la filosofia della praxis, col suo vasto movimento di massa, ha rappresentato e rappresenta un processo storico simile alla Riforma, in contrasto col liberalismo, che riproduce un Rinascimento angustamente ristretto a pochi gruppi intellettuali e che a un certo punto ha capitolato di fronte al cattolicesimo, fino al punto che il solo partito liberale efficiente era il partito popolare, cioè una nuova forma di cattolicesimo liberale» (Q 10, par. 41, p. 1293).

Dopo Croce, Gramsci fa i conti con Oriani. Nel Quaderno 9, del 1932, prende spunto da una pagina di Alfredo Oriani (che riporta per intero) sugli esponenti della Riforma in Italia. Il pensiero riformato – notava Oriani – non mancò da noi di nobili personaggi né d'ingegni superiori, ma «questo moto incomunicato al popolo è piuttosto una crisi del pensiero filosofico e scientifico (...) che un processo di purificazione e di elevazione

<sup>29</sup> La formula crociana «religione della libertà» non compare nel contesto di questa pagina gramsciana. Il riferimento mi pare tuttavia obbligato.



religiosa». Com'era già accaduto con Bruno e Campanella, i pensatori italiani della Riforma si spinsero ben al di là non solo della dottrina cattolica, ma dello stesso cristianesimo riformato: verso la pura speculazione. «Quindi il popolo rimane così insensibile alla loro tragedia che sembra quasi ignorarla».<sup>30</sup>

Il commento di Gramsci appare perplesso. «Forse che anche la Riforma non è una crisi del pensiero filosofico e scientifico, cioè dell'atteggiamento verso il mondo, della concezione del mondo?». Secondo Gramsci le cause del rigetto non sono tanto di ordine filosofico quanto di ordine storico-sociologico. Un popolo non è affatto impermeabile alle filosofie di ampio respiro, alle «concezioni del mondo» proposte dagli intellettuali, quando vede prolungarsi nel pensiero degli intellettuali la stessa crisi che sente al proprio interno. Il fatto è che «neanche la religione in Italia era elemento di coesione tra il popolo e gli intellettuali», non esistendo da noi un "blocco nazionale-popolare". I pensatori italiani della Riforma, aristocratici eredi del cosmopolitismo rinascimentale, apparvero ed erano «collegati con la cristianità immediatamente come dirigenti anazionali», saltando a piè pari ogni prospettiva di "chiesa nazionale". Furono, come Giordano Bruno, europei prima che italiani. Da ciò il distacco (Q 9, par. 55, pp. 1129-1130).

L'interesse di questo brano è duplice.

Da un lato Gramsci ribadisce contro Oriani il carattere decisamente meta-religioso della Riforma, la sua natura di «concezione del mondo» e matrice di atteggiamenti generalissimi. C'è in questa precisazione un interesse evidente: se la Riforma consiste essenzialmente, al di là del contenuto religioso, in una concezione del mondo, allora un'altra concezione del mondo, anche irreligiosa come il materialismo storico, può ripeterne le caratteristiche di rivoluzione culturale; e se la Riforma ebbe successo in quanto movimento popolare e nazionale, lo stesso può essere per il materialismo storico a condizione che gli intellettuali sappiano ricavarne soluzioni per la crisi odierna di un popolo determinato.

D'altro canto, Gramsci si differenzia più sottilmente da Oriani nel giudicare i grandi personaggi del nostro Rinascimento. Essi furono sì autori di una Riforma *ante litteram*, ma sul piano meramente cosmopolitico. E' in questa mancanza di una dimensione nazionale, non nelle bizzarrie di Cardano, che consiste l'astrattezza degli ingegni italiani; ed è da questa incapacità di dar forma nazionale ai bisogni del popolo, che deriva loro, secondo Gramsci, una scarsa fortuna.

La questione-Riforma segna dunque nel profondo la storia d'Italia («il carattere degli italiani», per dirla con Leopardi). Ma essa assume un rilievo tutto particolare, agli occhi di Gramsci, in talune interpretazioni storiografiche del nostro Risorgimento. Interpretazioni che suscitano la sua attenzione già nelle «Note sul Risorgimento italiano» del Quaderno 9 (1932), per essere poi trascritte di nuovo nel Quaderno 19 del 1934-35. Si tratta di quelle interpretazioni che variamente insistono, sul ruolo peculiare tenuto, nel bene o nel male, dalla presenza romana della sede apostolica.

Gramsci distingue tre ondate storiografiche. Liquidata la prima come un insieme di «lamentele, recriminazioni, giudizi pessimistici e catastrofici sulla situazione italiana», essenzialmente dovuti «ad elementi conservatori, furiosi per la caduta della Destra e

<sup>30</sup> A. Oriani, *La lotta politica in Italia*, Galli, Milano 1895, p. 128.

della Consorteria». Si sofferma, invece, con più attenzione sulle posizioni successive: «Questa letteratura precede quella del gruppo Oriani-Missiroli, che ha un significato più popolare-nazionale e quest'ultima precede quella del gruppo Gobetti-Dorso, che ha ancora un altro significato più attuale. In ogni modo anche queste due tendenze», si affretta a precisare Gramsci, come per riaffermare la sua ortodossia marxista, «mantengono un carattere astratto e letterario». Tuttavia: «uno dei punti più interessanti trattati da esse è il problema della mancanza di una riforma protestante o religiosa in Italia, che è visto in modo meccanico ed esteriore e ripete uno dei canoni storici del Masaryk nei suoi studi di storia della Russia» (Q 9, par. 89, pp. 1154-1155).<sup>31</sup>

Alla fine delle stesse «Note sul Risorgimento italiano», una ventina di pagine dopo, Gramsci torna ancora sull'argomento. L'interpretazione di Missiroli – scrive – è astratta, perché «la mancanza della Riforma protestante in Italia spiegherebbe in ultima analisi tutto il Risorgimento e la storia moderna nazionale»; meccanica, altresì, perché l'autore trasferisce all'Italia un canone pensato da Masaryk per la Russia «sebbene il Missiroli accettasse la critica di Antonio Labriola contro il Masaryk storico». Fatto sta, per Gramsci, che Missiroli – come Masaryk (ma diversamente da Sorel, che pure conosceva) – «non comprende che la “riforma” moderna di carattere popolare è stata la diffusione delle idee marxiste, sia pure in forma di letteratura da opuscolo» (Q 9, par. 111, p. 1178).

Nella successiva trascrizione del 1934-35 (le pagine sul Risorgimento italiano del Quaderno 19, compilate probabilmente a Formia), troviamo una importante variante. Qui Masaryk è accusato di non comprendere (nonostante Sorel) che «la “riforma” intellettuale e morale (cioè “religiosa”) di portata popolare nel mondo moderno c'è stata in due tempi: con la Rivoluzione francese e col marxismo» [corsivo mio]. Il fatto che la filosofia della prassi «sia stata diffusa in forme grossolane e sotto forma di opuscoli non è istanza valevole contro il suo significato storico: non è da credere che le masse popolari influenzate dal calvinismo assorbissero concetti relativamente più elaborati e raffinati». Quello che davvero importa per il destino di una Riforma di tale portata, ora come allora, è piuttosto la qualità dei dirigenti: che essi abbiano «consistenza» e «carattere» (Q 19, par. 5, pp. 1985-86). Ma davvero non pare a Gramsci nel 1935 – lo dice in maniera quasi esplicita – che il movimento operaio disponga a quel tempo di dirigenti paragonabili per tempra intellettuale e morale a quelli della Riforma (e non è detto che egli si riferisse solo alla qualità dei dirigenti socialisti).

L'onnipresenza di Missiroli nei *Quaderni dal carcere* ci deve fare pensare. A maggior ragione ove si consideri che l'interesse per Missiroli precede i *Quaderni* e si coglie già negli scritti militanti del giovane Gramsci. Ora, Mario Missiroli era a quel tempo un autorevole commentatore politico (con lo pseudonimo di Spectator), nonché un pubblicista alquanto noto, autore di saggi e perfino di romanzi; ma non era poi quella tempra di storico né di filosofo che potesse talmente interessare il Gramsci del carcere. Eppure nei *Quaderni* le citazioni di Missiroli superano quelle pur numerose di Omodeo e di Papini, e perfino quelle più numerose di grandi personalità come Mazzini o

<sup>31</sup> Lo stesso brano si ritrova nel Quaderno 19 con minime varianti; fra le quali – sarà pur un caso – l'attribuzione alla Riforma della R maiuscola, come per mettere in evidenza che non di una generica riforma religiosa si tratta, ma proprio di una Riforma «come quella protestante» (Q 19, par. 5, 1977).

Michels! Oltre tutto, Missiroli non era neppure un personaggio col quale Gramsci potesse simpatizzare politicamente né culturalmente. Lo considerava infatti una «carta asciugante» della cultura francese, nonché uno spregevole opportunista, dilettantesco e privo di ogni originalità; ed avrà per lui parole di fuoco (Q 14, par. 26, pp. 1683-1684). Perché dunque un tale interesse? Perché Gramsci lo cita così spesso? Perché tiene in carcere libri come *Amore e fame* o *Date a Cesare* (sulle idee di Mussolini in materia di religione)?<sup>32</sup> Perché si propone, nella sua cella, di «compilare una bibliografia completa del Missiroli» (Q 9, par. 111, p. 1178)? E perché si preoccupa di ricostruirne il pensiero attraverso le citazioni indirette di Alberto Spaini su *Italia letteraria*?

I motivi sono più d'uno, ma tutti legati fra loro. Primo, Gramsci è interessato alle idee di Missiroli sul Risorgimento: idee che, nonostante tutto, rassomigliano alla tesi gramsciana della «rivoluzione passiva». Secondo, Missiroli, si occupava, da cattolico, della Chiesa e dei rapporti fra Stato e Chiesa. Terzo, Missiroli era stato in rapporto con Sorel (e proprio con la prefazione di Sorel era uscito quel volume *Il Papa in guerra*, recensito dal giovane Gramsci nel 1917).<sup>33</sup> Quarto, Missiroli, come sappiamo, stava fra coloro che davano importanza alla tesi della Riforma mancata; e questa è la chiave di tutto.

Diamo la parola a Gramsci. «I motivi principali posti in circolazione dal Missiroli sono: 1°) che il Risorgimento è stato una conquista regia e non un movimento popolare; 2°) che il Risorgimento non ha risolto il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa, motivo che è legato al primo perché “un popolo che non aveva sentito la libertà religiosa non poteva sentire la libertà politica. L'ideale dell'indipendenza e della libertà diventò patrimonio e programma di una minoranza eroica, che concepì l'unità contro l'acquiescenza delle moltitudini popolari”<sup>34</sup>» (Q 9, par. 111, p. 1178).

Non che Gramsci sia del tutto d'accordo: si affretta, infatti, ad aggiungere che quella minoranza non fu affatto eroica. Se non seppe andare al popolo, fu semplicemente perché – per farlo – avrebbe dovuto fare la riforma agraria! Rimane forte però, pure negli anni successivi, l'interesse per le tesi di fondo. Le quali non saranno tesi originali di Missiroli, «carta asciugante» (di chi? lo stiamo per vedere), però meritano di essere discusse.

Nella Miscellanea del 1932-35 troviamo le «Note di cultura italiana. A proposito del protestantesimo in Italia, ecc.», (Q 14, par. 26, pp. 1682-1685). Gramsci vi torna su «quella corrente intellettuale contemporanea che sostenne il principio che le debolezze della nazione e dello Stato italiano erano dovute alla mancanza di una riforma protestante». L'importanza di queste pagine sta nel fatto che ci permettono, partendo da Missiroli, di ripercorrere all'indietro una certa pista e di ricostruire, con l'aiuto dello stesso Gramsci, la storia di un'idea.

<sup>32</sup> *Amore e fame*, Roma, La Voce, 1928; *Date a Cesare. La polemica religiosa di Mussolini, con documenti inediti*, Roma, Libreria del Littorio, 1929.

<sup>33</sup> M. Missiroli, *Il Papa in guerra*, prefazione di G. Sorel, Bologna, Zanichelli, 1915. La recensione di Gramsci fu pubblicata su *Il grido del popolo* del 15 gennaio 1916.

<sup>34</sup> M. Missiroli, *Italia d'oggi*, Bologna, Zanichelli, 1932. Questa di Gramsci è una citazione indiretta, che proviene da un articolo di A. Spaini, «Il mito e l'eroe. Dal Risorgimento a Mussolini», *L'Italia letteraria*, IV, 23, 5 giugno 1932 (cfr. la Nota del Curatore, *Quaderni*, p. 2854).

Missiroli – scrive Gramsci – tolse questa tesi della Riforma mancata «di peso dal Sorel»; questi da Renan, che aveva elaborato una tesi simile (ovviamente adattata alla Francia, ma più complessa). La pista però non si ferma qui. Infatti, Gramsci cita l'opinione di Sorel, che lo stesso Renan abbia subito su tale questione l'influenza decisiva di «una strana tesi sostenuta dal Proudhon».<sup>35</sup>

Sorel si riferiva al Proudhon de *La Justice*,<sup>36</sup> secondo cui – riassume Gramsci – sarebbe stata auspicabile «una riforma intellettuale e morale del popolo francese con l'aiuto del clero, che avrebbe, con il linguaggio e il simbolismo religioso, concretato e assicurato le verità “laiche” della Rivoluzione. Il Proudhon in fondo, nonostante le sue bizzarrie,» commenta Gramsci con indulgenza, «è più concreto di quanto sembri: egli pare certamente persuaso che occorre una riforma intellettuale in senso laico (“filosofico” come dice) ma non sa trovare altro mezzo didattico che il tramite del clero». Si tratta in effetti di una idea singolare, stranamente simile a certe proposte saint-simoniane. L'indulgenza del tutto inaspettata che Gramsci le manifesta dipende forse dal fatto che «per Proudhon il modello è protestante, cioè la riforma intellettuale e morale avvenuta in Germania col protestantesimo», salvo gli opportuni adattamenti alla situazione francese (Q 14, par. 26, pp. 1684-1685).

A questo punto, siamo finalmente in grado d'individuare e ripercorrere, nodo per nodo, i fili sottesi alla idea gramsciana della riforma intellettuale e morale come equivalente laico della Riforma protestante.

C'è un primo filo che, partendo dalle polemiche di Gramsci con Missiroli, risale a Sorel; da questi a Renan (autore della formula); da questi a Proudhon. Di tutti questi autori, tranne Proudhon, Gramsci ha cognizione diretta.

C'è un secondo filo che, partendo dalla lettura gramsciana della recensione di Trockij, ma (probabilmente) anche dagli scambi giovanili con Gobetti, risale fino a Masaryk.

C'è poi Gramsci stesso, incrollabilmente persuaso che senza una «fede», nessuna politica di vasto respiro può coinvolgere le masse popolari. Ma questa incrollabile convinzione, radicata negli umori giovanili di Gramsci e nel suo carattere, non è solo rifiuto del cinismo né pura psicologia: essa trova una serie di mediazioni culturali.

Sul piano storiografico, comporta un duplice confronto critico: primo, con le analisi del Risorgimento come “rivoluzione regia” (adombrate, al meglio, dalla corrente Gobetti-Dorso e, al peggio, da quella Oriani-Missiroli); secondo, con le analisi crociane del Rinascimento.

Sul piano prasseologico, questa ricerca di una «fede» presenta forse talune consonanze col pragmatismo jamesiano dei “vociani” (anch'essi critici del cinismo

<sup>35</sup> L'opinione di Sorel qui evocata sta in un saggio inedito del maggio 1915, *Germanesimo e storicismo di Ernesto Renan*. Esso «avrebbe dovuto servire di introduzione alla versione italiana del libro di Renan *La riforma intellettuale e morale* che doveva tradurre Missiroli e pubblicare Laterza». Non fu poi pubblicato perché nel 1915, con l'Italia in guerra, «sarebbe parso un atto di tedescofilia» (Q 14, par. 26, pp. 1682-1683). Gramsci dovette dunque aspettare il 1931 per leggerlo a puntate su *La Critica* (che lo pubblicò in quattro parti come «Saggio inedito di Giorgio Sorel», presentato dallo stesso Croce).

<sup>36</sup> P.-J. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise. Nouveaux principes de philosophie pratique adressés a Son Eminence Monseigneur Matthieu*, Paris, Librairie de Garnier Frères, 1858, tre voll. (t. V, pp. 342-44); trad. it. *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, a c. di M. Albertini, Torino, Utet, 1968.

italico, almeno inizialmente); dialoga con lo “spirito demiurgico” di Filippo Burzio; è certamente influenzata dalla ricerca soreliana di un “mito” e dalla ricerca crociana di una religione laica.

La matassa in realtà è ancor più intricata, perché i vari fili che conducono a Gramsci sono anche annodati fra loro; e Gramsci lo sa. Per esempio, non è escluso affatto che Missiroli conoscesse il saggio di Masaryk, almeno indirettamente. Di sicuro, dice Gramsci, egli conosceva le valutazioni di Labriola su Masaryk. In ogni caso – avesse letto o non avesse letto la traduzione gramsciana della recensione di Trockij (pubblicata sul *Grido* nel 1919) – rimane probabile che Missiroli ne abbia avuto notizia dalle numerose citazioni che ne fece Gobetti.<sup>37</sup> Inoltre, Gramsci si mostra al corrente di un carteggio intercorso fra Missiroli e Sorel.<sup>38</sup>

Va ricordato, infine, il periodo in cui tutti questi fili si annodano nella mente di Gramsci. Abbiamo visto come la riflessione gramsciana su questo tema subisca una intensificazione negli anni 1930-32. Siamo dunque all'indomani della Conciliazione fra Stato e Chiesa nella forma di un accordo fra papato e fascismo: una situazione che preoccupava parecchio Gramsci (come confermano le lettere di quel periodo),<sup>39</sup> non solo perché poteva rinforzare (come rinforzò) la presa del Regime sul paese, ma anche perché poteva rinforzare la tradizionale egemonia della religione cattolica sulle coscienze degli italiani, sospingendoli, come sempre, verso una morale familistica e conformistica del compromesso. Tutto il contrario della peculiare «fede» auspicata da Gramsci (ma anche tutto il contrario della religione civile che Croce teorizzerà come «religione della libertà»).

Negli anni che rimangono, Gramsci – forse non più bolscevico *stricto sensu* – compie approfondimenti decisivi. In particolare per quanto riguarda il rapporto con Croce.

Nel Quaderno 10 del 1932-35, la filosofia della praxis assume un ambito di applicazione che va decisamente al di là del marxismo, per comprendere l'hegelismo, «premessa della filosofia della praxis nel secolo XIX», e il crocianesimo, premessa di una sua ripresa nel secolo XX. *Gramsci sostiene doversi fare con l'idealismo di Croce una operazione analoga a quella realizzata da Marx ed Engels con l'idealismo di Marx*. Veramente, più che di “rovesciare” il pensiero di Croce, egli parla di “ridurlo”, e ciò al fine di permetterne la divulgazione e nel contempo contenerne la volgarizzazione. Insomma, *pochi contenuti, però chiari e chiaramente recepibili a livello di massa*. Nel momento stesso in cui invoca la «creazione di una nuova cultura integrale, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano», Gramsci sembra ritenere che il

<sup>37</sup> Gobetti cita quel pezzo in un articolo su Trockij pubblicato sul *Resto del Carlino* del 5 aprile 1921 (ora in P. Gobetti, *Scritti politici*, a c. di P. Spriano, Torino, Einaudi, 1960, pp. 206-210). Allo stesso saggio su Masaryk si allude anche nello scritto «Storia della rivoluzione russa», *La Rivoluzione liberale*, I, 11-12, 4 maggio 1922, poi utilizzato, con varianti, nella prima parte del «Paradosso dello spirito russo» (ora in P. Gobetti, *Scritti storici letterari e filosofici*, a c. di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, pp. 293-309; in partic. p. 295). Traggio queste notizie dalla Nota del Curatore (Quaderni, p. 2927).

<sup>38</sup> Per più precise indicazioni bibliografiche sui materiali del dialogo Sorel-Missiroli, rinvio alle puntuali note del curatore in appendice ai Quaderni, p. 2648.

<sup>39</sup> Cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, scelte da P. Spriano, Torino, Einaudi, 1971. Mi riferisco in particolare alle lettere a Tania del 7 aprile 1930 (pp. 121-123) e dell'8 febbraio 1932 (pp. 196-197).

pensiero di Croce – *malgré lui!* – non possa rimanere estraneo a questa operazione (Q 10, par. 11, p. 1233).

Alle due “proporzioni filosofiche” che finora abbiamo individuato – la prima: Gramsci sta a Missiroli come Trockij sta a Masaryk; la seconda: Croce sta alla «riforma intellettuale e morale» del Novecento come Erasmo sta alla Riforma luterana – se ne può dunque aggiungere un'altra, che certo non è dichiarata esplicitamente dal pensatore sardo ma emerge, tuttavia, da una lettura attenta delle sue pagine: (in Italia) Gramsci sta a Croce così come (in Germania) Marx sta a Hegel. E' forse questo il programma di lavoro *für ewig*<sup>40</sup> che Gramsci si proponeva con i *Quaderni*? Fu forse questa la sua ambizione?

Peraltro Gramsci rimase consapevole – in ciò fedele all'insegnamento di Sorel – che molto rimaneva da fare per passare dal “cristianesimo primitivo” al “cristianesimo riformato”. Fuor di metafora, per trasformare il marxismo in una compiuta filosofia della prassi (Q 16, par. 9, pp. 1860-1864).

V'è certo, dietro tutto ciò, la critica dei “giovani tedeschi” e dei “giovani hegeliani” verso un pensiero, quello tedesco, profondo ma puramente speculativo. Insomma, l'adattamento per l'Italia di un vecchio sogno della sinistra tedesca: Hegel + Rivoluzione francese (dove Croce subentra al posto di Hegel). Ma c'è anche, forse, l'eco di una posizione tipicamente italiana, minoritaria ma importante: quella di Mazzini, «pensiero e azione»; col sogno di rendere l'azione degli italiani finalmente coerente, in primo luogo dal punto di vista morale, col pensiero di cui sono capaci.

E' anche sulla base di queste diagnosi gramsciane – largamente diffuse nella cultura liberale, liberalsocialista e azionista – che si spiega l'apprezzamento morale, ancor prima che politico, manifestato da tanti intellettuali italiani verso il partito comunista, non solo dall'interno del partito ma, assai spesso, da posizioni esterne. Si pensi alla simpatia che trovano «le ragioni dei comunisti» nel severo liberalismo di Gobetti, nel marxismo eterodosso di Lelio Basso, nel razionalismo critico di Banfi, nell'azionismo dell'ebreo Foa, nella “conversione” di Delio Cantimori dal fascismo al comunismo, nell'adesione del liberale Bianchi Bandinelli e, più tardi, nel Pasolini delle *Lettere luterane*, per finire con le comunità del dissenso cattolico alla ricerca di una fede più autentica.

Il pensiero gramsciano in materia di religione è stato interpretato in maniere assai difformi. C'è chi ha voluto cercarvi, all'inizio degli anni settanta, le premesse del “dialogo” fra cristiani e marxisti;<sup>41</sup> c'è invece chi, negli stessi anni, ha individuato nell'egemonia cattolica sulle coscienze il termine naturalmente avverso a cui l'egemonia gramsciana intende totalmente contrapporsi.<sup>42</sup> Ma le due tesi – per chi riconosca quanto di “protestante” c'è in Gramsci – sono forse meno incompatibili di quanto non sembri. Si spiega così, anche, la diffidenza della DC per un Berlinguer in

<sup>40</sup> Cfr. la Nota introduttiva di P. Spriano, *ibidem*, p. xv.

<sup>41</sup> Cfr. P. Soldi, *Il pensiero etico-religioso di Antonio Gramsci nella prospettiva del dialogo tra cristiani e marxisti*, dissertazione in teologia, Università Pontificia del Laterano, Roma, 1970.

<sup>42</sup> H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Anthropos, Paris 1974; trad. it. *Gramsci e la questione religiosa*, Milano, Mazzotta, 1976.

qualche modo gramsciano,<sup>43</sup> che le veniva sì incontro col “compromesso storico” in una mano, ma pure con la politica così poco cattolica dell’“austerità” nell’altra.



nella 1ª ediz. italiana:  
pp. 71-96

### «La riforma intellettuale e morale»

sta in

Salvo Mastellone (a c. di)

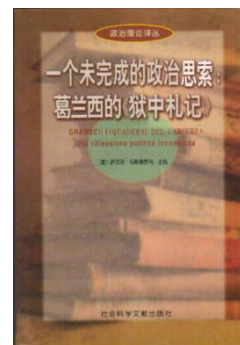
**Antonio Gramsci:**

***una riflessione politica incompiuta***

Utet, Torino 1997

Traduz. in cinese per:

**China Social Science Documentation  
Publishing House, Peking 2000**



nella ediz. cinese:  
pp. 118-146

<sup>43</sup> Cfr. S. Caruso, «Del compromesso storico Gramsci che direbbe?», *Il Nuovo*, 13 luglio 1975, p. 17; poi in *Intellettuali e mondi possibili*, Firenze, Cusl, 1989, pp. 273-274.