

Fabio Frosini

Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”

Riforma e Rinascimento

SOMMARIO

PREMESSA

1. «RIFORMA + RIVOLUZIONE FRANCESE, UNIVERSALITÀ + POLITICA»: DALLA RISOLUZIONE ALLA TRADUZIONE (DICEMBRE 1929-MAGGIO 1930)
2. «L'UMANESIMO [...] EBBE IL CARATTERE DI UNA RESTAURAZIONE»: IL DIFFERIMENTO COME STRATEGIA EGEMONICA (GIUGNO 1930-OTTOBRE 1931)
3. «...ANZI LE DUE ATTIVITÀ SONO IN REALTÀ UNA SOLA ATTIVITÀ»: LA NECESSITÀ DELLA RECIPROCA IMPLICAZIONE “ORGANICA” (NOVEMBRE 1930-GIUGNO 1932)
4. «QUISTIONE DEL DOPPIO ASPETTO DELL'UMANESIMO E DEL RINASCIMENTO»: PRIMATO DELLA SPONTANEITÀ E RUOLO DELLA FORMA (1933-1934)
5. CONCLUSIONE (1935-1937)

...lo stesso pensiero politico del Machiavelli
è una reazione al Rinascimento...
(*Quaderni del carcere*, 5,123)

Premessa

Non è mai facile ritagliare con nettezza nei *Quaderni* una tematica dal resto della riflessione, e il caso di “Riforma e Rinascimento” non fa eccezione. Alimenta questa difficoltà la strutturale, non casuale *fluidità* del pensiero di Gramsci, che non è evidentemente un limite del suo pensiero ma (sia detto in modo estremamente ellittico) *il* punto di forza che probabilmente gli ha permesso di sopravvivere all'obsolescenza (in parte, del resto, anche fisiologica) di tanti “marxismi”. Ora, prescindendo dagli interpreti che hanno lamentato questa fluidità, essa è stata valorizzata in termini di *frammentarietà* e *apertura*. Ritengo che entrambe queste definizioni siano da accogliere positivamente, a condizione però di non irrigidirlle in antitesi alla *sistematicità* del pensiero di Gramsci. La fluidità delle categorie all'opera nei *Quaderni* è infatti molto meglio comprensibile se rapportata all'idea di *complessità*, intesa però non come asettico ideale epistemologico, ma come sinonimo di quella peculiarissima unità di filosofia e politica che mi pare essere il *proprium* del

contributo teorico consegnato ai *Quaderni*. In questa luce, la fluidità delle categorie dei *Quaderni* si spiega agevolmente come presa in carico della complessità del reale storico, laddove questa presa in carico non è semplicemente un fatto speculativo, ma è essa stessa un gesto pratico: la teoria, dunque, come intervento e comprensione, o meglio comprensione in quanto intervento; e al contempo la teoria come ciò che non è mai puro, ma interviene proprio in quanto è condizionata.

Questa premessa, al contempo ridondante ed ellittica, mi serve per porre anzitutto il problema nei suoi giusti termini, che mi sembrano essere i seguenti: la tematica delimitabile come “Riforma e Rinascimento” decolla e si distende lungo la scrittura dei *Quaderni* in feconda osmosi con tutta una serie di altre tematiche, che sono in sostanza quelle riprese e sintetizzate da Gramsci nell’elenco di “*Saggi principali*” steso a c. 1r-v del Q 8, che può ben essere considerato uno spartiacque decisivo nel progressivo disporsi della struttura dei *Quaderni* nell’interazione tra programmi di lavoro e lavoro effettivamente svolto. Gianni Francioni ha definito questo sommario una riformulazione della direttrice di lavoro sul tema-contenitore degli “intellettuali”^[1], e si può addirittura arrivare a ipotizzare che sia, nel novembre-dicembre 1930, una vera e propria ripresa dell’idea-guida della lettera a Tania del 19 marzo 1927, cioè dello “spirito popolare creativo” come *idea-guida* di tutti i *Quaderni*. Ma anche indipendentemente da ciò, l’elenco mostra – almeno in buona parte – la connessione sistematica in cui (fino a questa data) si dispone il tema che ci interessa:

Sviluppo degli intellettuali italiani fino al 1870: diversi periodi. – La letteratura popolare dei romanzi d’appendice. – Folclore e senso comune. – La questione della lingua letteraria e dei dialetti. – I nipotini di padre Bresciani. – *Riforma e Rinascimento*. – Machiavelli. – La scuola e l’educazione nazionale. – La posizione di B. Croce nella cultura italiana fino alla guerra mondiale. – Il Risorgimento e il partito d’azione. – Ugo Foscolo nella formazione della retorica nazionale. – Il teatro italiano. – Storia dell’Azione Cattolica: Cattolici integrali, gesuiti, modernisti. – Il Comune medioevale, fase economico-corporativa dello Stato. – Funzione cosmopolitica degli intellettuali italiani fino al secolo XVIII. – Reazioni all’assenza di un carattere popolare-nazionale della cultura in Italia: i futuristi. – La scuola unica e cosa essa significa per tutta l’organizzazione della cultura nazionale. – Il “lorianismo” come uno dei caratteri degli intellettuali italiani. – L’assenza di “giacobinismo” nel Risorgimento italiano. – Machiavelli come tecnico della politica e come politico integrale o in atto. [Q 935 s.; cors. mio]

Per chiunque conosca anche solo in linea di massima i Q 1-5, la prima parte di AF II e l’avvio del 6 (cioè i testi compresi nell’arco temporale febbraio 1929-dicembre 1930), questo elenco è molto eloquente. Il tema “Riforma e Rinascimento” (che dà il titolo a 3,40 – giugno-luglio 1930 – e a 5,53 – ottobre-novembre 1930) è infatti insediato in una vera e propria rete di riflessioni e indicazioni di ricerca articolate attorno all’idea di approfondire storicamente lo scritto sulla *Questione meridionale* impegnando le molteplici dimensioni dell’egemonia (scrittori e popolo, teatro, cattolicesimo, folclore, scuola, i grandi intellettuali come Croce) in un’indagine ambiziosa sul *mancato* nesso tra Comune medioevale e Stato moderno in Italia. Di qui la crucialità del Rinascimento, come snodo nel quale quel nesso giunge a definirsi negativamente e, abbastanza per tempo (in 4,3, maggio 1930), della Riforma come modello della nuova “riforma” rappresentata dal marxismo:

Il materialismo storico è il coronamento di tutto questo movimento di riforma intellettuale e morale, nella sua dialettica cultura popolare - alta cultura. Corrisponde alla Riforma + Rivoluzione francese, universalità + politica. [4,3; Q 424]

Quindi il tema “Riforma e Rinascimento” investe direttamente la definizione dello statuto del marxismo, ed ha pertanto una duplice valenza, storica e teorica, evidentemente intrecciate proprio da ciò, che la filosofia della praxis si definisce come discontinuità storica rispetto alla stessa storia di cui è erede, vale a dire alla permanente frattura tra il basso e l’alto come segno distintivo della storia europea:

Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l’alto, tra i “semplici” e gli intellettuali. *Nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della chiesa romana.* [11,12; Q 1381; cors. mio]

Prescindo per ora dalle smagliature problematiche che emergono dai testi riportati, perché ciò che mi sta a cuore è esclusivamente rilevare e far rilevare la straordinaria importanza di questo tema che, pur non emergendo da subito nei *Quaderni* come quantitativamente preponderante, contribuisce a coordinare le più diverse dimensioni della ricerca e a farle interagire fecondamente. Così, Riforma e Rinascimento trapassano insensibilmente a indicare momenti strutturali o fasi isomorficamente presenti in momenti diversi della storia, e quindi acquisiscono lo statuto di categorie quasi-teoriche, senza per questo cessare di essere categorie storiche, anzi proprio in questo andirivieni – fatto di reciproci e inversamente orientati banchi di prova – sta a mio avviso la loro funzione nella ricerca aperta dei *Quaderni*^[2].

Una volta però messo in evidenza questo mobile intreccio, va subito precisato che lo scopo che qui mi propongo è sensibilmente diverso, consistendo nell’analisi del modo in cui la coppia concettuale in questione e i due elementi che la compongono vengono a dispiegarsi nel corso del lavoro. Si tratterà dunque di una ricostruzione più “interna” di quella che comporterebbe la messa in evidenza di tutti i nessi con gli altri temi di questa costellazione.

1. «Riforma + Rivoluzione francese, universalità + politica»: dalla risoluzione alla traduzione (dicembre 1929-maggio 1930)

Il tema-problema di una “riforma religiosa” occupa buona parte dei *Quaderni*, anche se in forma fortemente disomogenea. A questo proposito possiamo fissare tre segnavia, utili a intendere la traiettoria da esso percorsa. In I,43 (dicembre 1929-febbraio 1930), nel contesto di una requisitoria contro l’incapacità da parte del Partito d’Azione di far poggiare la propria politica sulla rivendicazione della riforma agraria, Gramsci nota che questo era [...] paralizzato dalle velleità mazziniane di [una] riforma religiosa che non solo non toccava le grandi masse, ma le rendeva passibili di una sobillazione contro i nuovi eretici. L’esempio della Francia era lì a dimostrare che i giacobini, che erano riusciti a schiantare i girondini sulla questione agraria e non solo a impedire la coalizione rurale contro Parigi ma a moltiplicare nelle provincie i loro aderenti, furono invece danneggiati dai tentativi di Robespierre di instaurare una riforma religiosa. [Q 340; cors. mio]

Come dire: giacobinismo come sinonimo di concretezza (capacità di unire città e campagna sotto la direzione della borghesia urbana: cf I,44) *contra* velleità religiose come segnale di carenza di giacobinismo, o anche di caduta dello stesso giacobinismo rispetto alle proprie premesse. E non si tratta solo di un’affermazione specificamente rivolta alla situazione italiana, ma da estendere a tutto l’intreccio tra politica e concezioni del mondo nello svolgimento delle lotte di classe moderne. Sono

insomma un'idea di politica e un'idea di religione che qui si fanno avanti, e che trovano in altri testi del Q 1, come i §§ 44, 150 e 151, una condensazione nell'idea di "egemonia" come capacità di portare ad espressione e organizzare gli interessi di classe dei subalterni spezzando l'involucro falsamente unitario della religione, della retorica, della tradizione nazionale, ecc.

Questa concezione dell'egemonia, e quindi del rapporto politica-religione, specificamente riferita alla prassi giacobina, viene profondamente riformulata in corrispondenza dell'approfondimento decisivo impresso al concetto di Stato nei Q 5 e 6, come si può evincere da 6,87 (marzo-agosto 1931), che di quella riformulazione raccoglie già tutte le implicazioni:

Armi e religione. [...] nella concezione politica del Rinascimento la religione era il consenso e la Chiesa era la Società civile, l'apparato di egemonia del gruppo dirigente, che non aveva un apparato proprio, cioè non aveva una propria organizzazione culturale e intellettuale, ma sentiva come tale l'organizzazione ecclesiastica universale. Non si è fuori del Medio Evo che per il fatto che apertamente si concepisce e si analizza la religione come "instrumentum regni".

Da questo punto di vista è da studiare l'iniziativa giacobina dell'istituzione del culto dell'"Ente supremo", che appare pertanto come un tentativo di creare identità tra Stato e società civile, di unificare dittatorialmente gli elementi costitutivi dello Stato in senso organico e più largo (Stato propriamente detto e società civile) in una disperata ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale, ma appare anche come la prima radice dello Stato moderno laico, indipendente dalla Chiesa, che cerca e trova in se stesso, nella sua vita complessa, tutti gli elementi della sua personalità storica. [Q 763]

In altre parole: la situazione tipica del Rinascimento, cioè lo scollamento tra classe emergente e intellettuali, e di conseguenza l'affidamento dell'egemonia alla vocazione antinazionale della Chiesa cattolica, trova riscontro e *contrario* nella riforma religiosa giacobina come tentativo – sia pure "disperato" – di raccogliere e riorganizzare dall'interno lo Stato nella sua unità di apparato coercitivo e dispositivi egemonici, *facendo presa sulla vita popolare attraverso una riforma religiosa* (e quindi usando la religione come "instrumentum regni" nel senso di afferrarne, nella pratica, la dimensione profondamente *politica*). In modo sufficientemente paradossale, quindi, è proprio la riforma *religiosa* tentata dai giacobini ciò che fa affiorare «la prima radice dello Stato moderno *laico* [...] che cerca e trova in se stesso [...] tutti gli elementi della sua personalità storica». Ma non è tutto, perché in un testo ancora posteriore (8,21, del gennaio-febbraio 1932), appartenente al periodo in cui matura l'idea della filosofia come rapporto filosofia-senso comune (e dunque anche filosofia-religione), e si annuncia la tematica del Q 11, Gramsci incorpora questa idea della "riforma religiosa" *nella* filosofia della praxis:

Una parte importante del moderno Principe è *la quistione di una riforma intellettuale e morale, cioè la quistione religiosa o di una concezione del mondo*. Anche in questo campo troviamo assenza di "giacobinismo" e paura del "giacobinismo" espresse in forme filosofiche (ultimo esempio: Benedetto Croce). Il moderno Principe 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. [Q 953; cors. mio]

Come si vede, l'idea è esattamente la stessa già esposta in riferimento all'Ente supremo: una volta equiparata religione a "concezione del mondo" (e incorporata nel concetto di "senso comune"), la rivoluzione sarà tanto ridefinizione dei rapporti economico-sociali, quanto rivoluzionamento dei *rapporti ideologici*; anzi sarà proprio l'intervento su questi ultimi ciò che permetterà di promuovere «un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale popolare», cioè la lotta

politica *immediatamente decisiva* nella definizione dei rapporti di forza. È notevole, inoltre, che proprio il Machiavelli teorico dell'egemonia "concreta" della città sulla campagna sia qui assunto a ispiratore (anche se lontano) della "riforma intellettuale e morale", segno del fatto che tra le due concezioni non vi è contraddizione, ma la seconda approfondisce criticamente la prima, depurandola di quel tanto di meccanico e di "espressivo" che essa ancora conteneva^[3].

Ma una volta individuata la traiettoria, occorrerà precisarne il punto d'avvio, il quale sta in un'idea di religione (e cioè di *cristianesimo*, essendo l'oggetto principale della riflessione l'Occidente euro-americano) come qualcosa di storicamente tramontato in tutte le sue forme: cattolica e protestante. Questo tramonto è però qualcosa di diverso dalla secolarizzazione, dato che Gramsci lo legge nella sua specificità *produttiva* rispetto alla politica e alla storia alla quale dà luogo risolvendosi. Il cattolicesimo è infatti giudicato alla stregua di un fossile storico (cf 1,76 sulle tesi di Filippo Burzio, ma anche, in generale, 1,38 e 1,139 sull'Azione Cattolica), anche se pur sempre capace di funzionare da apparato egemonico del liberalismo vittorioso (cf 3,57 sul gesuitismo): la sua funzione egemonica si riduce al controllo *politico* esterno delle masse popolari per conto della civiltà liberale.

A questa forma di interazione tra religione e politica Gramsci vede contrapporsi frontalmente quella legata al calvinismo, e più in generale al primato della grazia sulle opere in ambito protestante. Già in 1,51 (dicembre 1929-febbraio 1930) annota:

A proposito della dottrina della grazia e della sua conversione in motivo di energia industriale, e dell'obiezione che lo Jemolo fa alla tesi giusta dell'Anzilotti (da dove l'Anzilotti l'aveva presa?) cfr in Kurt Kaser, *Riforma e Controriforma*, a proposito della dottrina della grazia nel calvinismo.

Sono testi, questi^[4], che più o meno perfettamente finiscono per convergere con la tesi weberiana relativa a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), tesi che Gramsci poteva aver conosciuto, se non in altro modo, indirettamente dal frammento di etica «La perfezione e l'imperfezione», stampato da Croce ne *La Critica* nel 1917, ma di cui evidentemente non ha adesso un chiaro ricordo («da dove l'Anzilotti l'aveva presa?») ^[5]. Ma ciò che più interessa, è che fin d'ora la tesi della "conversione" della grazia calvinistica in spirito d'iniziativa viene accolta da Gramsci come comprova di una tesi più generale, quella della peculiare *via al capitalismo* (cioè dell'affermazione storica della borghesia) nei paesi di matrice protestante, via descrivibile appunto nei termini di una "conversione". Così, le tesi di André Philip sull'embricazione di cristianesimo e industrialismo negli Stati Uniti [cf 1,51], o quelle di Bernard Groethuysen sulle origini religiose dello spirito borghese in Francia^[6] possono essere accostate per mettere a punto un modello flessibile che permetta di ricostruire l'ascesa della borghesia da classe economica a classe storica, un modello il cui paradigma è la civiltà nord-americana, nella quale la religione conosce un «processo dissolutivo» che la trasforma nella «religione laica [...] del Rotary Club» [1,51; Q 65]^[7].

Questa dissoluzione è dunque una "risoluzione" a séguito della quale religione e politica vengono a fondersi esaltando la compattezza "produttiva" della cultura-civiltà americana, tutta incardinata sulla fabbrica (tesi, a sua volta, tutt'altro che aporetica, come mostra 1,61). Viceversa, la via "cattolica" alla civiltà borghese è tutta dominata dal segno della *scissione*: scissione individuata da Gramsci nella Controriforma, quando la Chiesa cattolica «abdicò alla sua funzione democratica» [1,128; Q 117]. Questa tesi, molto precoce^[8], trova riscontro nei testi successivi sulla mancanza in Italia di una letteratura popolare (cattolica)^[9] e in genere di una cultura capace di unire intellettuali e popolo; e trova viceversa già nel Q 1 una prima messa a punto nell'individuazione, nella Rivoluzione francese, del più grandioso tentativo di venire a capo dei limiti storici di questo modello. Questa però ha valore perché, come si è fatto notare, tenta di ricucire il rapporto tra città e campagna spezzando

l'egemonia cattolica sulle masse col fare leva sugli interessi economici, mentre, al contrario, i suoi contenuti ideologici come l'umanitarismo di matrice cristiano-roussoiana si trovano *ricondotti* alla loro matrice cristiana:

Sarebbe interessante una ricerca che dimostrasse lo stretto rapporto tra la religione e gli "immortali principii". I cattolici stessi ammettono questi rapporti quando affermano che con la rivoluzione francese è cominciata una "eresia", riconoscono cioè che si tratta della scissione dottrinale di una stessa mentalità e concezione generale. Si potrebbe dire, pertanto, che non i principii della rivoluzione francese superano la religione, ma le dottrine che superano questi principii, cioè le dottrine della forza contrapposte al diritto naturale. [I,4; Q 7]

È in definitiva ancora la ben nota lettura crociana degli "immortali principii"^[10], da cui Gramsci si emancipa gradualmente fino a individuare una linea di sia pur accidentato trapasso dalla rivendicazione religiosa a quella politica^[11]. Questa emancipazione è tutta legata all'elaborazione della nozione di *traducibilità*, alla quale quella di egemonia, accennata sopra, è profondamente connessa. Detto in estrema sintesi: affinché fosse possibile attingere il *significato politico della religione* (beninteso della religione popolare, distinta da quella incorporata nella gerarchia), Gramsci doveva anzitutto giungere a pensare la *specificità* di ciascuna manifestazione ideologica (fosse essa religiosa, letteraria, culturale ecc.) non come un'estenuazione (o addirittura un'inversione) rispetto a qualcosa di più "vero", ma come un'espressione piena e *determinata* (dunque mai generica e tipica, ma individuale, fattuale e produttiva) della *politica*, intesa come attività di costante messa in relazione dei rapporti sociali – che definiscono la classe come classe economica – con il progetto *storico* che di volta in volta essa può giungere a liberamente definire.

Ma la stessa idea di una reciprocità tra espressioni differenti (religione e politica) tiene in sé la possibilità di ripensare l'inversione in termini di traduzione, come appare chiaramente accennato in uno spunto contenuto in I,128 (dicembre 1929-febbraio 1930):

Si può forse dire questo: che la "chiesa" come comunità dei fedeli conservò e sviluppò determinati principi politico-morali in opposizione alla chiesa come organizzazione clericale, fino alla Rivoluzione francese i cui principii sono [propri] della comunità dei fedeli contro il clero ordine feudale alleato al re e ai nobili: perciò molti cattolici considerano la Rivoluzione francese come uno scisma [e un'eresia], cioè una rottura tra pastore e gregge, dello stesso tipo della Riforma, *ma storicamente più matura, perché avvenuta sul terreno del laicismo*: non preti contro preti, ma fedeli-infedeli contro preti. [Q 116 s.; cors. mio]

Qui – in questa capacità di tradurre la rivendicazione religiosa in rivendicazione politica – è appunto la *specificità* dell'investimento religioso della Rivoluzione francese, che ne segna profondamente il significato, creando di fatto il presupposto di un suo ripensamento nei termini paradigmatici che si affermeranno in seguito. All'altezza di 4,3 (maggio 1930) questo ripensamento è già compiuto, perché qui Gramsci, appoggiandosi al Croce della *Storia dell'età barocca in Italia* (1929) inaugura l'*opposizione* Rinascimento-Riforma. Tuttavia ciò che per ora conta davvero, non è tanto l'opposizione in sé, quanto l'effetto da essa prodotto, vale a dire la concentrazione sulla Riforma di un significato *politico* nuovo rispetto alla tesi della "risoluzione" della religione in politica. La Riforma diventa per Gramsci un sinonimo di "universalità", vale a dire di "movimento di massa", indipendentemente dai contenuti ideologici veicolati:

La riforma luterana e il calvinismo crearono una cultura popolare, e solo in periodi successivi una cultura superiore; i riformatori italiani furono sterili di grandi successi storici. La filosofia moderna continua la Rinascita e la Riforma nella sua fase superiore, ma coi metodi della Rinascita, senza

l'incubazione popolare della Riforma che ha creato le basi solide dello Stato moderno nelle nazioni protestantiche. Per questo suo sviluppo popolare la Riforma poté resistere all'assalto armato della coalizione cattolica e così fu fondata la nazione germanica. A questo movimento può essere paragonato l'illuminismo "politico" francese che precedé e accompagnò la Rivoluzione dell'89: anch'esso fu una riforma intellettuale e morale del popolo francese e anch'esso non fu accompagnato da una cultura superiore. (Ricordare anche qui la riduzione di Marx dei termini politici francesi "fraternité, ecc." al linguaggio della filosofia tedesca nella *Sacra Famiglia*). 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 + politica; attraversa ancora la fase popolare, è diventato anche "pregiudizio" e "superstizione". Il materialismo storico, così com'è, è l'aspetto popolare dello storicismo moderno.

Si noti: il ricorso al passo della *Sacra famiglia*^[12] compare già in testi precedenti [I,44; Q 51, e I,151; Q 134], dove era servito ad esplicitare la rivalutazione del giacobinismo, dunque ad emancipare Gramsci dalla lettura crociana ancora attiva in I,4:

Il linguaggio dei giacobini, la loro ideologia, rifletteva perfettamente i bisogni dell'epoca, secondo le tradizioni e la cultura francese (cfr nella *Sacra Famiglia* l'analisi di Marx da cui risulta che la fraseologia giacobina corrispondeva perfettamente ai formulari della filosofia classica tedesca, alla quale oggi si riconosce maggiore concretezza e che ha dato origine allo storicismo moderno). [I,44; Q 51]

Ma questa emancipazione ha luogo, almeno in un primo tempo, proprio a prezzo della svalutazione del polo opposto, rappresentato dalla filosofia classica tedesca (ciò si rende sensibile nella sequenza I,150-152, sul rapporto Hegel-Restaurazione e Marx-Hegel) e, come si vede in 4,3, anche da tutta la linea che si diparte dal Rinascimento. È per questa ragione che Gramsci sintetizza in questo momento il marxismo – nonostante lo definisca «coronamento di *tutto* questo movimento di riforma intellettuale e morale» – come «Riforma + Rivoluzione francese, universalità + politica», laddove il binomio è chiaramente indicato: la Riforma equivale alla dimensione di universalità estensiva, la presa "di massa" garantita dal fatto di essere una religione, mentre la Rivoluzione francese è la traduzione in linguaggio politico (*liberté, égalité, fraternité*) delle rivendicazioni religiose. La *quantità* religiosa viene attivata storicamente come *qualità* politica.

In questo modo il giacobinismo in quanto unità egemonica di città e campagna e il giacobinismo in quanto ripresa del cristianesimo roussoiano vengono fusi, e il risultato netto è il superamento della concezione della Riforma come ciò che semplicemente si "risolve" nella politica, e la scoperta della "traduzione" della religione nella politica nel rapporto fecondo tra Riforma e Rivoluzione francese^[13].

2. «L'umanesimo [...] ebbe il carattere di una restaurazione»: il differimento come strategia egemonica (giugno 1930-ottobre 1931)

Ho parlato nel capitolo precedente di *momentanea* svalutazione della linea Rinascimento-filosofia classica tedesca^[14], proprio perché l'idea di "traduzione" che Gramsci già da ora inizia a definire contiene virtualmente una ben diversa valutazione della teoria, dell'astrazione, della filosofia, che inizia presto a produrre un riequilibrio del nesso Riforma-Rinascimento e un contestuale ripensamento dello statuto del marxismo. Non che il Rinascimento venga riletto positivamente: al

contrario, ciò che man mano si fa strada tra la metà del 1930 e l'autunno del 1931 è la messa a tema del modo in cui il giudizio negativo su di esso non sia da motivare primariamente per la sua incapacità di “penetrare fino al popolo”, come si era espresso Croce: questa è una conseguenza. Ciò che sempre più passa in primo piano è invece il Rinascimento come *attivo* processo di assorbimento delle istanze nuove della borghesia comunale in un quadro ideologico che ne ribadiva la subordinazione al mondo feudale, e contemporaneamente le rilanciava fuori d'Italia proprio in quanto le ribaltava su di un piano cosmopolitico sottraendole a quello nazionale-popolare. Il giudizio rimane dunque severo, ma viene ben diversamente motivato e articolato: non è la registrazione di un'impotenza, ma di una specifica *potenza strategica*.

Ma anzitutto va precisato che in questo periodo, e in diretta conseguenza della posizione del problema in 4,3, compare la tematica da Gramsci specificamente denominata col titolo di rubrica “Riforma e Rinascimento”; e la stessa comparsa di questa tematica è indice preciso di un interesse alla *polarità* da essa rappresentata, rispetto alla quale Gramsci non tornerà più indietro. La rubrica fa la sua comparsa in 3,40 (giugno-luglio 1930), e viene proposta anzitutto come confluenza di temi diversi:

Le osservazioni sparsamente fatte sulla diversa portata storica della Riforma protestante e del Rinascimento italiano, della Rivoluzione francese e del Risorgimento (la Riforma sta al Rinascimento come la Rivoluzione francese al Risorgimento) possono essere raccolte in un saggio unico con un titolo che potrebbe essere anche “Riforma e Rinascimento” e che potrebbe prendere lo spunto dalle pubblicazioni avvenute dal 20 al 25 intorno appunto a questo argomento: “della necessità che in Italia abbia luogo una riforma intellettuale e morale” legata alla critica del Risorgimento come “conquista regia” e non movimento popolare per opera di Gobetti, Missiroli e Dorso. [Q 317 s.]

La ricerca sul Risorgimento (appena avviata nel Q 1) entra così in relazione di analogia con quella (ancora tutta da affrontare) sul Rinascimento, come polarità opposta al nesso Riforma-Rivoluzione francese. Il rinvio al movimento di critica “neo-protestante” del Risorgimento (Gobetti, Missiroli, Dorso) esprime chiaramente l'orientamento di Gramsci: ciò che accomuna i due fenomeni è proprio il tratto *negativo* dell'assenza di partecipazione popolare. Di qui il richiamo alla “riforma intellettuale e morale”, idea che Gramsci riprende da una tradizione che risale a Proudhon e Renan, e che riformula appunto nei termini di “Riforma e Rinascimento”.

A questa concezione si riallaccia la critica al carattere “rinascimentale” del pensiero di Croce, che culminerà nel celebre paragone con Erasmo in 7,1, e che trova un avvio in 3,140 (giugno-luglio 1930), dove *l'impotenza* del moderno idealismo laico dinanzi alla Chiesa cattolica (che si è impossessata del monopolio dell'educazione) viene spiegata con la sua colpevole riduzione del pensiero a «pura astrazione»: «Perché il “Pensiero” sia una forza (e solo come tale potrà farsi una tradizione) deve creare una organizzazione» [Q 398]; e quindi, conseguentemente: «Problema “Riforma e Rinascimento” altre volte accennato. Posizione del Croce [...] che non sa (e non può) popolarizzarsi, cioè “nuovo Rinascimento” ecc.».

Cosa s'intende esattamente con quest'ultima espressione “nuovo Rinascimento”? Evidentemente è un cenno al Croce come novello Erasmo. Eppure, non è tutto qui: la *logica* stessa del ragionamento di Gramsci spinge a leggerci anche uno spunto (per il momento niente più di ciò) che potrebbe indirizzare la riflessione in tutt'altra direzione, quella, per così dire, di una liberazione del Rinascimento dai suoi limiti di classe a partire da una comprensione del carattere intimamente problematico di questo fenomeno storico^[15]. Per pronunciare questo accenno di programma egli d'altronde non doveva inventare nulla, in quanto già in precedenza (si veda il lucidissimo 1,10, ma anche, proprio nel contesto di una riflessione sul Risorgimento, 1,44 [Q 43 s.]) aveva individuato in

Niccolò Machiavelli un momento decisivo, anche se momentaneamente sconfitto, del Rinascimento italiano^[16].

Così, se la linea Erasmo-Croce non verrà mai meno, essa diverrà sempre più una parte di una ricostruzione più ampia^[17], perché è l'intero *quadro* del Rinascimento che si differenzia e lascia apparire corpose alternative che rischiano di far saltare la categoria ereditata da Croce e dietro di lui (ma con ben diversa problematicità) da De Sanctis. Intanto, Gramsci insiste sempre più recisamente sul nesso drammatico tra Rinascimento e Controriforma, vedendo in quest'ultima il momento in cui le potenzialità del primo vengono unificate e ridefinite sotto il segno del principio di autorità (si veda 5,53, sul Cusano come portatore di una riforma cattolica e quindi di una reale alternativa alla Controriforma e all'involuzione reazionaria del Rinascimento^[18]). A questo proposito è cruciale 5,85 (ottobre-novembre 1930), intitolato «*Sviluppo dello spirito borghese in Italia*» (ripresa dell'impostazione di Groethuysen, citato poco avanti, in 5,55), in cui si legge che «la Controriforma soffoca lo sviluppo intellettuale» [Q 614]^[19]. Ma, ciò che più conta, la stessa Controriforma interviene ora su «due correnti principali», riassunte rispettivamente nelle figure dell'Alberti e del Machiavelli.

La prima

rivolge l'attenzione a ciò che è "particolare", al borghese come individuo che si sviluppa nella società civile e che non concepisce società politica oltre l'ambito del suo "particolare"; è legato al guelfismo, che si potrebbe chiamare un sindacalismo teorico medioevale. È federalista senza centro federale. Per le questioni intellettuali si affida alla Chiesa, che è il centro federale di fatto per la sua egemonia intellettuale e anche politica. [Q 614]

La seconda corrente

ha il coronamento in Machiavelli e nell'impostazione del problema della Chiesa come problema nazionale negativo. A questa corrente appartiene Dante, che è avversario dell'anarchia comunale e feudale ma ne cerca una soluzione semimedioevale; in ogni caso pone il problema della Chiesa come problema internazionale e rileva la necessità di limitarne il potere e l'attività. Questa corrente è ghibellina in senso largo. Dante è veramente una transizione: c'è affermazione di laicismo ma ancora col linguaggio medioevale.

Non è il caso di soffermarsi sul carattere fortemente ed apertamente 'tagliato' di queste tesi (il "sindacalismo teorico medioevale" dell'Alberti, il ghibellinismo "in senso largo" che va da Dante a Machiavelli). Ciò che conta è, da una parte, la centralità della questione ecclesiastica e quindi della "società civile", cioè della travagliata e in parte fallita costruzione di una cultura laica, con il connesso problema della Controriforma; dall'altra, il carattere finalmente contraddittorio e aperto del panorama rinascimentale, che sfocia appena poco più avanti in due testi collegati (5,91 e 5,95), in cui questo carattere diventa il tema stesso della riflessione. Rispondendo a Fortunato Rizzi, osserva Gramsci in 5,91:

E perché il Cinquecento non potrebbe essere pieno di contraddizioni? Non è anzi esso proprio il secolo in cui si aggropano le maggiori contraddizioni della vita italiana, la cui non soluzione ha determinato tutta la storia nazionale fino alla fine del Settecento? [...] La controriforma non poteva essere e non fu un superamento di questa crisi, ne fu un soffocamento autoritario e meccanico. Non erano più cristiani, non potevano essere non-cristiani: dinanzi alla morte tremavano e anche dinanzi alla vecchiaia. Si posero dei problemi più grandi di loro e si avvilarono: d'altronde erano staccati dal popolo. [Q 625]

E in 5,95, in riferimento alle tesi di Vittorio Cian:

Leon Battista Alberti, Baldassarre Castiglione, Machiavelli mi sembrano i tre scrittori piú importanti per studiare la vita del Rinascimento nel suo aspetto “uomo” e nelle sue contraddizioni morali e civili. L’Alberti rappresenta il borghese (vedere anche il Pandolfini), Castiglione il nobile cortigiano (vedere anche il Della Casa), Machiavelli rappresenta e cerca di rendere organiche le tendenze politiche dei borghesi (repubbliche) e dei principi, in quanto vogliono, gli uni e gli altri, fondare Stati o ampliarne la potenza territoriale e militare. [Q 627]

Insomma, l’immagine “erasmiana” del Rinascimento si è complicata (e altri materiali ancora si potrebbero addurre), fino a dispiegarsi nella raffigurazione di un travaglio posto direttamente alla base del laicismo moderno^[20]. Questo travaglio è stato soffocato: «d’altronde erano staccati dal popolo», nota Gramsci, e questo è il punto centrale, e ciò che rende Machiavelli assolutamente unico in questo panorama, dato che dell’alleanza principe-popolo e borghesi-contadini egli ha fatto – secondo Gramsci – il cardine della propria riflessione.

Queste riflessioni si collocano nel cuore dell’elaborazione del concetto di “Stato allargato”, e tendono in parte a confondersi con essa: «In Italia i Comuni non seppero uscire dalla fase corporativa, l’anarchia feudale ebbe il sopravvento in forme appropriate alla nuova situazione e ci fu poi la dominazione straniera». E aggiunge qui: «Confrontare a questo proposito alcune note sugli “Intellettuali italiani”» [5,123^[21]; Q 641]. Gramsci si spinge fino a contrapporre al Rinascimento tradizionalmente inteso un primo Rinascimento popolare e volgare, non nazionale (cioè non statale) ma «di classe» [6,116^[22]; Q 787 s.], una promessa di modernità che si riversò, dopo la sconfitta, nei mille rivoli che fanno l’antistoria d’Italia (e d’Europa):

nella riforma protestante, nel Savonarolismo coi suoi “bruciamenti delle vanità”^[23], nel banditismo popolare come quello di re Marcone in Calabria e in altri movimenti che sarebbe interessante registrare e analizzare almeno come sintomi indiretti: lo stesso pensiero politico del Machiavelli è una reazione al Rinascimento, è il richiamo alla necessità politica e nazionale di riavvicinarsi al popolo come hanno fatto le monarchie assolute di Francia e di Spagna, come è un sintomo la popolarità del Valentino in Romagna, in quanto deprime i signorotti e i condottieri ecc. [5,123; Q 648]

Di conseguenza

il contenuto [ideologico] del Rinascimento si svolse fuori d’Italia, in Germania e in Francia, in forme politiche e filosofiche: ma lo Stato moderno e la filosofia moderna furono in Italia importati perché i nostri intellettuali erano anazionali e cosmopoliti come nel Medio Evo, in forme diverse, ma negli stessi rapporti generali. [ivi; Q 653]

Rispetto a questi contenuti protomoderni l’Umanesimo, col ritorno del latino, rappresentò «una Controriforma in anticipo», cioè proprio una «Controriforma in rapporto all’età comunale» [7,68^[24]; Q 907]. Questo uso metaforico del termine Controriforma va confrontato con quanto si dice in 6,118 (un testo lievemente anteriore: marzo-agosto 1931), dove l’Umanesimo viene definito «un compromesso culturale, non una rivoluzione» [Q 789], e quindi con l’ancora precedente 3,71 (agosto 1930): «La Controriforma, come tutte le Restaurazioni, non poté non essere che un compromesso e una combinazione sostanziale, se non formale, tra il vecchio e il nuovo» [Q 348]. È evidente il rapporto di queste definizioni (dove i termini sono usati volta a volta in senso letterale o metaforico, fino a presentare un’analogia tra Umanesimo e Restaurazione) con tutta la coeva e parallela

riflessione su Stato, egemonia e rivoluzione passiva. Questo nesso risalta in particolare nel già ricordato 5,123:

L'umanesimo infatti non sviluppò in Italia questo suo contenuto più originale e pieno d'avvenire. Esso ebbe il carattere di una restaurazione, ma come ogni restaurazione assimilò e svolse, meglio della classe rivoluzionaria che aveva soffocato politicamente, i principi ideologici della classe vinta che non aveva saputo uscire dai limiti corporativi e crearsi tutte le superstrutture di una società integrale. Solo che questa elaborazione fu "campata in aria", rimase patrimonio di una casta intellettuale, non ebbe contatti col popolo-nazione. E quando in Italia il movimento reazionario, di cui l'umanesimo era stato una premessa necessaria, si sviluppò nella Controriforma, la nuova ideologia fu soffocata anch'essa e gli umanisti (salvo poche eccezioni) dinanzi ai roghi abiurarono. [Q 652 s.]

Qui Gramsci giunge a trarre tutte le conseguenze dalla riformulazione del Rinascimento nei termini di una strategia egemonica, grazie all'uso di una nozione *allargata* di "restaurazione". L'Umanesimo, ponendosi come restaurazione rispetto al primo Rinascimento comunale, ne assorbe ed elabora i valori privandoli della loro forza eversiva antifeudale. A questo punto, però, sorge una difficoltà, consistente nel fatto che lo stesso Umanesimo fu sconfitto dalla Controriforma. Sembra che Gramsci rimanga impigliato in una residua difficoltà di carattere, potremmo dire, "moralistico", scrivendo, per spiegare quest'ultima circostanza, che «questa elaborazione [dell'Umanesimo *anticomunale*] fu "campata in aria"», e supponendo in tal modo un margine di *discrepanza* tra la potenza egemonica dell'Umanesimo come restaurazione e la sua sconfitta nella Controriforma. In realtà negli stessi termini di Gramsci c'è una reciproca, *interna* funzionalità tra l'esito politicamente restauratore (*culminato* nella Controriforma) e il carattere culturalmente anti-popolare dell'Umanesimo, dato che il suo essere "campato in aria" è proprio la *sostanza* della strategia egemonica anti-comunale dell'Umanesimo. Infatti il rapporto tra premessa umanistica ed esito controriformistico è tutt'altro che paradossale, ma è una contraddizione necessaria. Essa costituisce infatti l'*emblema* di questo movimento culturale in quanto modello (si potrebbe subito aggiungere, ma si tratta di sviluppi posteriori, che vedremo) di una più generale modalità di sviluppo, *a scala europea*, del rapporto tra alta cultura e senso comune, che Gramsci chiamerà "rivoluzione passiva". La difficoltà sentita qui da Gramsci nasce probabilmente dal fatto che la rivoluzione passiva, per dispiegarsi, presuppone *già* uno Stato, entro la struttura del quale essa normalizza le istanze di rinnovamento popolare, mentre nel caso dell'Umanesimo il carattere "passivo" della sua egemonia sul mondo comunale sta precisamente nell'impedimento, posto alla classe borghese, di porre la questione di classe in termini nazionali-popolari e quindi statali (eversione della feudalità cosmopolitica papale-imperiale). La catastrofe dell'Umanesimo è dunque l'altra faccia della forma specificamente *passiva* della sua vittoriosa strategia egemonica.

3. «...anzi le due attività sono in realtà una sola attività»: la necessità della reciproca implicazione "organica" (novembre 1930-giugno 1932)

La riflessione su Riforma e Rinascimento diventa così, gradualmente, una riconsiderazione dell'intero modello-Europa, e questa va di pari passo con una duplice movenza: rivalutazione della potenza specifica dell'astrazione (il lavoro degli intellettuali) e sempre più attenta collocazione del modello-Italia al centro e non alla periferia del modello-Europa (cade quindi, almeno

tendenzialmente, la rigida opposizione tra Italia e “fuori d’Italia”, erede della linea De Sanctis-Spaventa-Croce)^[25]. Questa tendenza è chiaramente annunciata in 4,75, un testo del novembre 1930: Riforma luterana – calvinismo inglese – in Francia razionalismo settecentesco e pensiero politico concreto (azione di massa). 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^[26], ma non ha toccato masse notevoli e si è disgregato alla prima controoffensiva. Il materialismo storico perciò avrà o potrà avere questa funzione *non solo totalitaria come concezione del mondo, ma totalitaria in quanto investirà tutta la società fin dalle sue più profonde radici*. [Q 515; cors. miei]

Questo testo è chiaramente debitore dell’estrema differenziazione del concetto di Rinascimento presente in particolare in un testo come 5,123 (discusso nel cap. precedente), ma lo radicalizza giungendo a definire lo stesso Rinascimento *come una “riforma”*. Questo punto mi sembra essere di fondamentale importanza, e vale la pena di insistervi su. Il Rinascimento non è più semplicemente sinonimo di astrattezza, separatezza, ma di penetrazione in profondità di un pensiero che per questa ragione merita di essere elevato a radice comune di illuminismo francese e idealismo tedesco. Come dire: la “circolazione europea” del pensiero italiano, in un primo tempo assunta letteralmente, può ora diventare, all’interno di una concezione aperta e problematica del Rinascimento, spinta propulsiva di un processo europeo, e non più solo perdita e privazione rispetto alla dimensione nazionale. Ma questo, si noti, va inteso in due sensi opposti ma – nella concezione di Gramsci – solidali. Anzitutto, se non si può parlare di Rinascimento senza porre la questione della sua *natura di classe*, questo vale anche per l’idealismo tedesco (nonostante sia erede proprio della Riforma) e financo per l’illuminismo che sfocia nel moto rivoluzionario. I contenuti, insomma (l’uomo, l’idea, lo spirito, la materia, ecc.), non sono mai “puri”, ma sempre presi in una dislocazione ideologica che li ridefinisce in relazione alle circostanze in cui si articolano e agli effetti che producono. Ma viceversa, in secondo luogo, questa natura di classe non è più vista come limite, bensì come *la specifica modalità d’essere della produzione di ideologia*. Si è visto che la strategia dell’Umanesimo è leggibile alla luce delle suggestioni offerte dal modello della rivoluzione passiva. Evidentemente, proprio in riferimento a queste suggestioni, il discorso dovrà essere diverso per il razionalismo (in parte anche repubblicano e radicale) del Settecento. Eppure c’è qualcosa che li accomuna, e non è semplicemente la limitata estensione sociale della loro influenza, ma proprio quella «funzione [...] totalitaria come concezione del mondo» che è ormai riconosciuta come *specifico ambito di pertinenza della filosofia*^[27].

Questa funzione non è, beninteso, riversabile a piacere in qualsiasi direzione: i riferimenti che Gramsci fa a Machiavelli, a Bruno^[28], a Hegel non sono barattabili con consimili rinvii a – tanto per dire – Guicciardini, Pascal, von Haller. La lotta nell’ideologico è fatta di alternative aguzze, non negoziabili, e quindi, per tornare al Rinascimento, affinché possa diventare un punto di riferimento per la filosofia della praxis, questo concetto dovrà essere profondamente *ripensato*.

Il binomio “Riforma e Rinascimento” non indicherà dunque più, d’ora in avanti, un’opposizione speculare, come era in Croce (ciascuno dei due momenti ha ciò di cui l’altro è mancante), e neppure una polarità assiologica funzionale a tracciare una linea Riforma-Rivoluzione francese, ma una coppia di elementi *reciprocamente traducibili*. È evidente il nesso di questa ridefinizione con l’elaborazione – proprio in questo giro di mesi – dell’idea di *traducibilità*, elaborazione alla quale non posso che rimandare^[29]. Secondo questa concezione un contenuto si presenta sempre come espresso in forme determinate (linguisticamente, culturalmente, storicamente, ecc.), le quali sono decisive nel definirne

in ultima istanza il significato. Viceversa, è però possibile, almeno a grandi linee, tradurre questo contenuto in un altro linguaggio. Ne consegue che cade la rigida opposizione tra teoria e pratica, essendo entrambe delle espressioni, con linguaggi diversi, di una prassi storica fondamentalmente uguale. Non si finisce però nell'indifferentismo: il Rinascimento è sí avviato ad assumere la dignità di una polarità di riferimento altrettanto importante della Riforma protestante. Infatti la traduzione della religione (Riforma) nella politica (Rivoluzione francese: vedi 4,3) ha coinvolto ora anche la filosofia, diventando traduzione della filosofia nella politica e viceversa. Ma appunto il compito del marxismo sta nel prendere in carico *praticamente* questa traducibilità, sintetizzando storicamente, politicamente, e non astrattamente, di fatto e non solo di principio, i due momenti del Rinascimento e della Riforma (o meglio sarebbe dire: la linea Rinascimento-filosofia classica tedesca e quella Riforma-Rivoluzione francese); e, per altro verso, mettendo in evidenza le reali diversità (al di là dei contrasti apparenti) delle “prassi” che si esprimono nei differenti linguaggi, filosofico e politico. Insomma la traducibilità di filosofia e politica non serve a dire che una vale l'altra, ma a ritrovare i significati realmente diversi *entro i – e non a prescindere dai –* contesti linguistici nei quali vengono espressi^[30].

In questo processo di ripensamento, un punto di condensazione (ma, come subito vedremo, allo stesso tempo di *crisi*) è rappresentato dalla sequenza 7,43-44-45, del novembre 1931. In essi la *sintesi* di Riforma e Rinascimento viene esplicitata come criterio guida della teoria e della pratica del marxismo:

Riforma e Rinascimento. Questi modelli di sviluppo culturale forniscono un punto di riferimento critico che mi pare sempre piú comprensivo e importante (per il suo valore di suggestione pedagogica) quanto piú ci rifletto. È evidente che non si capisce il processo molecolare di affermazione di una nuova civiltà che si svolge nel mondo contemporaneo senza aver capito il nesso storico Riforma-Rinascimento. [Q 891]

Queste righe sono scritte in polemica con un articolo programmatico pubblicato da Boris Souvarine (*alias* Liefscitz^[31]) nel primo numero della rivista, da lui diretta, *La Critique Sociale*^[32]. Prima che Souvarine fosse espulso, nel 1924, dal Partito comunista francese, probabilmente aveva conosciuto Gramsci a Mosca nel 1922-23, quando erano entrambi rappresentanti dei propri partiti presso l'Internazionale^[33]. Lo spirito che informa il suo articolo del 1931 è apertamente critico dell'attuale stato del movimento comunista internazionale (da lui definito «comunismo volgare» e accomunato al riformismo socialdemocratico^[34]), considerato un'emanazione meccanica dell'Urss^[35] e nettamente contrapposto alla situazione precedente la morte di Lenin, afflitta sí da caos postbellico e guerra civile, ma anche arricchita da una vivacità teorica che la fase successiva ha del tutto dimenticato^[36]. Questo ha delle ragioni ben precise: Souvarine definisce lo Stato sovietico come «ni bourgeois, ni prolétarien mais bureaucratique dans sa phase transitoire», e tuttavia, in quanto materializza «la puissance de ce mouvement même au delà de l'époque où le mouvement a été puissant, fait peser sur les consciences une censure incompatible avec la science»^[37].

La posizione marxista antisovietica di Souvarine viene giudicata assai severamente da Gramsci, che la definisce “superficiale”^[38] e “burocratica” (rovesciandogli contro, non senza una certa velenosità, la sua definizione della natura sociale dell'Urss):

Il Liefscitz mi pare non abbia capito gran che del marxismo e la sua concezione si potrebbe chiamare veramente da “burocratico”. Luoghi comuni a tutto andare, detti con la mutria di chi è ben soddisfatto di se stesso e creda di essere tanto superiore alla critica che non immagina neanche di non dire

continuamente verità strabilianti e originali. Critica (superficiale) fatta dal punto di vista dell'intellettuale (dell'intellettuale mezza calzetta). [Q 891].

L'errore e il limite di Souvarine starebbe dunque in questa incapacità di *interpretare* il ruolo dell'intellettuale, in questa scelta dell'isolamento rispetto alla politica *di massa*, che fa il paio con la rinuncia a (tentare di) comprendere il processo in atto in Urss, sbrigato con la facilità con cui si evade una pratica. Credo che la ragione della severità di Gramsci vada perciò trovata non solo sul piano strettamente politico, ma anche, congiuntamente, sul piano teorico. Ciò che egli infatti contesta non è la *verità letterale* delle affermazioni di Souvarine: statolatria e bonapartismo, sterilità sul piano teorico e volgarizzazione del marxismo, incapacità di valorizzare il lavoro specifico degli intellettuali e mancata comprensione del nesso teoria-pratica: questi appunti critici, in gran parte svolti da Souvarine, sono altrettanti elementi dell'analisi che Gramsci a questa altezza (novembre 1931) in parte ha già fissato, in parte si accinge a determinare^[39]. Con Souvarine il dissidio sta nella sua pretesa che possano continuare ad essere vere una volta staccate arbitrariamente dalla prassi collettiva, e quindi rese preda degli stessi difetti che esse astrattamente criticano. «Il processo molecolare di affermazione di una nuova civiltà che si svolge nel mondo contemporaneo» assumerà necessariamente forme contraddittorie e apparentemente aberranti: solo standoci dentro e prendendovi parte – in quanto intellettuale e in quanto politico – sarà possibile districarne il senso e influenzarne il corso^[40].

Solo collocandosi a questa altezza, sarà possibile afferrare l'opposizione apparente tra Riforma e Rinascimento come, in realtà, «nesso storico Riforma-Rinascimento». A Souvarine, che lamenta la mancanza di nuovi contributi teorici nell'Urss staliniana e nel movimento comunista internazionale^[41], Gramsci risponde:

Il Liefscitz [...] non capisce nulla [...] della quistione che egli malamente imposta: si tratta, è vero, di lavorare alla elaborazione di una élite, ma questo lavoro non può essere staccato dal lavoro di educare le grandi masse, anzi le due attività sono in realtà una sola attività ed è appunto ciò che rende difficile il problema (ricordare l'articolo della Rosa sullo sviluppo scientifico del marxismo e sulle ragioni del suo arresto); si tratta insomma di avere una Riforma e un Rinascimento contemporaneamente. [Q 891 s.]

È chiaro che in questa critica a Souvarine pesa la posizione politica filosovietica di Gramsci; ma è allora tanto più significativo che, pur in queste condizioni, egli riesca a non perdere di vista il fatto che tra il momento propriamente diffusivo e quello propriamente critico non ci può che essere una assoluta identità, non certo nel senso speculativo, ma in quello *politico*, fatto della consapevolezza che le energie di una classe che lotta per la liberazione debbono perseguire *allo stesso tempo* entrambi gli obiettivi. Se questo è vero, è vero allora anche che questa identità non è garantita da nulla, perché è frutto di una strategia politica, e può quindi anche fallire («ed è appunto ciò che rende difficile il problema»)^[42].

Si noti il riferimento al saggio della Luxemburg *Stillstand und Fortschritt im Marxismus* (1903), presente anche nell'articolo di Souvarine, dove serve a spiegare almeno parzialmente l'attuale stasi teorica in campo tanto socialista quanto comunista^[43]. Gramsci non poteva non giudicarla una lettura superficiale. Quando, già in precedenza, egli aveva fatto riferimento a questo scritto, in 4,3 [Q 422] e in 3,31 [Q 309], risalenti alla primavera-estate del 1930, ciò era servito a trovare un *nesso* tra i due piani dell'espansione quantitativa nella cultura e della regressione qualitativa nella teoria. Qui però si va anche oltre, dato che il rinvio accade proprio in riferimento alle *difficoltà* che comporta quel *tenere insieme* Rinascimento e Riforma, e quindi non tanto come spiegazione di ciò che è

accaduto, quanto piuttosto come messa in chiaro di un rischio sempre in agguato nella strategia *da farsi*.

Si delinea così un intero piano di lavoro che, essendo riferito a quel grandioso tentativo *in atto* che era l'Unione Sovietica nel 1931, non può che presentarsi come strutturalmente aperto e parzialmente indefinito. Gramsci aveva già fatto dei cenni al nesso stringente tra cultura e Stato in 4,3 (maggio 1930), dove aveva scritto che «solo quando si crea uno Stato, è veramente necessario creare un'alta cultura» [Q 425]; e in 4,46 (ottobre-novembre 1930), con ben maggiore drammaticità:

Alla fase corporativa, alla fase di egemonia nella società civile (o di lotta per l'egemonia), alla fase statale corrispondono attività intellettuali determinate, che non si possono arbitrariamente improvvisare. Nella fase della lotta per l'egemonia si sviluppa la scienza della politica, *nella fase statale tutte le superstrutture devono svilupparsi, pena il dissolvimento dello Stato*. [Q 473; cors. mio] Si noti che in entrambi i casi il riferimento è a *qualsiasi* Stato, tanto a quello borghese, quanto a quello sovietico, anche se il pensiero è particolarmente rivolto alle sorti dell'Urss: esso vale pertanto perché inserito nel contesto di una teoria generale dell'egemonia e dello Stato^[44], e non invece in quanto sia stato escogitato *ad hoc* per il caso russo. Al nesso cultura-Stato si aggiunge, in 7,43, l'esplicitazione del riferimento all'esperienza sovietica come *esperienza in fieri*, quindi alle modalità *concrete* ed *effettuali* assunte da quel nesso.

Tali modalità sono, come subito si vede nel successivo 7,44, quelle del “piano”. Per pensarlo, Gramsci recupera l'idea – già presente nel Q I – del rapporto religione-politica, protestantesimo-civiltà capitalista nordamericana. Stavolta questo argomento viene addotto (in 7,44) direttamente a partire da Weber, e grazie a un paragone storico esplicito tra la Riforma protestante e la costruzione dello Stato sovietico:

Riforma e Rinascimento. Che il processo attuale di formazione molecolare di una nuova civiltà possa essere paragonato al movimento della Riforma può essere mostrato anche con lo studio di aspetti parziali dei due fenomeni. 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 osservatori (cfr estratto dell'“Economist” di Michele Farbman^[45]). Se si dovesse fare uno studio su l'Unione, il primo capitolo, o addirittura la prima sezione del libro, dovrebbe proprio sviluppare il materiale raccolto sotto questa rubrica “Riforma e Rinascimento”. [Q 892 s.]

Ora, ciò che più colpisce è la perdita di contatto con il nocciolo genuino della problematica rinascimentale nel suo intreccio necessario, vitale con quella della Riforma. In altre parole, il ritorno alle posizioni del Q I fa perdere di vista il grado di complessità al quale il tema della traducibilità aveva sospinto il rapporto tra politica, filosofia e religione. Qui infatti, come lí, non tanto di traduzione si tratta, quanto di inversione paradossale; mentre lo spazio specificamente spettante alla *filosofia* appare non “tradotto” nella politica ma, appunto, “risolto” in essa. Insomma, nonostante il titolo di rubrica identico a quello del testo precedente, in realtà qui, e proprio nel momento in cui è giunto a fissarlo, Gramsci abbandona già il tema del necessario intreccio.

Delle ragioni (a mio avviso fondamentalmente *politiche*) di questa temporanea regressione si potrebbe discutere a lungo^[46]. Sia qui sufficiente ricordare che in testi che, a partire da questo,

giungono fino all'estate del 1932, Gramsci sviluppa l'accostamento Riforma-piano quinquennale alla luce della tesi weberiana^[47]; fissando però, contemporaneamente, in un testo dello stesso novembre 1931 (8,169), ripreso senza varianti nella versione C (11,12 [Q 1385-87]) del giugno-luglio 1932, delle osservazioni severe sul dibattito sovietico, a suo avviso incapace di cogliere il rapporto tra teoria e pratica, cioè lo *specifico* ruolo della teoria e quindi la funzione degli intellettuali.

Siamo dinnanzi a delle movenze contrastanti, ma ciò che conta è, ancora una volta, il "ritmo del pensiero in sviluppo", e su questo piano mi pare si possa parlare di un chiaro superamento della tesi di Weber e di una sempre più consistente messa a fuoco dello specifico statuto della teoria. Questo movimento di pensiero è chiaramente riconoscibile confrontando il terzo testo di questo blocco, 7,45, con il decisamente posteriore (settembre 1933) 17,22. In 7,45, intitolato «*Quando si può dire che una filosofia ha un'importanza storica?*», Gramsci tenta, quasi per contraccolpo di quanto scritto in 7,44, di tornare a porre il problema dello statuto da assegnare specificamente alla filosofia, e sceglie una soluzione di compromesso, costruita sull'opposizione tra «"elucubrazione" individuale» e «fatto storico» [Q 894]. La vera filosofia sarebbe, in altre parole, quella capace di prescindere dalle «espressioni puramente (o quasi) individuali», corrispondenti a «un complesso di astrazioni di origine puramente razionale e astratta», conquistando in tal modo una «efficacia "pratica" [...] (e "pratica" deve essere intesa in senso largo)» [Q 893 s.].

Sono formulazioni caute e sufficientemente duttili, ma è impossibile non vedere l'aporia in cui si dibattono, dato che mirano a pensare un fatto essenzialmente *individuale* come la filosofia (e dico "individuale" proprio in quanto è l'esito ultimo di un'individualizzazione e di una divisione del lavoro che Gramsci conosce bene, per averle pensate sotto i concetti di "intellettuali" e di "società civile") a partire dalla premessa che proprio quell'elemento individuale è in realtà l'aspetto ininfluenza. Nell'enunciazione della premessa del ragionamento – «se è vero che ogni filosofia è l'espressione di una società...» [Q 894] – è già contenuta tutta l'aporia: infatti la filosofia è sì un'espressione della società, ma è un'espressione *specificata*, ed è questo che è decisivo.

In 17,22 il ripensamento a questo proposito è già concluso. Qui Gramsci riprende da capo il discorso relativo alla *risoluzione* del protestantesimo nella politica, e giudica sotto questa luce il movimento filosofico del pragmatismo. Questo

non è pensabile (come movimento) in paesi cattolici, dove la religione e la vita culturale si sono scissi fin dal tempo del Rinascimento e della Controriforma, mentre è pensabile per i paesi anglosassoni, in cui la religione è molto aderente alla vita culturale di ogni giorno e non è centralizzata burocraticamente e dogmatizzata intellettualmente. [Q 1925]

Come si vede, lo stesso concetto di *individualità* viene qui pensato come un *posto* e non come un *dato*, per cui l'adesione immediata del pragmatismo alla politica, elemento che senz'altro lo differenzia dalla tradizione dell'idealismo continentale, non impedisce di affermare «che ogni filosofia è una "politica" e che ogni filosofo è essenzialmente un uomo politico». La differenza andrà quindi rintracciata *dentro* la comune politicità, e cioè storicità, delle due forme geo-storiche di filosofia. E qui Gramsci è chiarissimo nel valutare assai più politico (per quanto ciò possa superficialmente risultare assurdo) «il filosofo "individuale" tipo italiano o tedesco»^[48] proprio in ragione del fatto che

è legato alla "pratica" mediatamente (e spesso la mediazione è una catena di molti anelli), [...] il filosofo tipo italiano o tedesco è più "pratico" del pragmatista che giudica dalla realtà immediata, spesso volgare, mentre l'altro ha un fine più alto, pone il bersaglio più alto e quindi tende a elevare il livello culturale esistente (quando tende, si capisce). Hegel può essere concepito come il precursore

teorico delle rivoluzioni liberali dell'Ottocento. I pragmatisti, tutt'al più, hanno giovato a creare il movimento del Rotary club o a giustificare tutti i movimenti conservatori e retrivi (a giustificarli di fatto e non solo per distorsione polemica come è avvenuto per Hegel e lo Stato prussiano).

Il conservatorismo pragmatistico sta nella sua incapacità di cogliere gli interessi epocali, egemonici di una classe, mentre viceversa l'elemento dell'astrazione permette proprio di far questo, e di essere quindi più intimamente "politici". *Permette*, appunto. *Che* ciò effettivamente avvenga, è un discorso diverso, discutibile solo sul piano storico, effettuale. Di qui l'inciso «quando tende, si capisce». La filosofia individuale è dunque, *proprio in quanto individuale*, una "grande politica"; tuttavia questa virtualità resta astratta (altrimenti sarebbe una nuova forma di metafisica) fin quando non venga riempita di contenuti concreti, che possono essere anche drammaticamente divergenti. Anzi, sono *proprio* separatezza ed astrazione che consentono di impostare il problema dell'egemonia in forma stravolta, ad un tempo epocale e regressiva, ciò che Gramsci sintetizza nella nozione di "rivoluzione passiva"^[49]. Insomma, Machiavelli non è Hegel, nonostante entrambi si pongano su di uno stesso terreno egemonico sufficientemente elevato. Ma va anche detto che Hegel non è Croce, nonostante entrambi si pongano su di un comune terreno di "rivoluzione passiva".

Anche il rinnovato approccio al concetto di "individuo" ha uno sviluppo che si intreccia col nesso Riforma-Rinascimento. Questo sviluppo va da 9,23 (maggio 1932), in cui il «fiorire della individualità» [Q 1110] come fatto storico viene identificato con la «rottura del conformismo cattolico», e quindi con la Riforma, a 15,29 (maggio 1933, di alcuni mesi precedente il citato 17,22), dove si individua il sorgere dell'individualismo «nella rivoluzione culturale successa al Medio Evo (Rinascimento e Riforma)», e si aggiunge: «è il passaggio dal pensiero trascendente all'immanentismo» [Q 1784]. Gramsci passa insomma dalla versione hegelocrociana della Riforma come premessa della filosofia moderna, all'individuazione nelle opposte (e *proprio in quanto opposte*) modalità Riforma-Rinascimento del farsi contraddittorio e difficile dell'identità moderna contro il Medio Evo.

L'emancipazione dalla suggestione weberiana (suggestione politicamente surdeterminata) non è facile, ma non vi è dubbio che essa passa tutta attraverso l'individuazione del concetto di filosofia nel *nesso filosofia-senso comune*, la cui prima comparsa è in 8,204 (febbraio-marzo 1932). Questo movimento può essere colto nel suo farsi in 8,213 (marzo 1932), dove c'è un rinvio alla coppia Riforma-Rinascimento nel contesto appunto di una discussione del concetto di filosofia. Dopo aver notato che la forza del cattolicesimo sta soprattutto nella sua capacità di tenere unita l'intera massa dei "semplici", Gramsci individua «la debolezza delle filosofie immanentistiche [...] nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra gli intellettuali e la massa (cfr motivo "Rinascimento e Riforma")» [Q 1070]. E prosegue:

La quistione è questa: un movimento filosofico è tale solo in quanto si applica a svolgere una cultura specializzata per un ristretto gruppo di intellettuali o invece è tale solo in quanto, nel lavoro di elaborazione di un pensiero superiore, scientificamente organato, non dimentica mai di rimanere in contatto coi "semplici" e anzi trova in questi contatti la sorgente dei problemi da studiare e risolvere? Solo per questi contatti una filosofia diventa "storica", si depura degli elementi di origine "individuale", si fa "vita". [Q 1070 s.]

La "debolezza delle filosofie immanentistiche" è finalmente individuata come un tratto epocale, strettamente legato al modo europeo di concepire il compito della filosofia. Ma al contempo è solo *a partire da questo vertice* che sarà possibile mettere in questione l'intero modello e rovesciarlo in una sintesi pratica (non speculativa) di Rinascimento e Riforma, dove però nessuno dei due momenti

venga sacrificato all'altro. Qui Gramsci attinge di nuovo l'altezza alla quale aveva impostato la questione in 7,43, quando aveva scritto che «le due attività sono in realtà una sola attività ed è appunto ciò che rende difficile il problema». Qui il movimento del pensiero è invertito (nell'elaborare un'alta cultura, non si deve mai dimenticare il contatto con le masse), e in questo possiamo leggere proprio il carattere *arbitrario* della separazione tra i due momenti. Anche qui, infatti, il compito della filosofia della praxis non è solo quello di unificare le masse, e nemmeno solamente quello di creare una unità ideologica tra il basso e l'alto. Il compito sta nel produrre questa unità tra il basso e l'alto non in qualsiasi modo, ma mantenendo ferme, fino in fondo, la profondità e la radicalità attinte dal Rinascimento, senza sacrificarle cioè alle necessità “divulgative”.

Questa è la “difficoltà” del problema, e non è senza motivo che essa si fa sentire a cavallo tra 1931 e 1932, procurando sensibili spostamenti di accento. Così, accade che Gramsci insista sulla primarietà della Riforma sul Rinascimento, e quindi sul fatto che occorre *anzitutto* gettare le basi economico-corporative, rispetto alle quali «gli elementi di superstruttura» in qualche modo seguiranno [8,185^[50]; Q 1053]. Ma d'altra parte, in un testo di poco posteriore al citato 8,213, troviamo una sottolineatura della necessaria *unità* dei due momenti:

Ogni movimento intellettuale diventa o ridiventa nazionale se si è verificata una “andata al popolo”, se si è avuta una fase “Riforma” e non solo una fase “Rinascimento” e se le fasi “Riforma-Rinascimento” si susseguono organicamente e non coincidono con fasi storiche distinte (come in Italia, in cui tra il movimento comunale [– riforma –] e quello del Rinascimento c'è stato un iato storico dal punto di vista della partecipazione popolare alla vita pubblica). Anche se si dovesse cominciare con lo scrivere “romanzi d'appendice” e versi da melodramma, senza un periodo di andata al popolo non c'è “Rinascimento” e non c'è letteratura nazionale. [8,145^[51]; Q 1030].

Torna qui l'idea di un “primo Rinascimento” italiano rappresentato dalla cultura volgare duecentesca, ed è notevole che qui venga detto appunto “riforma”, a indicare da una parte il fatto che c'è nella realtà identità tra i due concetti, dall'altra che non solo il Rinascimento può fallire, ma anche la Riforma, se non trova “organicamente” il *proprio* Rinascimento. L'avverbio “organicamente” sta ad indicare tutto tranne che un'idea di successione meccanica. Al contrario, esso rinvia alla capacità di costruire un progetto egemonico e in tal modo realizzare una virtualità^[52].

Siamo però sempre allo stesso punto: la connessione organica tra i due momenti viene indicata come compito, senza tuttavia offrire gli elementi per assolvere ad esso. Non è dunque un caso se Gramsci va a cercare proprio nel maggiore esempio di sintesi tra senso politico della cultura e spregiudicatezza scientifica, in Francesco De Sanctis, un'indicazione di metodo a questo proposito. In 9,42 (giugno 1932), dedicato ai *Nipotini di padre Bresciani*, cioè alla mancanza di una vera letteratura “popolare” in Italia, si legge:

Per l'indirizzo nazionale-popolare dato dal De Sanctis alla cultura italiana è da vedere anche [...] il saggio del De Sanctis *La Scienza e la Vita*: mi pare che il De Sanctis abbia fortemente sentito il contrasto Riforma-Rinascimento, cioè appunto il contrasto tra Vita e Scienza che era nella tradizione italiana come una debolezza della struttura nazionale-statale e abbia cercato di reagire contro di esso. [Q 1122]

È vero che De Sanctis contribuisce qui a tracciare la traiettoria della “tradizione italiana”^[53], però ciò che (alla luce della presente ricostruzione) più risulta significativo, è proprio il principio dell'insopprimibilità dei due momenti che, nella loro contrastante scissione, alludono a un'unità capace di tenerne insieme senza sacrifici, e senza concessioni, la varia ricchezza. Il modo in cui Gramsci giudica il magistero critico di De Sanctis esemplifica d'altronde egregiamente questa idea:

La critica del De Sanctis è militante, non è frigidamente estetica: è propria di un periodo di lotta culturale; le analisi del contenuto, la critica della “struttura” delle opere, cioè anche della coerenza logica e storica-attuale delle masse di sentimenti rappresentati sono legate a questa lotta culturale: in ciò mi pare consista la profonda umanità e l’umanesimo del De Sanctis che lo rende simpatico anche oggi; piace sentire in lui il fervore appassionato dell’uomo di parte, che ha saldi convincimenti morali e politici e non li nasconde e non tenta neanche di nasconderli. [4,5; Q 426]

Lo stesso rapporto forma-contenuto (in gioco nella discussione critica di Croce) è riletto alla luce del criterio di giudizio critico. L’esempio rappresentato da De Sanctis dà insomma alcuni elementi per avviare a soluzione il “contrasto” Riforma-Rinascimento, perché fa capire che non si tratta di «cominciare con lo scrivere “romanzi d’appendice” e versi da melodramma» per *poi* (ma quando?) passare alla vera poesia (come Gramsci si esprime in 8,145), cioè di rinunciare momentaneamente alla “critica”; ma di far entrare la vita dentro la critica facendo critica *in modo diverso* e mettendola in grado di *diventare vita*. Le due attività possono insomma essere «una sola attività» [7,43] solo se vengono realmente pensate e praticate *come una sola*, ripensando dall’interno l’elemento “critica” e riformandone il concetto. Torna così in primo piano il Rinascimento come problema aperto.

4. «Quistione del doppio aspetto dell’Umanesimo e del Rinascimento»: primato della spontaneità e ruolo della forma (1933-1934)

Non è un caso se nel corso del 1933 e dell’anno seguente cessano nei *Quaderni* i riferimenti alla coppia Riforma-Rinascimento (e *a fortiori* alla Riforma in sé presa), e se essi vengono sostituiti da un’insistente meditazione sul Rinascimento e sul suo rapporto con l’Umanesimo. Non è un caso perché, come si è visto, il rapporto Riforma-Rinascimento nasce e ha senso in quanto indichi un contrasto storico e un problema attuale. Ma il primo viene dissolto nella ridefinizione del Rinascimento come esso stesso una “riforma”: una riforma del modo di pensare (4,75), e nell’individuazione di una riforma *nel* Rinascimento: la sua prima fase comunale (8,145). Il problema attuale, di conseguenza, cessa d’essere tale nel momento in cui si attinga il modo corretto di porre e risolvere la questione formulata in 7,43 e ripresa in 8,213: non tanto di una *contemporaneità* tra le due modalità si tratta, quanto piuttosto di una *intrinsecità*, attingibile passando per una riforma del Rinascimento, una riforma del suo statuto che lo trasformi nel pensiero efficace di una prassi.

Quando cade (nel 1933) la preoccupazione relativa al piano sovietico, Gramsci può perciò riprendere il filo dell’elaborazione precedente e procedere all’approfondimento del concetto di Rinascimento. Infatti l’ultimo periodo di lavoro è caratterizzato, per quanto riguarda questa tematica, da testi intitolati in prevalenza «*Umanesimo e Rinascimento*», segno tangibile dello spostamento dell’accento problematico all’*internostesso* del processo rinascimentale, laddove per processo rinascimentale Gramsci concepisce in modo sempre più chiaro l’intera prima fase della modernità (dal Mille fino alla definitiva affermazione degli Stati moderni) in ambito europeo.

Un punto di snodo importante in questa direzione è il gruppo di testi 15,61, 62 e 64, del giugno-luglio 1933. I primi due non riguardano direttamente il Rinascimento, ma sono da questo punto di vista egualmente importanti, perché, rispettivamente, mettono al centro dell’analisi la dimensione propriamente *filosofica* come decisiva per comprendere il «processo di unificazione “gerarchica” della civiltà mondiale» [Q 1825], e fanno un primo bilancio della nozione di *rivoluzione passiva* «come criterio di interpretazione in assenza di altri elementi attivi in modo dominante» [Q 1827]. Sono elementi presenti già, come si è visto, alla fine del 1930 nell’idea dell’Umanesimo come

“restaurazione”, ma è soltanto ora che Gramsci si disfa di quelle che avevo definito remore “moralistiche”, traendo tutte le conseguenze dall’idea di traducibilità col giudicare fondamentale, nella genealogia della filosofia della praxis, lo sviluppo concettuale che culmina in Hegel piuttosto che «i processi culturali» [Q 1826] che precedettero la Rivoluzione francese.

Non siamo di fronte, come si potrebbe sospettare, alla tardiva presa di possesso di un’improbabile autonomia della filosofia, ma al contrario alla storicizzazione radicale della filosofia in quanto *specifica* potenza politica, e dunque momento che eminentemente tende («quando tende, si capisce») a rappresentare gli interessi epocali della classe che ha economicamente e politicamente unificato il mondo. Questa posizione si riflette in 15,64, dove si distingue tra il «riferimento al mondo classico» dell’Umanesimo e la sua reale funzione: esso infatti «non è altro che l’involucro culturale in cui si sviluppa la nuova concezione della vita e del mondo in concorrenza e spesso (poi sempre più) in opposizione alla concezione religiosa-medioevale» [Q 1829]. Ciò tuttavia non impedisce di vedere al contempo la specifica funzione “passiva” esercitata da questa *forma*:

Il movimento originale che l’“uomo nuovo”^[54] realizza come tale, e che è nuovo e originale nonostante l’involucro umanistico, esemplato sul mondo antico. A questo riguardo è da osservare che spontaneità e vigore di arte si ha prima che l’umanesimo si “sistemi”, quindi la proposizione altrove prospettata che l’umanesimo sia un fenomeno in gran parte reazionario, cioè rappresenti il distacco degli intellettuali dalle masse che andavano nazionalizzandosi e quindi un’interruzione della formazione politico-nazionale italiana, per ritornare alla posizione (in altra forma) del cosmopolitismo imperiale e medioevale.

Pertanto non vi è solo un contrasto tra il primo Rinascimento (spontaneità comunale) e il tardo Rinascimento (cosmopolitismo umanistico), ma il contrasto è interno allo stesso Umanesimo (espressione della spontaneità e sua formalizzazione), e questi due momenti vanno articolati, come Gramsci tenta di fare in 17,33 (settembre 1933-gennaio 1934):

Umanesimo. Rinascimento. Può esser vero che l’Umanesimo nacque in Italia come studio della romanità e non del mondo classico in generale (Atene e Roma): ma occorre distinguere allora. L’Umanesimo fu “politico-etico”, non artistico, fu la ricerca delle basi di uno “Stato italiano” che avrebbe dovuto nascere insieme e parallelamente alla Francia, alla Spagna, all’Inghilterra: in questo senso l’Umanesimo e il Rinascimento hanno come esponente più espressivo il Machiavelli. [...] Il Rinascimento spontaneo italiano, che si inizia dopo il Mille e fiorisce artisticamente in Toscana, fu soffocato dall’Umanesimo e dal Rinascimento in senso culturale, dalla rinascita del latino come lingua degli intellettuali, contro il volgare, ecc. [Q 1936]

L’Umanesimo civile fiorentino che culmina in Machiavelli viene pertanto visto come prosecuzione del Rinascimento spontaneo dei Comuni. Evidentemente Gramsci sta qui ricavando una tradizione “repubblicana”, che attraversa tutto il Rinascimento e che si diffonde in seguito in Europa (Alberico Gentili, Bruno, le cui tracce si ritrovano in Francis Bacon, Spinoza, ecc.)^[55]. Questa tradizione è stata sconfitta, ma non si può certo parlare di un momento estraneo all’ambito dell’alta cultura. Si trattava dunque di una corrente *a pieno titolo* del Rinascimento, le cui vicende, pertanto, prendono avvio in Italia ma si svolgono in Europa. In due testi di poco precedenti, 17,3 (agosto 1933) e 17,8 (agosto-settembre 1933), questo nesso era stato chiaramente formulato:

Il Rinascimento può essere considerato come l’espressione culturale di un processo storico nel quale si costituisce in Italia una nuova classe intellettuale di portata europea, classe che si divide in due rami: uno esercitò in Italia una funzione cosmopolitica, collegata al papato e di carattere reazionario, l’altro si formò all’estero, coi fuorusciti politici e religiosi, ed esercitò una funzione [cosmopolita]

progressiva nei diversi paesi in cui si stabilì o partecipò all'organizzazione degli Stati moderni come elemento tecnico nella milizia, nella politica, nell'ingegneria ecc. [Q 1910]

[...] il Rinascimento è un movimento di grande portata, che si inizia dopo il Mille, di cui l'Umanesimo e il Rinascimento (in senso stretto) sono due momenti conclusivi, che hanno avuto in Italia la sede principale, mentre il processo storico più generale è europeo e non solo italiano. (L'Umanesimo e il Rinascimento come espressione letteraria di questo movimento storico europeo hanno avuto in Italia la sede principale, ma il movimento progressivo dopo il Mille, se ha avuto in Italia gran parte coi Comuni, proprio in Italia è decaduto e proprio coll'Umanesimo e il Rinascimento che in Italia sono stati regressivi, mentre nel resto d'Europa il movimento generale culminò negli Stati nazionali e poi nell'espansione mondiale della Spagna, della Francia, dell'Inghilterra, del Portogallo. In Italia, agli Stati nazionali di questi paesi, ha corrisposto l'organizzazione del Papato come Stato assoluto – iniziato da Alessandro VI – organizzazione che ha disgregato il resto d'Italia ecc.). Il Machiavelli è rappresentante in Italia della comprensione che il Rinascimento non può esser tale senza la fondazione di uno Stato nazionale, ma come uomo egli è il teorico di ciò che avviene fuori d'Italia, non di eventi italiani. [Q 1913 s.]

Il Rinascimento, proprio perché intimamente complesso, non può più essere osservato come processo italiano. Esso è fin dall'inizio europeo, e la sua distinzione in correnti, se serve a spiegare la decadenza italiana e la mancata formazione qui dello Stato nazionale, serve però anche a spiegare la civiltà moderna nel suo complesso.

Si spiega così perché Gramsci possa mettere uno contro l'altro, sempre in 17,3, il Rinascimento di Burckhardt e quello di De Sanctis [Q 1909], giudicandoli entrambi veri ma entrambi unilaterali, perché colgono, il primo, solo gli effetti a livello europeo, il secondo quelli su scala italiana, senza afferrare la necessaria implicazione di questi due momenti nel nesso organico tra nascita di una nuova egemonia e limiti intrinseci a essa, tra momento spontaneo ed eversivo, e momento di formalizzazione e normalizzazione di queste energie; e come, infine, la normalizzazione di queste energie (e dunque la rivoluzione passiva) possa attestarsi a livelli *diversi*, come diversi sono i destini della grande potenza britannica e quello, ad esempio, dell'Italia.

L'Umanesimo e il Rinascimento assumono così, negli ultimi appunti dei *Quaderni*, organicamente un "doppio aspetto"⁵⁶¹:

Che il tentativo di Dante abbia avuto enorme importanza innovatrice, si vede più tardi col ritorno del latino a lingua delle persone colte (e qui può innestarsi la questione del doppio aspetto dell'Umanesimo e del Rinascimento, che furono essenzialmente reazionari dal punto di vista nazionale-popolare e progressivi come espressione dello sviluppo culturale dei gruppi intellettuali italiani e europei). [29,7⁵⁷¹; Q 2350]

Addirittura nel temario del Q 21 sulla *Letteratura popolare* (febbraio-dicembre 1934), Gramsci aveva formulato la doppia domanda (indicando in tal modo due questioni da svolgere):

è necessario provocare in Italia una riforma religiosa come quella protestante? cioè l'assenza di lotte religiose vaste e profonde determinata dall'essere stata in Italia la sede del papato quando fermentarono le innovazioni politiche che sono alla base degli Stati moderni fu origine di progresso o di regresso?; [...] l'Umanesimo e il Rinascimento sono stati progressivi o regressivi? [Q 2108]

Evidentemente i due interrogativi si sorreggono e si rafforzano a vicenda: si potrebbe quasi dire che è proprio perché è giunto a pensare il Rinascimento come la categoria storicamente e teoricamente *decisiva* (nella sua contraddittoria problematicità) per comprendere le dinamiche del mondo moderno, che Gramsci pone in forma interrogativa la questione della mancata riforma

religiosa^[58]. Non che questo fatto venga valutato positivamente, tutt'altro; semplicemente, non viene più considerato decisivo. Mentre la *doppianatura* del Rinascimento è ciò che davvero fa capire la natura del potere borghese nell'Europa moderna, compresa la sua intrinseca, insopprimibile fragilità^[59].

Conclusione (1935-1937)

Quello della fragilità della civiltà moderna non è un tema nuovo. Tra il 1917 e il 1920 Gramsci aveva scritto a lungo sul rischio di barbarie connesso all'esaurimento storico dell'egemonia borghese, e ne aveva poi avuto la conferma con la genesi del fascismo in Italia. Ma è la svolta del 1933 in Germania – la terra di Lutero, di Kant, di Hegel, di Goethe – che gli toglie probabilmente qualsiasi residua illusione circa le vie separate della modernità:

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 – in tutte le sue espressioni contraddittorie, ma necessarie nella loro contraddizione – 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 sterilizzanti. [28,1; Q 2326]

Ciò che in questo drammatico passo è davvero importante, non è solamente il fatto che il “primo Rinascimento” dell'Italia comunale è qui pienamente divenuto la prima manifestazione della modernità; e neppure che Gramsci, riformulando con una certa disinvoltura lo schema leniniano, sposta le “tre fonti e tre parti integranti” dal marxismo alla civiltà moderna nel suo complesso. Certo, questa riorganizzazione dei materiali teorici e storici è tutt'altro che irrilevante, dato che da un lato innesta in estrema profondità la filosofia della praxis nella vita della modernità, tanto nella sua energia espansiva quanto nei suoi limiti e tragici blocchi; dall'altro fa della tensione *interna* al primo Rinascimento italiano, tra disordinata espansione borghese e incapacità di costruire su questa piattaforma una cultura integrale, la cifra che percorre come un filo rosso tutta l'età moderna^[60].

Ma proprio gli *effetti*, che questa riorganizzazione ricerca, aiutano ad afferrare il senso nel quale si muove il pensiero: ciò che conta è la *prospettiva dell'oggi*, di *questo* 1935 nel quale l'hitlerismo ha vinto, e ha vinto dando luogo a “manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita” (sono parole di preoccupazione e sgomento profetiche delle ben più gravi sciagure degli anni successivi). Questa prospettiva acquista tanto maggiore rilievo se si considera che sull'altro fronte, l'Unione Sovietica, l'atteggiamento di Gramsci sembra essere notevolmente cambiato rispetto al 1931. Al marzo 1935 possono infatti essere datate alcune note dei *Quaderni* sul “parlamentarismo nero” (14,74 & 76), in cui Gramsci chiama in causa l'espulsione di Tročkij dal Pcus notando che l'abolizione del parlamentarismo nero

è sintomo (o previsione) di intensificarsi delle lotte e non viceversa. Quando una lotta può comporsi legalmente, essa non è certo pericolosa: diventa tale appunto quando l'equilibrio legale è riconosciuto impossibile. (Ciò che non significa che abolendo il barometro si abolisca il cattivo tempo). [Q 1744] Affermazione sorprendente: la liquidazione “anche” del parlamentarismo nero (dopo quello ufficiale) non è il segnale di un processo di unificazione del partito e (di conseguenza) di rafforzamento dello Stato, ma di *crisi* di tutto questo processo. Proviamo ad accostare questo passaggio ad un altro,

lievemente posteriore (risale al giugno 1935) e proveniente da un testo (17,51) che inizia, guarda caso, con una citazione del *Mein Kampf* di Hitler:

Lo sviluppo del partito in Stato reagisce sul partito e ne domanda una continua riorganizzazione e sviluppo, così come lo sviluppo del partito e dello Stato in concezione del mondo, cioè in trasformazione totale e molecolare (individuale) dei modi di pensare e operare, reagisce sullo Stato e sul partito, costringendoli a riorganizzarsi continuamente e ponendo loro dei problemi nuovi e originali da risolvere. È evidente che tale concezione è intralciata nello sviluppo pratico dal *fanatismo cieco e unilaterale di "partito"* (in questo caso di setta, di frazione di un più ampio partito, nel cui seno si lotta), cioè dall'assenza sia di una concezione statale sia di una concezione del mondo che siano capaci di sviluppo in quanto storicamente necessarie. *La vita politica attuale dà una larga testimonianza di queste angustie e ristrettezze mentali, che d'altronde provocano lotte drammatiche, perché esse stesse sono il modo con cui lo sviluppo storico si verifica praticamente.* [Q 1947 s.; cors. miei]

Queste osservazioni riguardano, è chiaro, esclusivamente i regimi a partito unico, dunque l'Italia fascista e l'Urss comunista. Eppure il tono preoccupato, oltre che l'accento alle "lotte drammatiche" in corso, indirizza l'attenzione verso Mosca, dove la lotta politica sembra dunque – nella presentazione di Gramsci – in preda a una gravissima crisi da ricondurre alla mancata posizione e risoluzione del problema dell'*egemonia*; anche se, è bene precisarlo, Gramsci non ritiene che l'Urss sia incamminata verso «una forma di "napoleonismo" anacronistico e antinaturale» [14,68; Q 1730], come sostiene Tročkij. Ma anche tenendo conto di questo, va detto che egli vedeva giusto: nel 1935, dopo la morte di Kirov alla fine dell'anno precedente, prendono inizio a Mosca gli arresti e le rese dei conti ideologiche a danno delle opposizioni, ma la lotta si intensificherà a partire dal 1936, con gli spettacolari processi per spionaggio. Una nota (14,77) del marzo 1935 contiene considerazioni interlocutorie e dubbiose sui processi (per ora solo di carattere ideologico, non ancora giudiziario), ma dalla testimonianza che Piero Sraffa rese a Paolo Spriano sappiamo che l'anno seguente, interpellato in proposito, «Gramsci evitava di pronunciare un giudizio. Al più, non era, in linea di principio, d'accordo che le confessioni fossero ritenute prove a carico degli imputati»^[61], cioè, a ben vedere, non era d'accordo con la *sostanza* stessa della macchina accusatoria.

In questa luce acquista un significato assai deciso l'ultimo messaggio affidato da Gramsci a Sraffa per il Centro estero del proprio partito, in occasione del loro ultimo incontro, avvenuto nella clinica "Quisisana" di Roma il 25 marzo 1937, un mese prima della morte^[62]: «Parlando con p. [Sraffa] ho appreso che l'amico [Gramsci] ha formulato in modo più netto la sua idea della Costituente. Ha detto che il "fr[onte] pop[olare] in Italia è l'Ass[emblea] costituente»^[63]. La costituente era la prospettiva strategica che Gramsci aveva sostenuto in varie forme (repubblica federale degli operai e dei contadini, assemblea repubblicana sulla base dei comitati operai e contadini) a partire dalla preparazione del suo ritorno in Italia, nel 1924, e con la quale aveva conquistato la guida del PCd'I. Era la prospettiva che aveva contrapposto in carcere al "socialfascismo" nell'inverno 1930-31 durante la fase peggiore del settarismo comunista^[64]. Per lui la costituente voleva dire attualità del pensiero dell'ultimo Lenin, di «un Lenin che non ha più alcuna ortodossia da difendere, e che teorizza invece la necessità di una ricerca nuova e aperta»^[65], cioè la teoria e la prassi dell'*egemonia* come lotta in un terreno complesso, in presenza della *consapevolezza* di questa complessità. Quando, per un'ironia dei corsi e ricorsi storici, nel 1935 Gramsci si trova nuovamente dinnanzi, nella forma dei "fronti popolari", un'idea di politica di alleanze contro il fascismo, tenta di influire su di essa in duplice forma: facendovi risuonare l'idea della costituente (e in tal modo tentando di riattivare il pensiero

complesso dell'egemonia), e presentando al proprio partito la via della specificità di una politica sul terreno nazionale. Nella "costituente" gramsciana del 1937 è presente pertanto questa duplice determinazione, teorica e territoriale o, se si preferisce, questa parola d'ordine è come un ponte che unisce un passato divenuto inattuale – quello dell'egemonia – a un futuro di cui non è dato di scorgere il profilo con nettezza, ma che si intende costruire sulla base di un'accentuazione momentanea della tradizione politica *nazionale*.

[1] Cf G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 83. Mi servirò di questo libro per le datazioni dei singoli testi dei *Quaderni*.

[2] Questo andirivieni è in effetti la "traducibilità dei linguaggi", elemento che, come ricorda Gramsci, contraddistingue peculiarmente la filosofia della praxis rispetto a qualsiasi altra posizione. Cf 7,1 > 11,47.

[3] L'esito maturo è in 10,II,31, che registra la definitiva equiparazione della crociana nozione di «religione» come «concezione del mondo con una norma di condotta conforme», alla filosofia della praxis come «concezione di [una] massa [...] che opera unitariamente» [Q 1271].

[4] Cf A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Laterza, Bari 1928, dove alle pp. XXII s. e XXXI si commentano il saggio «Dal guelfismo all'idea liberale» (*Nuova rivista storica*, I [1917], pp. 234 s.) e la monografia su *Gioberti* (Firenze 1922) di A. Anzilotti; inoltre K. Kaser, *Riforma e Controriforma*, Vallecchi, Firenze 1927, p. 86.

[5] Più tardi Gramsci leggerà il saggio nella traduzione di P. Buresi uscita a puntate nei *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, tra l'agosto 1931 e l'ottobre 1932 (cf Q 1389, dove viene esplicitamente citata). Si vedrà più avanti (nel cap. 3) come la lettura – a partire dall'estate 1931 – di questo saggio, abbia probabilmente influito sul ritorno momentaneo di Gramsci, nel novembre di quell'anno, a questa impostazione del rapporto religione-politica, ma in riferimento stavolta all'Urss.

[6] Cf LC 111 s. (lett. a G. Berti dell'8 agosto 1927) e 270 s. (lett. a Tania del 22 aprile 1929). Il testo (che Gramsci avevo con sé dal tempo di S. Vittore) è poi citato in 5,55: «Bisognerebbe poter fare, per comprendere esattamente il grado di sviluppo raggiunto dalle forze nazionali in Italia nel periodo che va dal nascere dei Comuni al sopravvento del dominio straniero, una ricerca del tipo di quella del Groethuysen nelle *Origines de l'esprit bourgeois en France*» [Q 590]. E in 11,12 «il libro del Groethuysen sulle origini religiose della borghesia in Francia» viene esplicitamente accostato al saggio di Weber [Q 1389].

[7] Ma anche, viceversa, «l'America è un terreno interessante per studiare la fase attuale del cattolicesimo sia come elemento culturale che come elemento politico» [5,57; Q 591].

[8] Il passo citato è un'aggiunta posteriore, ma il resto del testo contiene già, in sostanza, questa lettura del cattolicesimo.

[9] Cf ad es. 3,63: «Questa poca fortuna della letteratura popolare cattolica indica come ci sia ormai una rottura profonda tra la religione e il popolo, che si trova in uno stato miserrimo di indifferentismo e di assenza di vita spirituale: la religione è solo una superstizione, ma non è stata sostituita da una nuova moralità laica e umanistica per l'impotenza degli intellettuali laici (la religione non è stata né sostituita, né intimamente trasformata e nazionalizzata come in altri paesi, come in America lo stesso gesuitismo: l'Italia è ancora, come popolo, nelle condizioni generali create dalla Controriforma). (La

religione si è combinata col folklore pagano ed è rimasta a questo stadio. Cfr note sul folklore)» [Q 345]. Ma si veda già I,72: «La chiesa da quel tempo [*scil.* dal Concilio di Trento] ha usato un doppio metro: essere “cattolici” è [diventato] cosa facilissima e difficilissima nello stesso tempo. È cosa facilissima per il popolo al quale non si domanda che di credere genericamente e di avere ossequio per la chiesa. Nessuna lotta reale contro le superstizioni pagane, contro le deviazioni ecc. In realtà tra un contadino cattolico, uno protestante e uno ortodosso non c’è differenza “religiosa”, c’è solo differenza “ecclesiastica”» [Q 81].

[10] Cf la «Prefazione» del 1917 a *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Roma-Bari 1968 [1900], p. XIV; e il capitolo «Rousseau. Il diritto naturale», in *Elementi di politica*, Bari, Laterza 1925, poi in *Etica e politica*, Laterza, Roma-Bari 1967 [1931], pp. 209-12.

[11] Mi permetto di rinviare a questo proposito al mio «‘Tradurre’ l’utopia in politica. Filosofia e religione nei “Quaderni del carcere”», in *Problemi*, 1999, n. 113, pp. 26-45.

[12] «Se il signor Edgar [Bauer] paragona per un momento la *eguaglianza* francese con la autocoscienza tedesca, troverà che il secondo principio esprime *in tedesco*, cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice *in francese*, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo» (*La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci* [1845], trad. it. di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 47).

[13] Questa idea era stata del resto anticipata in I,89 dove, dopo aver rivendicato la serietà del folklore come «“concezione del mondo” di determinati strati della società», Gramsci auspica un suo superamento da parte di una concezione laica dell’educazione pubblica: «Lo Stato ha una sua concezione della vita e cerca di diffonderla: è un suo compito e un suo dovere. Questa diffusione non avviene su una tabula rasa; entra in concorrenza e si urta per es. col folklore e “deve” superarlo» [Q 90]. E conclude che così «l’insegnamento sarà più efficace e più formativo della cultura delle grandi masse popolari e sparirà il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folklore. Un lavoro di questo genere, in profondità, *corrisponderebbe intellettualmente a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti*» [cors. mio].

[14] Le varianti di 4,3 > 16,9 testimoniano dello sforzo di enfatizzare il momento specificamente “filosofico”, recuperando così questa dimensione allo statuto della filosofia della praxis.

[15] Se il Rinascimento è la decadenza dello spirito borghese, esso è anche una promessa inevasa di un’*altra* modernità, che vale la pena riattivare. Cf la lettera alla moglie, Giulia Schucht, del 1° agosto 1932 [LC 654]: «L’uomo moderno dovrebbe essere una sintesi di quelli vengono... ipostatizzati come caratteri nazionali: l’ingegnere americano, il filosofo tedesco, il politico francese, ricreando, per dir così, l’uomo italiano del Rinascimento, il tipo moderno di Leonardo da Vinci divenuto uomo-massa o uomo collettivo pur mantenendo la sua forte personalità e originalità individuale. Una cosa da nulla, come vedi». Sull’importanza per Gramsci, fin dagli anni torinesi, della figura di Leonardo nel senso accennato nel testo, cf L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 220-4; sull’attualità di Leonardo cf G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma 2000, pp. 93-97, e D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002, pp. 76-80. Ma la fecondità euristica di queste suggestioni gramsciane è mostrata dalla loro messa in valore nella ricerca di C. Luporini, *La mente di Leonardo*, Sansoni, Firenze 1953.

[16] Evidentemente questo approccio al Rinascimento risale al primo periodo torinese. Cf in particolare, sull’interesse per Machiavelli, L. Paggi, «Il problema Machiavelli», in *Id.*, *Le strategie*

del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 387-426, qui 392-7.

[17] Essa stessa non è peraltro affatto *unilaterale*, come attesta questo passo di 7,1: «L'uomo del Rinascimento e l'uomo della Riforma si sono fusi nell'intellettuale moderno del tipo Croce, ma se questo tipo contiene in sé l'uomo della Riforma, esso non intende più il processo storico per cui dal "medioevale" Lutero si è potuti giungere a Hegel e perciò di fronte alla nuova Riforma intellettuale e morale rappresentata dal materialismo storico, si ritrova nella stessa posizione di Erasmo di fronte a Lutero» [Q 852]. Evitando di cogliere questo aspetto, risulta vittima di sorprendenti semplificazioni sia riguardo al Croce di Gramsci, sia riguardo al Lutero di Croce, la ricostruzione di B. Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis and London 1993, cap. 3 («Renaissance and Reformation»), pp. 35-51.

[18] «È certo che il Cusano è un riformatore del pensiero medioevale e uno degli iniziatori del pensiero moderno; lo prova il fatto stesso che la Chiesa lo dimenticò e il suo pensiero fu studiato dai filosofi laici che vi avevano ritrovato uno dei precursori della filosofia classica moderna» [Q 585].

[19] E *cf* il di poco posteriore 5,91: la Controriforma «fu un soffocamento autoritario e meccanico» della crisi etico-religiosa rinascimentale [Q 625].

[20] *Cf* in particolare 5,123: «Non significa ciò [*scil.* il contrasto tra volgare e latino] che erano in lotta due concezioni del mondo: una borghese-popolare che si esprimeva nel volgare e una aristocratico-feudale che si esprimeva in latino e si richiamava all'antichità romana e che questa lotta caratterizza il Rinascimento e non già la serena creazione di una cultura trionfante?» [Q 645].

[21] Novembre-dicembre 1930.

[22] Marzo-agosto 1931.

[23] Questo giudizio sul Savonarola è ribadito anche molto più tardi, in 15,70 (luglio 1933): «Chi sostiene che il Savonarola fu "uomo del Medio Evo" [si pensi solo al Carducci. F.F.] non tiene sufficiente conto della sua lotta col potere ecclesiastico, lotta che in fondo tendeva a rendere Firenze indipendente dal sistema feudale chiesastico. (Per il Savonarola si fa la solita confusione tra l'ideologia che si fonda su miti del passato e la funzione reale che deve prescindere da questi miti ecc.)» [Q 1831 s.].

[24] Ottobre 1931.

[25] *Cf* M. Ciliberto, «Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci», in M. Ciliberto e C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Roma 1991, Vol. II, pp. 759-88, qui 764-6.

[26] *Cf* la lett. a Tania del 17 agosto 1931, dove, parlando del proprio rapporto con U. Cosmo ai tempi dell'università, Antonio ricorda: «partecipavamo in tutto o in parte al movimento di riforma morale e intellettuale promosso in Italia da Benedetto Croce, il cui primo punto era questo, che l'uomo moderno può e deve vivere senza religione rivelata o positiva o mitologica o come altrimenti si vuole dire» [LC 466].

[27] Un sintomo molto chiaro di questa riqualificazione della filosofia è, in 4,75, la *doppia* ascrizione dell'illuminismo: una volta alla linea della Riforma in senso stretto, e una a quella della Riforma di tipo 'rinascimentale'. Questa doppia ascrizione era assente in 4,3, dove con un'evidente forzatura il riferimento era solo allo «illuminismo "politico" francese che precedé e accompagnò la Rivoluzione dell'89» e che «non fu accompagnato da una cultura superiore» [Q 423]. *Cf* su ciò il mio «Riforma e Rinascimento. Il problema della "unità ideologica tra il basso e l'alto"», in L. Capitani, R. Villa (a

cura di), *Scuola, intellettuali e identità collettiva nel pensiero di Antonio Gramsci*. Atti del convegno. Reggio Emilia 11 dicembre 1997, Gamberetti, Roma 1999, pp. 93-112, qui 98.

[28] Cf 17,15 [Q 1919]: «Gli autori italiani e le opere italiane (del Bruno, del Campanella, del Vanini, del Galilei) sono stampate integralmente solo in Germania, in Francia, in Olanda. Con la reazione ecclesiastica che culmina nella condanna di Galileo finisce in Italia il Rinascimento anche fra gli intellettuali».

[29] Cf 4,42, dell'ottobre 1930, e 7,1, del novembre 1930. Ricordo che 4,75 è del novembre 1930. Cf comunque D. Boothman, «Traducibilità», relazione al seminario sul lessico dei *Quaderni* della IGS Italia, XI seduta, Roma, 21 febbraio 2003, in www.gramscitalia.it/html/seminario.htm.

[30] Cf 1,43 [Q 33 s.] e 7,81 [Q 913 s.].

[31] Boris Souvarine era lo pseudonimo di Boris Konstantinovic Lifšic (1895-1984), ucraino di Kiev ma cresciuto in Francia (la sua famiglia si era trasferita a Parigi all'inizio del secolo). Faccio qui notare di passaggio due inesattezze contenute nel saggio di N. Badaloni, «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione», in E. H. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, Vol. III.2, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-340, qui 328: Liefscitz non è lo pseudonimo di Souvarine, e questi non critica affatto i piani quinquennali.

[32] «Perspectives de travail», in *La Critique Sociale. Revue des Idées et des Livres*, I (1931), n. 1, marzo, pp. 1-4. Gramsci aveva ricevuto questo numero al momento dell'uscita, nel marzo 1931. Cf la lett. a Tania del 27 luglio 1931 [LC 454 s.].

[33] Cf NT 2763. Inoltre E. H. Carr, *La rivoluzione bolscevica. 1917-1923*, trad. it. di F. Lucentini et al., Einaudi, Torino 1964, p. 1008.

[34] Cf B. Souvarine, «Perspectives de travail» cit., pp. 1 s.

[35] «Hors des frontières russes, l'organisation communiste est devenue simple ramification extérieure de cet État; la raison d'État finit par avoir raison de la raison révolutionnaire, momentanément» (ivi, p. 2). L'Internazionale Comunista è ridotta a una «dictature du secrétariat» moscovita (ivi, p. 3).

[36] Ivi, p. 2.

[37] *Ibidem*. Questa analisi della natura sociale dell'Urss verrà ribadita successivamente da Souvarine nella monografia *Staline. Aperçu historique du bolchevisme*, pubblicata nel 1935, con l'unica differenza che lì il pensiero e l'opera di Lenin verranno non più frontalmente contrapposti allo stalinismo, ma considerati in opposizione sul piano ideologico e in continuità sul piano del perseguimento di una politica totalitaria. Cf M. L. Salvadori, «La critica marxista allo stalinismo», in E. H. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, Vol. III.2 cit., pp. 81-128, qui 122-4.

[38] «Superficialità del Liefscitz nell'articolo introduttivo alla pubblicazione periodica di bibliografia del Rivière» [Q 891].

[39] Si vedano, nell'ordine, 8,130 (statolatria), 9,133 (cesarismo-bonapartismo), 4,3 (sterilità teorica), 8,169 (carente comprensione dell'unità di teoria e pratica). Rimando a questo proposito al mio *Gramsci e la filosofia. Saggio sui «Quaderni del carcere»*, Carocci, Roma 2003, pp. 108-22 (ma v. anche più avanti in questo capitolo), e alle puntuali ricostruzioni di I. V. Grigor'eva, «Il tema dell'Urss nei “Quaderni” gramsciani», in *Critica marxista*, 1991, n. 6, pp. 29-41, e di G. Cospito, «Gramsci e il “piano”. L'“economia regolata” e l'Unione Sovietica nell'analisi dei *Quaderni del carcere*», in *Marx 101*, 1994, n. 18, pp. 98-110.

[40] «Per il Liefscitz il problema è semplicemente un motivo di disfattismo; e non è infatti puro disfattismo trovare che tutto va male e non indicare criticamente una via d'uscita da questo male? Un

“intellettuale”, come crede di essere il Liefscitz, ha un modo di impostare e risolvere il problema: lavorando concretamente a creare quelle opere scientifiche di cui piange amaramente l’assenza, e non limitarsi a esigere che altri (chi?) lavori» [Q 892].

[41] Guardando a socialdemocrazia e comunismo sovietico si constata «un même recul intellectuel, une identique stérilité culturelle, la disparition de l’esprit de recherche et de l’effort théorique. [...] Il est impossible de citer un livre, de signaler une tête come produit de cette période» (Souvarine, *op. cit.*, p. 2).

[42] Questo giudizio, valido nell’attualità, non contraddice quello dello storico, emesso *ex post*. Cf 11,12: «È possibile che “formalmente” una nuova concezione si presenti in altra veste che quella rozza e incondita di una plebe? E tuttavia lo storico, *con tutta la prospettiva necessaria*, riesce a fissare e a capire che gli inizi di un mondo nuovo, sempre aspri e pietrosi, sono superiori al declinare di un mondo in agonia e ai canti del cigno che esso produce» [Q 1395; cors. mio]. Di quegli “inizi”, in altre parole, si potrà predicare la superiorità solo *dopo* che avranno *storicamente* dimostrato di essere portatori dei germi di una nuova civiltà (in termini gramsciani: di nuove, più “vere” superstrutture).

[43] Souvarine, *op. cit.*, p. 1.

[44] Nel senso in cui ne parlano, rispettivamente, V. Gerratana nel suo «Stato, partito, strumenti e istituzioni dell’egemonia nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci», in De Giovanni, *et alii*, *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 37-54; e Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, trad. it. Editori Riuniti, Roma 1976.

[45] Michael Farbman era uno degli pseudonimi (con W. Farbman e Zevi Abrahami) usati da Grigori Abramowitz (c. 1880-1933), giornalista socialista di origine russa, corrispondente da Mosca del *Chicago Daily News*, poi dello *Observer* e del *Manchester Guardian* (cf *Index Bibliographicus Notorum Hominum*, Vol. 68, *ad vocem*). Lo scritto era apparso anonimo, ma Gramsci ne aveva appreso l’autore da Tania (cf la lett. del 26 luglio 1931), che lo aveva a sua volta saputo da Piero Sraffa, di cui v. la lett. a Tania dell’11 luglio 1931, in *Id.*, *Lettere a Tania per Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 14 s.: «L’autore dell’estratto dell’*Economist*, che Nino ha letto, è Michele Farbman, ex-corrispondente dell’*Observer*, e che ora si occupa a Londra della Lega delle Nazioni». Nell’edizione delle *Lettere dal carcere* a cura di S. Caprioglio e E. Fubini (Einaudi, Torino 1965, p. 449n.) Farbman era stato erroneamente identificato con il bolscevico R. B. Farbman *alias* Rafail, errore ripetuto da A. A. Santucci (*Lettere dal carcere*, Sellerio, Palermo 1996, *sub indice*) e tacitamente espunto nell’edizione completa dell’epistolario A. Gramsci-T. Schucht (*Lettere 1926-1935*, a cura di A. Natoli e C. Daniele, Einaudi, Torino 1997, p. 728n.). Sull’equivoco si veda la puntualizzazione di I. V. Grigor’eva, «Il tema dell’Urss nei “Quaderni” gramsciani» *cit.*, p. 33n.

[46] Mi limito a rinviare nuovamente al mio *Gramsci e la filosofia* *cit.*, pp. 108-22.

[47] Cf 8,231 (aprile 1932) > 10,II,31,I [Q 1273-75] (giugno-agosto 1932); 10,II,28 [Q 1266 s.] (giugno 1932; variante instaurativa).

[48] Si noti la virgolettatura di “individuale”, segnale posto a indicare il fatto che si sta parlando di un tratto geo-storico e non banalmente fisico-naturale.

[49] Cf P. Voza, «Rivoluzione passiva», relazione al seminario sul lessico dei *Quaderni* della IGS Italia, V seduta, Roma, 14 dicembre 2001, in www.gramscitalia.it/html/seminario.htm.

[50] Dicembre 1931.

[51] Aprile 1932.

[52] D'altra parte, il già cit. 8,185 contiene, oltre a una chiara presa di posizione in termini di "successione" di fasi, anche un rinvio drammatico alla necessità di un lavoro specifico sul terreno dell'egemonia: Nella fase economico-corporativa «gli elementi di superstruttura non possono che essere scarsi e il loro carattere sarà di previsione e di lotta, ma con elementi "di piano" ancora scarsi: il piano culturale sarà soprattutto negativo, di critica del passato, tenderà a far dimenticare e a distruggere: le linee della costruzione saranno ancora "grandi linee", abbozzi, che potrebbero (e dovrebbero) essere cambiate in ogni momento, perché siano coerenti con la nuova struttura in formazione. Ciò appunto non si verifica nel periodo dei Comuni; anzi la cultura, che rimane funzione della Chiesa, è proprio di carattere antieconomico (dell'economia capitalistica nascente), non è indirizzata a dare l'egemonia alla nuova classe, ma anzi a impedire che questa l'acquisti: l'Umanesimo e il Rinascimento perciò sono reazionari, perché segnano la sconfitta della nuova classe, la negazione del mondo economico che le è proprio ecc.» [Q 1053 s.].

[53] Cf anche il contemporaneo 9,55 («*Rinascimento e Riforma*»), dove il «distacco tra scienza e vita, tra religione e vita popolare, tra filosofia e religione» [Q 1130] proprio dell'Italia, viene esemplificato sulla base del destino tragico di Giordano Bruno.

[54] Sulla rappresentazione dell'"uomo nuovo" si veda anche 17,1, intitolato «*Umanesimo e Rinascimento*»: «Cosa significa che il Rinascimento abbia scoperto "l'uomo", abbia fatto dell'uomo il centro dell'universo ecc. ecc.? [...] Se il Rinascimento è una grande rivoluzione culturale, non è perché dal "nulla" tutti gli uomini abbiano cominciato a pensare di essere "tutto", ma perché questo modo di pensare si è diffuso, è diventato un fermento universale ecc. Non è stato "scoperto" l'uomo, ma è stata iniziata una nuova forma di cultura, cioè di sforzo per creare un nuovo tipo di uomo nelle classi dominanti» [Q 1907].

[55] Cf in 17,15 (settembre 1933) gli appunti sulla diffusione e sulle ristampe degli autori italiani in Germania, Francia, Olanda, e sulla loro proibizione in Italia.

[56] Sulla differenziazione progressiva del concetto di Rinascimento nei *Quaderni* cf S. Chemotti, *Umanesimo Rinascimento Machiavelli nella critica gramsciana*, Bulzoni, Roma 1975, pp. 45, 63-86, e A. Baldan, *Gramsci come storico. Studio sulle fonti dei "Quaderni del carcere"*, Dedalo, Bari 1978, p. 55.

[57] Aprile (?) 1935.

[58] È particolarmente attenta al rapporto tra Rinascimento e modernità la ricostruzione di M. Ciliberto, «Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci» cit., pp. 761-63.

[59] Alla luce di questa ricostruzione va a mio avviso sfumato e rettificato il seguente giudizio di E. Balibar: discutendo «son obsession de rendre compte des formes nationales de l'hégémonie» egli ricorda «son étonnante dévalorisation des formes italiennes de l'hégémonie bourgeoise depuis le Risorgimento et même depuis la Renaissance, constamment présentées comme le négatif des formes françaises fonctionnant pratiquement comme type idéal» («Gramsci, Marx et le rapport social», in A. Tosel [a cura di], *Modernité de Gramsci?*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Besançon 1992, pp. 259-69, qui 267 e n.).

[60] La domanda che a questo punto si può e si deve porre è se la prospettiva strategica del "nazionale-popolare" sia in grado di offrire, nell'Italia e nell'Europa degli anni Trenta, un'indicazione di politica *attuale* esorbitante dall'ambito della ricognizione storico-politica, e se sí, allora in quali termini.

[61] P. Spriano, *Gramsci in carcere e il partito*, l'Unità, Roma 1988, pp. 72 s.

[62] Cf ivi, p. 83.

[63] Lettera di R. [Mario Montagnana] a “Carissimo” [Palmiro Togliatti], in Archivio del Partito Comunista, 1440/4-5, cit. in Spriano, *op. cit.*, p. 91. Sulla continuità del tema della “costituente” in Gramsci a partire almeno dal 1924 cf L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci* cit., pp. 4 s., 254, 272, ma si veda anche A. Leonetti, «Il “cazzotto nell’occhio” o “della costituente”», in *Id.*, *Note su Gramsci*, Argalía, Urbino 1970, pp. 191-208.

[64] Cf P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, Vol. II: *Gli anni della clandestinità*, Einaudi, Torino 1969, cap. XIV, e *Id.*, *Gramsci in carcere e il partito* cit., pp. 47-58. Si veda inoltre il rapporto (1933) di A. Lisa in *Id.*, *Memorie. Dall’ergastolo di Santo Stefano alla casa penale di Turi*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 82-95 (da integrare ora con la sua lettera a Togliatti in Spriano, *op. cit.*, p.150-4). Meno interessanti sono le testimonianze piú recenti: B. Tosin, *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 93-106, e quelle raccolte da M. Paulesu Quercioli in *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 193-240. Due diverse interpretazioni del riflesso nei *Quaderni* delle conversazioni di Turi sulla costituente sono rispettivamente Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato* cit., pp. 281 ss., e M. Ciliberto, «La fabbrica dei “Quaderni” (Gramsci e Vico)», in *Id.*, *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a «Società»*, Bari, De Donato 1982, pp. 263-314, qui 292 ss.

[65] L. Paggi, *op. cit.*, p. 18.