

II

RIVOLUZIONE PROTESTANTE

4. *La Riforma mancata*

«Fra le tante idee agitate da Piero Gobetti una delle più significative sottolineò il peso negativo che, nella dolorosa vicenda italiana nell'età moderna, ebbe la mancata riforma religiosa, con le conseguenze, oltretutto politiche, culturali del Concilio di Trento. Fu, in Gobetti e nei suoi, un tema ritornante, ripreso da Giuseppe Gangale, da "Conscientia", dal gruppo della casa editrice Doxa, e che avrebbe meritato un'attenzione che non ha mai avuto»¹. Eugenio Garin è in tempi recenti ritornato su un tema, quello della riforma religiosa mancata, che fu dibattuto con particolare partecipazione durante gli anni Venti del Novecento. Garin recuperava questo motivo nel tentativo di spiegare l'inefficienza secolare della classe colta italiana, incapace di diventare una «categoria operante della società», ma al tempo stesso sottintendeva la persistente validità della «Riforma mancata» come canone interpretativo di aspetti più ampi della storia del pensiero e della cultura italiani. In quanto canone interpretativo, la «Riforma mancata» era del resto già ben presente anche nei *Quaderni* di Antonio Gramsci. A più riprese, infatti, durante gli anni del carcere, Gramsci tornava su un argomento che già aveva affrontato per criticare coloro che, a suo giudizio, aspiravano alla rigenerazione nazionale attraverso una rivoluzione religiosa. Ma se la Riforma non poteva più rappresentare un modello al quale la «filosofia della prassi» potesse guardare per impostare il rinnovamento nazionale («in Italia, non potendoci essere una riforma religiosa di massa, per le condizioni moderne della civiltà, si è verificata la sola riforma storicamente possibile con la filosofia di Benedetto Croce»), la sua assenza continuava ad essere quanto meno tacitamente presupposta come categoria valida per definire caratteri non marginali della storia d'Italia. Come si vedrà, però, nessuno, tra la fine della Guerra Mondiale e il Concordato, era così «astrattista» da voler imporre all'Italia «una nuova edizione del calvinismo»².

¹ EUGENIO GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di Mario Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 103-104. Cfr. anche p. 14.

² ANTONIO GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1860; ID., *Alcuni temi della questione meridionale*, in ID., *La questione meridionale*, Editori Riuniti, Roma 1966 (su cui cfr. EUGENIO GARIN, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1996², pp. 4-5).

Certamente anche a Gangale, insieme all'esplicitamente citato Mario Missiroli, pensava Gramsci quando scriveva queste parole, ma neppure colui che in quegli anni recitava la parte del «più calvinista di Calvino» ebbe l'intenzione di «fare la Riforma» con quattro secoli di ritardo.

Gangale fu indubbiamente l'esponente di punta, quello culturalmente più interessante della pattuglia evangelica italiana del periodo, e fu l'uomo che per la sua dichiarata fede calvinistica e per le sue preoccupazioni religiose occupava, in questi dibattiti, una posizione estrema. Per questo motivo, in misura maggiore rispetto a coloro che del protestantesimo erano soltanto simpatizzanti, Gangale si trovò a dover fare i conti con l'immagine che della religione di Lutero e Calvino si aveva nell'Italia di quegli anni: un'immagine che, presso la pubblicistica di stampo cattolico, finiva per mescolarsi a forti preoccupazioni polemiche. Ne veniva fuori un *cliché*, tanto piatto quanto diffuso. Esempio a questo proposito è quella specie di confessione³ cui va incontro un Filippo Rubè in pieno processo di disfacimento interiore verso la fine del romanzo di Borgese. «Voi siete un protestante, come quasi tutti i vostri contemporanei», è il commento di fronte alle disavventure del protagonista del padre Mariani, personaggio tra i più interessanti del libro, ex-modernista tornato con il tempo nel seno della Chiesa cattolica, un uomo che guardava la Guerra con «reverenza, ossequio e timor di Dio». Rubè non aveva naturalmente nulla a che vedere con nessuna delle denominazioni evangeliche allora presenti in Italia, ma il sacerdote coglieva l'occasione per estendere il travaglio del suo interlocutore a tutta una generazione e addirittura a tutta una civiltà, interpretandolo alla luce di Lutero. La «religione feroce» di quest'ultimo diventava la chiave di lettura per intendere non soltanto la «volontà malata» di Rubè, ma anche la Grande Guerra, la crisi postbellica, le filosofie immanentistiche moderne, l'attivismo. Il disfacimento davanti al quale si trovavano i contemporanei era il frutto ultimo di un processo iniziato a Wittenberg. Le parole del padre Mariani presupponavano lo stereotipo cui si accennava: Lutero, frantumando la cattolicità europea e, con la dottrina del libero esame, dando origine al soggettivismo che avrà il suo esito ultimo nell'immanentismo idealistico, era polemicamente visto come il responsabile primo di un processo involutivo culminato con la catastrofe del '14-'18. Il protestantesimo era la *causa* della crisi contemporanea, religione disgregante per sua intima essenza; «scompaginamento», «sconquasso», «negazione»⁴, per usare i termini più ricorrenti in un fazioso libello antiprotestante apparso qualche anno più tardi.

Questa condanna sommaria sviluppava in parte spunti presenti nella *Pascendi*, dove protestantesimo e modernismo venivano insieme collocati sulla via che conduce all'ateismo. Ma era proprio il libro di un reduce del modernismo come Buonaiuti quello che meglio riassumeva e storicamente argomentava questa immagine. Il Lutero "disgregatore" era alla radice del-

³ GIUSEPPE ANTONIO BORGESE, *Rubè*, Treves, Milano 1921, p. 334.

⁴ IGINO GIORDANI, *I protestanti alla conquista dell'Italia*, Vita e Pensiero, Milano 1931.

la spiegazione della civiltà moderna proposta da Buonaiuti nella sua monografia sul riformatore⁵. L'unità della civiltà cristiana, garantita dalla Chiesa cattolica fino al XVI secolo, era venuta meno proprio per l'azione sovvertitrice del ribelle frate Martino. Di qui la molteplicità confessionale e le scissioni politiche a causa delle quali i popoli europei si trovarono l'un contro l'altro armati fino in tempi recentissimi. Addirittura, proseguendo in questo solco, nella *Prefazione* alla seconda edizione (1944), Buonaiuti giungerà a tracciare una linea Lutero-Hegel-Hitler, individuando per di più nella divisione confessionale sorta a Wittenberg l'origine delle contrapposizioni tra le varie Chiese tedesche, incapaci per la loro frammentazione di opporre una efficace resistenza alle reviviscenze razzistiche del nazismo. La crisi europea, in questa visione, non era crisi del cristianesimo, ma crisi del protestantesimo, generata da questo e manifestatasi, presso i tedeschi, come bancarotta del medesimo. Nel quadro tracciato da Buonaiuti si rafforzava anche il nesso tra Lutero e le filosofie soggettivistiche e immanentistiche (e dunque ateistiche senz'altro) dell'idealismo. È chiaro come il prete modernista avesse nell'obiettivo non solo lo Hegel tanto attaccato nelle sue pagine, ma anche le propaggini italiane di quella corrente di pensiero, quegli stessi «professori seguaci di Lutero» contro i quali si era già scagliato il padre Mariani. Non solo: se si tiene conto che si sta parlando di dibattiti che conosceranno il loro momento culminante all'indomani della guerra, si può capire come dietro la contrapposizione di «cattolicità» e «protestantesimo», per quanto indeterminati fossero questi due concetti, si riproponesse la contrapposizione tra «latinità» e «germanesimo», secondo un canone che Croce aveva già bollato di antiscientificità, nient'altro che «mitologica antitesi» frutto di «macchinosi ragionamenti»⁶. A dispetto delle raccomandazioni crociane, lo schema aveva resistito e il protestantesimo non soltanto era presentato come merce d'importazione, ma era anche merce importata dal paese che aveva mosso guerra all'Italia e che con la guerra aveva conosciuto il suo tracollo, il Paese la cui *Kultur* era vista come figlia di Lutero.

Presso coloro che in Italia si proclamavano eredi della tradizione idealistica, però, quella legata al protestantesimo rimaneva una questione piuttosto marginale. Croce, di fatto, fece valere anche per gli evangelici il giudizio di «ritardatari» formulato per i modernisti, inchiodando la Riforma al proprio periodo storico, moto religioso appartenente al passato, di natura inevitabilmente anfibia se manifestantesi presso i contemporanei, «fanciullo fastidioso tra un adulto, il pensiero moderno, e un vecchio ancora robusto, il cattolicesimo»⁷. Le parole di Croce suggellavano una recensione al-

⁵ Cfr. ERNESTO BUONAIUTI, *Lutero e la Riforma in Germania*, Zanichelli, Bologna 1926 (ho presente anche la sesta edizione, Dall'Oglio, Milano 1964).

⁶ BENEDETTO CROCE, *Giudizi passionali e nostro dovere* (1914), in ID., *Pagine sulla guerra*, seconda edizione con aggiunte, Laterza, Bari 1928, pp. 11-12.

⁷ BENEDETTO CROCE, *L'essenza del Cristianesimo*, in ID., *Conversazioni critiche*, serie prima, Laterza, Bari 1950, pp. 341-343.

la traduzione italiana de *L'essenza del cristianesimo* di Harnack ed erano state scritte all'inizio del secolo. Ma se anche il protestantesimo rimaneva sullo sfondo delle riflessioni di Croce e Gentile, è significativo che proprio quella recensione al libro di Harnack, ripubblicata nel primo volume delle *Conversazione critiche* durante il conflitto, offrì il destro al filosofo siciliano di farsi avvocato difensore dell'amico napoletano dalle accuse di filogermanesimo. Durante la guerra i neoidealisti, e primo tra tutti proprio l'antinterventista Croce, si erano trovati a dover dimostrare, loro che si rifacevano a dottrine filosofiche sbocciate presso il nemico, che Kant e Hegel non avevano nulla a che vedere con la «brama di crescita e di espansione»⁸ del pangermanismo contemporaneo. Ebbene, la difesa, invero piuttosto contorta, di Gentile, passava proprio attraverso la compiaciuta riproposizione delle parole sul protestantesimo «fanciullo» che si sono appena riportate⁹. Con il passare degli anni la disposizione crociana di fronte a fatti ed eroi della Riforma lascerà invece trasparire quanto meno una spiccata simpatia. Al contrario, Gentile, nei confronti del protestantesimo, non nutrì mai un particolare trasporto, sempre inclinando, probabilmente per motivi non puramente speculativi, per il cristianesimo in veste cattolica¹⁰.

Non tutti mantenevano alla contrapposizione tra «cattolicesimo» e «protestantesimo» un significato eminentemente religioso. Più che altro, questi concetti erano intesi nel loro valore morale e sociale, «mentalità» e modelli spirituali che sintetizzavano atteggiamenti pratici e politici. Da parte dei simpatizzanti del protestantesimo, questa dicotomia veniva ripresa per denunciare il ritardo spirituale della nazione rispetto ai Paesi che avevano conosciuto la Riforma e la carenza, in Italia, di un forte spirito nazionale. Questa denuncia era già stata avanzata nell'Ottocento, negli ambienti legati all'hegelismo napoletano. Unita ad una critica aspra del processo che aveva condotto all'unità d'Italia, essa era inoltre presente nelle opere di Alfredo Oriani, uno scrittore che rimase però a lungo ai margini del dibattito politico e culturale, per lo meno fino alla sua rivalutazione, imposta da Croce sulle pagine de «La Critica» nel 1908¹¹. Croce leggeva i testi di Oriani cercando di evidenziarne i tratti filosofici di derivazione hegeliana, facendone un pioniere della storiografia antipositivistica. In seguito, Oriani conoscerà un'ulteriore stagione di fortuna, sia presso i fascisti (è nota la passione di Mussolini per il suo corregionale), sia negli ambienti gobettiani, che ne ripresero la di-

⁸ BENEDETTO CROCE, *Filosofia e guerra* (1915), in Id., *Pagine sulla guerra*, cit., p. 60. Cfr. anche GIOVANNI GENTILE, *I luoghi comuni della guerra: Idealismo e Kultur* (1918), in Id., *Guerra e fede*, De Alberti, Roma 1927, pp. 217-222.

⁹ GIOVANNI GENTILE, *Benedetto Croce e i tedeschi* (1918), in Id., *Guerra e fede*, cit., pp. 223-230.

¹⁰ Cfr. GENNARO SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 147-230.

¹¹ Cfr. BENEDETTO CROCE, *La letteratura della nuova Italia*, vol. III, Laterza, Bari 1964, pp. 234-267.

sposizione smitizzante nei confronti del Risorgimento. Ai testi di Oriani si rifaceva un autore il cui più celebre libro risulta essenziale per comprendere il dibattito sulla mancata Riforma e che è imprescindibile per la ricostruzione della vicenda intellettuale di Gangale. Ci si riferisce a Mario Missiroli e al suo *Monarchia socialista*, apparso per la prima volta presso Laterza nel 1914. Non è facile riportare le tesi sostenute in quest'opera che ebbe, nel giro di pochi anni, due edizioni, entrambe da ricordare, ma che presentavano varianti in certo qual modo contrastanti, in piena sintonia, del resto, con il temperamento, assai difficile da fissare, del suo autore¹². Missiroli fu un giornalista tra i più celebri e influenti a partire dal secondo decennio del secolo. Direttore di un vivace "Il Resto del Carlino" intorno al 1920, antifascista della prima ora e protagonista di un memorabile duello nientemeno che con Benito Mussolini, negli anni seguenti tornò sulla breccia avvicinandosi al fascismo tramite il gerarca Leandro Arpinati. E la difficoltà a definire il personaggio tocca anche chi voglia prendere in considerazione l'opera sua più importante per quel che riguarda la mancata Riforma.

Il debito verso Oriani era esplicitamente riconosciuto: riferendosi alla *Lotta politica in Italia*, Missiroli affermava che il suo libro intendeva semplicemente «riprendere e svolgere alcuni motivi di quel grande capolavoro», così come giudicava il capitolo su don Giovanni Verità, il prete garibaldino di *Fino a Dogali*, come «il saggio più profondo di critica religiosa che si sia scritto sul nostro Risorgimento»¹³. «Questo libro» premetteva Missiroli alla prima edizione di *Monarchia socialista* «si propone di ridurre ad un unico problema – quello religioso – la storia d'Italia dal Quarantotto ai nostri giorni»¹⁴. Da qui, l'autore procedeva ad una revisione del Risorgimento, facendo affiorare i limiti dell'opera degli "eroi" che lo avevano portato a compimento. Se Mazzini era il rappresentante di una posizione utopica del tutto estranea al pensiero idealistico del XIX secolo, incapace di mediare tra individuo e società nella dimensione della storia, la formula che il conte di Cavour aveva imposta per risolvere il problema religioso («libera Chiesa in libero Stato») aveva di fatto limitato l'aspetto eminentemente etico della vita alla sfera privata. Il principio della separazione tra lo Stato e la Chiesa era per Missiroli una «soluzione da politicante», lo Stato tollerante essendo uno «Stato senza Dio, senza coscienza e senza principi». Cavour, scriveva Missiroli, «non sospetta nemmeno che tutto il pensiero moderno, che conclude nel liberalismo, è essenzialmente religioso nella sua stessa razio-

¹² Cfr. MARIO MISSIROLI, *La monarchia socialista. Estrema destra*, Laterza, Bari 1914; MARIO MISSIROLI, *La monarchia socialista*, Zanichelli Bologna 1922. Una certa difficoltà a profilare Missiroli trovava anche Tilgher, che così dipingeva il giornalista bolognese: «saltava come un camoscio da una vetta alla vetta opposta e viceversa, senza mai posare il piede su nessuna» (citato in GAETANO AFELTRA, *Missiroli e i suoi tempi*, Bompiani, Milano 1985, p. 10).

¹³ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, prima edizione, cit., p. 213.

¹⁴ Cfr. M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, prima edizione, cit., p. 64-66 e p.70.

nalità, fino a pretendere di essere il solo pensiero veramente religioso», il solo in cui lo Stato sia inteso come entità e in cui l'individuo si affermi come persona e come cittadino insieme. Il problema del Risorgimento rimaneva quello di essere stato un mero movimento politico, non animato dalla moderna religiosità. Il Risorgimento italiano restò estraneo alla filosofia idealistica tedesca, ovvero al pensiero del «nuovo Risorgimento europeo», il solo che avesse saputo concepire lo Stato come «unità suprema e forma più alta della vita umana».

Già la prima edizione del libro di Missiroli non si sottraeva ad alcune ambiguità. Il problema di fondo dello Stato etico italiano veniva così riassunto: «Lo Stato è chiamato a realizzare un principio di Riforma protestante presso un popolo rimasto cattolico e che non vanta al proprio attivo una tradizione nazionale»¹⁵. La soluzione veniva a sorpresa trovata facendo appello al papa. Ricca di riferimenti lusinghieri al protestantesimo e alla filosofia moderna tedesca, Missiroli concludeva la sua riflessione con un capitolo che individuava nel papato l'unico soggetto capace di condurre in porto il ricompattamento della coscienza degli italiani scissa per intervento cavouriano. Questo capitolo verrà cassato dalla seconda edizione, attesa con una certa trepidazione negli ambienti di "Conscientia" e di "La Rivoluzione Liberale", pubblicata nel 1922 da Zanichelli con una nuova introduzione. Stavolta, le dichiarazioni di principio non sembravano lasciare spazio a dubbi: «lo Stato moderno, inteso come Stato etico, non è realizzabile se non nelle nazioni che abbiano superato l'idea cattolica mediante la Riforma protestante»¹⁶. Missiroli tornava a ripetere come il problema del Risorgimento come rivoluzione mancata rimanesse intatto ancora dopo la Grande Guerra, tornava a battere il tasto sulla mediocre prassi politica italiana, trasformista e riformista perché essenzialmente conservatrice e, in luogo del riferimento al papa, indicava nelle idee socialiste l'avanguardia del liberalismo moderno nato con la Riforma protestante. Il socialismo e la lotta di classe venivano letti da Missiroli come «la continuazione di quel moto di ribellione e di affermazione della coscienza individuale che fu la Riforma. Continuazione che si effettua sul terreno proprio del nostro tempo, che è quello dell'economia e della grande industria»¹⁷. Solo dal socialismo la politica italiana poteva trarre nuova linfa.

Missiroli non introduceva nelle discussioni politiche idee nuove e originali. Definito giustamente «un giornalista che [...] può essere preso a simbolo di una certa mentalità media del tempo»¹⁸, le sue pagine agili e facili rappresentarono, proprio per la loro efficace "mediocrità", uno specchio delle idee circolanti nel dibattito del tempo, e contemporaneamente un buon

¹⁵ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, prima edizione, cit., p. 11.

¹⁶ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, seconda edizione, cit., p. 4.

¹⁷ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, seconda edizione, cit., p. 9.

¹⁸ RENZO DE FELICE, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Einaudi, Torino 1993, p. 53.

veicolo perché esse venissero diffuse presso l'opinione pubblica. Filosoficamente, il suo «liberalismo» altro non era che una versione semplificata dello storicismo crociano. Fosse anche un personaggio cinico e opportunistico, come da più parti gli veniva rinfacciato, questo liberale e credente insieme, conservatore e laico, «protestante» e «cattolico», raramente concedeva appigli certi ai suoi lettori. Se dalle sue pagine traspariva il riconoscimento che la filosofia politica idealistica, di cui in pari tempo sottolineava la derivazione protestante, era l'unica corrente vitale e moderna del pensiero, in altri luoghi lasciava intendere quel *cliché* della Riforma di cui poco sopra si è detto: la Riforma non era soltanto l'idea madre di quel liberalismo in sé religioso e cristiano, ma di tutte le degenerazioni immanentistiche, anarchiche e socialistiche dello spirito moderno. Di qui la ricerca di un rifugio nel *Sillabo*, nel ruolo *super partes* del papa, salvo poi vedere in Marx l'unico profeta che potesse ancora trovare udienza nell'Italia del dopoguerra.

Gangale accolse con grande favore la seconda versione del libro di questo «liberale alla Spaventa e alla De Meis», compiacendosi del distacco dalle posizioni filopapiste in favore di uno Stato etico attuabile attraverso una riforma religiosa¹⁹. La diagnosi era evidentemente reputata definitiva: «lo stato etico risolve in sé l'elemento divino della Chiesa, riesce a badare a se stesso e rappresenta un progresso rispetto allo Stato tollerante». Ma a Gangale certo non sfuggiva l'atteggiamento distaccato dello storicismo missiroliano, quasi che Missiroli, «teorico senza forza volitiva neppure intenzionale», alla semplice diagnosi appunto si fermasse. Missiroli, insomma, non aveva certo in mente, a differenza dello scrittore calabrese, una «rivoluzione protestante». Quando parlava di «Missiroli e C.», Gramsci poneva una parentela troppo stretta tra le riflessioni del giornalista bolognese e le posizioni neoprotestanti, non tenendo conto che Missiroli non pensò mai alla trasposizione del calvinismo o di qualsiasi altra confessione protestante in Italia, e tantomeno si adoperò in favore di essa. Se anche, nelle pagine missiroliane, protestantesimo e cattolicesimo sembrano spesso rappresentare le idee madri, i prototipi spirituali che animarono il dibattito nel Risorgimento, in un contesto perfettamente laicizzato come quello moderno esse non potevano avere alcuna presa: «Entrambe le concezioni, la cattolica e la protestante, rappresentano residui ideali di un passato spento. È inconcepibile un moto religioso di riforma spirituale quando i tempi non lo consentono e quando gli uomini non credono più»²⁰. Comunque, l'impostazione di fondo dei suoi libri, innestati nella dicotomia tra mentalità protestante e men-

¹⁹ G. GANGALE, *Missiroli e la Riforma italiana*, in «Conscientia», a. I, n. 43, 11 novembre 1922. Di Gangale su Missiroli, cfr. anche *Anime religiose: M. Missiroli*, in «Conscientia», a. III, n. 46, 15 novembre 1924; *Rivoluzione protestante*, p. 27; e il paragrafo a lui dedicato in *Revival*, p. 70 (p. 73). Il giudizio su Missiroli è sicuramente influenzato dal profilo tilgheriano su questo autore (cfr. Adriano Tilgher, *Voci del tempo. Profilo di letterati e filosofi contemporanei*, Libreria di scienze e lettere, Roma 1921, pp. 122-130).

²⁰ M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, seconda edizione, cit., p. 10.

talità cattolica, si farà sentire nel volumetto, animato da ben più forti preoccupazioni religiose, che Gangale pubblicherà nel '25.

Inoltre, Gramsci esauriva solo parzialmente la questione delle fonti di Missiroli dicendo che questi «prese di peso la sua tesi da Sorel, che l'aveva presa dal Renan» e concludendo la sua lettura con il suggerimento: «occorrerebbe stroncare [...] il Missiroli che è una carta asciugante di alcuni elementi culturali francesi»²¹. Gramsci ricordava anche una possibile influenza delle idee di Masaryk sulla cultura russa, ma non l'esistenza di un filone italiano relativamente autonomo da quello francese che durante l'Ottocento aveva approfondito il tema dell'assenza della Riforma in Italia. Si tratta degli hegeliani di Napoli, De Meis e Vera in particolare, autori che avevano subito espresso la loro perplessità, anticipando le linee essenziali di quanto si è visto esposto da Missiroli, intorno alla soluzione cavouriana del problema religioso nazionale. Costoro, pur rimanendo filosofi e mai salendo al rango di rivoluzionari, rappresentarono, a parer di Gangale, l'unica ventata di «calvinismo» italiano²².

De Meis era tra gli autori prediletti di Missiroli²³, e a De Meis "Conscientia" dedicherà una particolare attenzione. Gangale condivideva l'ammirazione per questo personaggio con una delle figure più interessanti che gravitarono intorno al suo settimanale, e che egli stesso giudicava «fra i collaboratori uno dei più vicini allo spirito di "Conscientia"»²⁴. Si sta parlando di Domenico Petri, vicino anche alla rivista di storia letteraria "La Cultura" di Cesare De Lollis e studioso del barocco non estraneo all'influenza di Croce. Petri, anch'egli giovanissimo (era nato a Rieti nel 1902), parteci-

²¹ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1682-1683 (su cui cfr. C. POGLIANO, *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, cit., p. 111).

²² Cfr. G. GANGALE, *Le due culture protestanti dal Risorgimento alla Guerra*, in "Conscientia", a. III, n. 22, 31 maggio 1924. Sugli hegeliani napoletani tengo presente GUIDO OLDRINI, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 240-266; Id., *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 541-562.

²³ Cfr. MARIO MISSIROLI, *Il papa in guerra*, prefazione di Georges Sorel, Zanichelli, Bologna 1915, p. 79.

²⁴ Lettera di Gangale a Petri del 7 gennaio 1926 (Archivio di Stato di Rieti - Archivio Privato Petri - b. P/L 3.2, n. 626). Le lettere di Gangale a Petri, come quelle a Gobetti conservate nel Centro Gobetti di Torino, sono interessanti perché rappresentano una testimonianza dell'attività redazionale di "Conscientia" ed in particolare delle difficoltà incontrate da Gangale nel destreggiarsi tra le maglie della censura. L'Archivio UCEBI non conserva molti documenti che riguardano "Conscientia": probabilmente Gangale tenne con sé il materiale della sua rivista dopo la chiusura e lo bruciò con i documenti della Doxa al momento di lasciare l'Italia (cfr. P. SANFILIPPO, *Giuseppe Gangale araldo del Nuovo Protestantismo italiano*, cit., p. 83). Il poco che si è salvato dalla distruzione è conservato nel Fondo Gangale dell'Università della Calabria. Su Petri, che morirà prematuramente nel 1931, si veda ROBERTO MARINELLI, *L'esperienza provinciale di Domenico Petri nel carteggio con Benedetto Croce*, in "Belfagor", a. XLI (1986), n. 1, pp. 180-196. Su "Conscientia" furono pubblicati, forse a cura proprio di Petri, alcuni estratti dalle opere di De Meis (cfr. *Dopo la laurea*, a. III, n. 40, 4 ottobre 1924; *Documenti*, a. III, nn. 51 e 52, 20 e 27 dicembre 1924).

pava attivamente alle iniziative di Gangale, al quale consegnò un pezzo su Hamann per la rubrica sulla riforma e il pensiero europeo, ma soprattutto varie raccolte di articoli su Paolo Sarpi, sul Sanfedismo, sulle correnti gian-senistiche italiane, sul neoguelphismo, sui moderati del Risorgimento Ricasoli e D'Azeglio, criticati con misura. Comune a Gangale e Petrini fu l'attenzione per gli uomini della Destra storica, e per il «protestante di Destra» De Meis in particolare. Seguendo Missiroli, i due si riallacciavano al rappresentante dell'hegelismo italiano che meglio aveva colto il valore della religione come elemento essenziale dell'educazione spirituale nazionale. Ne veniva fuori un «processo al Risorgimento» istruito partendo da molto lontano, dall'epoca in cui con la Riforma nasceva il mondo moderno, e portato avanti constatando l'inconciliabilità tra lo spirito moderno che aveva accolto l'eredità dell'esigenza morale della Riforma e la moralità scettica di un Paese cattolico e municipale. La rivoluzione nazionale italiana veniva infine valutata, sulle orme di De Meis, come una soluzione esclusivamente politica, unità esteriore perché non sorretta da un mutamento religioso radicale.

L'apprezzamento per Vera fu invece tutto di Gangale, in quegli anni. È nota la stroncatura senza appello di Vera fatta da Gentile. Presso Gobetti, questo filosofo non godette di stampa migliore, bollato come hegeliano mistico e pedante. Ancora nel '29, invece, Gangale riserverà un apprezzamento positivo per il *pamphlet* anticavuriano del filosofo, ma già negli anni precedenti si preoccupava di difenderlo dall'amico Petrini, troppo «gentiliano e feroce» nell'affrontarlo²⁵. Vera aveva però recitato un ruolo tutto particolare tra gli hegeliani dell'Ottocento, per la sua sostanziale estraneità alle ansie risorgimentali che avevano accompagnato l'ingresso in Italia dell'idealismo. Hegeliano di stretta osservanza, il suo interesse per la politica e la sua critica della piega che aveva assunto la rivoluzione nazionale italiana fu non soltanto tardiva (il suo *Cavour* apparve dopo il '70), ma anche dettata dal vero e proprio culto dell'unità sistematica piuttosto che da una effettiva passione etico-politica. Inoltre, come fa notare Giorgio Spini, la sua ammirazione per il protestantesimo si era sviluppata nella temperie culturale francese, a stretto contatto con le idee di Guizot, Taine, Cousin, Quinet²⁶. Gangale maturò il suo hegelismo in un'atmosfera completamente nuova, soprattutto tentò di dare una lettura «rivoluzionaria» dei passi dell'*Enciclopedia* hegeliana riguardanti lo Stato, non indulgendo nemmeno lontanamente a simpatizzare per il papato. Gangale giudicò comunque «non banale»²⁷ il sag-

²⁵ Lettera di Gangale a Petrini del 24 agosto 1925 (Archivio di Stato di Rieti - Archivio Privato Petrini - b. P/L 3.2, n. 619). I manoscritti di due articoli, su Vera (*Conati hegeliani di un cattolico*, probabilmente quello di cui si parla nella lettera) e Spaventa (*Silvio Spaventa e Roma dopo il '70*), mai apparsi su «Conscientia», sono conservati nel Fondo Gangale.

²⁶ Cfr. GIORGIO SPINI, *L'eco in Italia della Riforma mancata*, in A. CABELLA e O. MAZZOLENI (curr.), *Piero Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, cit., p. 45.

²⁷ *Revival*, p. 33 (p. 39).

gio contro la formula cavouriana «libera Chiesa in libero Stato»: il Vera lo scriveva per un luteranesimo italiano contro le aberrazioni naturalistiche e nazionalistiche che derivavano dalle indicazioni di Fichte e che si ritroveranno nella risposta a Vera data da Treitschke, per il quale il protestantesimo rimaneva esclusività non esportabile dei tedeschi, quasi un nuovo popolo eletto. In questa prospettiva, il protestantesimo perdeva il fondamentale attributo dell'universalità e all'Italia sarebbe stata preclusa in linea di principio la possibilità di una rigenerazione spirituale protestante. Secondo Gangale, il limite di Vera (ma anche di De Meis) fu però quello di vagheggiare una soluzione «prussiana» anche per l'Italia, di considerare l'hegelismo come invero del protestantesimo, di vedere questo come compreso e superato nella verità dello Spirito assoluto, mentre per Gangale si vedrà essere la verità determinata non dalla dialettica dello Spirito, ma da quella delle forme storiche del protestantesimo²⁸.

5. Gobetti

La discussione presso i gobettiani sulla mancanza in Italia dello spirito protestante e sul conseguente ritardo della giovane nazione sui paesi anglosassoni sono già in gran parte note²⁹. Indubbiamente, l'editore torinese è da considerarsi l'alleato principe dei protestanti. Gobetti aveva iniziato la sua collaborazione con la rivista dei battisti nel giugno del 1923. Del rapporto tra il giovane torinese e Gangale rimane una testimonianza nelle missive di quest'ultimo, conservate presso il Centro Gobetti di Torino: in tutto due lettere e venti cartoline (la prima è dell'11 febbraio 1924) con cui il direttore di "Conscientia" chiedeva con insistenza articoli. In esse si parla anche delle difficoltà di reperire una sala per una conferenza di Gobetti a Roma («han paura del fascismo e fanno... prezzi eccessivi»), della pubblicazione di *Rivoluzione protestante* e di un possibile profilo su Calvino.

Gangale guardò sempre con grande ammirazione alle iniziative dell'amico torinese, e certo tenne in gran conto l'esempio di "La Rivoluzione Liberale" nel momento in cui, caduto Rapicavoli, si trovò a dare una nuova impostazione al settimanale. Gangale si premurò sempre a far notare la stretta parentela le due iniziative editoriali dai natali pur così distanti: «L'unica differenza tra "Conscientia" e "Rivoluzione Liberale" consiste nel fatto che il Gobetti valorizza il protestantesimo da un punto di vista politico, mentre

²⁸ Sugli hegeliani di Napoli esiste anche, di Gangale, un breve testo dattiloscritto (la versione tedesca, conservata nell'archivio di Muralto, è di pp. 6) intitolato *Der Kampf um Rom*, difficilmente databile, scritto per un pubblico danese. «Diese italienischen Intellektuellen – scriveva Gangale – die soviel über Luther schwatzen, kannten Luther nur durch Hegel».

²⁹ Su Gobetti e la Riforma mancata, cfr. gli scritti raccolti in A. CABELLA e O. MAZZOLENI (curr.), *Piero Gobetti tra Riforma e rivoluzione*, cit. Cfr. inoltre C. POGLIANO, *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, cit.; SAVERIO FESTA, *Gobetti*, Cittadella Editrice, Assisi 1980, pp. 448-489; A. STRUMIA, *Vicende di una rivista dimenticata*, cit., pp. 63-72.

il protestantesimo vale – secondo noi – anche per qualcos’altro»³⁰. Numerosi furono i pubblicisti ospitati sui due fogli, che si muovevano entrambi (nell’intento di trovare un contenuto all’anima degli italiani) nell’alveo scavato per prima da “La Voce”. Esempio fu per Gangale il *Manifesto* che aprì “La Rivoluzione Liberale”, dal quale ricavò più di un suggerimento sui contenuti da affrontare nel suo giornale. Assidua fu infine la collaborazione a “Conscientia” dello scrittore torinese, che inviò, tra il ’23 e il ’24, una ventina di articoli, molti dei quali capitoli sulla storia della cultura piemontese del Sette-Ottocento, che confluirono nel postumo *Risorgimento senza eroi*. Gobetti fu anche coinvolto nelle iniziative collettive del settimanale romano, delineando i profili spirituali di Farinelli, Slataper e Prezzolini per la rubrica *Anime religiose*, e scrivendo degli *Stati di spirito* piemontesi. Nell’ultima missiva a Gobetti, datata 9 gennaio 1926, Gangale parla delle proibizioni della censura di stampare il nome di Gobetti e comunica all’amico di aver intenzione di pubblicare con uno pseudonimo il pezzo su Torino per la rubrica *Le Università e la cultura*: questo articolo apparirà postumo con la firma di Diogene Mastigoforo³¹.

Sono numerosi gli interventi gobettiani³² che toccano il problema della mancata Riforma. Questo tema divenne «una sorta di opzione che accompagnò tutto l’arco dei suoi anni più intensi e creativi» attraverso il quale evidenziare un «motivo strutturale di debolezza della coscienza civile degli italiani»³³. L’interesse nacque presumibilmente proprio in seguito all’incontro con Gangale, il primo «protestante in carne ed ossa», per usare ancora un’espressione di Spini, con cui Gobetti ebbe a che fare. Ancora nel 1922, Gobetti sembrava ammettere l’esistenza di una specie di funzione surrogatoria della Riforma in Italia ad opera di Machiavelli e, per quel che riguarda il protestantesimo, usava toni tutto sommato sbrigativi e non troppo lusinghieri. Gobetti sosteneva inizialmente che lo sviluppo in Italia di una educazione politica autonoma e di uno spirito capitalistico non avevano «nulla a che fare con il protestantesimo e col circolo di cultura religiosa» e concludeva: «in Italia il protestantesimo non può essere che un momento dello sviluppo cattolico»³⁴. Con questa affermazione sembrava ri-

³⁰ g. g. [GANGALE], *Consensi e dissensi*, in “Conscientia”, a. III, n. 1, 4 gennaio 1924.

³¹ Cfr. “Conscientia”, a. V, n. 40, 17 ottobre 1926.

³² Di Gobetti sulla mancata riforma cfr. in primo luogo *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, in “Conscientia” a. II, n. 51, 22 dicembre 1923 (poi ripubblicato, con il titolo *Il nostro protestantesimo*, in “La Rivoluzione Liberale”, a. II, n. 20, 17 maggio 1925, p. 83; ora in PIERO GOBETTI, *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Torino 1969, pp. 823-826); ma anche *La Riforma in Italia*, in “La Rivoluzione Liberale”, a. II, n. 8, 4 dicembre 1923, p. 154 (ora in *Scritti politici*, cit., p. 547). Si veda inoltre PIERO GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di Ersilia Alessandrone Perona, Einaudi, Torino 1995, in particolare pp. 11-13.

³³ G. SPINI, *L’eco in Italia della Riforma mancata*, cit., p. 43.

³⁴ Risposta di Gobetti alla lettera di GIOVANNI ANSALDO, *Politica e storia (polemica sul «Manifesto»)*, in “La Rivoluzione Liberale”, a. I, n. 3, 25 febbraio 1922.

volgere la sua attenzione piuttosto al partito sturziano. “Conscientia”, del resto, era appena nata, e il nome di Gangale non era ancora certamente noto allo scrittore di Torino.

Gobetti scriveva queste parole in margine ad una lettera che Giovanni Ansaldo aveva inviato al direttore de “La Rivoluzione Liberale”³⁵, apparsa sul secondo numero della rivista insieme ad altri commenti al *Manifesto* con cui l’editore torinese aveva inaugurato la sua creatura. La lettera di Ansaldo è importante, oltre che per i contenuti, per le fonti che esplicitamente cita. Ansaldo individuava il compito de “La Rivoluzione Liberale” nel tentativo di dare una spiegazione della mancanza in Italia di uno «spirito capitalistico». Questo era sorto dalla trasfigurazione dell’antico concetto di lavoro da parte dell’ascesi protestante (o «stile di vita pietistico», come impropriamente Ansaldo chiamava la *forma mentis* che accompagnava la vita dell’eletto). Ansaldo affermava di applicare alla situazione italiana le tesi sostenute da tre importanti autori che notoriamente riconoscevano nella Riforma e nella mentalità che da questa nacque due fattori determinanti nella formazione dell’Europa moderna: Werner Sombart, autore di *Der Bourgeois*, Ernst Troeltsch e le sue *Soziallehren*, Max Weber e gli scritti di sociologia della religione. Dei tre autori tedeschi, l’unico che aveva avuto una certa diffusione tra i protestanti era stato Troeltsch, ma finora nei limitati ambiti della Facoltà valdese in quanto teologo di matrice «liberale». Su “Conscientia” il nome di Weber rimase a lungo assente, fin quando lo stesso Ansaldo venne invitato, certamente da Gangale, a riproporne le tesi. Lo scrittore ricambierà l’ospitalità lasciando da parte la lettura drasticamente laica che delle tesi di Weber aveva dato in un altro articolo de “La Rivoluzione Liberale” (Ansaldo aveva affermato che per i contemporanei Gesù era ormai «fallito», e Calvino «invecchiato e stantio»). Su “Conscientia”, Ansaldo accentuò invece il suo apprezzamento per la «forte e tragica interpretazione del Vangelo» propria del calvinismo, riprendendo una polemica già iniziata sulla rivista di Gobetti contro «i piccoli sovversivi toscani» che scimmiettavano Maurras (Soffici era l’obiettivo primario)³⁶.

Tornando al commento ansaldiano al *Manifesto* de “La Rivoluzione Liberale”, esso si rifaceva soprattutto alle ben note tesi di Weber sull’ascesi capitalistica che, applicate alla situazione italiana, si risolvevano in una radicale messa alla sbarra della religione dominante: «perché [...] il cattolicesimo, il cattolicesimo della Chiesa romana, assoluta negazione di ogni metodica di vita borghese, assoluta soffocatrice dell’ascesi protestante, ci ha afferrati e non ci molla più». La Chiesa aveva represso la possibilità di

³⁵ G. ANSALDO, *Politica e storia (polemica sul “Manifesto”)*, cit.

³⁶ Cfr. GIOVANNI ANSALDO, *L’offensiva contro Lutero e Calvinismo e regime di produzione*, rispettivamente in “Conscientia”, a. III, n. 4, 26 gennaio e n. 11, 15 marzo 1924. Si veda inoltre l’articolo di ANSALDO *La democrazia tedesca e il pensiero di Max Weber*, in “La Rivoluzione Liberale”, a. II, n. 4, 1 febbraio 1923 (su cui cfr. PIETRO INSONNE [GANGALE], *Il “carattere” nostro e l’esempio degli altri*, in “Conscientia”, a. II, n. 33, 18 agosto 1923).

formazione di «sètte», ovvero di comunità di eletti che si sentono in stato di grazia, soffocando sul nascere la formazione di una classe dirigente progredita sotto il profilo tecnico e politico. La diagnosi di Ansaldo proseguiva all'insegna di uno scetticismo senza sbocchi, accordandosi solo in parte con le diagnosi del *Manifesto*, e soprattutto criticandone apertamente le proposizioni "costruttive". Egli si mostrava dubbioso nei confronti dei recuperi gobettiani di figure quali Ornato, Bertini e Santrarosa, e avanzava alcune perplessità sull'efficacia della prassi marxista e di qualsiasi ideologia rivoluzionaria di massa, vista la sterilità da parte delle *élite* a fornire a contadini e operai efficaci miti da contrapporre al paradiso cattolico. «Io credo invece che la vittoria del cattolicesimo sia definitiva», sentenziava Ansaldo, temperando appena la propria diagnosi con il riconoscere un briciolo di efficacia del socialismo nel cristallizzare intorno a sé un minimo di consenso sociale.

Un altro articolo tratto da "La Rivoluzione Liberale" che venne a toccare i medesimi problemi del rapporto tra protestantesimo e modernità in relazione alla condizione spirituale italiana fu quello scritto da Curzio Suckert di lì a pochi mesi³⁷. Al di là delle pittoresche descrizioni di frate Martino («rozzo, ignorante, presuntuoso e spregiudicato, chiuso alla comprensione della bellezza e della saggezza latine, gran bevitore e gran mangiatore, gargantuesco, più lanzicheneco che frate, attaccabrighe anche col diavolo»), Suckert non faceva altro che accentuare la distanza tra le polarità presenti nel pezzo di Ansaldo, seppur accompagnandole con un giudizio di valore diverso, negando la possibilità di una mediazione tra lo spirito delle nazioni latine e quello dei paesi protestanti del nord. Su questa spaccatura si sarebbe innestato un volume pubblicato da Suckert l'anno seguente, intitolato *L'Europa vivente*, in cui la preoccupazione religiosa era comunque postposta all'intenzione di fornire al fascismo una ideologia «controriformistica», e dunque antieuropea e schiettamente italica. Tornando al '22 e completando il quadro dei dibattiti de "La Rivoluzione Liberale", va segnalato che all'articolo malapartiano seguirono le reazioni di chi (Angelo Crespi e Gioacchino Nicoletti) pensava che la contrapposizione fosse destinata a sciogliersi in una entità cattolica e universale più vasta, un nuovo tipo di civiltà occidentale europea. Intervenne infine anche Mario Fubini a ridimensionare la posizione di Suckert come «estetismo filosofico» innalzante a realtà concetti quali «nordico», «latino», «protestante», «cattolico», di fatto slegandoli dagli accadimenti storici in cui presero corpo³⁸.

Da parte di "Conscientia", gli impulsi provenienti dalle discussioni de "La Rivoluzione Liberale" vennero recepiti soltanto superficialmente. Val

³⁷ CURZIO E. SUCKERT [MALAPARTE], *Il dramma della modernità*, in "La Rivoluzione Liberale", a. I, n. 16, 4 giugno 1922.

³⁸ Cfr. i tre articoli, apparsi in "La Rivoluzione Liberale", a. I, n. 22, 16 luglio 1922: ANGELO CRESPI, *Che cos'è la modernità*; GIOACCHINO NICOLETTI, *Sul dramma della modernità*; MARIO FUBINI, *Sul dramma della modernità*.

la pena ricordare a questo proposito un intervento di Romolo Murri, che partecipò con una certa continuità ai primi passi del settimanale protestante, fino a circa la metà della seconda annata, consegnando più di quindici pezzi e facendosi coinvolgere nelle iniziative collettive riguardanti Mazzini e il 20 settembre. L'argomento per lo più trattato da Murri era quello dei rapporti tra Stato italiano e Chiesa cattolica, e proprio in quest'ottica affrontò il tema della modernità e della rivoluzione religiosa italiana prendendo spunto dalla riedizione ormai prossima della *Monarchia socialista* di Missiroli. Contemporaneamente all'articolo di Malaparte apparso su "La Rivoluzione Liberale", la rivista dei battisti pubblicava un pezzo dell'ex-sacerdote³⁹ che smussava la contrapposizione malapartiana tra nazioni nordiche e latine, rivendicando anche per queste ultime il diritto di parlare di una rivoluzione religiosa seppur non ancora pienamente compiuta, verificatasi in passato sotto l'apparenza di riforma prevalentemente politica e civile. Appellandosi a Mazzini, Murri accettava solo in parte le tesi missiroliane e si diceva fiducioso in un prossimo compimento della riforma spirituale degli italiani, in un venturo e completo «rinascimento» della nazione, per usare il titolo di una sua sfortunata iniziativa editoriale dell'anno precedente. Ma Murri aveva una sua storia, e anche questo intervento va letto alla luce della sua critica del liberalismo moderno in nome di un nazionalismo spiritualistico, organicistico e antiecclesiastico dai contorni piuttosto incerti. Per quanto ospitato parecchie volte durante la prima annata sulle colonne di "Conscientia", Murri non può essere certo indicato quale portavoce del giornale. Dal canto suo, Rapicavoli commentava⁴⁰ le tesi dello stesso Murri, di Gobetti e di Missiroli in una maniera che dimostra chiaramente come, mantenendosi su quelle posizioni, un dialogo fruttuoso con il mondo laico non potesse avere luogo. Il direttore riconosceva l'esigenza di impostare il problema al di fuori degli ambiti confessionali e di connetterlo con la rigenerazione nazionale, ma ammoniva con forza che la rivoluzione doveva necessariamente avvenire nella sfera della coscienza, della personalità più profonda in cui alberga l'«elemento religioso». Il sacro andava tenuto ben distinto dal profano. La rivoluzione spirituale secondo Rapicavoli era tutta qui, non andava oltre l'innalzamento di confuse bandiere quali i «fermenti spirituali», il «fremiteo del rinnovamento religioso» e le «fiaccole della rivoluzione religiosa». Essa rimase sempre entro questi angusti binari, e ben pochi spunti interessanti può trovare lo studioso di oggi anche nei circa trenta articoli, apparsi tra il settembre del 1922 e il febbraio del 1923, della discussione a

³⁹ ROMOLO MURRI, *La rivoluzione religiosa e lo stato moderno*, in "Conscientia", a. I, n. 20, 3 giugno 1922. Su Murri si sono tenuti presenti: CLAUDIO GIOVANNINI, *Romolo Murri dal radicalismo al fascismo. I cattolici tra rivoluzione e politica (1900-1919)*, Cappelli, Bologna 1981; PIER GIORGIO ZUNINO, *Romolo Murri e il fascismo*, in "Fonti e documenti", a. XIV (1985), pp. 631-667.

⁴⁰ CARMELO RAPICAVOLI, *Evoluzione o rivoluzione religiosa in Italia*, in "Conscientia", a. I, nn. 23 e 24, 24 giugno e 1 luglio 1922.

più voci coordinata da Rapicavoli intorno al tema *L'anima italiana e il protestantesimo* e a partire dalla quale il direttore incominciò a vagheggiare il sorgere di un *movimento della Neo-Riforma*⁴¹. L'intervento di Gangale in questo dibattito segnò indubbiamente un salto di qualità rispetto all'oggettiva pochezza degli altri interventi. Il punto di partenza non era in sé per nulla originale e gli era offerta da certa "sociologia" di stampo idealistico: il motivo della discontinuità tra le masse superstiziose e le classi colte era infatti già apparsa, per esempio, in Vera ed era precedentemente passata, tra gli altri, nel Prezzolini de *La cultura italiana*. Gli articoli indicavano comunque una disposizione ben più aperta verso la cultura laica e sceglievano un interlocutore nel pensiero politico idealistico. Se lo spirito del protestantesimo voleva avere successo in Italia, diceva Gangale, doveva necessariamente fare leva sui germi di protestantesimo che in Italia erano vivi. E questi non erano rintracciabili in questa o quella confessione evangelica, ma nella prospettiva etico-politica, di derivazione protestante, dell'idealismo. Solo attraverso la cultura, seppur fortemente connotata in senso protestante perché figlia della rivoluzione religiosa del XVI secolo, era possibile una rigenerazione nazionale.

Piero Gobetti fu l'interlocutore laico privilegiato di Gangale. Il primo esplicito riferimento dello scrittore calabrese a Gobetti è però una puntualizzazione piuttosto risentita per essere stata "Conscientia" annoverata tra gli «episodi mistici e confessionali» del dopoguerra, in funzione di una possibile «riforma cristiana del cattolicesimo». Gangale ribatteva negando sia la qualifica di misticismo («noi vogliamo essere soprattutto latini, militanti, concretizzatori», dove con «latini», nell'ottica di Gangale, si intendeva, come si avrà modo di dire, la mentalità discorsiva e intellettualizzante che Calvino aveva impresso alla Riforma, superando il fideismo mistico tedesco), sia quella di «confessionalismo», a questo proposito affermando la consueta «*forma mentis* protestante», posizione spirituale e ideale da non confondersi con questa o quella denominazione e tanto meno con illusioni modernistiche di modifica della cristianità restando nell'orbita della Chiesa romana⁴². Gangale, in quel periodo, non era ancora passato ad un deciso antifascismo; Gobetti aveva scritto su "Conscientia" soltanto il primo dei suoi articoli. L'intransigenza tenuta da Gangale nei confronti di

⁴¹ Il dibattito prese avvio in seguito ad un articolo, intitolato appunto *L'anima italiana e il protestantesimo* (in "Conscientia", a. I, n. 36, 23 settembre 1922), del collaboratore Enrico Sartorio, il quale si interrogava intorno agli «anni di scarso raccolto» da cui era reduce il protestantesimo presso gli italiani. Seguirono una trentina di articoli, tra la fine del '22 e l'inizio del '23, scritti da Angelo Crespi, Ugo Janni, Mario A. Rossi, Vittorio Macchioro e vari altri personaggi, sovente nascosti dietro pseudonimi. Gangale contribuì con due articoli *La discontinuità religiosa della massa cattolica e le classi colte* e *Le vie per una Riforma* (a. I, nn. 39 e 40, 14 e 21 ottobre 1922). Si confrontino le tesi gangaliane con le osservazioni di GIUSEPPE PREZZOLINI, *La cultura italiana*, Soc. An. editrice "La voce", Firenze 1923.

⁴² X. [GANGALE], *Discussioni*, in "Conscientia", a. II, n. 31, 4 agosto 1923 (è un commento ad un articolo di Gobetti apparso in "La Rivoluzione Liberale" del 10 luglio).

qualsivoglia manifestazione spirituale o politica che pretendesse di continuare a muoversi in ambito cattolico rappresenterà, anche in seguito, un tratto distintivo rispetto a Gobetti, che alla sinistra del Partito Popolare riservò benevola attenzione.

In seguito, Gangale aveva positivamente sottolineato le iniziative dell'amico di Torino come «unico sfociamento importante» nel dopoguerra dell'idealismo nostrano, per il resto in crisi, preoccupandosi naturalmente di togliere qualsiasi dubbio sui possibili ascendenti "religiosi": «La "Rivoluzione Liberale" si è concretata in un liberalismo differente da quello crociano e... gentiliano e molto affine al liberalismo di marca inglese. Per questo non mi pare che a R. L. si possa attribuire, neppure nel senso più riposto e sfumato, una certa essenza cattolica»⁴³. Il dissenso intorno alla valutazione da dare ai movimenti di stampo cattolico ritornava invece nella recensione scritta da Gangale al volume gobettiano *La rivoluzione liberale*⁴⁴. Il motivo centrale di questa breve recensione ruotava però ancora una volta intorno alla figura di Missiroli, al quale Gobetti si sarebbe ispirato, a parer di Gangale, per l'importanza riconosciuta ai movimenti operai nella futura rinascita nazionale. Gangale rimproverava anche all'amico torinese di aver concentrato la sua attenzione sulle masse proletarie del nord, dimenticando la condizione arretrata in cui vivevano le masse meridionali. Una critica prevedibile, se si pensa alla differente estrazione dei due intellettuali, l'uno formato nella Torino industrialmente avanzatissima e quasi commosso nelle sue visite alla moderna Fiat; Gangale proveniente invece da una delle zone economicamente più arretrate d'Italia. Già nel '23 Gangale aveva rimarcato la distanza tra le condizioni di lavoro, economiche e culturali del proletariato urbano da quello dei cafoni, mancando totalmente questi ultimi di qualsiasi «impulso, che chiamerò socialista, al proprio miglioramento, oltre che materiale, spirituale»⁴⁵. E questa desolante diagnosi delle prospettive delle masse meridionali si ripresenterà in *Rivoluzione protestante*, in cui lo iato tra Nord e Sud veniva spiegato col fatto che «nel Nord è passata, alla meno peggio, una Riforma a scartamento ridotto» mentre «nel Sud siamo ancora alla preriforma». Il problema, in Gangale, era naturalmente tutto di natura «spirituale» e dunque di «mentalità», essendo «la caratteristica dello spirito contadino meridionale [...] nettamente, staticamente cattolico-superstiziosa. Non c'è altra *forma mentis*». E di fronte a questo problema Gangale non poteva far altro che auspicare un'azione riformatrice nuova, «politico-religiosa», che scardinasse il contadino dal controllo della parrocchia⁴⁶.

⁴³ G. GANGALE, *Storia spirituale dell'ultimo ventennio*, in "Conscientia", a. III, n. 5, 2 febbraio 1924.

⁴⁴ Anonimo [Gangale], *Recensione di PIERO GOBETTI, La rivoluzione liberale* (Cappelli, Bologna 1924), in "Conscientia", a. III, n. 30, 26 luglio 1924.

⁴⁵ PIETRO INSONNE [Gangale], *Stati di spirito in Calabria*, in "Conscientia", a. II, n. 24, 16 giugno 1923.

⁴⁶ L'attenzione di Gangale per il problema meridionale è testimoniata tra l'altro dai nu-

Tornando ai rapporti con Gobetti, si può ricordare una postilla del direttore di “La Rivoluzione Liberale” ad un articolo con cui Armando Cavalli rimproverava a Gangale di aver forzato alcune sue affermazioni intorno al cattolicesimo, contenute in un pezzo di qualche settimana prima. Nel botta e risposta, Gobetti prendeva le parti di “Conscientia”. Inoltre, tracciava le linee essenziali della propria rilettura della recente rinascita protestante in Italia, dei suoi limiti e delle sue prospettive: «In effetto all’assenza della Riforma in Italia non si può riparare con un tardivo fenomeno di imitazione, oggi che nel ritmo della vita sociale il fatto politico prevale sui fatti religiosi, ma continua a rimanere viva un’esigenza di protestantesimo come noviziato di libertà, di serietà morale, di educazione moderna. E anche “Conscientia”, in quanto riprende le tradizioni laiche nazionali, in quanto illumina tutti gli sforzi storici durati per far entrare in Italia le idee di tolleranza, di libero esame, di moralità produttrice, di libertà politica, ha la sua funzione evidente e proficua»⁴⁷. Già questo pezzo riproduceva le linee di fondo che caratterizzarono il principale intervento gobettiano intorno al protestantesimo, pubblicato sia sul settimanale dei battisti sia su “La Rivoluzione Liberale”⁴⁸. Il protestantesimo, ribadiva Gobetti, come ogni rivoluzione, aveva avuto il merito di creare un nuovo tipo morale, dapprima agente nelle democrazie protestanti e poi passato ad essere il soggetto consapevole del capitalismo occidentale, educato alla responsabilità personale, al gusto della proprietà e al valore della dignità. Da queste premesse, che ponevano l’attenzione sulla disposizione soggettiva (e che si sono già incontrate in Ansaldo), Gobetti inferiva la natura morale del problema dell’assenza del capitalismo in Italia. Anche qui Gobetti dimostrava di guardare al protestantesimo in funzione del problema, per lui centrale, della condizione politica nazionale. La *forma mentis* protestante poteva contribuire a forgiare il tipo morale che sapesse agire in maniera matura e autonoma sulla scena del moderno liberalismo. Essa poteva svolgere un ruolo positivo anche in Italia nell’intaccare le pratiche conservatrici del fascismo.

Per tornare all’osservazione iniziale di Spini, se Gobetti trovò finalmente in Gangale un «protestante in carne ed ossa» che contribuì a far maturare in lui una nuova immagine del protestantesimo, lo scrittore calabrese trovò nel giovane editore di Torino un esponente della cultura laica che, nel suo ten-

nerosi articoli regionali accolti sul suo giornale, molti dei quali dedicati appunto ai territori del meridione. Tra questi, le già ricordate due puntate conclusive del *reportage* sulla provincia pugliese che Tommaso Fiore aveva iniziato su “La Rivoluzione Liberale” prima della morte di Gobetti. Di Gangale sulla questione meridionale cfr. *Rivoluzione protestante*, pp. 83-86 (che ripropone un articolo già uscito su “La Rivoluzione Liberale”, a. III, n. 47, 16 dicembre 1924; ristampato in L. BASSO e L. ANDERLINI [cur.], *Le riviste di Piero Gobetti*, cit., pp. 292-294); *Questioni meridionali*, in “Conscientia”, a. IV, n. 2, 10 gennaio 1925; *Didascalie settimanali*, a. IV, n. 22, 30 maggio 1925. Più in generale, si veda P. POLITO (cur.), *Piero Gobetti e gli intellettuali del Sud*, cit.

⁴⁷ P. GOBETTI, *La Riforma in Italia*, cit.

⁴⁸ P. GOBETTI, *Le democrazie del lavoro e la civiltà della Riforma*, cit.

tativo di «diventare moderni»⁴⁹, riconosceva l'importanza del protestantesimo nel determinare il maturo «ritmo della vita sociale». Per Gobetti era però pacifico che «il fatto politico» avesse ormai superato il «religioso»; ovvero, la modernità aveva come fondamentale presupposto un processo compiuto di secolarizzazione alla luce del quale chiarire anche i termini di questa questione. Ciò che gli importava del protestantesimo era il contributo che le attitudini pratiche ad esso legate potevano fornire al tentativo di «inserirci nella vita politica del nostro paese»⁵⁰. Qui stava la differenza di fondo rispetto all'ideale gangaliano di «cultura protestante piena ed integrale»⁵¹ per la quale era pur sempre l'elemento religioso a fornire la colorazione dominante alla cultura e sulla vita politica e sociale. In Gangale, ben più legato tra l'altro, rispetto a Gobetti, al concetto idealistico di Stato etico, il «fatto religioso» prevarrà sempre sul «fatto politico» (anche se con le precisazioni che si vedranno in seguito). L'abito morale, le idee di tolleranza e libero esame, la libertà politica lodate dall'alleato Gobetti erano per Gangale effetti collaterali di un ben più importante ed essenziale rivolgimento. Sintetizzando ulteriormente: Gangale agiva (o, meglio: pensava), a differenza di Gobetti, *solì Deo gloria*. L'incontro con l'editore torinese fu molto importante, ma non rappresentò il momento decisivo dell'itinerario di Gangale: a dispetto di tanti studi finora dedicati a “Conscientia” e al filosofo calabrese, in genere ricordati come capitolo marginale delle attività di gobettiane, la riflessione gangaliana degli anni seguenti seguirà tracciati a questo incontro non riducibili.

6. Rivoluzione protestante

Gangale raccolse e ordinò una parte dei suoi articoli del 1923-24 in un volume di un centinaio di pagine intitolato *Rivoluzione protestante*, pubblicato da Piero Gobetti nella collana “Quaderni della Rivoluzione Liberale” che nelle intenzioni dell'editore torinese avrebbe dovuto «raccolgere gli scritti fondamentali della nostra cultura politica». Il catalogo si fregiava già dei nomi di Missiroli, Poggi, Nitti, Sturzo e John Stuart Mill (presente con l'edizione del saggio sulla libertà curata da Einaudi). Di lì a poco un'altra rivoluzione avrebbe affiancato quella gangaliana e quella liberale, la notevole *Rivoluzione meridionale* di Guido Dorso. *Rivoluzione protestante* porta la data del 1925, ma il testo era già stato approntato per la fine dell'estate dell'anno precedente. Le missive di Gangale conservate presso il Centro

⁴⁹ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, cit., p. 9 e p. 6.

⁵⁰ P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, cit., p. 5.

⁵¹ G. GANGALE, *Aspetti del protestantesimo*, in “Conscientia”, a. III, n. 16, 19 aprile 1924. Cfr anche X. [GANGALE], *Commenti e frammenti. La Riforma secondo Salvatorelli*, in “Conscientia”, a. III, n. 29, 19 luglio 1924 (riporta e commenta stralci di un articolo di Luigi Salvatorelli in “La Stampa”, 16 luglio).

Gobetti rivelano che già il 16 agosto 1924 la correzione delle bozze era a buon punto; il 20 settembre Gangale chiedeva all'amico torinese di trasmettergli le sue impressioni «secche e sincere» sul manoscritto; il 24 novembre comunicava di essere impegnato in una ulteriore revisione del testo. Il primo titolo proposto fu *Lotta religiosa nella realtà del dopoguerra*⁵².

Rivoluzione protestante non presentava spunti filosofici di grande rilievo. Il richiamo alle origini protestanti del pensiero moderno era piuttosto vago. Soprattutto, la spiegazione della “protestantità” della filosofia di Hegel era limitata alla constatazione di una coincidenza tra il Dio di Calvino e lo Spirito del mondo della filosofia della storia. Lo Hegel metafisico e teologo di cui si parlerà più avanti era per il momento lasciato in disparte, posto allo Hegel teorico dello Stato etico, funzionale alla risoluzione del problema politico-religioso italiano. «È da stimare come nient'altro che una pazzia dei tempi recenti» aveva detto Hegel «cangiare un sistema di costume corrotto e la costituzione dello Stato e la legislazione senza cangiar la religione»⁵³. Proprio su questo assunto, che l'autore tedesco sviluppava nella *Filosofia della storia* e nella trattazione dello Stato (§§ 535-552) dell'*Enciclopedia*, e che, letto in un paese cattolico, veniva ad assumere una sicura carica rivoluzionaria, si fondava Gangale per caratterizzare la sua posizione intorno al problema italiano: «rivoluzione religiosa e rivoluzione nazionale si condizionano a vicenda»⁵⁴. Su questa falsariga, Gangale poteva iniziare il proprio libro con una frase lapidaria: «il cattolicesimo è il male d'Italia». La mentalità riformistica e gradualistica che lo caratterizzava, rimaneva la causa principale dell'arretratezza italiana. La presenza ingombrante e narcotizzante del Vaticano era, secondo Gangale, la ragione della mancanza di un mito unificatore nazionale e dell'assenza di uno Stato etico italiano.

La riflessione sul significato della guerra del '15-'18 era un argomento centrale di *Rivoluzione protestante*. L'azione neoprotestante nasceva dal trauma bellico («alla guerra è dovuto l'impulso della nostra rivoluzione ideale»⁵⁵, scriveva Gangale attualizzando Oriani). Il libro va dunque inscritto nella numerosa serie di documenti che espressero lo smarrimento di tanti intellettuali che affrontarono il conflitto con animo sovraccarico di aspettative, e che, per lo più ufficiali di complemento, si sentirono protagonisti di un evento epocale e si illusero di sfuggire attraverso questo dalla mediocrità dell'“Italiotta” golittiana, salvo poi vedere frustrate le proprie aspettative e ritrovarsi proiettati in una realtà socio-politica caotica e deprimente. Già gli articoli apparsi tra il 1922 e il 1924 su “Conscientia”

⁵² Cartoline di Gangale a Gobetti conservate nell'archivio del Centro Piero Gobetti di Torino.

⁵³ GIORGIO GUGLIELMO FEDERICO HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tradotta da Benedetto Croce, Laterza, Bari 1907, § 552, pp. 481-482.

⁵⁴ *Rivoluzione protestante*, p. 70.

⁵⁵ *Rivoluzione protestante*, p. 26. Cfr. anche pp. 31-32.

avevano lasciato trasparire tutta una serie di traumi e complessi non ancora assorbiti da parte di Gangale: le polemiche su interventismo e neutralismo, i risentimenti e lo spirito di rivalse per la pace «ingiusta» di Versailles, l'esigenza di caricare l'intervento di significati mitici o religiosi o di ricordarlo ad un Risorgimento inteso come rivoluzione nazionale a metà, l'orgoglio di aver vissuto da protagonista l'«atmosfera mistica e sacra» della guerra⁵⁶. Più che per i contenuti, estremamente generici e diffusi, questi scritti colpiscono il lettore di oggi per la pesante retorica che si ritrova in misura sempre maggiore man mano che si risale verso gli esordi giornalistici gangaliani. La guerra era inoltre, nel testo di Gangale, sulla scia di critiche analogamente impostate da Rensi e soprattutto da Tilgher, l'argomento più stringente per dimostrare come i filosofi del neoidealismo avessero ormai esaurito il loro magistero. Il neoidealismo dimostrava di non poter più soddisfare le nuove esigenze dello spirito proprio perché, nel suo ottimismo, era incapace di fornire categorie adatte a spiegare un evento tanto spaventoso: «Ma a tale “tormento morale” a noi rivelato dalla guerra rimasero perfettamente estranee le correnti idealistico-nazionaliste. L'idealismo, come la barca di Noè dopo il diluvio, sornuotava intatto. Nulla da togliere, nulla da aggiungere»⁵⁷.

La critica di Gangale investiva inoltre la pretesa del neoidealismo di superare l'elemento religioso nello speculativo: «L'idealismo assoluto in genere non comprende la perpetuità del protestantesimo e volle assorbirlo nella filosofia»⁵⁸, con la conseguenza di considerare la Riforma una semplice «epoca di transizione». E, ancora: «Le correnti filosofiche acattoliche più in voga ieri ed oggi sono d'accordo su questo che l'Italia abbia avuto già la sua Riforma spirituale con la filosofia moderna»⁵⁹. Ma questa Riforma, secondo Gangale, si era rivelata parziale perché aveva toccato soltanto lo strato colto della nazione, lasciando al suo destino di incultura e di superstizione la gran massa degli italiani. Le verità di ragione e l'autonomia spirituale risultavano appannaggio di cenacoli ristretti avulsi dal paese reale. Questa mentalità compromissoria era naturalmente ben vista dai governi paternalistici del periodo giolittiano e dal Vaticano stesso, che per far sentire la sua influenza aveva bisogno di un'Italia mansueta. «Averroè-Croce e Averroè-Gentile» erano stati i campioni di questa ideologia della «doppia

⁵⁶ Cfr., per esempio, G. GANGALE, *Patriottismo assoluto*, in “Conscientia”, a. I, n. 50, 30 dicembre 1922; ID., *Il valore umano dell'intervento nella guerra europea*, a. II, n. 20, 19 maggio 1923; ID., *Quattro novembre*, a. II, n. 44, 3 novembre 1923; ID., *Ciò che è vivo del XXIV maggio*, a. III, n. 21, 24 maggio 1924.

⁵⁷ *Rivoluzione protestante*, p. 26. Sul nesso tra la guerra e la crisi dell'idealismo, si vedano in particolare ADRIANO TILGHER, *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Zanichelli, Bologna 1921 e GIUSEPPE RENSI, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919.

⁵⁸ *Rivoluzione protestante*, p. 72.

⁵⁹ *Rivoluzione protestante*, p. 20.

verità», che non cercava a se stessa uno sbocco pratico. Era però la filosofia di Croce, il suo «filosofare olimpico», nettamente antimessianico e non-attivistico, in questo momento, l'obiettivo polemico primario:

Il filosofare «olimpico», contemplativo, tendente a una astratta e sempre più lata (cioè sempre più astratta) conoscenza della verità, [è] incapace di fecondare la vita che è valore, storia. Il filosofare olimpico concluderà che la verità e la vita sono storia. E siccome lo storicismo assoluto è assoluto antirivoluzionarismo, assoluta inerzia, esso, come l'asino di Buridano, non sceglierà mai il suo posto nella storia. Croce è un tipo d'uomo del genere. Gentile, fascista, è stato molto più uomo di Croce, ma come Fichte meno olimpico di lui⁶⁰.

Lo storicismo si fermava alla mera conoscenza del reale, incapace di fondare con una vocazione forte le azioni degli uomini. Questa posizione aveva un fondamento teoretico nel processo di immanentizzazione del reale, nel riassorbimento di questo entro le proprie leggi razionali reso possibile dalla negazione di qualsiasi trascendenza. Non solo la Guerra Europea smentiva l'«olimpicismo» neoidealistico, ma gettava anche i presupposti per una riscoperta della trascendenza. Aveva scritto Gangale pochi mesi prima: «Come coloro che in religione avevano superato, credendo di comprenderlo, Dio, sentirono il bisogno di risottoporsi a Dio, così coloro che in politica avevano compreso e superato le ideologie che muovono la storia, sentirono il bisogno di scendere da quella inane onnicomprensione, e credere nuovamente in qualche ideologia della storia»⁶¹. La guerra veniva da Gangale caricata di un significato religioso, vera apocalissi di Dio, manifestazione che metteva l'uomo con le spalle al muro: «la realtà, la storia – secondo noi – che sono cose divine, sono perennemente inesauribili e [...] sempre trascese, sempre, per qualche residuo trascendenti»⁶². L'incontro di Gangale con il protestantesimo passò attraverso la meditazione in chiave religiosa della crisi nata dalla guerra. E questa scoperta era filtrata da Hegel: il Dio che Gangale trova non è immediatamente quello di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, ma quello della filosofia della storia idealistica.

Il progetto di Gangale era sulla carta ambizioso: plasmare le nuove generazioni con una vigorosa affermazione della *forma mentis* protestante, principio di autonomia, responsabilità, scrupolo morale. Non vi era l'intenzione di «fare la Riforma» in Italia, ma sicuramente l'enfasi giovanile lasciava trasparire l'aspirazione a condizionare e indirizzare la spiritualità nazionale. Giustamente, è stato indicato nell'individuazione del «soggetto storico cui affidare l'impresa riformatrice»⁶³ una delle difficoltà più evidenti

⁶⁰ *Rivoluzione protestante*, pp. 22-23.

⁶¹ G. GANGALE, *La società delle nazioni e noi*, in "Conscientia", a. III, n. 19, 10 maggio 1924.

⁶² *Rivoluzione protestante*, p. 21.

⁶³ C. POGLIANO, *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, cit., p. 125.

del libretto gangaliano. Su questo tema le oscillazioni si trascinarono fin dagli esordi, e le soluzioni prospettate in *Rivoluzione protestante* (le masse rese autonome e consapevoli contro il paternalismo fascista attraverso una «transustanziazione» su di esse della cultura protestante) apparivano piuttosto posticce e mai adeguatamente argomentate⁶⁴. Era inevitabile che ciò fosse così, in un libro che pretendeva di spiegare la crisi nazionale poggiandosi sui termini piuttosto indeterminati di «mentalità cattolica» (fattore reativo della storia) e «mentalità protestante» (elemento dinamico e spesso vera e propria panacea).

Anche l'azione dell'*élite*, che avrebbe dovuto essere composta dalla pattuglia di «intellettuali protestanti» animatori di “Conscientia” (sulla cui esistenza in quanto gruppo compatto, come detto, si può nutrire più di un dubbio), cozzava contro difficoltà non marginali. Quando Prezzolini si rivolse polemicamente ai neoprotestanti denunciando la sterilità della loro iniziativa, la risposta fu sdegnata. Gangale rispediva le accuse al mittente, affermando di parlare a nome degli «uomini appassionati e volitivi» che animavano le colonne del suo giornale e ritorcendo le accuse contro i «filosofizzanti» de “La Voce”. «Il tono stesso di questo giornale, drammatico e intransigente, non dovrebbe ammettere dubbi in proposito». E tornava infine a negare l'esistenza di una frattura tra lo spirito animatore del settimanale e il paese reale: «noi non siamo che espressioni della vita italiana moderna, e siamo uni con essa»⁶⁵.

C'era molta retorica in questa risposta di Gangale. In realtà, la parentela con i «filosofizzanti» della generazione di Prezzolini era più stretta di quanto non possa sembrare da questo scambio polemico. Come le riviste gobettiane, anche “Conscientia” era erede diretta dell'esperienza de “La Voce”. Questa aveva cercato di ritagliare per l'uomo di cultura un ruolo *super partes*, non direttamente coinvolto nella prassi politica, eppure sui destini della politica capace di incidere. Questo ideale aveva conosciuto un esito nel contestato articolo prezzoliniano sulla *Società degli apoti* che, se

⁶⁴ *Rivoluzione protestante*, p. 48. Cfr. anche G. GANGALE, *Aspetti del protestantesimo*, in “Conscientia”, a. III, n. 16, 19 aprile 1924.

⁶⁵ x.[GANGALE], *Consensi e dissensi*, in “Conscientia”, a. IV, n. 23, 6 giugno 1925. L'articolo di Prezzolini era apparso su “L'Ambrosiano” del 23 maggio. La disposizione gangaliana verso Prezzolini era comunque fluttuante. Il suo nome si può trovare elencato insieme a quello di altri «protestanti senza religione» e a “La Voce” veniva riconosciuto di essere stata «una scuola, cioè una formatrice». In altre occasioni, i giudizi di Gangale furono meno teneri, come per esempio nella precisazione («Prezzolini non è spiritualmente nostro») premessa ad un profilo prezzoliniano scritto da Gobetti (cfr. *Commenti e frammenti*, in “Conscientia”, a. III, n. 7, 16 febbraio 1924 e, sul numero successivo, n.d.r. [Gangale] premessa a P. GOBETTI, *Anime religiose: Giuseppe Prezzolini*). Sicuramente, *La cultura italiana* di Prezzolini deve essere annoverato tra i modelli del primo libro di Gangale (cfr. per esempio *Rivoluzione protestante*, p. 7), ma nella bibliografia di *Revival* (p. 106) Gangale giudicherà gli accenni critici sulla religione e sul protestantesimo in Italia contenuti in quell'opera «troppo semplicistici».

non cancellava, certo ridimensionava il margine entro cui l'intellettuale poteva muoversi per condizionare le vicende italiane. Il peso della cultura sulla vita veniva riconosciuto come una pura velleità, di contro al programma originario dei vociani volto a creare un ponte attraverso cui l'intellettuale, pur continuando a muoversi al di là di qualsiasi determinato programma politico, sapesse imprimere una direzione razionale e sensata alla scienza del governo⁶⁶. Quella di Prezzolini "apoto" poteva apparire come una vera e propria resa. Il tentativo gangaliano di sottrarsi a questo esito, però, non si dimostrava immune da tante delle crepe che proprio alla capitolazione prezzoliniana avevano portato. Permaneva anche in Gobetti, e a maggior ragione presso Gangale, una diffidenza nei confronti del mondo della politica, uno scollamento evidente tra ideale e reale. Si è visto quanto l'«antipolitica» gangaliana contribuisse a dilatare questa frattura. La condanna senza appello della politica dei partiti (si rammentino in proposito le parole crociane sul partito come «giudizio e pregiudizio», ma anche gli strali antipartitici salveminiiani) conduceva all'affermazione di una dimensione più alta, più pura, più «spirituale», ma inevitabilmente astratta⁶⁷. Idea e prassi si divaricavano; la «politica degli intellettuali» giudicava, separandosene, «la politica dei politici»⁶⁸. In fondo, la «società degli apoti» non era così lontana, essendo l'altra faccia della medaglia su cui era inciso l'intransigente rivoluzionarismo di Gangale. Naturalmente, è giusto mettere in risalto come in Prezzolini il «distacco» dalla dimensione politica si traducesse in una «posizione di spettatori un po', un pochino [...] vigliacca», mentre l'«antipolitica» gangaliana era pur sempre intenzionata a delineare una dimensione dalla quale l'intellettuale tornasse efficacemente ad agire. Ma va anche sottolineato come i due si muovessero su uno stesso terreno e si dibatessero nelle medesime difficoltà; o, meglio, a dibattersi era solo Gangale, accettando (rassegnato, entro certi limiti) Prezzolini il posto marginale che il fato assegnava all'intellettuale. E questo terreno comune non era altro che

⁶⁶ Sulla «società degli apoti» cfr. EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 302-310; sulle reazioni gobettiane all'«eredità passiva» de "La Voce", cfr. le osservazioni, valide anche per Gangale, di Lelio Basso nella *Introduzione* a L. BASSO e L. ANDERLINI (curr.), *Le riviste di Piero Gobetti*, cit., p. LI. Da tenere presenti anche le considerazioni di UMBERTO CARPI, *Gobetti, Prezzolini e l'eredità della Voce*, in ID., *Giornali vociani*, Bonacci, Roma 1979, pp. 194-205. Sulle aspirazioni degli intellettuali vociani, cfr. ANGELO ROMANÒ, *Introduzione a La cultura italiana attraverso le riviste*; vol. III: «La Voce» (1908-1914), Einaudi, Torino 1960; e ROMANO LUPERINI, *Gli esordi del Novecento e l'esperienza della «Voce»*, Laterza, Roma-Bari 1978.

⁶⁷ Questa disposizione animerà, per esempio, una serie di articoli scritti da Gangale e dedicati ad analizzare «da un punto di vista nettamente protestante» i vari partiti presenti in quel momento sulla scena. Apparvero, tutte nell'annata 1925 di "Conscientia", otto *Critiche*: del massimalismo (n. 8), del repubblicanesimo (n. 10), del socialismo unitario (n. 14), dell'anarchismo (n. 21), dell'unionismo (n. 25), del popolarismo (n. 26), del comunismo (n. 29) e del liberalismo (n. 32).

⁶⁸ N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento*, cit., p. 150.

lo storicismo crociano. In tutti e due l'impostazione concettuale del problema non faceva che rendere in moneta spicciola la crociana separazione tra «cronaca» e «storia», tra «politica» e «storia»⁶⁹; e in entrambi si aveva la presunzione di potersi ergere a “storici del presente”, insediandosi su un punto di osservazione più alto rispetto alla vita quotidiana e cogliendo, per usare ancora le parole di Croce, «la verità piena» degli eventi.

Questa difficoltà a superare gli esiti olimpici dello storicismo di Croce, se non a tutta una generazione, certamente era comune a molti autori che pesarono non poco sulla formazione di Gangale: non solo Prezzolini, ma anche Missiroli e Tilgher. Se è vero che quella di Prezzolini non era altro che «la caricatura di tesi crociane»⁷⁰, il «liberalismo» di Missiroli giungeva ad esiti non molto distanti, per certi versi estremi nell'accettare un'idea di filosofia passiva e meramente contemplativa. Il «liberalismo» missiroliano altro non era che l'attitudine dello studioso capace di intendere la storia per il fatto di saper assumere il punto di vista delle varie forze che la muovevano. «Sappiamo che con le nostre idee si può intendere il mondo, non muovere il mondo», scriveva Missiroli, in un testo più volte citato da Gangale, capovolgendo l'undicesima tesi marxiana su Feuerbach ad uso del «filosofo» protagonista del suo liberalismo contemplativo (perché «solo i filosofi sono liberali»⁷¹). Gangale vedeva questo «liberalismo» scivolare verso uno stato di lucida inerzia, in un «immanentismo ateo e disperato», come nei testi del giornalista bolognese. E Gangale era ben consapevole della dipendenza di esso da Croce, e non a caso lo indicherà con definizioni («storicismo teoreticamente scettico», «sforzo olimpico») che ricalcavano quelle usate per definire lo storicismo del filosofo napoletano⁷².

Diversa, invece, la declinazione che lo storicismo aveva conosciuto in Tilgher, come noto tra gli antineoidealisti più accesi, ma di formazione crociana e anzi, a detta di un personaggio che gli fu vicino, di Croce a lungo «il più attento ed acuto seguace»⁷³. Amico del Nuovo Protestantismo, be-

⁶⁹ «Appunto perché non abbiamo una politica possiamo guardare quel che avviene in politica da un punto di vista elevato, lontano dai consensi e dai dissensi, e riportare quanto avviene, non a una nostra gara o vittoria o sconfitta di partito, ma a un fine più lontano, più profondo, più spirituale [...]. Noi guardiamo alla Storia. Certo la politica non si fa guardandola solo dall'alto; ma siccome c'è tanta gente che guarda alla cronaca, o peggio, guarda alla cronaca prendendola per istoria, sia concesso a noi il lusso di guardare alla Storia, alla vera Storia» (G. GANGALE, *Situazione mutata ma non chiarificata*, in “Conscientia”, II, n. 30, 28 luglio 1923; cfr. anche ID., *Determinazioni programmatiche*, a. III, n. 11, 15 marzo 1924). Si confronti il lessico qui usato da Gangale con quello simile di PREZZOLINI, *Per una società degli apoti*, in “La Rivoluzione Liberale”, a. I, n. 28, 28 settembre 1922.

⁷⁰ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 309.

⁷¹ MARIO MISSIROLI, *Polemica liberale*, Zanichelli, Bologna 1919, p. 20.

⁷² Per l'analisi del liberalismo di Missiroli, cfr. G. GANGALE, *Anime religiose: VIII - M. Missiroli*, in “Conscientia”, a. III, n. 46, 15 novembre 1924. Cfr. anche l'accostamento tra «il semplicismo di Prezzolini» e «il virtuosismo di Missiroli» in g. g. [Gangale], *Consensi e dissensi*, in “Conscientia”, a. IV, n. 47, 21 novembre 1925.

⁷³ M. VINCIGUERRA, *Un quarto di secolo*, cit., p. 52.

nevolo recensore dei testi di Gangale, su “Conscientia” Tilgher scriveva di teatro, letteratura e filosofia del lavoro, esponeva Caird, Bergson, Ravaisson, Bradley, Mauriac, Green e Spengler, e faceva anche uscire l’anticipazione di un *pamphlet* antiattualistico non felicissimo, che apparirà poi nella sua completezza presso le edizioni di Gobetti⁷⁴. A differenza di Missiroli, il pensiero di Tilgher non si spegneva sullo storicismo crociano, ma ne stilava addirittura l’atto di morte. Lo storicismo era la filosofia del passato, l’ideologia ottimistica che poneva la storia stessa come portatrice di progresso, creatrice di valori. La guerra mondiale aveva sbaragliato questa fiducia. La contrapposizione tra «storia» e «antistoria», tra contemplazione sterile e atteggiamento pratico, puramente pratico, veniva esasperata a tutto vantaggio del secondo termine, che risultava essere quello che meglio riassumeva lo spirito del dopoguerra: «*Lo storicismo è radicalmente incapace di giustificare se stesso e di fondare un’Azione veramente creatrice di storia. [...] Crea storia solo chi crede nell’assolutezza, nella definitività, nell’irrevocabilità della sua posizione. Solo una fede, un sentimento che si proietti nell’assoluto crea la storia*»⁷⁵. Questa affermazione rappresentava la premessa per fondare le «vocazioni» sull’attivismo, sulla spontaneità assoluta, sull’impulso che pone il proprio valore in se stesso. La prassi nasceva dal culto dell’«azione per l’azione»⁷⁶ che, in quanto slegata da qualsiasi finalità o imperativo, si traduceva in rivoluzionarismo essenzialmente negativo e distruttivo. I protagonisti della storia costituivano una razza di individui sciolti da qualsiasi controllo razionale o trascendente, «creatori della realtà politica [...] anime dure, volontarie, energiche, illiberali (nel senso crociano [e missiroliano, si potrebbe aggiungere nel nostro contesto] della parola liberale) plasmatori di mondi politici»⁷⁷. Negli eroi tilgheriani dell’antistoria era facile vedere rappresentati i protagonisti della stagione politica italiana di quegli anni, ma dell’attivista “puritano” che Gangale vagheggerà in *Apocalissi della cultura* possedevano soltanto il fanatismo, rimanendo slegati dal riferimento ad un piano trascendente.

Tilgher prendeva atto della svolta attivistica della filosofia contemporanea più che aderire personalmente ai valori (o, meglio, non-valori) antistoricistici. Egli tematizzerà ulteriormente la contrapposizione tra «storicismo» e «antistoricismo» in una serie di scritti raccolti nel 1928 da un altro autore vicino a “Conscientia”, Domenico Petrini, che però si dimostrava molto cauto nel presentare i testi tilgheriani, ritenendo per contro che l’unica direzione di pensiero «severamente e sicuramente formativa contro il misticismo e l’irrazionalismo prevalenti nella cultura contemporanea» rimanes-

⁷⁴ ADRIANO TILGHER, *Critica dell’attualismo*, in “Conscientia”, a. IV, n. 11, 14 marzo 1925; ID., *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura filosofica di Giovanni Gentile. Un libro per filosofi e non-filosofi*, Piero Gobetti Editore, Torino 1925.

⁷⁵ ADRIANO TILGHER, *Storia e antistoria*, Biblioteca editrice, Rieti 1928, p. 53.

⁷⁶ A. TILGHER, *Relativisti contemporanei*, (1922), Bardi, Roma 1944, p. 90.

⁷⁷ A. TILGHER, *Storia e antistoria*, cit., p. 48.

se pur sempre «l'idealismo dialettico delle forme spirituali»⁷⁸. Così scrivendo, Petrini esprimeva una preoccupazione che, malgrado tutto, era anche di Gangale, e il significato di questa digressione tilgheriana sta proprio nel mostrare come lo scrittore calabrese, che pure nella scia di Tilgher interpretava la crisi contemporanea e affrontava lo storicismo crociano, paventasse la resa della cultura in una dimensione irrazionalistica. Irrigidendo i termini della questione, Tilgher li chiariva, e indicava soprattutto nell'attivismo allo stato puro un pericolo che il progetto rivoluzionario del protestante Gangale, esplicitamente critico nei confronti dell'olimpicismo storicistico, doveva evitare. Anzi, uno degli aspetti che si vedrà caratterizzare sempre più marcatamente la prospettiva di Gangale sarà quello di arginare quella che secondo Tilgher era il tratto essenziale delle filosofie di quell'età «impulsiva e brutale», e cioè lo «straripamento di passioni cieche e irriflesse»⁷⁹ che Gangale, in ciò sempre crociano, capiva benissimo essere la «negazione dei valori spirituali»⁸⁰.

7. Croce

L'«antipolitica» di Gangale, la prezzoliniana «società degli apoti», lo scettico liberalismo di Missiroli e l'antistoricismo irrazionalistico di Tilgher si innestavano dunque tutti nello storicismo crociano e indicavano tutti a loro modo, più o meno consapevolmente, un problema reale della speculazione di Croce. La «storia come pensiero» era avvertita come distanziantesi dalla «storia come azione», venendo a diminuire in questo modo la portata etica dello storicismo, a scemare la capacità di questo di creare valori («vocazioni», dirà Gangale) in base ai quali dirigere l'azione. Ma, a dispetto delle dichiarazioni di intenti e delle reiterate critiche al filosofare «olimpico», dalla prospettiva filosofica che Croce aveva imposto non si può dire che ci si allontanasse di molto. Ciò valeva anche per Gangale. Tanto più che nel gennaio del 1925, con *Rivoluzione protestante* fresco di stampa, uscivano i crociani *Elementi di politica*⁸¹, che per vari motivi Gangale ritenne meritevoli di un'accoglienza addirittura entusiastica: «È grande ventura che in un periodo di secca in quanto a materia per gli articoli di fondo, si pubblicino libri d'importanza così grande come gli *Elementi di politica* di Croce, libri così fondamentali nella storia della cultura moderna da costituire benissimo la materia e l'interesse di cento edi-

⁷⁸ DOMENICO PETRINI, *Premessa* a A. TILGHER, *Storia e antistoria*, cit. Su questo volumetto, cfr. E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 288.

⁷⁹ A. TILGHER, *Critica dell'attualismo*, cit.

⁸⁰ BENEDETTO CROCE, *Antistoricismo* (1930), in ID., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1935, p. 253.

⁸¹ BENEDETTO CROCE, *Elementi di politica*, Laterza, Bari 1925.

toriali dissertanti sulle questioni più vive del momento»⁸². In *Rivoluzione protestante* si era constatato che Gentile, prendendo posizione per il fascismo, si era dimostato «molto più uomo di Croce». Ora, evidentemente, Gangale registrava come anche il maestro napoletano avesse finalmente scelto il proprio posto nella storia.

La scelta antifascista di Croce e la stoccata nei confronti di quegli intellettuali «di qualità poco fine» sostenitori del «dionisiaco delirio statale e governamentale», erano certamente i primi motivi dell'entusiasmo del recensore. E finché ci si attiene a questa chiave di lettura, il Croce cui guardava Gangale era proprio Croce, lo storicista «olimpico» e «scettico», che finalmente «rovescia[va] dal suo scanno lo Stato governamentale come incarnazione puntuale della vita etica, d[ava] cittadinanza nella vita dello Stato ai seguaci dell'Antistato, dello Stato cioè di domani, e serv[iva] a dovere il signor Giovanni Gentile». Insomma, un Croce che, attaccando il paternalismo dittatoriale del fascismo, preparava la strada alla rivoluzione protestante.

In altri punti della recensione, invece, non era poi così chiaro di chi effettivamente Gangale stesse parlando, un po' perché non si esimeva da forzature nel leggere il testo crociano, un po' per una strana distorsione ottica che lo portava a sovrapporre e confondere la figura del maestro napoletano con quella di Hegel. Le forzature erano quanto mai sintomatiche. In primo luogo, l'assunto crociano che permetteva di inquadrare la politica come forma angusta e limitata della vita pratica, che non esauriva la vita morale nel suo complesso, veniva caricato di un peso religioso ignoto al maestro napoletano. La risoluzione della politica nella morale diveniva risoluzione della politica nella religione senz'altro. «Tutta la storia, anzi tutte le storie, – scriveva Gangale – si risolvono nella storia morale. E la storia morale non è che storia religiosa». Gangale conduceva l'argomentazione crociana a far riferimento ad un piano trascendente, che sapesse dare una fondazione forte alla vocazione degli uomini. Va però sottolineato che la definizione di questa dimensione trascendente non era per nulla chiara: si parlava ora dell'«imperativo dell'Evangelo», ora del «riferimento all'immortalità», più spesso a un «un Dio vivo e personale, meno filosofico della fredda Provvidenza crociana» che sfumava in una concezione teologico-hegeliana della storia. Gangale guardava alla storia come vita e manifestazione di Dio («in Dio, coscienza delle coscienze e sostegno del creato, vive la Storia come sua storia e come sua teofania»), ma a differenza di Croce (per il quale lo spirito coincideva con l'umanità e la laboriosità degli uomini) la sostanzialmente significati religiosi che potessero così caricare di imperativi concreti e di responsabilità la coscienza. Altre forzature erano in un certo senso inevitabili, se non altro per la terminologia usata da Croce stesso e per i numerosi riferimenti a fatti e teorie cristiane che non potevano non aver presa su Gangale

⁸² G. GANGALE, *Voli nel crepuscolo*, in «Conscientia», a. IV, n. 3, 17 gennaio 1925.

(la definizione dell'eguaglianza come «cristiana eguaglianza in Dio, di cui tutti siamo figli»; il calvinismo preso ad esempio di disposizione d'animo praticissima e insieme morale⁸³); è noto, del resto, come Croce non potesse non dirsi cristiano.

Per quel che riguarda la sovrapposizione tra Croce e Hegel, va detto che già in *Rivoluzione protestante* i due erano stati a tratti confusi. La definizione del filosofo tedesco come «l'uomo che ebbe intuizioni sicure della storia umana, l'uomo la cui filosofia non serve ad altro che a far capire la storia»⁸⁴ è quanto mai crociana, se è vero che per Croce la filosofia non serve ad altro che a «rendere meglio intelligibile la storia»⁸⁵. Recensendo gli *Elementi di politica*, Gangale puntava invece l'attenzione sul paragrafo⁸⁶ dedicato al filosofo tedesco del capitolo sulla storia della filosofia politica. Se nei capitoli precedenti Croce stesso aveva legato Hegel a Spaventa e Gentile, ora distingueva tra «Hegel filosofo» e «Hegel pubblicista e politico», riconoscendo al sistema di quello di contenere una «implicita confutazione» del suo (e di Spaventa, e di Gentile) Stato etico e lasciando a Hegel stesso la parola con una lunga citazione dalla *Filosofia del diritto* (§ 340). Gangale, dal canto suo, riportando per intero nel suo articolo queste stesse parole di Hegel (caso ben curioso in cui la citazione più lunga del testo recensito è a sua volta una citazione) faceva subito notare come fosse proprio la filosofia di Hegel a indicare la via d'uscita dalle dottrine statolatriche.

E proprio a partire da questa sovrapposizione tra Hegel e Croce si può intendere il richiamo a Marx. Anche Hegel, diceva Gangale, ponendo la filosofia come uccello di Minerva, lasciava libero spazio all'avvenire col dichiarare che «l'idea deve compiersi in prassi e in bene. E Marx compì Hegel». E di seguito, lo stesso schema veniva applicato per spiegare la posizione delle «giovani generazioni» di fronte al «grande sorvolante nel crepuscolo» che era stato loro maestro: «A Croce oggi abbiamo la pretesa (non siamo modesti, perché la modestia è la virtù di chi non crede a quel che dice) di far succedere la nostra prassi. [...] Dobbiamo negare lo storicismo scettico crociano con una nuova affermazione di fede, magari antistorica». Lo «storicismo scettico» di Croce era oltrepassabile mediante l'antistoricismo di Marx. L'intenzione di Gangale, come si è in precedenza fatto notare, era di far incontrare come complementari tra di loro i termini di «storicismo» e «antistoricismo» che in Tilgher, per esempio, si escludevano l'un l'altro. Croce era interpretazione e comprensione del reale, e «nel pensiero di Croce si respira[va] l'universale»; il marxismo era forza cangiante del reale, sem-

⁸³ Cfr. B. CROCE, *Elementi di politica*, cit., p. 29.

⁸⁴ *Rivoluzione protestante*, p. 28. Già in questo libro, cfr. anche il Croce «calvinista» di pp. 71-72.

⁸⁵ BENEDETTO CROCE, *Teoria e storia della storiografia* (1917), nona edizione, Laterza, Bari 1966, p. 141.

⁸⁶ Cfr. B. CROCE, *Elementi di politica*, cit., pp. 72-78.

plice «Azione», «culto dell'azione», «sbocco pratico», «teoria della pratica», come Gangale si esprimerà altrove⁸⁷, che andava ad integrare il «Verbo» storicistico e che da questo era preservata dalla deriva puramente attivistica. Il progetto di rivoluzione protestante aveva bisogno di entrambi questi aspetti. Va precisato che non esiste un “sistema” gangaliano che presenti questa complementarità tra Croce e Marx: l'interprete è dovuto intervenire criticamente ad evidenziarla portando in luce spunti sparsi in più articoli. Inoltre, se nelle affermazioni che qui si sono esposte il marxismo appare come posizione unilaterale e parziale, «Azione» che «non sapeva il Verbo»⁸⁸, in altri punti Gangale tenterà di presentare la dottrina di Marx come pensiero in sé compiuto, non complementare a Hegel, ma semmai di questo ripetitore⁸⁹. La puntualizzazione critica che si è presentata è servita

⁸⁷ G. GANGALE, *Critica del massimalismo*, in “Conscientia”, a. IV, n. 8, 27 febbraio 1925; x. [GANGALE], *Commenti e frammenti: Napoli, Croce e i protestanti*, a. IV, n. 15, 11 aprile 1925; ID., *Critica del comunismo*, a. IV, n. 29, 18 luglio 1925.

⁸⁸ G. GANGALE, *L'essenza di Feuerbach*, in “Conscientia”, a. IV, n. 45, 7 novembre 1925. Cfr. anche G. GANGALE, *Processo al Risorgimento*, in “Conscientia”, a. IV, n. 6, 7 febbraio 1925 («Marx [...] sta ad Hegel come l'Azione al Verbo»); e g. g. [GANGALE], *Consensi e dissensi*, in “Conscientia”, a. V, n. 25, 19 giugno 1926 («Noi, come noto, siamo marxisti, allo stesso modo con cui Croce è hegeliano»). Uno schema del genere (Marx : Hegel = «giovani generazioni»: Croce) lo si ritrova anche in Gramsci, tra l'altro in passi che si richiamano alla Riforma come modello per i movimenti di massa e ripensando ad un suo pezzo del '17 (cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1232-4).

⁸⁹ Il «postmarxismo» rivendicato dal direttore di “Conscientia” era tutt'altro che univoco. Se a tratti, come si è detto, l'attivismo antistoricistico marxista era presentato come complementare allo storicismo di Croce-Hegel, altrove Marx veniva tratteggiato come un vero e proprio replicante di Hegel, e il concetto di *praxis* interpretato alla luce della teologia hegeliana come coincidente con lo spirito del mondo, con il Dio inteso come sintesi assoluta che si dispiega e dissolve in sé le varie determinazioni rappresentate dagli uomini, trasformati a loro volta in «medium operanti» di una potenza superiore che si storicizza: «Marx non s'accorse che l'uomo era opera della Storia, non la Storia opera dell'uomo, non s'accorse che la *Praxis*, la “Idea” era Dio, trascendente e, insieme, immanente: Dio esistente» (cfr. G. GANGALE, *Critica del massimalismo*, cit.; ID., *L'essenza di Feuerbach*, cit.; ID., *Athos*, in “Conscientia”, a. V, n. 22, 29 maggio 1926). Accanto a queste notevoli oscillazioni, vanno fatte notare per lo meno due tendenze costantemente tenute presenti da Gangale nel trattare il marxismo. In primo luogo, del marxismo andava messa in risalto la derivazione dalla società di liberi ed eguali predicata in anticipo sulla storia dagli *Schwärmer* anabattisti di Münster. In questo senso, Gangale non mancherà di riportare all'anabattismo l'origine dei concetti marxiani di «proprietà» e di «lavoro» (Cfr. G. GANGALE, *Didascalie settimanali. Frankenhausen*, in “Conscientia”, a. IV, n. 31, 1 agosto 1925; *Le Apocalissi*, a. IV, n. 43, 24 ottobre 1925; * [GUIDO MAZZALI], *Intervista con Gangale*, a. V, n. 13, 27 maggio 1926). Inoltre, l'interpretazione di Gangale intendeva esaltare l'irriducibile portata morale del marxismo, e dunque fronteggiare le interpretazioni riduzionistiche, «economicistiche» (per usare il termine allora in voga) che indebitamente prendevano in considerazione il lato puramente materiale della natura umana: «L'*homo oeconomicus* è [...] un'astrazione: il vero uomo è l'uomo intero, i cui atti sono espressione, conscia o inconscia, di un sistema di idee, cioè di una vera o falsa religione». Contro le aberrazioni leniniste, il comunismo sarà per Gangale sempre e soltanto «comunismo etico». Analogamente, contro il risvolto della medaglia (il capitalismo fondato sul gretto egoismo borghese aspirante al mero benessere materiale), sarà

una volta di più a mostrare l'esigenza da parte dello scrittore calabrese di spiccare un salto che lo portasse lontano dalle secche dello storicismo crociano, ma al tempo stesso di continuare a riferirsi agli schemi razionali, di non lasciarli definitivamente cadere per scongiurare le derive irrazionalistiche, inevitabili là dove, con Tilgher, storia e antistoria non potevano più incontrarsi.

Gangale forzava dunque in maniera evidente gli *Elementi di politica* in funzione della rivoluzione protestante. Per un devoto della «religione del liberalismo» quale era Croce, il problema della Riforma mancata così come lo impostava lo scrittore calabrese non poteva però aver senso. Per restare agli *Elementi di politica*, a Hegel che commentava le rivolte parziali dei Paesi cattolici del biennio 1820-21 come «meramente politiche, senza innovamenti di religione» (che è poi la fonte della tesi sostanziale di Gangale), Croce poteva, con il piglio di superiorità che gli era proprio, rispondere: «si può osservare che il liberalismo stesso divenne in Italia una religione e, congiuntosi col sentimento nazionale, produsse qualcosa di più duraturo che non sia stata la monarchia imperialistica, del resto storicamente insigne, degli Hohenzollern»⁹⁰. Questa affermazione lasciava intravedere una lettura delle vicende dell'Italia unificata laicamente soddisfatta, quella che si ritroverà nella *Storia d'Italia*, animata da uno spirito ben diverso da quello del gangaliano *Revival*. Senza contare che Croce ridimensionava la portata storica della Riforma nella storia d'Europa, riconoscendo per contro che il movimento controriformistico aveva esercitato «un suo ufficio storico non solo necessario ma positivo» per il fatto di aver contribuito a preservare l'unità nazionale nei paesi latini ed in Austria; occorre, in definitiva, nutrire «un qualche motivo di storica gratitudine verso la Chiesa cattolica e i gesuiti»⁹¹. Si ritrovava anche in questo caso un modo di fare tipico di Croce, «papale», per dirla con Gramsci, librantesi al di sopra delle varie ideologie che animano la storia raccogliendole tutte in un quadro onnicomprensivo e equilibrato.

Se poi si vuol indicare una reale, diretta valutazione crociana delle iniziative gangaliane, occorre rifarsi ad un frammento⁹² pubblicato su «La Critica» nel 1924 che val la pena citare ampiamente, anche perché riporta-

accettabile solo un «capitalismo etico» (cfr. G. GANGALE, *Critica del comunismo*, cit.; ID., *Psicomachie dalla Russia*, in «Conscientia», a. V, n. 35, 11 settembre 1926; *Tesi ed amici*, pp. 8-11.

⁹⁰ B. CROCE, *Elementi di politica*, cit., pp. 77-78; Croce sta commentando un passo delle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

⁹¹ BENEDETTO CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia* (1929), Laterza, Bari 1946, p. 11 e p. 14.

⁹² BENEDETTO CROCE, *Verità e moralità*, in «La critica», a. XXII (1924), pp. 234-237 (stampato anche in ID., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1931, pp. 42-46). Su Croce lettore di Weber, cfr. PIETRO ROSSI, *Weber e Croce: un confronto*, in ID., *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 251-281.

va un giudizio sulla nota tesi intorno all'origine del capitalismo sostenuta da Max Weber. Proprio alle opinioni weberiane, infatti, il filosofo napoletano riconduceva l'opera di "Conscientia". Ogni filosofia, scriveva Croce, per essere compresa, doveva essere concepita «in modo concreto, individuo, personale», come «il pensiero di un particolare uomo in un momento particolare, cioè in particolari circostanze». Ciò valeva anche per le religioni, e anche per quell'etica protestante che Max Weber aveva posto come chiave per interpretare la nascita e lo sviluppo dello spirito capitalistico. «La tesi era fallace, sempre che si assumevano a termini di confronto il sistema calvinistico astrattamente definito e il tipo parimente astratto del capitalismo moderno, tra le quali due astrazioni è impossibile d'indurre un circolo di vita: l'una sta di fronte all'altra, indifferente. Ma era verissima quando con l'idea di calvinismo s'intendeva riferirsi a quella speciale religiosità e disposizione, ora morale ora ipocritamente morale, che si formò tra il Cinque e il Seicento a Ginevra o nei Paesi Bassi, in certi individui e gruppi di individui, e che, come includeva in sé le condizioni storiche di quei paesi a quei tempi, così cooperava con esse». Lo spirito del calvinismo veniva da Croce inchiodato nel peculiare momento storico in cui era nato e dunque reso inefficace, inutilizzabile nell'ora attuale. Così erano serviti coloro che si erano posti per programma in Italia «di diffondere lo spirito calvinistico per promuovere il capitalismo e l'industria»: nient'altro che uno «stravagante suggerimento [...] conseguenza dell'errore di attribuire realtà alle astrazioni».

La sostanza della critica crociana era chiara: i seguaci italiani di Weber peccavano per il loro antistoricismo, per la mancanza di sensibilità storica che li portava ad erigere modelli etici esterni al corso concreto delle cose e ad applicarli in maniera indiscriminata a momenti ben differenti del divenire spirituale. Analogo era stato il giudizio crociano sulle teorie di Werner Sombart, autore da lui spesso catalogato accanto a Weber (e a Troeltsch), al quale aveva rinfacciato «la tendenza a teorizzare con un elemento astratto»⁹³. L'identificazione tra il pensiero di Weber e la posizione di "Conscientia" (per altro non nominata esplicitamente) era però eccessiva. Forse Croce aveva presente anche altri autori che erano intervenuti nel dibattito sulla mancata Riforma, come Ansaldo. Per quel che riguarda Gangale, l'unica citazione riservata in *Rivoluzione protestante* al nome del sociologo tedesco era quanto meno curiosa: «Max Weber in Italia non avrebbe avuto, io credo, eco in questi ultimi anni se non avesse trovato gli animi preparati a comprendere la Riforma da un travaglio ultra decennale. Né alcuno, senza questo travaglio, avrebbe sentito il bisogno di risalire, attraverso De Meise e Spaventa, ad Hegel»⁹⁴. Un avvicinamento così esplicito tra Weber e la linea idealistica che doveva portare il lettore italiano fino a Hegel era singolare, ma rap-

⁹³ BENEDETTO CROCE, *Ancora dello stato come potenza (1916)*, in Id., *Pagine sulla guerra*, cit., p. 99.

⁹⁴ *Rivoluzione protestante*, cit., p. 27.

presentava anche una interessante spia di come fosse molto superficiale il richiamo all'autore de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Gangale, con questa episodica citazione, dimostrava di ricordare il nome di Weber per obbligo verso un filosofo che aveva mostrato l'importanza che l'elemento religioso calvinistico aveva avuto nella formazione del mondo moderno, piuttosto che non per averne invece assorbito e meditato contenuti particolari.

Gangale si sentì direttamente tirato in ballo dall'articolo crociano e non si lasciò sfuggire l'opportunità di discutere con un interlocutore di tale livello. La sua risposta⁹⁵ era imperniata principalmente su due punti: dimostrare che lo «spirito calvinistico» era già circolante in Italia, e dunque negare che esistesse il problema dell'innesto di esso in una realtà estranea; e, legato a ciò, insistere sul fatto che questo spirito era soprattutto presente nelle masse, non più in una borghesia che pure in passato aveva tenuto accesa la fiaccola del protestantesimo nella penisola (giansenismo toscano del '700, idealismo "calvinistico" napoletano del XIX secolo).

Delle difficoltà legate al ruolo da affidare alle masse si è già detto. Più interessante è guardare a come il filosofo calabrese tentasse di mostrare l'esistenza di elementi calvinistici nella cultura moderna. Sempre nell'articolo in cui Gangale rispondeva a Croce, si trovano due significativi richiami a Marx («per la sua educazione hegeliana, per il messianico originario ebraico, per il fatalismo catastrofico era proprio un calvinista senza Dio») e a Sorel («colui che nella sua condanna inesorabile del protestantesimo salvava il calvinismo, colui che concepiva la rivoluzione come rivoluzione morale oltre che economica, Sorel è davvero coscienza teocratica e calvinistica»). L'accenno a questi autori non è in sé particolarmente originale: anche Gobetti ad essi si rifaceva nella sua risposta al Prezzolini promotore della «società degli apoti» e, per quel che riguarda Sorel in particolare, si può dire che in quegli anni per chi si occupasse di cose politiche il riferimento alla teoria del mito soreliano era quasi un obbligo⁹⁶. Ciò che si dimostrava peculiare nel protestante Gangale era il tentativo di rispondere alle accuse dello storicista Croce con argomenti ugualmente storicistici. Lo spirito calvinistico che "Conscientia" intendeva innestare in Italia non era un prodotto vecchio di quattro secoli, delivato dal suo originario terreno e trapiantato in Italia, ma era qualcosa che circolava nella cultura moderna, filiazione di quella rivoluzione spirituale avvenuta tra la Germania e Ginevra quattro secoli o so- no, ma che in questo lasso di tempo aveva anche vissuto una propria esistenza, e dunque alcune importanti trasformazioni. In questo senso Marx e Sorel erano calvinisti, perché discendenti della rivoluzione protestante del XVI secolo che però, secondo Gangale, a dispetto di quanto sosteneva il

⁹⁵ G. GANGALE, *Nota a Benedetto Croce*, in "Conscientia", a. III, n. 28, 12 luglio 1924.

⁹⁶ Si veda la postilla di Gobetti a G. PREZZOLINI, *Per una società degli apoti*, cit. Di GANGALE su Sorel e il mito: *Rivoluzione protestante*, p. 8; G. GANGALE, *Mitologia*, in "Conscientia", a. IV, n. 23, 6 giugno 1925; x. [GANGALE], *Annotazione*, a. IV, n. 34, 22 agosto 1925.

pensiero neoidealistico, non si era ancora conclusa⁹⁷. Si comprende perché Gangale cercasse con particolare insistenza nella filosofia moderna, in correnti laiche, quando non addirittura dichiaratamente atee, spunti e motivi con cui sostanziare la propria proposta di rinascita nazionale. Il protestantesimo era vivo perché si presentava all'uomo contemporaneo nella sua «continuazione», attraverso una mediazione culturale, uno sviluppo e una vita storici, e non dunque come semplice riproposizione di un pensiero del Cinquecento. «Il nostro Calvino – spiegava in questo senso Gangale a Prezzolini – è quello che sarebbe oggi se rivivesse. Anzi, è quello che è vivo oggi di Calvino, la continuazione, insomma, di Calvino»⁹⁸.

Il «radicalismo spirituale» di cui si è detto, la «vaghezza misticheggiante»⁹⁹ che certamente caratterizzano le pagine di Gangale, vanno dunque in parte corretti. La risposta a Croce ora riportata dimostra come Gangale tentasse di impostare il suo discorso protestante rimanendo su un terreno storicistico. Calvino parlava ai moderni attraverso Hegel, Marx e Sorel; e questi erano comprensibili solo se spiegati «al lume dell'anabattismo e del calvinismo»¹⁰⁰, alla luce delle matrici protestanti che caratterizzavano la civiltà occidentale. Se da un lato si è sottolineata l'astrattezza di tante disamine di Gangale, dall'altro occorre notare come questi si mostrasse consapevole dell'inefficacia di svellere astoricamente dal proprio grembo storico un pensiero nato secoli addietro e posticciamente applicarlo come soluzione di ogni stortura spirituale italiana del Novecento. L'elemento religioso, mistico, si rivelava infecondo se non passava attraverso la mediazione culturale, e anzi in questa dimensione laica doveva essere rintracciato anche dall'uomo religioso contemporaneo. La fede aveva bisogno di una sua dialettica. In questi articoli asistemati, per molti versi incerti, non supportati da una sicura direzione di pensiero, Gangale gettava le basi dei problemi affrontati in *Apocalissi della cultura*, il suo libro più ambizioso, certo più consapevole, ma anche, come si vedrà, assai difficoltoso. Il suo obiettivo sarà quello di dare una spiegazione storico-culturale della modernità e della crisi europea contemporanea come crisi della civiltà nata dalla Riforma, allontanantesi dalla Riforma, ma pur sempre da questa dipendente. «Quello che voglio dimostrare – diceva Gangale già nel '26 – è che la crisi dello spirito europeo è un derivato della crisi interna al protestantesimo; e appunto per questo noi cerchiamo un superamento dialettico, ideale e pratico della crisi del protestantesimo»¹⁰¹.

⁹⁷ G. GANGALE, *Processo al Risorgimento*, cit.

⁹⁸ X. [GANGALE], *Consensi e dissensi*, in "Conscientia", a. IV, n. 23, 6 giugno 1925.

⁹⁹ C. POGLIANO, *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, cit., p. 108.

¹⁰⁰ g. g. [GANGALE], *Consensi e dissensi*, in "Conscientia", n. 14, 3 aprile 1926.

¹⁰¹ * [GUIDO MAZZALI], *Intervista con Gangale*, in "Conscientia", a. V, n. 13, 27 maggio 1926.