

Etica, politica, socialismo. Un capitolo del caso italiano Massimo Ferrari

In contemporary Italian political debate we are witness to an increasing oblivion of a proper tradition of thought that lively animated the scene before and immediately after the First World War. This paper aims at focusing the contribution that among others Rodolfo Mondolfo, Piero Gobetti, and Carlo Rosselli offered in order to rethink the bond between ethics, socialism, and political action. This topic, as the author suggests, remains even today highly relevant.

La crisi profonda in cui versa il sistema politico italiano è l'esito di un tortuoso tragitto (peraltro non ristretto entro i confini nazionali), lungo il quale le difficoltà della democrazia rappresentativa, la funzione sempre più evanescente dei partiti, il crescente orientamento dell'opinione pubblica su basi puramente emotive o irrazionali, l'invasione mediatica ormai inarrestabile e infine il discredito in cui versano le istituzioni pubbliche a ogni livello (un discredito incontrollato e spesso alimentato dai «populismi» di cui tanto si discorre oggi) hanno dato vita a un vischioso amalgama, tanto difficile da decifrare quanto resistente a terapie efficaci. In questo contesto spicca – tra i molti elementi patologici – la miseria della cultura politica di quella che solo con estrema generosità si potrebbe ancora chiamare la «classe dirigente». Sarebbe del tutto superfluo esibire per l'ennesima volta i sintomi inquietanti di questa malattia, in cui trova espressione anche oggi – per riprendere la formula di Piero Gobetti – «l'autobiografia della nazione» (Gobetti 1972, 179); e tuttavia proprio il tema dell'«autobiografia» non sembra appartenere solo a un passato ormai troppo lontano per suggerire qualcosa di significativo per il nostro presente. In realtà, quando nei primi anni Venti del Novecento – poco meno di un secolo fa – alcune élites intellettuali iniziarono a interrogarsi su cosa stesse avvenendo nel drammatico passaggio dalla crisi post-bellica all'avvento del fascismo, venne allestito una sorta di laboratorio nel quale tentare una diagnosi del male che aveva corrosato la vecchia democrazia liberale aprendo le porte al lungo ventennio della tirannia.

Guardare oggi all'interno di quel laboratorio, rivolgendo l'attenzione a un nodo specifico che teneva unite le fila di una riflessione storico-politica eccentrica rispetto agli orientamenti allora prevalenti, può essere di qualche interesse per almeno due ragioni. La prima è di ordine storico, ma non solo storico. Tra le avviliti prove di asfissia intellettuale in cui si svolge oggi il cosiddetto «dibattito politico» vi è anche (o forse soprattutto) l'assenza di riferimenti forti sia alla storia dell'Italia repubblicana, sia alla storia precedente della quale la Repubblica fondata sulla Costituzione del 1947 è stata l'esito. Tra impresentabili ma tutt'altro che inefficaci tentazioni revisionistiche e la goffa invenzione di nuovi linguaggi che dovrebbero dare voce a una «società civile» dai contorni sistematicamente incerti, a uscire di scena (ma a volte scacciata a forza) è la memoria storica di quanto ci ha condotto sin qui. Non vi è molto da stupirsi, purtroppo; eppure resta il dubbio più che fondato che almeno le forze politiche e culturali che aspirano (o vorrebbero aspirare) a un rinnovamento effettivo della società italiana abbiano progressivamente dismesso l'impegno improrogabile di interrogarsi sul «cosa siamo, donde veniamo e dove andiamo». La fine delle ideologie, spesso incautamente lodata come il congedo salutare da ogni visione del mondo, da ogni progettualità fondata su categorie in grado di interpretare il tempo storico, ha comportato a ben vedere l'eclissi di *ogni* interpretazione impegnativa della società industriale o post-industriale, ottenendo in cambio l'arrembaggio del neo-liberismo e di una politica sgravata non già da residui ideologizzanti, bensì dall'impresa razionale di criticare e costruire: un'impresa ormai rimpiazzata da un «presente congelato» e «senza futuro», senza orizzonte e senza lungimiranza (Veca 2013, 36-37).

La seconda ragione è di carattere più strettamente filosofico-politico, ovvero concerne un problema che nelle cronache di questi anni compare tanto diffusamente quanto vagamente nel *mare magnum* della denuncia (peraltro sostanzialmente inefficace) della corruzione, dell'irresponsabilità civile e morale della «politica», nella sconsolata constatazione di quanto i codici etici siano

lettera morta nella gestione della cosa pubblica in generale, amplificando, per così dire, in «pubblici vizi» i diffusi «vizi privati» (e viceversa). Ma quale senso preciso può avere oggi – ed è questa la domanda che non pare oziosa – un ripensamento effettivo del nesso tra etica e politica, ammesso e non concesso che davvero questo nesso sia da considerarsi come uno dei punti cruciali su cui si gioca il futuro della democrazia nel XXI secolo?

In questo terreno, in realtà, affondava le radici proprio quella parte di cultura politica del primo dopoguerra intenta a mettere a fuoco le prospettive di una possibile «rivoluzione liberale»: una rivoluzione intesa, più precisamente, nel senso di una «riforma morale e intellettuale» (come diceva Antonio Gramsci, pur non essendo il solo a sostenerlo). Intorno a quel nodo, già presente nei primi anni del Novecento nel vivo della «crisi del marxismo» e mentre Benedetto Croce e Giovanni Gentile chiudevano i loro conti con Marx (anche attraverso un serrato confronto con Antonio Labriola), si è intessuta una vicenda forse troppo presto dimenticata e che costituisce ancora oggi «un caso da riaprire». ¹ Un caso abbastanza complesso, in cui confluiscono la critica del marxismo deterministico, la valorizzazione della prassi e dell'iniziativa politica, la dimensione etica del socialismo in sintonia con il dibattito tedesco sul socialismo neokantiano, il tentativo di coniugare socialismo e democrazia o – più specificamente – socialismo e liberalismo, nella prospettiva di una modernizzazione che l'«autobiografia della nazione» avrebbe rivelato sempre più difficile e, alla fine, impossibile.

¹ Su questo punto insisteva già molti anni fa, e con ragione, Tega (1984).

Quando, nel 1912, Rodolfo Mondolfo dava alle stampe il suo libro su Friedrich Engels, alcuni di questi temi avevano già conosciuto una seppur limitata circolazione nella cultura italiana. Nelle pagine di Mondolfo il materialismo storico – ripensato nel senso di una filosofia della prassi e dell'iniziativa volontaria delle classi subalterne – si salda al diritto di natura da Croce tanto bistrattato e, soprattutto, si congiunge al compito proprio della morale di valutare «eticamente» la situazione storica della classe lavoratrice in nome dell'«ideale». «Come ogni ideale che abbia a rimaner sempre degno di questo nome» esso costituisce, per Mondolfo, un «punto-limite», la mèta infinita e «perennemente progressiv[a]» che sorge dall'«opposizione dialettica alla realtà, come superamento di essa» (Mondolfo 1973, 356-364). ² Sono temi che Mondolfo aveva sondato già in precedenza e che ritorneranno anche nel dopoguerra, nel confronto serrato e drammatico con gli esiti della rivoluzione russa e la crisi del socialismo italiano alla vigilia del fascismo. L'interpretazione «umanistica» e «critico-pratica» di Marx, elaborata sin dal 1909 istituendo un approfondito confronto tra Feuerbach e la filosofia della *praxis* marxiana, aveva condotto Mondolfo a insistere sempre più accentuatamente sull'ideale della *Menschlichkeit* che il proletariato cerca di tradurre nella realtà pratica sollevandosi contro l'*Unmenschlichkeit*, l'umanità della sua condizione storica (Mondolfo 1968, 85). Questo significava, per Mondolfo, riconoscere pienamente il «valore etico, ossia universalistico» del socialismo, pur essendo insufficiente l'«idealismo etico» per sé solo a orientare l'azione storica (Mondolfo 1968, 123). Negli anni della guerra, alla vigilia della rivoluzione russa, veniva così in primo piano il nesso inscindibile tra lo «spirito rivoluzionario» e il

² In questo contesto vale la pena di rileggere anche quanto Mondolfo scriveva nel saggio *Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti*, uscito nel 1906 sulla «Critica sociale», e più tardi, nel 1924, nell'articolo *L'idealismo di Jaurès e la funzione storica delle ideologie* anch'esso pubblicato sulla «Critica sociale» (Mondolfo 1991, 29-53, 143-147). Per un esame più accurato di alcuni dei temi qui accennati si rimanda a Tega (1979).

«senso storico»: il rivoluzionario deve superare il tempo storico cui appartiene e per fare questo deve contrapporsi al presente, rifiutando in qualche modo anche se stesso. Precisava Mondolfo: «La scissione tra il reale e l'ideale, tra l'esigenza raggiunta e l'esigenza deontologica, è una condizione dell'attività rivoluzionaria» (Mondolfo 1968, 140).

Su questo punto Mondolfo non avrebbe cessato di richiamare l'attenzione, anche quando il tempestoso dopoguerra scompaginava le prospettive del movimento socialista dei primi del Novecento e poneva un interrogativo ineludibile sulle sorti di quella rivoluzione scoppiata fuori di ogni previsione, ma già minacciata dall'incapacità di conciliare il nuovo ordine sociale con il valore universale della democrazia. Nel 1920 Mondolfo riconosceva ancora quanto «grandiosa» fosse l'aspirazione alla libertà che la Russia rivoluzionaria aveva manifestato. Ma al tempo stesso osservava: «L'umanità vuole ascendere all'autonomia, liberando dal dominio di classe la maggioranza finora soggetta, e liberando altresì tutta la collettività dalla tirannia della *merce*»; e qui il linguaggio assumeva una tonalità kantiana, essendo convinto Mondolfo che l'esigenza della libertà sarà sempre, e soltanto, «una tendenza al limite». Un impegno regolativo, insomma: è «nel progressivo inveroimento di queste esigenze etiche», ovvero l'uguaglianza e la giustizia in un regime di libertà, che il proletariato trova nella filosofia la sua «arma spirituale» (Mondolfo 1968, 202-203).

D'altra parte è interessante osservare come a partire da una «riflessione attenta prevalentemente al problema etico della realizzazione dell'ideale dell'umanità» (Viroli 1979, 87) Mondolfo si incontrasse con uno studioso come Karl Vorländer, il cui libro del 1911 (ripubblicato ampliato nel 1926) su *Kant und Marx* non solo costituisce ancora oggi una fonte indispensabile per ripercorrere la discussione su Kant e il socialismo (da Friedrich Albert Lange a Hermann Cohen, da Paul Natorp a Franz Staudinger, da Eduard Bernstein a Max Adler), ma offre anche una serie di rimandi ai filosofi italiani che di quella discussione furono, e sia pure sullo sfondo, parte in causa.³

In effetti, nell'ambiente italiano (anche accademico) di filosofia, etica e socialismo si era iniziato a discutere a cavallo dei due secoli. Nel 1897 era uscito il libro di Alessandro Chiappelli su *Il socialismo e il pensiero moderno*, mentre un decennio più tardi un altro filosofo di orientamento neokantiano, Giovanni Vidari, dava alle stampe *L'individualismo nelle dottrine morali del secolo XIX* (Ferrari 2006, 29). Tuttavia, a parte Mondolfo, il caso certamente più interessante è quello di Alfredo Poggi, che si legherà più tardi alla cerchia di Gobetti. Il suo itinerario, iniziato con le lezioni pavesi di Vidari sull'«austera dottrina morale kantiana», era ben presto giunto ad accogliere l'invito di Antonio Labriola (come gli scriveva il 30 dicembre 1902) a occuparsi «di quei *neokantiani* (tedeschi) i quali pretendono di conciliare Kant e Marx» (Poggi 1961). Popolato di figure di primo piano, da Vorländer (con cui fu a lungo in contatto epistolare) allo stesso Mondolfo, il tragitto di Poggi si incrocia sin dall'opuscolo del 1904 su *Kant e il socialismo* (tratto dalla sua tesi di laurea) con la questione sociale «come questione morale», e più in generale con il problema della *praxis* e della funzione degli ideali in una concezione 'smaterializzata' dei fenomeni sociali: «[occorre] animare il socialismo – affermava Poggi – di spirito *kantiano*, appunto per *smaterializzarlo*» (Poggi 1904, 9). Ancora nel 1925, sotto gli auspici editoriali di Piero Gobetti, Poggi sarebbe intervenuto sul nesso tra

³ Cfr. Vorländer (1926, 225-227, 272-273). Sul socialismo neokantiano in Germania cfr. soprattutto Zanardo (1974, 73-164) e Holzhey (1994), nonché l'utile antologia di testi curata da Agazzi (1975). Sia consentito anche rinviare a Ferrari (1997, 140-151).

socialismo e cultura alla vigilia della lunga notte del fascismo, non senza insistere nuovamente sui meriti essenziali di Mondolfo per aver liberato il materialismo storico dalle «incrostazioni deterministiche», facendone invece «una vera filosofia dell'azione». Di qui era nata l'interpretazione del socialismo come «movimento di natura morale», e di qui era partito quel «ritorno al dovere kantiano» che consentiva di accostare al «politico rivoluzionario» il «filosofo riflessivo» in nome del «valore universale dell'individuo» (Poggi 1925, 14, 45, 201-210, 227, 243).

Calate nel vivo delle vicende di quegli anni, le posizioni di Poggi rinviano a qualcosa di più di una pur appassionante discussione filosofica. Che tra la fine della Guerra mondiale e la crisi sociale e politica dei primi anni Venti si dibattesse intorno all'orizzonte etico della prassi rivoluzionaria e, di conseguenza, dell'orientamento della volontà individuale e collettiva non è certo una questione di poco conto. Tanto più che era qui in gioco lo stesso statuto 'scientifico' del marxismo e – a giudizio di alcuni – il suo inesorabile carattere deterministico, messo radicalmente in questione dalla *Rivoluzione contro il «Capitale»* di cui aveva parlato il giovane Gramsci guardando alla Russia del 1917. Si era trattato – scriveva Gramsci in pagine spesso citate – di una rottura rivoluzionaria che aveva smentito una visione tutta incentrata sui fatti economici «come massimo fattore di storia», per dare invece pieno diritto alla «volontà sociale e collettiva» che si era affermata come «la plasmatrice della realtà oggettiva» (Gramsci 1958, 151). Più tardi (nel marzo 1918), impiegando ancora il linguaggio idealistico assimilato negli anni della formazione, Gramsci scriverà che con la rivoluzione russa era iniziata «la vera storia»: l'uomo divenuto padrone del proprio destino è finalmente in grado di far sì che «la società sia plasmata in ubbidienza allo spirito, e non viceversa» (Gramsci 1958, 196).

Autonomia della volontà, determinazione della realtà attraverso le forze dello «spirito». Non è un caso che proprio nel 1917 Gramsci avesse dato vita a Torino a un Club di vita morale, del quale si è conservata la memoria nelle testimonianze dei giovani seguaci di Gramsci che lo animarono (Carlo Boccardo, Giorgio Carretto, Andrea Viglongo). Al centro delle discussioni, e della lettura di testi come i *Ricordi* di Marco Aurelio, vi era il primato accordato alle energie spirituali, la coscienza comunitaria basata sull'autonomia dei principi morali, il progresso morale dell'umanità. Sembra che alla domanda su cosa significasse la parola «fede», Gramsci rispondesse citando il *Paradiso* di Dante: «Fede è sostanza di cose sperate/ed argomento delle non parventi» (Bergami 1977, 121-127; Paulesu Quercioli 2010, 52). Non era il socialismo dei professori. Era piuttosto, e Gramsci lo dirà scrivendo a Giuseppe Lombardo Radice nel marzo 1918, la convinzione che fosse indispensabile per l'avvento del socialismo anche una «discussione disinteressata dei problemi etici e sociali» (Bergami 1977, 128).

La successiva esperienza dell'«Ordine Nuovo» avrebbe incanalato queste esigenze gramsciane entro argini ben diversamente costruiti. Eppure sarebbe un errore non tenere nel debito conto questo impulso originario della «riforma morale e intellettuale», che in seguito Gramsci considererà il presupposto necessario per la costruzione di una nuova «egemonia», di un nuovo «blocco storico». Ed è un punto non meno cruciale per Gobetti che, a partire da un'altra prospettiva e tuttavia convergendo – come noto – con il Gramsci «ordinovista», poteva scrivere nel 1924 una sorta di bilancio tutto da rileggere: «Il movimento operaio è stato [...] dopo la guerra il primo movimento laico d'Italia, capace di recare alla sua ultima logica il significato rivoluzionario moderno dello Stato e di

concludere in una nuova etica e in una nuova religiosità la lotta contro le morti fedi» (Gobetti 1972, 34, corsivo nostro).⁴ La rivoluzione liberale delineata da Gobetti era nutrita pertanto dalla convinzione che l'entrata sulla scena della lotta di classe avesse rappresentato, per l'Italia contemporanea, la grande occasione attraverso la quale «il liberalismo può dimostrare le sue ricchezze». È nella palestra del conflitto tra le classi regolato dal mercato della concorrenza politica, suggeriva Gobetti, che si possono formare nuove élites e può essere garantito un autentico «rinnovamento». «Soltanto la lotta – concludeva Gobetti –, mentre condiziona lo scaturire delle iniziative, garantisce le libertà dei singoli» (Gobetti 1972, 146).

⁴ Per il giudizio su Gramsci e il gruppo dell'«Ordine Nuovo» si veda anche Gobetti (1972, 102): «essi elaborarono attraverso l'esperienza politica che si svolgeva dinanzi ai loro occhi, l'idea di un organismo che raccogliesse tutti gli sforzi produttivi legittimi, adeguando plasticamente alla realtà delle forze storiche e ordinandole liberamente in una gerarchia di funzioni, di valori, di necessità».

A rendere ancora più originale e al tempo stesso lungimirante il progetto di Gobetti, vi era del resto la chiara consapevolezza di quanto una visione autenticamente liberale e agonistica della moderna società industriale richiedesse anche una revisione della “tavola dei valori”, dei codici etici che presiedono alla difesa della «libertà dei singoli». Nella sua critica del socialismo italiano e della figura, in particolare, di Filippo Turati, Gobetti non per nulla metteva in discussione la morale evoluzionistica, adagiata su un «sentimentalismo sociologico» che si schierava a difesa dei più deboli senza accorgersi di scivolare, con questo, in una funzione puramente difensiva, che «non ha nulla di rigoristico» (Gobetti 1972, 94). Come vedremo, questo vocabolario non è kantiano solo per un mero caso; né d'altronde va dimenticato che nell'accezione gobettiana un'autentica rivoluzione liberale si basa essenzialmente sul «concepire il nostro lavoro – scriveva Gobetti nel famoso *Elogio della ghigliottina* del novembre 1922 – come un esercizio spirituale, che ha la sua necessità in sé, nel suo divulgarsi. C'è un valore incrollabile al mondo: l'intransigenza, e noi ne saremo, per un certo senso, i disperati sacerdoti» (Gobetti 1972, 178-179). Di più: Gobetti parlava di «una disperata religiosità»; e intendeva dire – molto prima che si affermassero i fumosi e funambolici elogi dell'«autonomia del Politico» – che dalla crisi del dopoguerra ormai avviata verso l'esito più infausto si poteva uscire solo concependo la lotta politica come una lotta in cui ciascuno gioca sino in fondo il proprio ruolo. «Che i tiranni siano tiranni, che la reazione sia reazione, che ci sia chi avrà il coraggio di levare la ghigliottina, che si mantengano le posizioni sino in fondo» (180).

Riportata in questo quadro, anche l'idea di un «socialismo liberale» che Carlo Rosselli iniziava a disegnare nel 1923 acquista contorni forse non del tutto esplorati sino ad ora. La tesi principale, di evidente ispirazione gobettiana, consisteva nel sostenere che il movimento socialista potesse essere l'erede del liberalismo (Rosselli 2009, 91, 144). Per rendere possibile questa eredità, tuttavia, Rosselli auspicava il divorzio tra marxismo e socialismo: in polemica con Mondolfo e la sua lettura umanistica di Marx, Rosselli attribuiva al marxismo un carattere rigorosamente deterministico, al punto da affermare che «il sistema marxistico è determinista o non è» (Rosselli 2009, 7). Da questo punto di vista non vi sarebbe dunque posto, nel socialismo marxista, per l'iniziativa umana, per la volontà e le forze plasmatrici della storia che hanno un carattere ideale e morale. Una visione «semplicista», avrebbe ribattuto non a torto Mondolfo nella sua risposta «benevola ma ferma» (Mondolfo 1968, 229; Tranfaglia 1968, 143); ma ciò non toglie che nella visione pur schematica di Rosselli agisse in profondità la funzione liberatrice di una «fede» che potesse animare un nuovo socialismo,

coniugato con il liberalismo ed erede di quest'ultimo.⁵ L'accento doveva dunque cadere con forza sul «momento della libertà» e delle «idealità morali» (Rosselli 2009, 60, 72). Anche in questo caso, dunque, primato dell'etica: non nel senso di un vago moralismo, bensì in quello – più austero e politicamente più fecondo – di una fondazione del socialismo che attinga a una «impostazione volontaristica». Il socialismo – scrive Rosselli – deve «parlare più spesso di idealità, di doveri, di sacrifici» (Rosselli 2009, 80). Libertà e giustizia costituiscono pertanto le coordinate essenziali del socialismo, e questo perché il fine del socialismo – nuovamente espresso in un linguaggio latamente kantiano – è «l'individuo concreto». Non si danno fini della società in generale che non siano al tempo stesso «fini dell'individuo, in quanto personalità morale» (Rosselli 2009, 83). Se il socialismo deve farsi liberale e il liberalismo «sostanziarsi di lotta proletaria», l'unica filosofia che li può legittimare entrambi in questa veste rinnovata è una «filosofia della libertà» (Rosselli 2009, 88-89). Su questo punto Rosselli non sembra transigere ed è questo il cuore filosofico del socialismo liberale: consapevolezza del peso della morale nell'urto tra le classi, ruolo di primo piano dei problemi di cultura e di morale, pieno riconoscimento della «volontà umana nella storia» (Rosselli 2009, 103, 108, 110).

Vi è dunque una familiarità spiccata, sotto il profilo strettamente filosofico, nel percorso che conduce dal socialismo neokantiano di inizio Novecento di Mondolfo o di Poggi alla rivoluzione liberale gobettiana e al socialismo liberale di Rosselli. Ora più esplicita e articolata, ora più sotterranea e meno elaborata, si tratta comunque di una linea kantiana che sembra congiungere tra loro esperienze diverse. Anzi, almeno in un caso che vale la pena di citare, si può fare riferimento a una figura a prima vista del tutto lontana dalle discussioni sul marxismo e sul socialismo. Il tema del «rinnovamento morale» era al centro anche della riflessione che un filosofo accademico e apparentemente distaccato dalle onde minacciose della storia come Piero Martinetti aveva condotto, nel 1920, sul *Compito della filosofia nell'ora presente* (Martinetti 1926, 61-96). Senza dubbio era una visione in puri termini filosofici della natura della società, considerata essenzialmente come «unità morale»: Martinetti, più precisamente, era convinto che la coscienza morale di un popolo non potesse non portare «ad un movimento religioso delle coscienze» (Martinetti 1926, 83-90). Ma l'idealismo trascendente di Martinetti – che si contrapponeva aspramente a quello immanentistico di Croce – si interrogava al contempo sulla natura dello Stato prendendo le distanze dalla democrazia e dal liberalismo, quest'ultimo incapace di assicurare la tolleranza religiosa e la funzione dello Stato nel promuovere esso stesso la coscienza religiosa senza confondere la Chiesa con le religioni. In questo quadro l'urgere di un «rinnovamento morale» era ben chiaro a Martinetti, che insisteva su quanto fosse «grave» e «tragico» il tempo presente; e l'unica via da percorrere per il «nostro rinnovamento civile» gli sembrava essere il «miglioramento spirituale dell'umanità», o meglio il rinnovamento della vita religiosa nella società italiana: «da secoli – concludeva Martinetti – l'Italia non ha più una vita religiosa» dopo l'ultimo «guizzo» della Chiesa catara nel Medioevo (Martinetti 1926, 90). D'altronde, si può ancora aggiungere, questo Martinetti «civile» del quale per lungo tempo è stato offuscato il profilo (Vigorelli 1998), avrebbe tenuto a

⁵ Non è peraltro da sottovalutare che Rosselli riconoscesse nello stesso Marx «uno spirito eternamente giovane e ribelle – spirito di moralista, di apostolo, di combattente – che pare prendersi beffe del gelido scienziato». E aggiungeva: «Nonostante la condanna d'ogni slancio etico e d'ogni impeto di fede, Marx non pervenne mai, anche nei ragionamenti più aridi e astrusi del Capitale, a celare il calore religioso di una fede preesistente al sistema» (Rosselli 2009, 23).

Castellamonte, nel settembre 1926, un discorso agli studenti universitari canavesani in cui sottolineava che l'essenza dello Stato è nella giustizia: «dove non vi è giustizia non vi è stato, ma barbarie»; e per questo Martinetti esortava a «un energico rinnovamento morale» dell'Italia, un compito per il quale si doveva fare appello ai giovani, alla «volontà di libertà e [alla] dirittura incrollabile» che sono proprie della giovinezza (Paviolo 2003, 89-93). Non solo. Nel suo *Breviario spirituale* (pubblicato nel 1923) Martinetti aveva insistito sulla necessità di limitare e riformare (anche se non di abrogare) la proprietà privata, «grave piaga della società moderna», che può essere sanata sul piano economico e politico aprendo la strada – scriveva Martinetti – a «una grande trasformazione sociale che attraverso la soppressione delle ingiuste disuguaglianze mira alla costituzione d'un nuovo ordine morale dell'umanità» (Martinetti 2006, 127-132).

Sullo sfondo di queste “considerazioni inattuali” di Martinetti vi era il suo Kant incentrato sul formalismo della morale, che per Martinetti è la ragione stessa nella sua purezza simbolizzata dalla società di esseri razionali che universalizzano le massime *sub specie aeternitatis* (Martinetti 1926, 112, 118). Questa interpretazione di Kant aveva inciso sulla filosofia morale italiana dei primi decenni del Novecento, suscitando una discussione che attesta l'importanza del filone kantiano in etica, e dell'etica in generale, in una parte minoritaria della cultura filosofica italiana in cui era presente una «disciplina mentale rigorosa» (Garin 1966, III, 1308). E basterà qui pensare, anche per il contesto in cui si svolse, al confronto tra Martinetti ed Erminio Juvalta (il quale dal 1914 insegnava all'Università di Torino) e alle critiche che quest'ultimo, nel 1919, rivolgeva all'interpretazione martinettiana del formalismo morale di Kant (Juvalta 1945, 376-380). In realtà, di Kant e di morale kantiana si continuava a parlare, in quegli anni, in ambiti della filosofia italiana solitamente meno frequentati dalla storiografia. Collega di Juvalta a Torino era anche Zino Zini, che nel 1914 aveva pubblicato la *Morale al bivio*: un libro poco accademico, qua e là disordinato, ma anche ben informato (Zini utilizza tra l'altro i *Principia Ethica* di George E. Moore) e – ciò che più conta – impegnato nel rivendicare il valore sempre attuale dell'etica kantiana contro il naturalismo, l'evoluzionismo, il determinismo, l'individualismo, la morale della simpatia e la riduzione, in generale, del dover essere sul piano dell'essere. Non per nulla il pensatore più frequentemente citato da Zini è Hermann Cohen (il capofila del socialismo neokantiano tedesco), la cui *Ethik des reinen Willens* è il filo conduttore che lega tra loro le pagine della *Morale al bivio*. L'etica di cui ha bisogno l'età contemporanea è l'etica dei fini, dell'imperativo categorico: l'uomo legislatore di sé stesso congiuntamente alla concezione dell'etica come «la dottrina del concetto dell'uomo» (la definizione è di Cohen) apre la strada alla «comunità degli esseri morali», in cui l'io non ha solo di fronte l'*alter*, ma il Tu, l'altro uomo (Zini 1914, 96, 130, 132). «La volontà deve essere quella dell'uomo – scrive Zini –, ossia la volontà di attuare l'uomo quale la ragione lo concepisce. Libertà, universalità ed idealità formano una perfetta equazione», che trova incarnazione nello Stato di diritto (Zini 1914, 170, 172).

Se, a partire di qui, si allarga lo sguardo appena oltre i testi di Martinetti, di Juvalta o di Zini non è difficile accorgersi che il tema della «riforma morale» si intreccia con la lotta politica in Italia vista attraverso le lenti di Gobetti (o di Rosselli). Proprio Gobetti aveva sostenuto con Juvalta l'esame di filosofia morale nella sessione estiva del 1923, riportando la votazione di 30 e lode. ⁶ Ma Kant, per Gobetti, significava qualcosa di più di un autore da studiare all'università.

⁶ Cfr. Gobetti (2017, 200 nota 8).
Gobetti parlerà più tardi di

Lo aveva letto intensamente, nel settembre-ottobre 1920, alla ricerca di una «sicura chiarezza morale»;⁷ e in questa ricerca si può cogliere, in filigrana, la presenza del rigorismo di Martinetti (di cui Gobetti possedeva non per nulla l'*Antologia kantiana* pubblicata nel 1925). Il «disperato sacerdote» che aveva scritto l'*Elogio della ghigliottina* sapeva bene che l'insegnamento di Kant non era passato invano. Come Gobetti aveva notato già nel 1921 discutendo di Maurice Blondel, Kant aveva significato il superamento dell'intellettualismo nella ragione pratica: essa «afferma l'unità, il principio attivo, la volontà ch'è al di sopra di tutte le distinzioni astratte perché volontà operante e cosciente» (Gobetti 1969b, 682).

Era anche questo «principio attivo» ad alimentare il primato dell'etica rivendicato da Gobetti, così come la «riforma morale» e il rinnovamento della vita civile attraverso una religione non confessionale, in un paese che aveva conosciuto le eresie medievali ma non lo spirito della Riforma protestante. D'altra parte, quando si legge la famosa lettera del dicembre 1931 al Ministro dell'Educazione nazionale Balbino Giuliano, con la quale Martinetti si rifiutava di giurare fedeltà al regime, non si può pensare solo al gesto solitario di uno spirito nobile. «Ho sempre considerato – scriveva Martinetti – che la sola luce, la sola direzione ed anche il solo conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria coscienza; e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio» (Martinetti 2011, 103). Sembra quasi che Martinetti mettesse in atto il monito formulato da Gobetti nella *Rivoluzione liberale*, quando aveva ricordato che «la solennità della crisi imponeva ai cittadini l'imperativo categorico della coerenza, della libera lotta politica, dell'autogoverno» (Gobetti 1972, 177). In altri termini, nel rifiuto di Martinetti animato da spirito 'gobettiano' si manifestava una decisa «difesa del valore non negoziabile dell'autonomia individuale» e, al contempo, la convinzione che la negazione del pluralismo dei valori da parte di un'autorità politica o statale comporti una visione «non democratica o antidemocratica e, *a fortiori*, non laica» (Veca 2013, 17-19).

Le fila di una vicenda così complessa – di un «caso da riaprire» – sembrano infine riannodarsi in un ultimo momento, e nuovamente in una temperie storica di alta drammaticità. A ricordare subito dopo la morte avvenuta nel 1943 la figura di Martinetti era Alfredo Poggi, in un libretto finito di stampare il 7 agosto 1943. L'omaggio reso a Martinetti – maestro degli «amanti della filosofia» e animato da uno «spirito intimamente religioso» – riconduceva Martinetti a una comunità intellettuale che aveva annoverato tra le sue fila anche il socialismo etico d'inizio secolo. Non era, a ben vedere, una valutazione arrischiata. Poggi sosteneva che la visione martinettiana dello Stato – lungi dall'essere arcaica e anti-liberale – era incentrata sulla libertà «come una conquista progressiva dell'uomo vivente in Società». In questa prospettiva Martinetti aveva attribuito, coerentemente, il primato alla legge morale, che subordinando l'egoismo costituisce al tempo stesso la matrice autentica del diritto; e di fronte al diritto l'uomo ha valore solo «come uomo che *deve vivere obbedendo alla sua natura universale*» (Poggi 1943, 33). Un Martinetti, dunque, kantiano anche sul piano del diritto e del rapporto con la morale; ma anche critico del liberalismo e della democrazia italiana non tanto per spirito conservatore, quanto per la convinzione che nella crisi degli anni Venti fosse venuta a mancare «la *volontà d'un regime democratico*».

Juvalta come «del più autorevole tra i filosofi torinesi», definendolo un pensatore «che aspira ad una posizione kantiana personale» (Gobetti 1969a, 910-911).

⁷ Cfr. la lettera di Gobetti a Natalino Sapegno del 19 settembre 1920 pubblicata in Gobetti (2003, 159). Si veda in proposito anche quanto si legge in Morra di Lavriano (1984, 94-95, 135).

Lo Stato di cultura auspicato da Martinetti altro non era, insomma, che lo Stato di diritto (Poggi 1943, 93, 96).

La tentazione di trarre un bilancio di questa breve storia è inevitabile; ma è anche vero che si tratta solo di un capitolo di una narrazione molto più vasta, ancora da tentare e certamente auspicabile. La filosofia italiana, si è detto più volte, è una filosofia «a costante vocazione civile», più attenta alla ragione impura che non alla conoscenza dell'assoluto o al piano «rigidamente normativo» (Bodei 1999, 63). Ma è anche vero che una ragione pura e un'etica normativa sono oggi, o potrebbero essere, un farmaco che agisce contro l'impurità della politica e l'assenza di un orizzonte etico – di una prospettiva universalistica, avrebbe detto Mondolfo – che incombe sulla vita civile. La cultura italiana ha perso troppe volte le battaglie per il laicismo, si è scontrata troppe volte con la religione confessionale, con troppa frequenza ha visto vacillare i codici etici per non pensare che valga la pena, almeno per chi fa il mestiere di storico, di ritornare indietro a guardare quanto è successo, fosse pure in anni molto lontani. I materiali accumulatisi in un momento particolare (e indubbiamente remoto) del «caso italiano» non possono certo essere semplicemente riutilizzati oggi; ma ignorarli, nella crisi inquietante del presente, significherebbe assumersi una responsabilità davvero eccessiva.

Bibliografia

- Agazzi, E. (A cura di) (1975). *Marxismo ed etica*. Milano: Feltrinelli.
- Bergami, G. (1977). *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*. Milano: Feltrinelli.
- Bodei, R. (1999). *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Torino: Einaudi.
- Ferrari, M. (1997). *Introduzione a Il neocriticismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2006). *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*. Firenze: Le Lettere.
- Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana*. Torino: Einaudi
- Gobetti, P. (1969a). *Scritti politici*. A cura di P. Spriano. Torino: Einaudi.
- Id. (1969b). *Scritti storici, letterari e filosofici*. A cura di P. Spriano. Torino: Einaudi.
- Id. (1972). *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Con un saggio introduttivo di G. De Caro. Torino: Einaudi.
- Id. (2003). *Carteggio 1918-1922*. A cura di E. Alessandrone Perona. Torino: Einaudi.
- Id. (2017). *Carteggio 1923*. A cura di E. Alessandrone Perona. Torino: Einaudi.
- Gramsci, A. (1958). *Scritti giovanili 1914-1918*. Torino: Einaudi.
- Holzhey, H. (Ed.) (1994). *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Juvalta, E. (1945). *I limiti del razionalismo etico*. A cura di L. Geymonat. Torino: Einaudi.
- Martinetti, P. (1926). *Saggi e discorsi*. Torino-Milano: Paravia.
- Id. (2006). *Breviario spirituale*. A cura di A. Verrecchia. Torino: UTET.
- Id. (2011). *Lettere (1919-1942)*. A cura di P.G. Zunino con la collaborazione di G. Beltrametti. Firenze: Olschki.
- Mondolfo, R. (1968). *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*. Introduzione di N. Bobbio. Torino: Einaudi.
- Id. (1973). *Il materialismo storico in Federico Engels*. Firenze: La Nuova Italia.
- Id. (1991). *Tra teoria sociale e filosofia politica. Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, a cura di R. Medici. Bologna: Clueb.
- Morra di Lavriano, U. (1984). *Vita di Piero Gobetti*. Con un saggio di N. Bobbio e una testimonianza di A. Passerin d'Entrèves. Torino: UTET.
- Paviolo, A. (2003). *Piero Martinetti aneddótico. L'uomo, il filosofo, la sua terra*. Aosta: Le Château Edizioni.
- Paulesu Quercioli, M. (A cura di) (2010). *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*. Prefazione di G. Fiori. Ghilarza: ISKRA.
- Poggi, A. (1904). *Kant e il socialismo*. Palermo: Reber.
- Id. (1925). *Socialismo e cultura*. Torino: Edizioni di Piero Gobetti.
- Id. (1943). *Piero Martinetti*. Vicenza: Edizioni del Palladio.
- Id. (1961). I rapporti tra il marxismo e la morale kantiana. *Critica Sociale*, 53, 147-152.
- Rosselli, C. (2009). *Socialismo liberale*. Torino: Einaudi.
- Tega, W. (1979). Locke, Rousseau, Marx: tra il diritto di natura e il comunismo. In *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo* (105-134). Firenze: La Nuova Italia
- Id. (1984). Etica e politica nella cultura italiana del Novecento: un caso da riaprire. In W. Tega (A cura di), *Etica e politica* (121-149). Parma: Pratiche Editrice.
- Tranfaglia, N. (1968). *Carlo Rosselli dall'interventismo a «Giustizia e Libertà»*. Bari: Laterza.

- Veca, S. (2013). *Un'idea di laicità*. Bologna: Il Mulino.
- Vigorelli, A. (1998). *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*. Milano: Bruno Mondadori.
- Viroli, M. (1979). Filosofia e politica nel “Federico Engels” di Mondolfo. In A. Santucci (A cura di), *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*. Bologna: Cappelli.
- Vorländer, K. (1926). *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, zweite, neubearbeitete Auflage. Tübingen: Mohr.
- Zanardo, A. (1974). *Filosofia e socialismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Zini, Z. (1914). *La morale al bivio*. Torino: Bocca.