

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XIV
ANNO XCVII (XCIX), FASC. I*

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

Direzione

Giovanni Bonacina, Carlo Borghero, Aldo Brancacci,
Massimo Ferrari, Sebastiano Gentile,
Maurizio Torrini (coordinatore), Mauro Visentin

Comitato scientifico

Michele Ciliberto, Tullio Gregory, Helmut Holzhey,
Sir Geoffrey E.R. Lloyd, Denis O'Brien, Dominic O'Meara,
Gianni Paganini, Renzo Raghianti, Gennaro Sasso,
Loris Sturlese, Giuseppe Tognon

Redattore

Alessandro Savorelli

Redazione

Olivia Catanorchi, Andrea Ceccarelli, Ascanio Ciriaci, Valerio Del Nero,
Eva Del Soldato, Faustino Fabbianelli, Nadia Moro, Alfonso Musci,
Diego Pirillo, Cesare Preti, Oreste Trabucco, Stefano Zappoli

I lavori pubblicati nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana»
sono sottoposti a procedura di valutazione mediante *blind referee*.

Pubblicazione quadrimestrale

ABBONAMENTO 2018

ITALIA		ESTERO	
PRIVATI		INDIVIDUALS	
(Carta)	€ 100,00	(Paper)	€ 130,00
(c + web)	€ 125,00	(p + web)	€ 160,00
ISTITUZIONI		INSTITUTIONS	
(Carta)	€ 120,00	(Paper)	€ 150,00
(c + web)	€ 145,00	(p + web)	€ 180,00

FASCICOLO SINGOLO			
ITALIA	€ 50,00	ESTERO	€ 55,00

Amministrazione e abbonamenti:

Editoriale / Le Lettere, via Meucci 17/19 – 50012 Bagno a Ripoli (FI)

Tel. 055 645103 – Fax 055 640693

email: amministrazione@editorialefirenze.it; abbonamenti.distribuzione@editorialefirenze.it

www.editorialefirenze.it

www.lelettere.it

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME XIV
ANNO XCVII (XCIX), FASC. I*

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

GIANNI PAGANINI, <i>Curiosità e metodo in Thomas Hobbes</i>	9
LUCA FONNESU, <i>Giulio Preti e la moralità</i>	39

Studi e ricerche:

STEFANO MECCI, <i>Il demone di Socrate nel medioplatonismo</i>	56
PAOLO BUSSOTTI - BRUNELLO LOTTI, <i>The problem of circular motion in René Descartes</i>	76
SIMON PIETRO CALISTI, <i>Tre critiche settecentesche all'«anti-Pascal» di Voltaire</i> ..	115
GIUSEPPE COSPITO, <i>Il dibattito sulla mancata Riforma protestante nell'Italia del primo Novecento</i>	130
SALVATORE CICENIA, <i>Lettere tra Croce e Francesco Albergamo e di Albergamo a Cogignola, Gentile, Ottaviano e Sciacca</i>	157

Discussioni e postille:

RENZO RAGGHIANI, <i>La lettre volée: décomposer les textes philosophiques</i>	189
FERDINANDO ABBRI, <i>Alexandre Koyré in incognito</i>	195

Note e notizie:

<i>Galeotto Marzio narratore dei detti di Mattia Corvino</i> (Valerio Del Nero)	201
<i>«No Right of Sedition». Kant and the Problem of Revolution in Political Philosophy in 18th-21st Century</i> (Giuseppe Cospito)	203
<i>Sorvegliare e premiare. L'Accademia d'Italia, 1926-1944</i> (Maurizio Torrini) ..	205
<i>Libri ricevuti</i>	209

IL DIBATTITO SULLA MANCATA RIFORMA PROTESTANTE NELL'ITALIA DEL PRIMO NOVECENTO*

Sul dibattito intorno alle ragioni immediate e alle conseguenze a lungo termine della mancata diffusione delle idee della Riforma in Italia esiste una letteratura critica importante, per cui nelle pagine che seguono mi concentrerò su alcune delle figure che animarono tale discussione nei primi tre decenni del Novecento, cercando: a) di collocarne tesi e argomentazioni in una prospettiva storica di più lungo periodo, che precede di molto il sorgere della stessa nazione italiana e giunge fino ai nostri giorni; b) di mettere in evidenza il ruolo svolto dalla ricezione dell'hegelismo e, più in generale, di una certa cultura germanica nella ripresa tardo ottocentesca e primo novecentesca della questione; c) di mostrare la dimensione europea di un dibattito che, a un esame attento, si mostra meno astratto e provinciale di quanto non appaia *prima facie*; d) di verificare come molti di questi aspetti fossero chiari a un osservatore attento e, almeno in parte, simpatetico di tale dibattito quale fu Antonio Gramsci.

1. *Una prospettiva di lungo periodo*

Attribuire debolezze e limiti dello sviluppo economico, politico, sociale e culturale dell'Italia alla mancata espansione dello spirito della Riforma al di qua delle Alpi è un *locus communis* che si ripresenta ciclicamente nel dibattito culturale del nostro paese, fin da prima della sua costituzione in nazione unitaria. Sebbene il nesso tra cattolicesimo romano e arretratezza italiana sia già presente in alcuni contemporanei di Lutero, come Niccolò

* Il presente saggio, dedicato alla memoria di Fiorella De Michelis, sviluppa alcune considerazioni svolte in una conferenza tenuta al Collegio Ghislieri di Pavia, il 12 dicembre 2016, nell'ambito del ciclo di incontri *1517-2017: Cinque secoli dopo Lutero*. Ringrazio tutti gli intervenuti alla discussione, e in particolare Alessandra Ferraresi ed Elisa Signori, per i suggerimenti e gli spunti di riflessione e approfondimento che mi hanno fornito; sono inoltre riconoscente a Luca Fonnesu, Gianni Francioni e Alessandro Savorelli per l'attenta lettura del testo e i consigli volti a migliorarlo.

Machiavelli¹, e giudizi analoghi si ritrovino negli scritti di numerosi intellettuali vissuti nei primi decenni della Controriforma, come Giordano Bruno² o Paolo Sarpi³, una storia della *querelle* sulla mancata Riforma in Italia dovrebbe iniziare propriamente con il giurista, storico e letterato Carlantonio Pilati, autore di un celebre scritto (pubblicato in due volumi tra il 1767 e il 1769) *Di una Riforma d'Italia*⁴. Se il nostro intento fosse quello di ripercorrere per intero la plurisecolare disputa potremmo concludere (provvisoriamente) con il *pamphlet* del 2011 del giornalista e scrittore recentemente scomparso Ermanno Rea, *La fabbrica dell'obbedienza*, altrettanto esemplare come lo scritto di Pilati di quello che si potrebbe definire «il senso comune» di buona parte del ceto intellettuale italiano degli ultimi tre secoli. Ritornando per l'ennesima volta sulla questione dei limiti del «carattere degli italiani» (decadenza intellettuale, debolezza morale, passività politica, servilismo), Rea infatti li attribuisce alla Controriforma che avrebbe distrutto per sempre la grandezza del nostro popolo, massima nel periodo che va dal Tre al Cinquecento. L'autore si sofferma in particolare, sulla scia dei lavori di Adriano Prosperi⁵, sulla pratica della confessione auricolare privata e dell'espiazione pubblica dei peccati con opere o elargizione di denari, contrapponendola all'interiorizzazione e alla spiritualizzazione della religione propuginate da Lutero⁶.

Non intendiamo riassumere nemmeno per sommi capi le singole tappe del dibattito sulle conseguenze della scarsa o nulla diffusione del protestantesimo in Italia, anche perché su buona parte di queste esistono ricostruzioni esaustive, come i lavori di Giorgio Spini sul periodo pre- e post-risorgimentale⁷. Veniamo invece alla vigilia della Prima guerra mondiale, quando la discussione sulla mancata Riforma in Italia viene riaperta dall'opera prima del giornalista e scrittore Mario Missiroli, 'scandalosa' fin dal titolo: *La*

¹ Cfr. per es. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* I,12, in *Tutte le opere*, a c. di M. Martelli, Firenze, Sansoni 1971, pp. 95-96.

² Cfr. per es. G. BRUNO, *Oratio valedictoria* (1588), cit. in C. CANTÙ, *Gli eretici d'Italia. Discorsi storici*, vol. III, Torino, Pombo 1866, pp. 55-56. Non va tuttavia dimenticato che altrove (per esempio nello *Spaccio della bestia trionfante*) lo stesso Bruno attacca duramente le dottrine luterane a partire da quella della predestinazione, che considera causa di fatalismo e di quietismo, cui contrappone la propria morale dell'«eroico furore» (cfr. in proposito M. CILIBERTO, *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza 2000, pp. 54 sgg.).

³ Esemplari da questo punto di vista le *Lettere a gallicani e protestanti*, scritte tra il 1608 e il 1622, ora in P. SARPI, *Lettere a gallicani e protestanti. Relazione dello stato della religione. Trattato delle materie beneficarie*, Torino, Einaudi 1978, pp. 3-50.

⁴ C.A. PILATI, *Di una Riforma d'Italia, ossia dei mezzi per riformare i più cattivi costumi, e le più perniciose leggi d'Italia*, Edizione seconda, accresciuta di altrettanto, Villafranca 1770 (e cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II, *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, Torino, Einaudi 1970, pp. 260-325).

⁵ Cfr. in particolare A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996.

⁶ E. REA, *La fabbrica dell'obbedienza. Il lato oscuro e complice degli italiani*, Milano, Feltrinelli 2011.

⁷ Cfr. G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore 1989²; *Italia liberale e protestanti*, Torino, Claudiana 2002.

monarchia socialista. L'autore, che condivide l'ispirazione antipositivistica e idealistica propria delle generazioni di intellettuali formati a cavallo dei secoli XIX e XX, prende espressamente le mosse dalle tesi del suo maestro Alfredo Oriani, che in scritti come *La lotta politica in Italia* (1892) e *La rivolta ideale* (1907), allora recentemente ripubblicati⁸, aveva identificato il vizio d'origine della nazione italiana nel modo in cui si era compiuto il processo di unificazione, attraverso una conquista regia e con la mancata partecipazione del popolo⁹. Per parte sua Missiroli «si propone di ridurre a un solo problema – quello religioso – la storia d'Italia dal quarantotto ai nostri giorni»¹⁰, attribuendone i limiti all'assenza di una Riforma religiosa che sola avrebbe potuto fondare uno stato; «di qui la necessità di rimandare tutti i problemi, di soffocare tutti i partiti, nel timore che una lotta politica assunta – come nelle altre nazioni latine, rimaste cattoliche – forma ed intendimenti repubblicani, esplosioni del fermento religioso che, disperso tre secoli fa, si rivolta contro le monarchie» (come dimostra l'esempio della Rivoluzione francese), cercando e trovando sempre soluzioni compromissorie¹¹, la quintessenza delle quali sarebbe costituita dalla cavouriana «libera Chiesa in libero Stato». Tuttavia

il protestantesimo, che pretendeva di segnare la terza fase del cristianesimo, quello dello Spirito santo, precipita nel materialismo, e, sovrapponendo all'universalità del pensiero la storia di un popolo, all'idea religiosa, che è il sommo bene, l'interesse politico di una nazione, che identifica coi destini del mondo, ritorna in onore la menzogna giudaica del popolo eletto¹².

Quindi, mentre da un lato «la riforma di Lutero conclude alla negazione del cristianesimo» e dall'altro «la democrazia latina, non conquistata dagli errori funesti della riforma protestante, osa attendere all'universalità», finendo tuttavia per «concludere alla vuota utopia dell'internazionalismo», Missiroli, con una delle giravolte intellettuali che lo renderanno tanto popolare, conclude che solo

il cattolicesimo trionfa di entrambi i suoi avversari, che non possono attingere le sue altezze supreme: trionfa del libero esame, che dissolve la stessa religione asservendola alle precarietà della politica; trionfa della democrazia atea e materialista, che si illude di risolvere un problema divino negando Dio¹³.

⁸ Cfr. A. ORIANI, *La lotta politica in Italia. Origini della lotta attuale 476-1887*, Firenze, Libreria della Voce 1913³ e 1917⁴; *La rivolta ideale*, Bologna, Gherardi 1912³.

⁹ Cfr. M. MISSIROLI, *La monarchia socialista. Estrema destra*, Bari, Laterza 1914, p. 311.

¹⁰ *Ivi*, p. 5.

¹¹ *Ivi*, p. 11.

¹² *Ivi*, p. 145; è evidente il riferimento al primato della nazione germanica di hegeliana memoria, su cui dovremo ritornare in seguito.

¹³ *Ivi*, p. 146.

Tutto questo a condizione che «la Chiesa cattolica ritorn[i] ad una intimità più profonda, riaffermando l'universalità del suo regno»¹⁴, senza più pretendere di imporsi per mezzo dello Stato. Perché questo accada, egli confida nel papa tradizionalista Pio X (che peraltro morirà in quello stesso 1914), il «maestro infallibile» capace di trovare «la forza e l'anima per resistere a tutte le correnti del pensiero contemporaneo»¹⁵, risolvendo definitivamente il conflitto tra Stato e Chiesa in favore di quest'ultima, sola istituzione in grado di ridare vigore alla nazione italiana.

Lo scoppio della Grande Guerra e, soprattutto, l'ingresso dell'Italia nel conflitto contro gli Imperi centrali, mettono la sordina a questa discussione che pure avrebbe potuto trarre alimento dall'occasione del quarto centenario della pubblicazione delle Tesi luterane, caduto nel 1917. Di questo, come di tutto ciò che proviene dalle terre tedesche, nell'Italia di quegli anni, soprattutto dopo Caporetto, non è opportuno parlare, se non in termini faziosi: accade così, per esempio, che ancora nel maggio 1918 si possa leggere, sul «Corriere della Sera» di Luigi Albertini, che «la guerra in corso è guerra di religione tra latini cattolici e tedeschi protestanti»¹⁶, trascurando il 'dettaglio' della cattolicissima Austria e del terzo abbondante di persone che allora si professavano cattoliche in Germania¹⁷. E del resto lo stesso Missiroli, fin dal 1915, aveva pubblicato un nuovo libro, dall'eloquente titolo di *Il papa in guerra* (con prefazione di Georges Sorel), in cui ribadiva che solo l'universalismo e il tradizionalismo cattolici – simboleggiati dal *Sil-labo* di Pio IX – potevano costituire un antidoto all'imperialismo moderno, incarnato dalla Germania protestante, e che quindi il nuovo pontefice Benedetto XV, al di là delle sue dichiarazioni ufficiali in favore della pace, era oggettivamente il primo alleato delle potenze dell'Intesa¹⁸ (sorvolando ancora sul fatto che questa comprendesse il Regno Unito anglicano e la Russia ortodossa).

Il dibattito sulla mancata Riforma riprende vigore solo nel dopoguerra e particolarmente tra il 1922 e il 1926, animato, oltre che da un liberale *sui generis* come Piero Gobetti, da alcuni intellettuali che si dissero «neoprotetstanti», riuniti intorno a Giuseppe Gangale e alla rivista «Conscientia», a ragion veduta definita «la più audace e moderna voce del protestantesimo italiano» del tempo¹⁹, che a sua volta continuava la tradizione non settaria dei

¹⁴ *Ivi*, p. 147.

¹⁵ *Ivi*, p. 151.

¹⁶ L'articolo, datato 15 maggio 1918, è citato in G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 348.

¹⁷ Dati sull'incidenza percentuale dei cattolici rispetto al totale della popolazione del Reich germanico all'inizio degli anni Trenta (sostanzialmente non dissimili da quelli dei decenni precedenti) sono riportati in M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, seconda edizione riveduta e aumentata, Brescia, Morcelliana 1977, pp. 412-413.

¹⁸ Cfr. M. MISSIROLI, *Il papa in guerra*, Bologna, Zanichelli 1915, in part. p. 46.

¹⁹ G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 362.

periodici battisti «Coenobium» e «Bilychnis»²⁰. Ed è proprio su «Conscientia» che, fin dal 1923, Gobetti pone la questione: «che cosa si deve intendere quando si dice che l'Italia non ha avuto la sua Riforma, e che nell'assenza della Protesta stessa sono le ragioni della sua immaturità ideale e politica?»²¹. È stato giustamente osservato che, negli scritti gobettiani, l'assenza della Riforma assume una triplice funzione: esplicativa – quale causa dell'arretratezza dell'Italia –; ideale – o si potrebbe dire anche idealtipica, l'invocata Riforma non coincidendo con nessuno dei movimenti protestanti storicamente realizzatisi, ma piuttosto incarnando la critica al dogmatismo, l'esaltazione dell'individualismo, la difesa della libertà di pensiero e la teorizzazione della separazione tra Stato e Chiesa –; e infine progettuale, riprendendo la formula (sulla quale dovremo ritornare) della «riforma intellettuale e morale»²². Gobetti è ben consapevole del fatto che «all'assenza di una Riforma in Italia non si può riparare con un tardivo fenomeno d'importazione [...], ma continua a rimanere viva una esigenza di protestantesimo come noviziato di libertà, di serietà morale, di educazione moderna»²³. L'auspicata «rivoluzione liberale», che dà il titolo alla più fortunata delle sue riviste oltre che al celebre saggio del 1925, è *anche* protestante in quanto lotta contro l'economia parassitaria della piccola borghesia, cui Gobetti contrappone la classe produttiva del futuro, gli operai di fabbrica, «cittadini capaci di sacrificarsi alla vita della nazione perché capaci di governarsi senza dittatura e senza teocrazia»²⁴.

Riprendendo una tesi che era già stata espressa da Bertrando Spaventa, nella *Rivoluzione liberale* Gobetti ribadisce che «dai nostri Comuni sono sorti gli elementi della vita economica moderna», ma fu solo nel Cinquecento che «la morale protestante cre[ò] insieme con la libera discussione un senso di solidarietà nell'economia del lavoro e Lutero ha qualche diritto di precursore di fronte all'umiltà moderna del taylorismo». Gobetti nega di sostenere la «necessità che in Italia si formi un movimento riformatore», mentre «si tratta piuttosto di continuare le nostre doti istintive che ci portano più naturalmente verso una Riforma (rivoluzione) politica che morale». E qui, prendendo spunto dalla definizione desanctisiana di Machiavelli come «Lutero italiano», si spinge oltre, affermando che «nell'insegnamento di Machiavelli c'è la

²⁰ Cfr. L. DEMOFONTI, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2003, pp. 25-88 (su «Coenobium») e 89-148 (su «Bylichnis»).

²¹ P. GOBETTI, *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, «Conscientia», 22 dicembre 1923, poi, con il titolo di *Il nostro protestantesimo*, «La Rivoluzione Liberale», 17 maggio 1925, e ora in ID., *Scritti politici*, a c. di P. Spriano, Torino, Einaudi 1969, pp. 823-826: 823. Ma il tema era già presente fin dal manifesto della «Rivoluzione Liberale», pubblicato il 12 febbraio 1922, ora *ivi*, pp. 227-240.

²² R. PARIS, *Piero Gobetti et l'absence de Réforme protestante en Italie*, in A. CABELLA, O. MAZZOLENI, *Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, Milano, FrancoAngeli 1999, pp. 25-42: 25.

²³ P. GOBETTI, *La Riforma in Italia*, «La Rivoluzione Liberale», 4 dicembre 1923, ora in *Scritti politici*, cit., p. 547.

²⁴ P. GOBETTI, *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, ora in *Scritti politici*, cit., p. 826.

finezza del cittadino esperto di contingenze storiche, non il programmar rumoroso del contadino che proclama il libero esame e sente il bisogno di provvedere alla sua formazione spirituale in pubblico»²⁵. Se quindi, sia pure con i dovuti distinguo, Gobetti identifica come molti altri la superiorità delle nazioni nordiche rispetto a quelle latine nell'aver assorbito lo spirito della Riforma protestante, egli sostiene anche che, viceversa, «l'arma della Chiesa [...] contro lo Stato moderno è sempre stata offerta dalla miseria universale». Da questo punto di vista, «il fascismo è cattolico con perfetta logica se si pensa che esso si inserisce nella crisi italiana in un momento di disoccupazione economica; e la riforma scolastica, squisitamente necessaria, si serve appunto dell'insegnamento religioso per togliere alle classi popolari ogni baldanza di ribellione»²⁶; ne consegue «l'uguaglianza fascismo-controriforma»²⁷.

Sul terreno della comune opposizione al fascismo, letto – dopo qualche iniziale simpatia per le sue bordate anticlericali – come ultima manifestazione di una malattia le cui origini risalgono ai primordi dell'età moderna, s'incontra un mondo intellettuale e politico estremamente variegato, che trova uno dei pochi spazi di libertà intellettuale rimasti nella rivista di Gangale, senza necessariamente aderire a una delle numerose chiese riformate presenti in Italia. E così, ad animare le pagine di «Conscientia», oltre ai protestanti Pietro Chiminelli (pastore battista) e Guido Mazzali, troviamo cattolici progressisti come Romolo Murri, Adriano Tilgher e perfino, sotto pseudonimo, il principale esponente del modernismo, Ernesto Buonaiuti, nel cui movimento molti avevano intravisto la possibilità di una riforma cattolica: citiamo a titolo d'esempio Giovanni Amendola, a giudizio del quale la «Seconda Riforma» modernista sarebbe stata «più efficace della prima perché “cattolica” e capace di collegarsi con le istanze popolari del Risorgimento»²⁸. Ma tra gli interlocutori del periodico protestante vi sono atei, agnostici o liberi pensatori ed ebrei, repubblicani, socialisti, anarchici e così via. Lo stesso Gangale, che aderirà ufficialmente alla chiesa battista solo nel giugno 1924, dopo aver militato nelle Centurie anticlericali di Firenze ancora nel '22 ed essersi affiliato alla massoneria nel '23, si dice «neo-protestante» in nome di una generica ispirazione evangelica originaria²⁹, nell'ambito di uno spiritualismo anti-

²⁵ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* (1925), ora in *Scritti politici*, cit., pp. 913-1101: 922-924.

²⁶ P. GOBETTI, *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, ora in *Scritti politici*, cit., p. 824.

²⁷ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale*, ora in *Scritti politici*, cit., p. 1068. Sul carattere più anticattolico che filoprottestante di tali affermazioni cfr. E. VIAL, *Notes sur le catholicisme et la Réforme chez Piero Gobetti*, in A. CABELLA, O. MAZZOLENI, *Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, cit., pp. 59-80; B. GARUGLIO, *Piero Gobetti e i cattolici*, *ivi*, pp. 81-88.

²⁸ In G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 310. Per una trattazione di quella che allora parve l'unica strada praticabile per una Riforma italiana, cfr. A. ZAMBARBIERI, *Modernismo e modernisti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2013-14.

²⁹ Sul «neo-protestantesimo» di Gangale – «nuovo rispetto al protestantesimo sia “rispettabile” che liberale dell'Ottocento, il primo perché troppo sentimentale, il secondo perché troppo razionale» – si veda P. RICCA, *Postfazione*, cit., pp. 101 e 107-110. Per una pre-

positivista che tuttavia rifiuta la prevalente opzione neo-idealista.

Un altro luogo privilegiato di discussione sulle conseguenze della mancata Riforma in Italia è la già ricordata «Rivoluzione Liberale», sul cui primo numero lo stesso Missiroli interviene a manifestare «adesione incondizionata» alle istanze proposte da Gobetti e dai suoi sodali, rilevando come si trattasse degli «stessi problemi che tormentarono me quando scrissi *La monarchia socialista*»³⁰. Sempre nel 1922, Missiroli pubblica una seconda edizione di quel libro in cui, a differenza di quanto scritto nel 1914, prospetta la possibilità che il socialismo, in quanto «luteranesimo sociale», possa rappresentare una soluzione alla crisi italiana³¹. Nel 1925 Gangale raccoglie buona parte dei suoi scritti del biennio precedente in un volume intitolato *La Rivoluzione protestante*, pubblicato nei «Quaderni» della rivista di Gobetti: titolo e sede editoriali esemplari da un lato di come la «riforma intellettuale e morale» che molti considerano figlia di quella protestante e la particolare forma di liberalismo propugnata dallo stesso Gobetti vengano percepite come due facce della medesima medaglia e, dall'altro, di una persistente identificazione tra *Riforma* (che viene spesso contrapposta al *riformismo* di matrice cattolico-moderata) e *rivoluzione*. Gangale esordisce infatti affermando che «il cattolicesimo è il male d'Italia. Cattolicesimo prima di essere istituto o teologia è mentalità. Il riformismo, l'accomodantismo, il gradualismo o, peggio, il quietismo morale sono caratteristiche di questa». Pertanto «noi non abbiamo Patria perché non abbiamo avuto Riforma religiosa che sola unifica, cementa le regioni e gli spiriti, sola dà il senso messianico del compito da adempiere»³². Anche per Gangale la soluzione del problema italiano non può essere rappresentata dalla separazione tra Stato e Chiesa proposta da Cavour, ma dalla «dissoluzione» della religione come istituzione nella coscienza del cittadino³³: si tratta, come si vede, di una proposta uguale e contraria a quella avanzata da Missiroli. Secondo Gangale, inoltre, il problema è particolarmente grave nel Mezzogiorno, dove manca del tutto una borghesia industriale: mentre «nel Nord è passata, alla meno peggio, una Riforma a scartamento ridotto (Stuart Mill e Kant senza Calvino), nel Sud siamo ancora alla pre-riforma»³⁴. Qui il nostro tema si intreccia con quello – che non abbiamo lo spazio per trattare – della *rivoluzione meridionale* propugnata nello stesso giro d'anni da Guido Dorso³⁵, oltre a riproporre il nesso *lato sensu* weberiano

sentazione complessiva dell'autore si veda invece G. ROTA, *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, Torino, Claudiana 2003.

³⁰ M. Missiroli a «*La Rivoluzione liberale*», «*La Rivoluzione Liberale*», I, n. 1, 12 febbraio 1922, p. 3.

³¹ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, Bologna, Zanichelli 1922², p. 9.

³² G. GANGALE, *Rivoluzione protestante* (1925), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2016, pp. 7-8.

³³ *Ivi*, p. 18.

³⁴ *Ivi*, p. 83.

³⁵ Cfr. G. DORSO, *La Rivoluzione meridionale. Saggio storico-politico sulla lotta politica in Italia*, Torino, Piero Gobetti Editore 1925.

tra riforma religiosa e sviluppo economico, nel sottolineare che «la rivoluzione protestante dalla sua concezione missionaria, attivista, rifondatrice del mondo – ha ricavato il concetto del “lavoro”, della sua dignità e della sua doverosità», mentre «la formazione cattolica è contraddistinta economicamente dalla accumulazione di ricchezza fondiaria e pecuniaria nelle mani dei vescovi»³⁶. Ne consegue la tendenza al paternalismo delle classi agiate e al parasitismo di quelle popolari, la cui quintessenza è rappresentata dall'istituto tipicamente cattolico della carità³⁷.

Una puntuale registrazione dell'ampiezza e della pervasività della discussione si trova nell'opera di Guido De Ruggiero, che nel 1930 dedica un intero volume della sua *Storia della filosofia a Rinascimento Riforma Controriforma*, nel quale insiste sulla «differenza di tempra morale dei paesi protestanti e cattolici», sottolineando come i primi siano riusciti a fondere un «potente individualismo con valori sociali di profondo significato etico»³⁸. Nel dibattito sulla questione non mancarono tuttavia autorevoli voci critiche; di alcune, a partire da Benedetto Croce e Giovanni Gentile, diremo più avanti. Va segnalata invece subito la recensione di Lelio Basso alla *Rivoluzione protestante* di Gangale sulla «Critica Sociale» di Turati. Basso, che era uno dei collaboratori più assidui di «Conscientia», ammette che «la Riforma è la madre dell'epoca moderna», mentre il cattolicesimo romano «è negazione della religiosità», ma ritiene di non potere accettare la tesi di Gangale «che la causa dei mali italiani sia la mancanza di una Riforma. La Riforma in Italia è mancata non per un capriccio del caso, ma perché le condizioni dell'Italia d'allora non la consentivano». In sostanza, in nome di una concezione marxista ortodossa del nesso di determinazione tra forze materiali e ideologie, la mancanza di un movimento riformatore è conseguenza e non causa dell'arretratezza italiana; la conclusione è che in Italia «può compiersi benissimo una rivoluzione vera e propria, la quale [...], per essere il paese cattolico solo di mentalità e non di religione, può essere solo marxistica, e non già luterana o calvinistica»³⁹. È interessante inoltre esaminare la posizione espressa da Giuseppe Prezzolini – che si diceva idealista, sia pure in un senso differente da quello con cui si veniva caratterizzando il pensiero di Croce e Gentile – nei suoi saggi su *La coltura italiana* (1923), scritti in forma di lettere inviate dall'Italia da un immaginario viaggiatore del Nord Europa. Pur condividendo il giudizio critico sul cattolicesimo romano – «la religione meno religiosa che ci possa essere, [...] una religione tutta sociale e senza intimità, tutta compromessi, equilibri, abitudini, tradizioni e contemperamenti»⁴⁰ – e sulla sua

³⁶ G. GANGALE, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 77.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 93-98.

³⁸ G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, Parte terza, *Rinascimento Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza 1937², vol. I, p. 217.

³⁹ PROMETEO FILODEMO [L. BASSO], *Rivoluzione protestante*, «Critica Sociale», XXXV, n. 13, 1-15 luglio 1925, pp. 153-154.

⁴⁰ G. PREZZOLINI, *La coltura italiana*, Firenze, La Voce 1923, pp. 94-95.

inferiorità rispetto al protestantesimo, Prezzolini da un lato ritiene impossibile che quest'ultimo attecchisca nel nostro paese, e dall'altro rifiuta il nesso proposto dai neo-protestanti tra mancata Riforma e arretratezza italiana, che attribuisce sostanzialmente alla scarsità di risorse naturali⁴¹, sottolineando l'inesistenza di qualunque influenza reale (positiva o negativa) delle istituzioni cattoliche sulla vita nazionale.

Il dibattito sul tema della mancata Riforma in Italia andrà presto spegnendosi nuovamente, non tanto per esaurimento intellettuale quanto per ragioni storiche, legate all'affermarsi e al consolidarsi della dittatura fascista. Un primo bavaglio alla discussione verrà imposto dalle leggi sulla stampa del dicembre 1925, che introducendo il reato di offesa alla religione cattolica dello Stato, finivano per «affidare a funzionari delle prefetture la decisione se un dibattito dottrinale tra cattolici e protestanti si dovesse reprimere o meno»⁴². Nel 1927 chiuderà, tra le altre riviste non conformiste, anche «Conscientia». Nel 1929, il Concordato tra Vaticano e regime fascista ridurrà ulteriormente le possibilità di criticare i dogmi e l'organizzazione ecclesiastica cattolica. Nel 1934 interromperà le pubblicazioni la casa editrice Doxa⁴³, che aveva raccolto in qualche modo l'eredità di «Conscientia», e lo stesso Gangale lascerà l'Italia. Egli peraltro già nel libro su *Calvino* del 1927 e, soprattutto, nella storia del protestantesimo italiano pubblicata nel 1929 con l'emblematico titolo di *Revival*, aveva fatto autocritica rispetto al progetto neo-protestante⁴⁴. Oggi, a quasi un secolo di distanza dalla ripresa di queste discussioni – e a cinquecento anni dalla Riforma di Lutero alle quali si ispirano – ne appare evidente il carattere astratto e moralistico. Tuttavia, se queste hanno avuto un merito, e quindi presentano ancora un interesse, è quello di far riflettere sulla mancanza di *ethos* pubblico e privato nella società italiana denunciata ancora, molti decenni dopo, da Giulio Preti in uno scritto lasciato incompiuto su *Moralità e democrazia*. Preti muoveva infatti dalla considerazione che

le rivoluzioni «democratiche» della storia, soprattutto quelle degli ultimi duecento anni, sono state precedute, accompagnate, sorrette, seguite da profondi mutamenti della sostanza dell'*ethos* [...]. E dove tali mutamenti etici non sono avvenuti, le leggi sono risultate vane, gli ordinamenti politici sono stati snaturati [...], le stesse riforme economiche, ove tentate, sono fallite o hanno mutato di senso⁴⁵.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 57 sgg.

⁴² G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, cit., p. 383.

⁴³ Sull'attività di Doxa cfr. G. ROTA, *Giuseppe Gangale*, cit., pp. 90-102 e la bibliografia citata.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 127-135.

⁴⁵ G. PRETI, *Moralità e democrazia* (1962), ora in *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti 1948-1970*, a c. di M. dal Pra, Milano, Franco Angeli 1983, pp. 104-160: 107-108.

2. *L'influenza dell'hegelismo e del pensiero 'germanico'*

È opinione diffusa che, tra le fonti principali del dibattito che stiamo cercando di analizzare, vi sia la nuova edizione tedesca, rivista e ampliata nel 1922, de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber, che al momento della sua prima pubblicazione (1904-5) aveva avuto scarsa eco nel nostro paese⁴⁶. L'edizione italiana uscirà tuttavia in volume solo nel 1945, anticipata a puntate sulla rivista «Nuovi studi di diritto, economia e politica» tra il 1931 e il '32; avrebbe dovuto apparire qualche anno prima per le edizioni Doxa, tradotta da Piero Burrelli, collaboratore della «Rivoluzione Liberale», che si suiciderà nel 1927, prima di avervi dato l'ultima revisione⁴⁷. Ma già l'anno successivo, sempre presso Doxa, era uscita *L'ascesi capitalista* di Mario Manlio Rossi, «limpida e precisa esposizione»⁴⁸ delle tesi weberiane, che faceva seguito a un saggio di Giovanni Ansaldo del 1923 che può essere considerato il primo studio sul sociologo tedesco apparso in Italia⁴⁹. Inoltre, se è vero che non è filologicamente corretto attribuire a Weber «in forma rigidamente dogmatica, il pensiero che lo spirito del capitalismo sia emanazione dell'etica protestante»⁵⁰, è altrettanto vero che questo è storicamente avvenuto, e non solo in Italia, anche per responsabilità dello stesso Weber, che in più passi della sua opera – che pure si presenta fondata su una serie di ricerche empiriche e di dati statistici – lascia spazio a simili interpretazioni⁵¹. Va inoltre messo in evidenza che, mentre Weber sosteneva che «a Lutero non deve essere attribuita alcuna affinità interiore collo "spirito capitalista"»⁵², la cui origine riconduceva alle sole tesi di Calvino, e proponeva altrettante distinzioni rispetto alle numerose sette originate dalla Riforma nel corso dei decenni e dei secoli successivi⁵³, i neo-protestanti italiani e i loro interlocutori, laici o cattolici che siano, sembrano ignorare del tutto il problema.

Le tesi weberiane incontreranno diffidenza e critiche soprattutto da parte cattolica; esemplari da questo punto di vista gli studi di Amintore Fanfani su *Le origini dello spirito capitalista in Italia*, volti a mostrare come le dottrine scolastiche, e in particolare tomistiche, non avessero impedito un certo sviluppo economico a partire dal Duecento, come l'Umanesimo fiorentino avesse dato origine allo spirito del capitalismo vero e proprio, e come il successivo declino della penisola non fosse dovuto al mancato diffondersi della

⁴⁶ Sulle ragioni della mancata fortuna iniziale del libro in Italia cfr. E. SESTAN, *Introduzione* a M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni 1965², pp. 10-19.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 60-61.

⁴⁸ *Ivi*, p. 18.

⁴⁹ G. ANSALDO, *La democrazia tedesca nel pensiero di Max Weber*, «La Rivoluzione Liberale», II, n. 4, 1° febbraio 1923, pp. 13-15.

⁵⁰ E. SESTAN, *Introduzione* a M. WEBER, *L'etica protestante*, cit., p. 8.

⁵¹ Cfr. *ivi*, pp. 47 sgg.

⁵² M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 149.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 165 sgg.

Riforma o alla Controriforma, ma allo spostamento dell'asse commerciale mondiale in seguito all'avanzata dei Turchi, alla scoperta dell'America e all'apertura di una nuova via per le Indie attraverso il Capo di Buona Speranza⁵⁴. Riprendendo le tesi di numerosi critici di Weber, inoltre, Fanfani ritiene «che solo per gradi lo spirito capitalistico sia giunto alla pienezza insuperata degli ultimi anni del secolo XIX e [...] che di detto svolgimento per tempi, varie siano state le occasioni, ora d'ordine materiale e ora di natura spirituale»⁵⁵. Ammette che «l'etica cattolica è anticapitalistica»⁵⁶, ma il fatto che i progressi del capitalismo si siano realizzati prevalentemente nelle terre riformate non dimostra l'esistenza di un nesso univoco tra l'etica protestante e quella capitalistica, non essendo neppure escluso che sia stata la seconda a influenzare la prima⁵⁷.

In ogni caso, la tesi di un legame tra la concezione protestante e in particolare calvinista della grazia e l'attivismo economico (soprattutto statunitense) circolava già da tempo nella cultura italiana, senza esplicito riferimento all'*Etica* weberiana. Già nel 1922 Ansaldo, su «Rivoluzione Liberale», aveva sottolineato il nesso tra «ascesi protestante», libertà d'impresa e introduzione di nuove tecniche produttive negli Stati Uniti⁵⁸. Lo stesso Gobetti, recensendo nel 1925 l'autobiografia di Henry Ford, *My life and work*, pur mostrandosi tutt'altro che simpatetico nei confronti dell'industriale americano, oltre che scettico riguardo alla possibilità di applicarne i metodi produttivi in Italia, troverà in questi

un segreto religioso [...]. Protestante è l'idea iniziale del *servizio* di universale necessità da rendere. Protestante il metodo di soddisfare il servizio con l'oggetto più semplice, più leggero, uguale per tutti. Protestante il noviziato cui il costruttore si sottopone prima di procedere, studiare e trovare il prodotto migliore che non dovrà più mutare⁵⁹.

Occorre inoltre considerare altre possibili coeve fonti tedesche del nostro dibattito, iniziando da quelle menzionate da De Ruggiero, che sottolinea il nesso tra giustificazione per fede del protestantesimo e attivismo di chi si

⁵⁴ A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano, Vita e Pensiero 1933, in part. pp. 151 sgg.

⁵⁵ A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano, Vita e Pensiero 1934, p. 24.

⁵⁶ *Ivi*, p. 110.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 127-150. E cfr. G. TOTARO, *La naissance du capitalisme dans l'oeuvre d'Antoine Fanfani*, in *Réforme et Contre-Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, sous la direction de C. Lastraïoli et M.R. Chiapparo, Turnhout, Brepols Publishers 2008, pp. 223-236.

⁵⁸ Cfr. per es. G. ANSALDO, *Politica e storia (Polemica sul "Manifesto") III*, «La Rivoluzione Liberale», 25 febbraio 1922, cit. in L. DEMOFONTI, *La Riforma nell'Italia del primo Novecento*, cit., p. 225.

⁵⁹ P. GOBETTI, *Ford*, «La Rivoluzione Liberale», 8 marzo 1925, ora in *Scritti politici*, cit., pp. 819-823: 820-821.

ritiene predestinato, ma, anziché ricorrere a Weber, richiama gli scritti di Wilhelm Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, e di Ernst Troeltsch, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, allora appena tradotti in italiano⁶⁰. In effetti buona parte del volume di Dilthey, che in realtà era una raccolta postuma di saggi scritti tra il 1891 e il 1904 (e quindi anteriori all'*Etica* weberiana), era dedicata ad analizzare il nesso tra Riforma protestante e progresso «verso la fondazione del dominio dell'uomo sulla natura, verso l'autonomia dell'intelletto e della volontà umana, verso la creazione di un sistema naturale di diritto, politica, arte, morale e teologia»⁶¹. Anche nel testo di Troeltsch, pubblicato per la prima volta in Germania nel 1906 (subito dopo quello di Weber, citato in termini elogiativi)⁶², viene sostenuta l'esistenza di un nesso tra protestantesimo e modernità intesa come individualismo, razionalismo e secolarizzazione, contrapposti ad autoritarismo e ascetismo cattolici, riconoscendo tuttavia una serie di concause a tali fenomeni e sottolineando al contempo come Dilthey i limiti storici delle ideologie della Riforma⁶³. Inoltre, sulla scia di Werner Sombart, Troeltsch fa risalire lo spirito del capitalismo all'«influsso giudaico», rispetto al quale il calvinismo presenterebbe una «stretta affinità spirituale»⁶⁴. Infatti, a partire dal primo volume della sua opera monumentale su *Il capitalismo moderno* (1902) e in una serie di scritti successivi come *Gli ebrei e la vita economica* (1911) e *Il borghese* (1913)⁶⁵, Sombart aveva polemizzato contro ogni tentativo di spiegazione monofattoriale dell'origine del capitalismo, ipotizzando una serie di concause che andavano da determinate predisposizioni psicofisiche individuali e collettive, a fattori di tipo politico, demografico, storico e così via.

Ma per comprendere molte delle ragioni del dibattito italiano sulla mancata Riforma occorre risalire più indietro, al pensiero di Hegel⁶⁶ e alla sua ri-

⁶⁰ Cfr. per es. G. DE RUGGIERO, *Rinascimento Riforma e Controriforma*, cit., vol. I, p. 243.

⁶¹ W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, herausg. von G. Misch, in *Gesammelte Schriften*, Leibniz, Teubner 1914, Bd. II, trad. it. *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, a c. di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia 1927, vol. I, p. 55. Sui limiti di tali progressi, che giungeranno a compimento solo nei secoli XVII e XVIII, cfr. *ivi*, vol. II, *passim*.

⁶² Cfr. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906), trad. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, a c. di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia 1929, pp. 42 e 68-73.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 5-21 e 31-46.

⁶⁴ *Ivi*, p. 70.

⁶⁵ Cfr. W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* (1902 sgg.), trad. it. *Il capitalismo moderno: esposizione storico-sistematica della vita economica di tutta l'Europa dai suoi inizi fino all'età contemporanea*, a c. di G. Luzzatto, Firenze, Vallecchi 1925; *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911), trad. it. *Gli ebrei e la vita economica*, Padova, Ar 1980; *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913), trad. it. *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, a c. di H. Furst, Milano, Longanesi 1978, basata sulla seconda edizione tedesca (1920).

⁶⁶ Sul complesso dell'interpretazione hegeliana del protestantesimo cfr. la ricostruzione diacronica (a partire dagli scritti teologici giovanili) e critica (con ampio riferimento alla letteratura secondaria) di F.M. CACCIATORE, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2003, in part. pp. 63 sgg.

cezione a partire dalla metà dell'Ottocento. L'influenza maggiore spetta alla *Filosofia della storia*, il primo testo hegeliano in assoluto a essere tradotto in italiano (1840)⁶⁷ in un momento in cui, per la scarsa conoscenza del tedesco, la circolazione delle altre opere avviene per lo più in forma indiretta o per il tramite delle traduzioni più o meno fedeli in francese. E non è forse un caso che il suo traduttore, Giambattista Passerini, che aveva già da tempo smesso l'abito talare, si convertirà poco dopo (1842) al protestantesimo zwingliano⁶⁸. Come noto, in quelle che nascono come *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel non solo fa iniziare l'età moderna con la Riforma⁶⁹, ma sostiene che è «un falso principio quello che le catene del diritto e della libertà possano essere strappate senza la libertà della coscienza, che possa esserci una rivoluzione senza Riforma»: è per questo che la Rivoluzione del 1789 non ha conseguito risultati duraturi, né in Francia né nel resto d'Europa, dove è stata 'esportata' da Napoleone, e che solo in Germania si è potuta realizzare la vera libertà⁷⁰. Analogamente, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* – la cui conoscenza non appare limitata a coloro che fossero in grado di leggere il tedesco⁷¹, potendosi giovare più di altri testi dell'opera di divulgazione di Victor Cousin⁷² – Hegel sostiene che il pensiero moderno nasce dal luteranesimo che libera la filosofia dal soffocante abbraccio della teologia medievale⁷³.

Una prima eco di queste tesi si trova nel gruppo dei cosiddetti hegeliani meridionali⁷⁴, attivi a partire dalla metà dell'Ottocento, che reagiscono variamente a tali suggestioni riguardo al nesso tra Riforma e modernità, sottolineando per il nostro paese il peso non tanto della mancata Riforma, quanto della Controriforma. Il più ortodosso – come spesso capita ai con-

⁶⁷ Cfr. *Filosofia della storia di G.G.F. Hegel*, compilata dal dott. E. Gans e tradotta dal tedesco da G.B. Passerini, Capolago, Tipografia Elvetica 1840. Sull'importanza di questo testo per l'hegelismo meridionale cfr. G. OLDRINI, *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Milano, Franco Angeli 1990, pp. 129-134.

⁶⁸ Cfr. *Il primo hegelismo italiano*, a c. di G. Oldrini, Firenze, Vallecchi 1969, p. 110.

⁶⁹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1821-31), trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a c. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Roma-Bari, Laterza 2003, p. 337.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 367-369.

⁷¹ La prima traduzione italiana compare solo alla fine del periodo da noi preso in considerazione: G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a c. di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1930 sgg.

⁷² Cfr. in proposito E. GARIN, *Problemi e polemiche dell'hegelismo italiano dell'Ottocento (1832-1860)*, in *Incidenza di Hegel. Studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, a c. di F. Tessitore, Napoli, Morano 1970, pp. 625-662: 629.

⁷³ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1825-26), trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a c. di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza 2013, p. 445.

⁷⁴ Per un inquadramento complessivo di un filone tutt'altro che unitario si rimanda ai numerosi lavori di Oldrini (alcuni dei quali già citati), a partire da *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza 1973. Una chiave di lettura differente, più attenta agli elementi di continuità tra le varie anime della cultura meridionale del XIX secolo (regaggi illuministici, vichismo ed eclettismo, oltre all'hegelismo) si trova in F. TESSITORE, *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana del primo Ottocento*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1988, in part. pp. 55-112.

vertiti⁷⁵ – è Augusto Vera che, ne *Il Cavour e libera chiesa in libero stato* (1871), muove dalla concezione hegeliana del cristianesimo come religione assoluta o positiva e per questo superiore a ogni altra, capace di esprimere in forma rappresentativa ciò che la filosofia coglie come concetto, che aveva già esposto nel saggio del 1848 su *La Philosophie de la religion de Hegel*⁷⁶. Vera quindi da un lato rifiuta la soluzione cavouriana della separazione tra due istituzioni che sono e saranno sempre indissolubilmente unite «da quella necessità, da quella idea sistematica che costituisce l'unità e la vita dello spirito»⁷⁷, e dall'altro sostiene che «non la Chiesa è contenuta nello Stato, ma lo Stato nella Chiesa, e perciò non lo Stato può fondare la libertà della Chiesa, ma al contrario la Chiesa può fondare la libertà dello Stato»⁷⁸. Ma soprattutto ritiene che il protestantesimo abbia rappresentato un progresso rispetto al cattolicesimo dal punto di vista dogmatico, essendo capace di cogliere lo spirito di quello che la Chiesa romana continua a interpretare alla lettera, cadendo inevitabilmente nella superstizione, nel culto delle immagini, nel formalismo, nell'autoritarismo, nell'opposizione alla scienza moderna e a ogni altra innovazione⁷⁹. Questo spiega la superiorità delle nazioni protestanti, a partire dalla Germania (ove sola si è raggiunta insieme la piena libertà e la massima conciliazione possibile tra religione e filosofia)⁸⁰, su quelle cattoliche come la Spagna e soprattutto l'Italia⁸¹ che, in quanto sede del papato, subisce particolarmente l'influenza negativa di una forma di religiosità «che più si accosta al paganesimo» se non all'«irreligione»⁸². Pertanto, l'unica soluzione della questione italiana appare secondo Vera – che scrive subito dopo la presa di Porta Pia e l'emanazione della legge delle Guarentigie – che in qualche modo anche da noi si compia la Riforma:

il Papa andandosene, o non andandosene, accettando o non accettando, un nuovo svolgimento, una nuova scintilla dello spirito religioso può accendersi nella coscienza italiana; che la miracolosa scintilla venga poi per un Enrico VIII, o per un Lutero

⁷⁵ Sul passaggio di Vera dall'eclettismo cousiniano, fatto proprio durante il soggiorno francese, a un hegelismo che molti, da Gentile a Garin, hanno definito «settario», cfr. *ivi*, pp. 70-84 e 247-250. Per una messa a punto storiografica sul pensatore di Amelia si vedano i lavori del *Seminario su Augusto Vera*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia», s. III, vol. XVI, n. 4, 1986, pp. 1231-1306.

⁷⁶ Ora in *Il primo hegelismo italiano*, cit., pp. 251-276.

⁷⁷ A. VERA, *Il Cavour e libera Chiesa in libero Stato*, Napoli, Stamperia della R. Università 1871, p. 43.

⁷⁸ *Ivi*, p. 72.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, pp. 114-123.

⁸⁰ *Ivi*, p. 134.

⁸¹ La Francia si trova in una posizione intermedia tra le nazioni cattoliche e quelle protestanti, per la presenza di una chiesa nazionale autonoma e di un potere statale forte; tuttavia, avendo compiuto – come sostenuto da Hegel, esplicitamente citato – una rivoluzione politica e sociale che non è stata preceduta e accompagnata da una riforma religiosa, non ha potuto realizzare l'unità ottenuta dalle nazioni protestanti (*ivi*, pp. 136-139).

⁸² *Ivi*, p. 129.

italiano, o per non so quale sovranaturale operazione dello Spirito, o anche, ciò che sarebbe il più miracoloso de' miracoli, per il Papa stesso⁸³.

Argomentazioni analoghe, filtrate attraverso un'interpretazione di 'destra' del nesso filosofia-religione nel sistema hegeliano, si trovano negli scritti coevi di Angelo Camillo De Meis⁸⁴: i due saggi su *Il Sovrano* (1868)⁸⁵ e soprattutto il romanzo filosofico autobiografico in forma epistolare *Dopo la laurea* (1868-69). Qui De Meis muove dall'assunto che da un lato «il cristianesimo è la religione di Dio che succede alla religione dell'uomo; è la religione dello spirito, e della seria e profonda riflessione che succede alla religione della serena pura immaginazione»⁸⁶; e dall'altro che la Riforma rappresenta il «cristianesimo del sentimento» che si pone tra «il cristianesimo del senso» (il cattolicesimo) e «il cristianesimo della riflessione», vale a dire la filosofia, destinata insieme a superare e a inverare la religione⁸⁷. Il prevalere dell'immaginazione sul sentimento negli italiani ha impedito finora la riuscita della Riforma, con la conseguenza che «abbiamo una ventina di milioni di analfabeti, e si può giurare che sono tutti papo-temporali; i semi-analfabeti poi sono in buona parte demagoghi»⁸⁸, e tutti sono seguaci di un «cristianesimo falso e degenerare», una religione ridotta a un «*pro forma*»⁸⁹. Le ricadute positive della Riforma si estendono invece a ogni campo della vita intellettuale e civile delle nazioni, facendo sì che «quella del pensiero moderno è una storia tutta settentrionale», che culmina nell'«Aristotile svevo» Hegel, la cui patria tedesca costituisce «la nuova Grecia europea»⁹⁰.

Ma la figura più importante, anche per gli sviluppi successivi dell'hegelismo italiano dell'Ottocento (sia pure «critico», per adottare la definizione proposta tra gli altri da Oldrini⁹¹, o «riformatore», secondo la formula impiegata dallo stesso Spaventa e ripresa da Gentile), è quella di Bertrando Spaventa che, fin dal saggio *Del principio della Riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI* (1855), riconosce che nel principio del libero esame e

⁸³ *Ivi*, p. 134.

⁸⁴ Sull'hegelismo di De Meis cfr. G. OLDRINI, *L'idealismo italiano tra Napoli e l'Europa*, Milano, Guerini e Associati 1998, pp. 41-67, e la letteratura citata.

⁸⁵ I due interventi verranno raccolti, insieme alle repliche di Giosue Carducci e Francesco Fiorentino, in A.C. DE MEIS, *Il Sovrano. Saggio di filosofia politica con riferenza all'Italia*, a c. di B. Croce, Bari, Laterza 1927; cfr. in part. pp. 70 sgg., in cui De Meis attribuisce lo sviluppo di nazioni come la Svizzera e gli Stati Uniti (e, al loro interno, rispettivamente dei cantoni tedeschi in confronto quelli francesi e italiani, e degli stati del Nord rispetto quelli del Sud) al prevalere delle idee riformate.

⁸⁶ A.C. DE MEIS, *Dopo la laurea*, Bologna, Monti 1868-69, due voll., vol. I, p. 123.

⁸⁷ *Ivi*, p. 431.

⁸⁸ *Ivi*, p. 354.

⁸⁹ *Ivi*, p. 104.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 209-211.

⁹¹ Cfr. G. OLDRINI, *L'hegelismo "critico" di Bertrando Spaventa*, in *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, Urbino, QuattroVenti 1988, pp. 51-60; *Napoli e i suoi filosofi*, cit., pp. 147-157.

nel rifiuto delle gerarchie ecclesiastiche «si manifesta il carattere *germanico* dei Riformatori» e che «in ciò si fonda la libertà dello spirito e l'infinito valore dell'individuo come personalità morale»⁹². Anche Spaventa sostiene per l'Italia la necessità di una «riforma o rivoluzione intellettuale» quale preludio indispensabile a una riforma politica (a partire dalla separazione tra lo Stato, laico e tollerante, e una Chiesa ricondotta alla missione originaria), ma rilegge il tema alla luce della sua teoria della circolazione del pensiero (che esprimerà compiutamente nel celebre saggio del 1862 su *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*), secondo la quale la Riforma è sì «il principio del mondo moderno», ma esso «è come in germe nel pensiero de' nostri filosofi del risorgimento» Telesio, Bruno e Campanella⁹³. Quindi, anche in conseguenza della Controriforma, è uscito dall'Italia per fecondare il pensiero moderno, da Cartesio a Hegel, e farvi poi ritorno negli scritti di Rosmini e Gioberti.

Va osservato che non tutti gli hegeliani meridionali coltivano il mito della superiorità, teoretica oltre che morale, del protestantesimo sul cattolicesimo e invocano quindi una Riforma per l'Italia; la principale eccezione è rappresentata da Pasquale D'Ercole, che anche nella fase più 'ortodossa' del suo hegelismo – prima di tentarne una problematica conciliazione con l'evoluzionismo positivisticò – rimarrà alieno da ogni suggestione al riguardo, manifestando ostilità a qualunque forma di teismo⁹⁴. La linea di sviluppo che dalla Riforma giunge fino al pensiero hegeliano passando per il razionalismo cartesiano, il panteismo spinoziano, l'illuminismo e la Rivoluzione francese, è invece fatta propria, sia pure con valutazione rovesciata, dalla pubblicistica cattolica a partire dal suo organo più autorevole, la «Civiltà Cattolica», sulle cui pagine alle polemiche con gli hegeliani meridionali fa da contraltare la ripresa del tomismo, nel cui rifiuto sprezzante da parte di Lutero è identificato il peccato d'origine della modernità, con il conseguente riproporsi della contrapposizione tra fede e ragione che l'edificio scolastico aveva sanato⁹⁵. E considerazioni analoghe venivano svolte da alcuni tomisti antihegeliani di Napoli, il più noto dei quali è Giuseppe Prisco⁹⁶, oltre che dagli esponenti

⁹² B. SPAVENTA, *Del principio della Riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, riprodotto nei *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (1867), successivamente in *Rinascimento, Riforma, Controriforma e altri saggi critici* (1928) e ora in *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, a cura di G. Landolfi Petrone, Pisa-Roma, Fabrizio Serra 2011, pp. 219-259: 244.

⁹³ *Ivi*, p. 221. Sul carattere complesso ed evolutivo della ricostruzione spaventiana del corso della filosofia italiana si veda da ultimo l'intervento di A. SAVORELLI, *Il decennio di preparazione e l'«ideologia italiana»*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2017, pp. 18-33.

⁹⁴ Sulla figura del filosofo di Spinazzola cfr. G. INVERNIZZI, *Pasquale D'Ercole un hegeliano «ortodosso»*, Napoli, La scuola di Pitagora 2013 (in part. pp. 75-91 per la critica al teismo).

⁹⁵ Una ricognizione di tale discussione è proposta da L. MALUSA, *La filosofia italiana nelle pagine della «Civiltà Cattolica». I gesuiti a confronto con la visione storica spaventiana, in Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, cit., pp. 29-49.

⁹⁶ Cfr. in proposito i testi e la letteratura citata da G. OLDRINI, *L'Ottocento filosofico*

del neoguelfismo giobertiano⁹⁷. In sostanza, qualunque sia il giudizio nei confronti della modernità europea in rapporto alla tradizione italyca, la contrapposizione tra le due pare icasticamente resa, come esplicitato alcuni decenni più tardi dall'allora giovane socialista Gramsci, nella contrapposizione tra *Il Sillabo ed Hegel*. Nel gennaio del 1916 egli aveva utilizzato questa formula per recensire criticamente *Il papa in guerra* di Missiroli, letto come la continuazione del precedente libro su *La monarchia socialista*. Pur non concordando né sulla diagnosi dei mali dell'Italia (dalla mancata Riforma protestante al Risorgimento come conquista regia), né tantomeno sulla terapia proposta (nuova supremazia della Chiesa sullo Stato), Gramsci approvava e anzi esplicitava quelle che erano le premesse hegeliane del discorso, vale a dire la superiorità storica e teorica del protestantesimo sul cattolicesimo, in quanto dal primo si passa «al libero esame della scuola di Tubinga, e quindi alla filosofia pura che riesce finalmente ad occupare tutto il posto che le spetta nella coscienza umana, scacciandone il buon vecchio dio, che rientra nel regno delle larve». La conclusione era che, «nella lotta fra il Sillabo ed Hegel, è Hegel che ha vinto, perché Hegel è la vita del pensiero che non conosce limiti e pone sé stesso come qualcosa di transeunte, di superabile, di sempre rinnovantesi come e secondo la storia, e il Sillabo è la barriera, è la morte della vita interiore»⁹⁸.

Successivamente Gramsci mostrerà una notevole attenzione, sia pure critica, al tentativo di organizzare politicamente le masse contadine cattoliche, visto come «una fase necessaria del processo di sviluppo del proletariato italiano verso il comunismo»; a tale riguardo, fin dal 1919 scriverà che «la costituzione del Partito popolare equivale per importanza alla Riforma germanica, è l'esplosione inconscia irresistibile della Riforma italiana»⁹⁹. D'altra parte, come molti suoi contemporanei, Gramsci vede nel fenomeno – presto stroncato dalle gerarchie ecclesiastiche – del modernismo «le parvenze di una riforma religiosa»¹⁰⁰. Negli anni seguenti guarderà con scetticismo alla proposta neo-protestante, che conosce direttamente avendo letto il libro di Gangale e la raccolta di scritti *Tesi ed amici del nuovo protestantesimo*¹⁰¹: ancora

napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio, Napoli, Bibliopolis 1986, p. 211; *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, cit., pp. 544-547.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 465-469.

⁹⁸ A. GRAMSCI, *Il Sillabo ed Hegel*, «Il Grido del Popolo», 15 gennaio 1916, ora in *Id.*, *Cronache torinesi 1913-1917*, a c. di S. Caprioglio, Torino, Einaudi 1980, pp. 69-72. Sulla superiorità storica del protestantesimo sul cattolicesimo, cfr. anche gli articoli *Spirito associativo* («Avanti!»), 14 febbraio 1918, ora in *La città futura 1917-18*, a c. di S. Caprioglio, Torino, Einaudi 1982, p. 660); *Azione sociale* («Avanti!»), 12 aprile 1918, ora *ivi*, pp. 822-823).

⁹⁹ A. GRAMSCI, *La settimana politica* (X). *I popolari*, «L'Ordine Nuovo» 10 novembre 1919, ora in *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a c. di V. Gerratana e A.A. Santucci, Torino, Einaudi 1987, pp. 272-273.

¹⁰⁰ A. GRAMSCI, *La situazione italiana e i compiti del PCI* (1926), ora in *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Torino, Einaudi 1971, p. 494.

¹⁰¹ Cfr. F. FROSINI, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del*

nel saggio sulla *Questione meridionale*, lasciato inedito al momento dell'arresto, osserva come

i cosiddetti neoprotestanti o calvinisti non hanno capito che in Italia, non potendoci essere una riforma religiosa di massa, per le condizioni moderne della civiltà, si è verificata la sola riforma storicamente possibile con la filosofia di Benedetto Croce: è stato mutato l'indirizzo e il metodo del pensiero, è stata costruita una nuova concezione del mondo che ha superato il cattolicesimo e ogni altra religione mitologica¹⁰².

D'altro canto, poche settimane prima, aveva scritto un feroce articolo su *L'espiazione del Partito Socialista*, in cui criticava il socialismo evangelico e umanistico di Mazzali, «propugnatore del marxismo che “a Dio salga e da Dio discenda”»¹⁰³.

Se volgiamo lo sguardo ai due massimi proscrittori dell'idealismo hegeliano nell'Italia della prima metà del Novecento, Croce e Gentile, vediamo come del filosofo di Stoccarda tendono a privilegiare altri testi – l'*Enciclopedia* il primo¹⁰⁴, la *Fenomenologia* e la *Scienza della logica* il secondo, che pure si rifà espressamente a Spaventa¹⁰⁵ – rispetto a quelli in cui appare esplicitamente il nesso Riforma-modernità. In un saggio su *Rinascenza, Riforma e Controriforma*, pubblicato in rivista nel 1924 e quindi nella *Storia dell'età barocca* (1929), Croce liquida addirittura l'intera discussione sulla mancata Riforma come fondata su una «tesi oziosa», in quanto antistorica. Ammette che al calvinismo «accadde, interpretando e svolgendo e adattando il concetto della grazia e quello della vocazione, di venire a promuovere energicamente la vita economica, la produzione e l'accrescimento della ricchezza»¹⁰⁶. Questo

carcere di Antonio Gramsci, Roma, Carocci 2010, p. 256.

¹⁰² A. GRAMSCI, *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici* (1926), ora in *La costruzione del partito comunista*, cit., p. 156.

¹⁰³ A. GRAMSCI, *L'espiazione del Partito Socialista*, «l'Unità», 29 settembre 1926), ora *ivi*, pp. 442-444. Ironia e sarcasmo sui «marxisti neoprotestanti» sono anche negli articoli *Dottrina massimalista, ossia profonde riflessioni sulla corsa al nudo, sul nobile decaduto ed altri memorabili avvenimenti*, «l'Unità», 30 luglio 1926, ora *ivi*, pp. 433-435; *La nuova pietra filosofale, ovvero: il socialismo dell'«Avanti!»*, «l'Unità», 30 ottobre 1926, ora in *Id.*, *Per la verità*, Roma, Editori Riuniti 1974, pp. 344-346.

¹⁰⁴ Cfr. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*, Bari, Laterza 1907 (allo stesso anno risale la traduzione crociana, sempre per Laterza, dell'hegeliana *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*); *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza 1913; e cfr. almeno G. BONACINA, *Croce, Gentile e la 'scoperta' di Hegel*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, a c. di M. Ciliberto, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2016, pp. 52-59, e la bibliografia *ivi* citata.

¹⁰⁵ Cfr. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Messina, Principato 1913 (che raccoglieva una serie di scritti composti tra il 1904 e il 1912, tra cui *La riforma della dialettica hegeliana* e B. Spaventa), ora in *Opere complete*, vol. XXVII, Firenze, Le Lettere, 1996, su cui cfr. J. SALINA, *Gentile e Spaventa*, in *Croce e Gentile*, cit., pp. 46-51; B. DE GIOVANNI, *La riforma della dialettica hegeliana*, *ivi*, pp. 239-249, e la letteratura critica lì menzionata.

¹⁰⁶ B. CROCE, *Rinascenza, Riforma e Controriforma* (1924), ora in *Storia dell'età baroc-*

tuttavia non appare sufficiente al filosofo dei distinti per sancire la superiorità della Riforma sul Rinascimento, né tantomeno per rimpiangere la mancata espansione della prima in Italia e quindi attribuire a questa il ritardo e i limiti del processo di unificazione nazionale, che al contrario sarebbe stato favorito dal fatto che

la Chiesa cattolica e i gesuiti, che spensero le faville delle divisioni religiose qua e là accese anche nella nostra terra, impedirono che agli altri contrasti e dissensi si aggiungessero tra gli italiani anche quelli di religione (per esempio, di un settentrione protestante e di un mezzogiorno cattolico, o altrettale), e consegnarono l'Italia ai nuovi tempi, tutta cattolica e disposta a convertirsi tutta, reagendo al clericume, in illuministica, razionalistica e liberale: di un sol colore prima, di un sol colore dopo¹⁰⁷.

Nella *Storia dell'età barocca*, oltre a negare che la Controriforma abbia avuto solo conseguenze negative sulla vita culturale e politica dell'Italia, Croce contesta l'esistenza di un nesso univoco tra questa e il fenomeno letterario e artistico noto come barocco, del quale a sua volta si sforza di mettere in luce gli aspetti positivi. Per quanto riguarda poi quella che definisce «vita morale» italiana, nega che la storia del XVII secolo sia stata «una sequela di turpitudini», a loro volta frutto di una «religiosità ipocrita e superstiziosa»¹⁰⁸, ma ammette che, «come l'Italia venne perdendo, in quel tempo, lo spirito d'intrapresa nel campo del pensiero e la schiettezza nella poesia e nell'arte, perse anche la forza plastica di nuovi ideali etici» e divenne «un paese conservatore», a differenza delle terre riformate in cui nacquero e si svilupparono il razionalismo, il giusnaturalismo, il liberalismo e l'industrialismo moderni¹⁰⁹.

Ancora più reciso il giudizio di Gentile, che nella sua icasticità vale la pena di citare per intero:

All'Umanesimo (e al Rinascimento) italiano si contrappone fuori d'Italia la Riforma, che in Italia non poté metter radici mai. La Riforma è sì liberazione dell'individuo dalla tirannia esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell'infinito va-

ca in Italia. Pensiero – Poesia e letteratura – Vita morale, Bari, Laterza 1929, p. 8. Tesi analoghe si trovano nell'articolo di Croce *Verità e moralità*, pubblicato su «Il Resto del Carlino» nel luglio 1924, riprodotto lo stesso anno nella «Critica» e quindi in *Etica e politica*, Bari, Laterza 1931, pp. 44-46. E cfr. PIETRO ROSSI, *Weber e Croce: un confronto*, in *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Milano, Il Saggiatore 1988, pp. 251-281.

¹⁰⁷ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, cit., p. 14.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 473-474.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 475-478; e cfr. S. CARANNANTE, *Croce: Rinascimento, Riforma, Controriforma*, in *Croce e Gentile*, cit., pp. 489-498. Nel decennio successivo, anche in reazione al Concordato tra regime fascista e Vaticano, Croce approderà a un giudizio più critico della Controriforma (su cui si veda D. MENOZZI, *Croce e il Concordato del 1929: 'Parigi non vale una messa'*, *ivi*, pp. 573-580) e a una valutazione meno recisa e unilaterale de *La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, come recita il titolo di un suo celebre saggio del 1939 (su cui cfr. A. SAVORELLI, *Fiorentino, Croce e il nesso 'Rinascimento/Riforma'*, in *Filosofia e storiografia*, studi in onore di Girolamo Cotroneo, a. c. di F. Rizzo, Soveria Mannelli, Rubbettino 2005, pp. 407-423).

lore dell'individuo, cui si restituisce il «privato esame» della propria verità religiosa; ma l'individuo così posto anche dalla Riforma nella sua immediata e astratta soggettività non è più coraggiosamente, virilmente, come dall'Umanesimo italiano, abbandonato alle sue forze, al suo destino, alla necessità di farsi egli il mondo che non può valere se non è il mondo che egli s'è fatto; anzi viene misticamente gittato in braccio a una Realtà trascendente. E in un nuovo fervore dell'intuizione agostiniana della grazia che sola può dare l'umanità all'uomo, la Riforma lo inchioda a un sentimento profondo di sfiducia nelle proprie forze, con la dottrina del *servo arbitrio*¹¹⁰.

Una forte presenza del tema della modernità figlia del protestantesimo si ritrova invece nel già menzionato Gangale, secondo il quale questa, riprendendo istanze platoniche contro il tomismo aristotelico, ma anche (con singolare analogia con la tesi spaventiana della «circolazione del pensiero») sviluppando «il fermento umanistico italiano [...], in terre libere e lontane dal clima irrespirabile creato in patria dal Vaticano»¹¹¹, giungerebbe fino a Hegel e a Marx, definiti entrambi «figl[i] di Calvino»¹¹², e determinerebbe la superiorità delle nazioni protestanti, a partire dalla Germania, su quelle cattoliche come l'Italia¹¹³. Considerazioni che hanno valso a Gangale l'appellativo di «solo hegel-calvinista che l'Italia degli anni Venti abbia conosciuto»¹¹⁴. Non per caso gli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della *Rivoluzione protestante* lo vedranno «impegnato nel tentativo di delineare una concezione metafisica protestante poggiante sull'hegelismo»; un hegelismo che allora venne accusato di essere «destrorso», in quanto presentava il pensiero del filosofo di Stoccarda in chiave cristiana, e nella sua ortodossia ostile sia ai tentativi di «riforma» proposti prima da Spaventa e poi da Gentile, sia alla distinzione crociana tra parti *vive* e *morte* nel sistema¹¹⁵.

Una prospettiva speculare si trova in Curt Erich Suckert che, in un saggio sul *Dramma della modernità* uscito nel 1922 sulla «Rivoluzione Liberale» (quando non si firmava ancora Curzio Malaparte), identifica nella Riforma e nello spirito critico che la caratterizza le ragioni della crisi europea, di cui quel-

¹¹⁰ G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento* (1920) terza edizione accresciuta e riordinata, Firenze, Sansoni 1940, pp. 42-43; e cfr. ora S. ZAPPOLI, *Gentile: Rinascimento, Risorgimento, fascismo*, in *Croce e Gentile*, cit., pp. 428-435.

¹¹¹ G. GANGALE, *Rivoluzione protestante*, cit., p. 89.

¹¹² *Ivi*, p. 28.

¹¹³ Cfr. *ivi*, p. 32. Un posto a parte è riservato alla Francia, in cui l'illuminismo e la Rivoluzione del 1789 «sono appunto esacerbazioni di una Riforma mancata» (*ivi*, p. 87).

¹¹⁴ G. ROTA, *Giuseppe Gangale*, cit., p. 25.

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 81-83 (la definizione di «hegelismo destrorso» è di Julius Evola, critico nei confronti della *Rivoluzione protestante*, che negli anni successivi stringerà tuttavia rapporti con Gangale: cfr. *ivi*, in part. pp. 137-147). Rota mette peraltro in rilievo come «l'hegelismo ortodosso di Gangale non durerà a lungo», aparendo in crisi già nel saggio su *Calvino* del 1927 (*ivi*, p. 87), in cui invece «è Calvino il modello di Hegel, è quello che spiega l'idealismo» (*ivi*, p. 106); tesi ribadita ed estremizzata nella seconda edizione dell'opera, del 1934, in cui si dirà che «la filosofia idealistica tedesca culminante in Hegel è [...] la gnosi del cristianesimo della Riforma», al cui interno continua ad assegnare un posto decisivo a Calvino (cit. *ivi*, p. 155).

la italiana non è che un aspetto. Inoltre, dal momento che i popoli latini (italiano e spagnolo, *in primis*, perché di quello francese, «parassita della latinità, rinnegatore e traditore della comune origine, non è esatto parlare a proposito di latini») «sono naturalmente nemici della civiltà anglosassone protestante e puritana», mal si adattano alla vita moderna, permeata di tale civiltà e appaiono inferiori ai nordici, che li trattano come «barbari». La soluzione del problema italiano non può quindi consistere in un'impossibile accettazione dei valori della modernità, né tantomeno nell'importazione dello spirito della Riforma; al contrario, per affrontarlo e risolverlo non bisogna «aver timore di pronunciare [...] una parola che ha un certo suo profondissimo e preoccupante significato storico: *Controriforma*»¹¹⁶. Queste tesi vengono ribadite e sviluppate da Suckert, anche in risposta alle numerose critiche ricevute da parte dei collaboratori della rivista di Gobetti, nel libro dell'anno successivo su *L'Europa vivente*, che si apre con un'ampia prefazione di Ardengo Soffici che ne condensa ed esaspera l'assunto fondamentale «del Fascismo inteso come antiriforma»¹¹⁷. La sottolineatura del carattere latino, cattolico e controriformato del fascismo – che abbiamo già visto presente, con opposta valutazione, nei primi antifascisti – verrà fatta propria da numerosi esponenti del regime, a partire dallo stesso Mussolini, soprattutto dopo il riavvicinamento alla Chiesa in seguito al Concordato del 1929. E del resto Malaparte, anche dopo il distacco dal regime, quando nel 1931 scriverà una biografia critica del Duce rimasta a lungo inedita, ribadirà che «il fascismo, in quanto reazione al liberalismo, alla democrazia e al socialismo, che dal pensiero protestante traggono origine e alimento [...] appare come una conseguenza logica, se pur lontana, della controrivoluzione cattolica del sedicesimo e diciassettesimo secolo»¹¹⁸.

3. Una prospettiva europea

Nello stesso giro d'anni, tra il 1929 e il 1935, Gramsci redige quelli che solo a partire dal dopoguerra conosceremo come i *Quaderni del carcere*, nei quali ritorna più volte sulla questione oggetto del presente saggio, il che fa pensare che «intrattenga con i neo-protestanti un rapporto più stretto di quanto a prima vista possa sembrare, ed egli voglia ammettere»¹¹⁹. Gramsci

¹¹⁶ C. SUCKERT, *Il dramma della modernità*, «La Rivoluzione Liberale», I, n. 16, 4 giugno 1922, pp. 1-2.

¹¹⁷ A. SOFFICI, Prefazione a C. SUCKERT, *L'Europa vivente. Teoria storica del sindacalismo nazionale*, Firenze, La Voce 1923, p. IX.

¹¹⁸ C. MALAPARTE, *Muss. Il grande imbecille*, Milano-Trento, Luni 1999, p. 39.

¹¹⁹ F. FROSINI, *Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)*, in *Réforme et Contre-Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, cit., pp. 131-167: 148 (ma l'intero saggio è fondamentale per approfondire la lettura gramsciana della questione).

inoltre – a differenza di molti contemporanei e di buona parte della critica successiva – si mostra consapevole del carattere non solo italiano della questione; scrive infatti:

Le osservazioni sparsamente fatte sulla diversa portata storica della Riforma protestante e del Rinascimento italiano [...] 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 Dorso¹²⁰.

E subito dopo si domanda: «perché in questo periodo si pose questo problema? Esso scaturiva dagli avvenimenti», vale a dire dall'affermarsi del movimento fascista che, come abbiamo visto, era stato interpretato da molti come l'ultimo erede della Controriforma. Ma soprattutto Gramsci identifica un «precedente storico» di tale dibattito nel «saggio di Masaryk sulla Russia (nel 1925 tradotto in italiano dal Lo Gatto). Il Masaryk poneva la debolezza politica del popolo russo nel fatto che in Russia non c'era stata la Riforma religiosa», che quindi auspicava¹²¹. Gramsci conosceva bene questo testo, avendone pubblicato una recensione critica all'edizione originale, scritta da Trockij, nel 1918¹²², e conosceva anche un suo scritto di molto precedente, su *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus* (1899), con il quale aveva polemizzato aspramente Antonio Labriola, che attribuiva al pensatore moravo l'invenzione della «etichetta della crisi del Marxismo»¹²³, di cui forniva una lettura in chiave positivista e materialistica volgare. In effetti, nella sua analisi «sulle correnti spirituali della Russia», come recita il sottotitolo del volume, Masaryk sottolinea a più riprese l'influenza negativa della Chiesa ortodossa nella storia del paese, la cui arretratezza gli appare legata

¹²⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica a c. di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975, pp. 317-318 (Quaderno 3, § 40).

¹²¹ *Ivi*, p. 318. Gramsci riferisce a T.G. MASARYK, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, trad. it. di E. Lo Gatto, Roma, Istituto Romano Editoriale 1922, del quale ricorda la seconda edizione, pubblicata nel 1925; il libro era uscito originariamente in tedesco, con il titolo di *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland, Erste Folge. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, 2 Bd., Jena, Diederichs 1913.

¹²² L. TROTSKY, *Professor Masaryk über Russland*, «Der Kampf», VIII, n. 11-12, dicembre 1914, pp. 519-527, tradotto in italiano come *La Russia pre-rivoluzionaria* («Il Grido del Popolo», 19 ottobre 1918) e ripubblicato con il titolo di *Lo Spirito della civiltà umana* («L'Ordine Nuovo», II, n. 6, 19 giugno 1920, pp. 43-45). La recensione di Trockij è ricordata da Gramsci nel Quaderno 7, § 44 (*Quaderni del carcere*, cit., p. 893).

¹²³ A. LABRIOLA, *A proposito della crisi del marxismo*, «Rivista italiana di sociologia», III, fasc. 3, 1899, pp. 317-331, ora in *Da un secolo all'altro 1897-1903*, a c. di S. Miccolis e A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis 2012, pp. 47-65; il saggio in questione è citato da Gramsci nel Quaderno 8, § 111 (*Quaderni del carcere*, cit., p. 1178) e nel Quaderno 14, § 26 (*ivi*, p. 1683).

all'intreccio indissolubile tra l'autocrazia zarista, la teocrazia e il cesaropapismo del patriarca di Mosca. Le «manchevolezze» dell'ortodossia possono essere condensate nel concetto di «bizantinismo», che considera sinonimo di formalismo, tradizionalismo, «culto-liturgia-adorazione delle immagini e delle reliquie», misticismo e soprattutto «miscuglio della Chiesa con lo Stato»¹²⁴. Si tratta, come si vede, di difetti molto simili a quelli attribuiti da secoli al cattolicesimo romano, così come simili ne appaiono le conseguenze sul piano politico, dall'obbedienza passiva al conservatorismo, dall'aristocratismo all'estraneità al riformismo e alla democrazia che, nelle forme più compiute del costituzionalismo e del parlamentarismo, si è realizzata pienamente solo in terre protestanti, a partire da Stati Uniti e Inghilterra¹²⁵. Anche Masaryk considera peculiare il caso della Francia, paese cattolico che «ha in parte consolidata la sua repubblica e la sua democrazia solo dopo una serie di rivoluzioni sanguinose»; più in generale, con una formulazione che ricorda da vicino quella hegeliana, ricorda che «i protestanti ebbero la rivoluzione politica insieme a quella ecclesiastica e religiosa, mentre nei paesi cattolici le rivoluzioni rimasero politiche»¹²⁶. Il modello in positivo è costituito invece dalla Germania, la cui filosofia con Hegel ha «portato a conclusione la maniera di pensare occidentale» in cui consiste «la condizione del progresso», non solo culturale¹²⁷. E del resto Masaryk ricorda come fosse stato Hegel a sottolineare il carattere profondamente germanico della Riforma, «nella quale egli esalta il puro cristianesimo, come gli slavofili lo esaltano nell'ortodossia»¹²⁸. Attraverso un'altra recensione, Gramsci viene a conoscenza in carcere della traduzione francese di uno scritto successivo del pensatore moravo che, pur ostile al bolscevismo, riconosce il grande progresso intellettuale e civile compiuto dalla Russia dopo la Rivoluzione¹²⁹. Gramsci sottolinea in particolare il fatto che Masaryk, «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, riconosce l'apporto posi-

¹²⁴ T.G. MASARYK, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, trad. it. di E. Lo Gatto, Bologna, Boni 1971 (che riproduce l'edizione del 1925), vol. II, pp. 315-316. L'altra faccia dell'estraneità culturale, prima ancora che politica, al riformismo democratico appare a Masaryk rappresentata dalla diffusione in Russia delle dottrine rivoluzionarie, non tanto nella versione 'scientifica' di Marx, quanto in quella anarchica e terroristica di Bakunin.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 341-342; a proposito del nesso tra protestantesimo e sviluppo economico, Masaryk menziona esplicitamente «Weber e la sua spiegazione dello spirito capitalistico come derivato dalla Riforma (specialmente calvinistica)», anche se sostiene di «concep[re] il problema più largamente di Weber», riconoscendo il peso di «altre forze morali e sociali» in tale sviluppo (nota 1 a p. 343).

¹²⁶ *Ivi*, p. 341.

¹²⁷ *Ivi*, vol. I, p. 221.

¹²⁸ *Ivi*, p. 255. Non è quindi per caso che gli slavofili preferiscano Schelling (soprattutto l'ultimo, quello della filosofia della rivelazione) allo Hegel amato dagli occidentalisti (cfr. *ivi*, p. 215).

¹²⁹ Cfr. T.G. MASARYK, *La résurrection d'un État. Souvenirs et réflexions 1914-1918*, traduit du tchèque par F. Dominoius, Paris, Plon 1930⁵, in part. pp. 190-218.

tivo del materialismo storico attraverso l'opera del gruppo che lo incarna»¹³⁰, vale a dire i bolscevichi di Lenin. Più in generale, nel saggio in questione l'autore ribadisce il nesso teorico-storico tra Riforma, modernità e democrazia già espresso in *La Russia e l'Europa*, rispetto al quale le Chiese cattolica in Occidente e ortodossa in Oriente hanno costituito elementi di ostacolo¹³¹, finendo per presentare la stessa vicenda della riunificazione della Cecoslovacchia (di cui sarà il primo presidente) come «notre Réforme» e insieme «une revolution contre la théocratie, pour la démocratie»¹³².

In un appunto successivo Gramsci ripercorre le ascendenze francesi di

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, corrente rappresentata specialmente dal Missiroli. Il Missiroli, come appare, prese questa sua tesi di peso dal Sorel, che l'aveva presa dal Renan (poiché Renan una tesi simile, adattata alla Francia [e più complessa] aveva sostenuto nel libro *La riforma intellettuale e morale*)¹³³.

Un libro destinato a grande fortuna, a partire da quel titolo, divenuto una sorta di slogan per intellettuali di parti differenti, dai tradizionalisti conservatori come lo stesso Renan ai comunisti come Gramsci, passando per i già ricordati neo-protestanti; e questo nonostante la mancata pubblicazione in Italia, dove come ricorda ancora Gramsci nell'appunto citato, avrebbe dovuto uscire nel 1915, con un saggio introduttivo di Georges Sorel, *Germanesimo e Storicismo di Ernesto Renan* (che verrà pubblicato in forma autonoma sulla «Critica» di Croce nel 1931), nella traduzione di Missiroli, a conferma di quanto dicevamo prima sullo scoppio del primo conflitto mondiale come momento di arresto del dibattito sulla Riforma¹³⁴. In questo testo, scritto sull'onda della sconfitta della Francia contro la Prussia e delle vicende della Comune parigina, Renan identifica le cause del *Male* che affligge il paese nel «materialismo borghese che chiede soltanto di godere in pace delle ricchezze acquisite», dal quale conseguirebbero la vanità, la mancanza di disciplina, la superficialità e l'ignoranza diffuse¹³⁵. Questo male ha radici molto antiche, ma sarebbe stato esacerbato dalla mancata Riforma e soprattutto dalla Rivoluzione, con la conseguente decapitazione del sovrano legittimo, in seguito alla quale oggi la Francia si trova «un abisso al di sotto dell'abisso»¹³⁶, per ri-

¹³⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 893 (Quaderno 7, § 44), basato su una recensione pubblicata sulla rivista «La Critique Sociale» nel marzo 1931.

¹³¹ Cfr. T.G. MASARYK, *La résurrection d'un État*, cit., pp. 431-434.

¹³² *Ivi*, p. 482.

¹³³ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1682 (Quaderno 14, § 26).

¹³⁴ La traduzione italiana del libro, a c. di Regina Pozzi e preceduta dal testo originale, è stata pubblicata solo di recente: E. RENAN, *La riforma intellettuale e morale della Francia*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea 1999.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 85-86.

¹³⁶ *Ivi*, p. 119.

sollevarsi dal quale Renan propone una serie di *Rimedi*, sostanzialmente ispirati al modello statuale ed educativo prussiano. Egli non vuole però importare dalle terre germaniche il protestantesimo, bensì attuare «una riforma liberale del cattolicesimo, senza intervento dello Stato»; tuttavia, dal momento che prevede che, di fronte a questo tentativo di Riforma dall'interno, «la Chiesa cattolica s'irrigidisca e preferisca cadere piuttosto che modificarsi», la soluzione più probabile gli appare quella di «uno scisma», che nei fatti esiste già e che «da latente, diventerà efficace», portando a «due papi, uno a Roma, l'altro fuori d'Italia», rappresentanti rispettivamente il «cattolicesimo retrogrado» e quello «progressivo»¹³⁷. Si comprende pertanto come Gramsci possa affermare «che la posizione del Missiroli sulla quistione del “protestantesimo in Italia” è una deduzione meccanica dalle idee critiche del Renan e del Sorel sulla formazione e le necessità della cultura francese»¹³⁸. Egli tuttavia, nel momento in cui ribadisce che

in Italia 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,

di contro ai tentativi «meccanici» di importare la Riforma in Italia, avanza l'ipotesi che possa essere il materialismo storico ad assumere «questa funzione non solo totalitaria come concezione del mondo, ma totalitaria in quanto investirà tutta la società fin dalle sue più profonde radici»¹³⁹. Questo, secondo Gramsci, è possibile perché il marxismo rappresenta il punto d'arrivo della vicenda della modernità che anch'egli, con Hegel oltre che con Marx ed Engels, fa risalire alla Riforma, secondo una linea evolutiva non differente a quella proposta da molti autori che abbiamo citato in precedenza:

Rinascita-Riforma - Filosofia tedesca - Rivoluzione francese - laicismo [liberalismo] - storicismo - filosofia moderna -materialismo storico. 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 + politica¹⁴⁰.

E qui introduce due elementi di novità rispetto allo schema hegeliano:

¹³⁷ *Ivi*, p. 150.

¹³⁸ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1683 (Quaderno 14, § 26).

¹³⁹ *Ivi*, p. 515 (Quaderno 4, § 75). Pare superfluo precisare che Gramsci utilizza l'aggettivo *totalitario* nel significato neutro – all'epoca invalso – di *totale, integrale*, ben differente da quello divenuto corrente nella seconda metà del Novecento, a partire da *The origin of totalitarianism* di Hanna Arendt (1951).

¹⁴⁰ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 423-424 (Quaderno 4, § 3).

da una parte questo non culmina più nell'idealismo tedesco, ma nel marxismo che – nella sua lettura – ne rappresenta l'ultimo e più degno erede; dall'altra supera la contrapposizione, implicita fin dallo scontro tra Lutero ed Erasmo, tra Riforma e Rinascimento, sottolineando la necessità «di avere una Riforma e un Rinascimento contemporaneamente»¹⁴¹. Questo fenomeno gli appare in atto, sia pure con una serie di limiti che altrove non si perita di segnalare, nella Russia rivoluzionaria, al punto che, «se si dovesse fare uno studio su l'Unione [Sovietica], il primo capitolo, o addirittura la prima sezione del libro, dovrebbe proprio sviluppare il materiale raccolto sotto questa rubrica “Riforma e Rinascimento”». Da questo punto di vista

il nodo storico-culturale da risolvere nello studio della Riforma è quello della trasformazione della concezione della grazia, che «logicamente» dovrebbe portare al massimo di fatalismo e di passività, in una pratica reale di intraprendenza e di iniziativa su scala mondiale che ne fu [invece] conseguenza dialettica e che formò l'ideologia del capitalismo nascente. Ma noi vediamo oggi avvenire lo stesso per la concezione del materialismo storico; mentre da essa, per molti critici, non può derivare «logicamente» che fatalismo e passività, nella realtà invece essa dà luogo a una fioritura di iniziative e di intraprese che stupiscono molti osservatori¹⁴².

Contrariamente quindi a quanto sostenevano i vari Missiroli, Gobetti e Gangale, solo il «moderno Principe», vale a dire l'intellettuale collettivo rappresentato dal partito politico, può e «deve essere il banditore di una riforma intellettuale e morale, che è il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare nel terreno di una forma compiuta e totale di civiltà moderna». Gramsci è infatti consapevole di come non si possa verificare una

riforma culturale, e cioè elevamento culturale degli elementi depressi della società, senza una precedente riforma economica e un mutamento nel tenore economico di vita [...]. Perciò la riforma intellettuale e morale è sempre legata ad un programma di riforma economica, anzi il programma di riforma economica è il modo concreto con cui si presenta ogni riforma intellettuale e morale¹⁴³.

Non è qui la sede per analizzare la complessa concezione gramsciana del partito; non si possono tuttavia concludere queste considerazioni sul carattere europeo della discussione sul nesso Riforma-modernità senza mostrare come lo stesso Gramsci sottolinei la natura tutt'altro che lineare e definitiva di questo come di ogni altro sviluppo storico. Nel quaderno dedicato al *Lorianismo*, vale a dire ad

¹⁴¹ *Ivi*, p. 892 (Quaderno 7, § 43).

¹⁴² *Ivi*, pp. 892-893 (Quaderno 7, § 44). Osservazioni del genere sembrano autorizzare l'osservazione di F. FROSINI, *Gramsci lettore di Croce e Weber*, cit., p. 133, secondo cui per Gramsci «l'Unione Sovietica sta alla Riforma come il fascismo sta alla Controriforma».

¹⁴³ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., p. 953 (Quaderno 8, § 21).

alcuni aspetti deteriori e bizzarri della mentalità di un gruppo di intellettuali italiani e quindi della cultura nazionale (disorganicità, assenza di spirito critico sistematico, trascuratezza nello svolgimento dell'attività scientifica, assenza di centralizzazione culturale, mollezza e indulgenza etica nel campo dell'attività scientifico-culturale ecc.)¹⁴⁴,

Gramsci infatti osserva come l'economista Achille Loria, l'intellettuale eponimo di tale categoria, non sia «un caso teratologico individuale: è invece l'esemplare più compiuto e finito di una serie di rappresentanti di un certo strato intellettuale di un determinato periodo storico». Né soprattutto un tipo esclusivamente italiano, ché

ogni periodo ha il suo lorianismo più o meno compiuto e perfetto e ogni paese ha il suo: l'hitlerismo ha mostrato che in Germania covava, sotto l'apparente dominio di un gruppo intellettuale serio, un lorianismo mostruoso che ha rotto la crosta ufficiale e si è diffuso come concezione e metodo scientifico di una nuova «ufficialità». [...] Solo oggi (1935), dopo le manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della «cultura» tedesca dominata dall'hitlerismo, qualche intellettuale si è accorto di quanto fosse fragile la civiltà moderna [...] che aveva preso le mosse dal primo rinascimento (dopo il Mille) e si era imposta come dominante attraverso la Rivoluzione francese e il movimento d'idee conosciuto come «filosofia classica tedesca» e come «economia classica inglese». Perciò la critica appassionata di intellettuali come Giorgio Sorel, come Spengler ecc., che riempiono la vita culturale di gas asfissianti e sterilizzanti¹⁴⁵.

Neppure lo spirito della Riforma protestante, che pure costituisce anche per Gramsci uno dei momenti fondanti della *civiltà moderna*, era stato evidentemente in grado di preservare dalla barbarie nazista la patria di Schiller e Goethe, oltre che di Hegel e Marx, e l'Europa intera¹⁴⁶.

GIUSEPPE COSPITO

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 2321 (Quaderno 28, *incipit*).

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 2325-2326 (Quaderno 28, § 1).

¹⁴⁶ Sull'atteggiamento delle chiese tedesche – cattolica e riformate – nei confronti del nazionalsocialismo si veda M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel terzo Reich*, cit. Fin dalla prima edizione dello scritto, risalente al 1936, l'autore si era soffermato sulle connivenze con il regime di una parte delle gerarchie protestanti, aderenti alla «Chiesa evangelica di Germania» (*ivi*, pp. 51 sgg.), mettendole in relazione con il fatto che «il luteranesimo aveva una tradizione di ossequio allo stato anche in materia religiosa che difficilmente avrebbe potuto giustificare [...] una opposizione alla volontà di Hitler» (p. 101). Qualche anno più tardi, nella *Prefazione* alla seconda edizione del suo *Lutero e la Riforma in Germania* (1944, la prima era stata pubblicata nel 1926), il modernista Buonaiuti «giungerà a tracciare una linea Lutero-Hegel-Hitler, individuando per di più nella divisione confessionale sorta a Wittenberg l'origine delle contrapposizioni tra le varie Chiese tedesche, incapaci per la loro frammentazione di opporre una efficace resistenza alle reviviscenze razzistiche del nazismo» (G. ROTA, *Giuseppe Gangale*, cit., p. 49).

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI GIUGNO 2018
PER CONTO DI
EDITORIALE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA
BANDECCHI & VIVALDI
PONTERA (PI)

€ 50,00

SPED. ABB. POST./45%
Art. 2 comma 20/B LEGGE 662/96 filiale di Firenze

ISSN 0017-0089