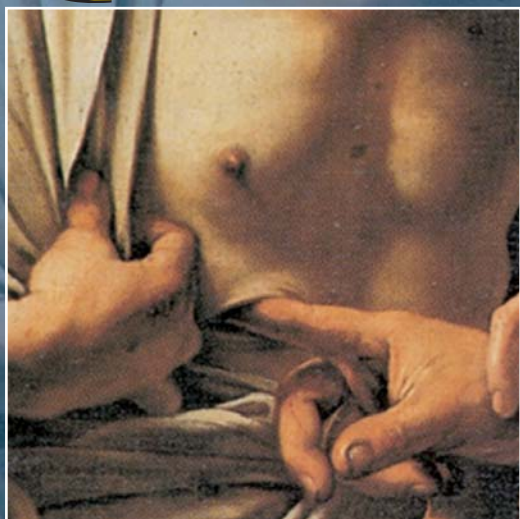




PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
Istituto Superiore Scienze Religiose  
"Redemptor hominis"  
BENEVENTO

# Quærere Deum



*Rivista semestrale  
di scienze religiose  
e umanistiche*

ANNO IV  
2012

5

SOLFANELLI

---

QUÆRERE DEUM  
RIVISTA SEMESTRALE  
DI SCIENZE RELIGIOSE E UMANISTICHE  
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE  
“REDEMPTOR HOMINIS”  
BENEVENTO

DIRETTORE

Pasquale Maria Mainolfi

COMITATO DI REDAZIONE

Gianandrea de Antonellis - Corrado Gnerre - Pasquale Maria Mainolfi  
Franco Mauro - Paolo Martuccelli - Davide Nava  
Lucia Nespoli - Raffaele Sinno

CAPO REDATTORE

Raffaele Sinno  
raffaelesinno@alice.it

COMITATO SCIENTIFICO

Armando Aufiero  
*Facoltà Teologica Sacro Cuore Vercelli*

Francesco Bellino  
*Università degli Studi di Bari*

Luigi Barbieri  
*Università di Teramo*

Carmine Donisi  
*Università Federico II di Napoli*

Pasquale Giustiniani  
*Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*

Salvino Leone  
*Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia*

Achille Mottola  
*Conservatorio di Musica “Nicola Sala” di Benevento*

Antonella Tartaglia Polcini  
*Università del Sannio*

Vincenzo Verdicchio  
*Università del Sannio*

---

---

*Condizioni di abbonamento*

Italia	euro 30.00
Europa	euro 40.00
Altri Paesi	euro 50.00
Annate arretrate	euro 35.00

I versamenti potranno essere effettuati sul  
C.C.P. n. 99511040

*Intestato a:*

Istituto Superiore di Scienze Religiose "Redemptor hominis"  
Viale degli Atlantici, 69 - 82100 Benevento

*Direzione ed Amministrazione*

Prof. Mons. Pasquale Maria Mainolfi  
Viale degli Atlantici, 69 - Benevento  
Tel. 0824312246/ 52772  
E-mail: pasqualemm@alice.it  
info@issrbn.it.

*Edizioni*



Via A. Aceto, 18  
66100 Chieti

Autorizzazione Tribunale di Benevento n. 943/09

*Progetto grafico*

Enzo Conte

*Stampa*

AUXILIATRIX  
Arti Grafiche Benevento  
Contrada Piano Morra - 82100 Benevento  
Tel. e Fax 0824.313791 - 0824.313792  
Sito web: [www.auxiliatrix.com](http://www.auxiliatrix.com)  
E-mail: [info@auxiliatrix.com](mailto:info@auxiliatrix.com)

---

## Sommario

### EDITORIALE

<i>L'utopia cristiana oltre il disincanto</i> (PASQUALE MARIA MAINOLFI) . . . . .	Pag. 5
<i>Il pensiero più alto</i> (VITO LIMONE) . . . . .	» 11
<i>Educare all'utopia e la differenza cristiana</i> (FRANCESCO MAURO) . . . . .	» 21
<i>Utopia - Fantascienza - Profezia</i> (DAVIDE NAVA) . . . . .	» 31
<i>Utopia</i> (CORRADO GNERRE) . . . . .	» 41
<i>L'utopia della Bioetica o del post-umano?</i> <i>L'inganno della nescienza</i> (RAFFAELE SINNO) . . . . .	» 51
<i>Etica e morale in L'utopia (1894) di E. A. Butti</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 69

### RARI E INEDITI

<i>Dramma satirico di E. A. Butti "L'utopia"</i> . . . . .	» 81
--	------

### RECENSIONI:

FRANCESCO VALAGUSSA, <i>Estetica</i> (VITO LIMONE) . . . . .	» 125
ROBERT HUGH BENSON, <i>Il Padrone del mondo</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 126
ROBERT HUGH BENSON, <i>L'alba di tutto.</i> <i>L'utopia di un mondo in cui Cristo trionfa</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 126

CARLO ALIANELLO, <i>L'alfiere</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 128
ELISABETTA SALA, <i>L'ira del re è morte.</i> <i>Enrico VIII e lo scisma che divise il mondo</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 130
ELISABETTA SALA, <i>Elisabetta la "sanguinaria". La creazione di un mito.</i> <i>La persecuzione di un popolo</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 130
ELISABETTA SALA, <i>L'enigma di Shakespeare</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 130
GIACOMO SAMEK LODOVICI, <i>L'emozione del bene</i> (TOMMASO SCANDROGLIO) . . . . .	» 133
NARCISO FELICIANO PELOSINI, <i>Maestro Domenico</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 134
ANDREA COLOMBO, <i>Il Dio di Ezra Pound</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 136
PASQUALE DI FRONZO, <i>Fede e vocazioni in Alta Irpinia:</i> <i>ritratti di religiosi che esaltano il clero locale</i> (GIACOMO TASSO) . . . . .	» 138
FRANCESCO GERMINARIO, <i>Céline. Letteratura,</i> <i>politica e antisemitismo</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 140
ANTONIO SOCCI, <i>La guerra contro Gesù</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 141
PETER CIACCIO, <i>Il Vangelo secondo Harry Potter</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 143
<i>Storia della teologia</i> (GIANANDREA DE ANTONELLIS) . . . . .	» 145
Libri ricevuti . . . . .	» 147
Gli Autori . . . . .	» 149

## Editoriale

### *L'utopia cristiana oltre il disincanto*

Il termine utopia (dal greco *ou*, non, e *tópos*, luogo) significa letteralmente “non luogo”, cioè “luogo che non esiste”.

L'utopia è una forma di pensiero che affonda le sue radici in epoca remota e coinvolge nomi assai noti: Omero, Esiodo, Pindaro, Platone, Aristofane, Plutarco, Ovidio e Virgilio.

Le utopie cristiane scritte tra il II e XVI secolo si preoccupano soprattutto del regno ideale di Dio sulla terra. I testi più significativi fanno riferimento al *De civitate Dei* di Agostino e alla *Monarchia* di Dante Alighieri.

L'utopia è un genere letterario che si è mantenuto attuale attraverso i secoli evolvendosi, dal trattato filosofico al romanzo, dall'architettura alla fantascienza.

Il genere utopico trova la propria ispirazione in uno stato di insoddisfazione per il presente, che induce a sognare un futuro ideale.

La formulazione del termine “utopia” si deve all'estro fortunato di un umanista e filosofo inglese Thomas More per la sua opera omonima del 1516 con la descrizione di uno stato ideale e perfetto, retto sul principio di eguaglianza economico-giuridica dei cittadini.

Nella comune accezione la parola “utopia” è venuta quindi a significare ogni idea o progetto che si prefigge scopi nobili e giusti, anche se irrealizzabili nella pratica. Oltre a Thomas More, sull'esempio della *Repubblica* di Platone, altri filosofi e scrittori del Cinquecento e del Seicento elaborarono varie utopie politiche: Campanella con *Città del sole*, Patrizi con *La città felice*, Bacone con *Nuova Atlantide*.

L'appellativo di utopisti venne attribuito ai sostenitori del socialismo del primo Ottocento, ma in senso dispregiativo.

Nel pensiero contemporaneo il tema dell'utopia ha conosciuto nuovi e significativi sviluppi nella scuola di Francoforte con Adorno ed Habermas, ed ancora di più in Bloch. È stato Kant però a fornire una fondazione concettuale della funzione dell'utopia nella storia.

Nella letteratura biblica la predicazione dei profeti classici si pone come critica sociale e come speranza per il futuro: “Trasformeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci. Una nazione non alzerà più la spada contro un'altra, e non impareranno più l'arte della guerra” (Is 2,4). Un'utopia sociale viene proclamata anche da Gesù con l'annuncio delle beatitudini (Mt 5,1-12). Nel pensiero cristiano della storia, l'umanità è presente come visione di un compimento escatologico del *già* e *non ancora*, e come motivo della lotta tra *regnum* spirituale e quello terreno.

Questa utopia, dopo aver esulato dal campo della Chiesa istituzionale, continua a vivere nei movimenti religiosi e sociali del Medioevo e soprattutto nell'utopia sociale di Gioacchino da Fiore e nella profezia. Un fatto è certo: spesso “l'utopia spirituale” cerca di superare la secolarizzazione della Chiesa, mediante il rinnovamento degli ideali del cristianesimo primitivo. Francesco d'Assisi è il più grande utopista della storia perché non ha mai smesso di sognare una società perfetta ed una Chiesa perfetta, pur accettando l'una e l'altra così com'erano. Tommaso da Celano, nella *Vita Seconda*, afferma che Francesco “Non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso era tutto trasformato in preghiera vivente” e che proprio così fu in grado di farsi profeta e ponte di pace fra l'Occidente cristiano e l'Oriente islamico.

La Chiesa si regge grazie agli inguaribili utopisti che sono i Santi, i quali hanno preso sul serio l'incredibile obiettivo utopico che Cristo propone a tutti: “Siate perfetti come è perfetto il Padre che è nei cieli” (Mt 5,48). Attenzione! I Santi della tradizione cristiana hanno perseguita per tutta la vita l'utopia evangelica del “Siate perfetti”, ma non l'hanno mai raggiunta, anzi la vedevano sempre più lontana e si sentivano “grandi peccatori”, tuttavia non hanno mai rinunciato a perseguirla. Ed è proprio questa tenacia che ha fatto di loro dei Santi.

L'asse portante della vita del grande Francesco d'Assisi fu la duplice tensione utopica: sul piano ideale, vivere il Vangelo *sine glossa*, senza commenti, e sul piano della vita quotidiana, vivere *sicut alii pauperes*, come i poveri del suo tempo. Quando Francesco si recò a Bologna per visitare alcuni suoi Frati che studiavano in quella università, notò che vivevano in una casa di pietra, mentre tutte le altre case del quartiere erano in legno, salì sul tetto e cominciò a buttare via le tegole... lo fermarono! Capita sempre così: i “pazzi” incontrano sempre qualcuno che li ferma. Forse siamo anche noi schiacciati da mille furbizie e mille riserve mentali, perché ci manca quella presa diretta con il Vangelo che caratterizzò la vita di Francesco d'Assisi.

È proprio dell'uomo proiettarsi nel futuro, essere aperti al futuro assoluto, tanto che Ortega y Gasset ha definito l'uomo “essenza utopistica”. Con il mistero

dell'Incarnazione, Dio si è fatto futuro assoluto dell'uomo e la storia è diventata profezia che rimanda alla metastoria, al di là del dato storico presente, verso l'*eschaton*, verso il *novum*. Il "nuovo" mondo cominciato in Gesù Cristo, non viene solo dopo la storia, ma ha origine come mondo storico nella storia, perché il *Regno* presente in ciascuno permette di agire con cristiana responsabilità.

È vero quanto scrive Paul Claudel nelle sue *Conversazioni*: "Quando l'uomo tenta di immaginare il paradiso in terra, il risultato immediato è un molto rispettabile inferno".

È vero che la libertà dell'uomo deve fare sempre i conti con la tragica consapevolezza della precarietà, della fallibilità dell'uomo e delle sue costruzioni, ma con Dio l'uomo può fare cose grandi! Non dimentichiamo che l'uomo è creato "ad immagine e somiglianza di Dio". Il modello dei cristiani è Cristo, l'immagine del Padre. La storia della Chiesa mostra la ricchezza dell'imitazione di Cristo nel tentativo audace realizzato nella vita dei Santi.

L'utopia scienziata mira alla realizzazione dell'«uomo tecnico», dell'uomo del possesso, della gratificazione, dell'artificio e del rumore, attraverso un progetto che conduce all'apostasia e come ultimo prodotto genera l'anticristo. La speranza cristiana, rivolta alla Parusia, alla seconda venuta di Cristo, costruisce l'«uomo della gratitudine» e della benedizione, della gratuità, del distacco, dell'amore e del canto.

Oggi sono in molti a lamentare la povertà di valori del nostro mondo, ma in pochi si rendono conto che il valore maggiormente svalutato è il "sogno". Sogno, desiderio, tensione in avanti, serena inquietudine, utopia. Quest'ultima è veramente l'isola che non c'è. L'ha teorizzata un cristiano grande e coerente, Thomas More. Oggi chi coltiva l'utopia passa per un imbecille o per lo meno per un inconcludente, e invece le realtà più solide esistenti al mondo sono tutte figlie dell'utopia.

Secondo il pensiero del noto teologo Bruno Forte, la parabola delle ideologie cede oggi il posto al disincanto della post-modernità. La notte delle ideologie svela il volto tetro della violenza moderna. È tempo di naufragio e di caduta. La crisi del senso diventa la caratteristica peculiare dell'inquietudine post-moderna. In questo tempo di povertà siamo giunti alla "notte del mondo" (Martin Heidegger). La causa non risiede nella mancanza di Dio, ma nel fatto che gli uomini non soffrono più di questa mancanza, la malattia mortale è l'indifferenza, la perdita del gusto a cercare le ragioni ultime per cui valga la pena di vivere e morire, la mancanza di speranza e di "passione per la verità". È il trionfo della maschera a scapito della verità, è il nichilismo della rinuncia ad amare nel mentre gli uomini sfuggono al dolore dell'evidenza del nulla, fabbricandosi paraven-



ti dietro cui celare la tragicità del vuoto. Questo compiersi della parabola della modernità, che dall'ebbrezza delle passioni ideologiche giunge alla caduta di ogni valore, è l'orizzonte del nostro attuale agire e pensare da cristiani, tra rivoli di "culture deboli", tra una "folla di solitudini", nella mancanza di "orizzonti comuni" e nella grande "penuria di speranze". Ognuno è piegato sul corto respiro del suo interesse particolare e, dove muoiono le speranze vere, irrimediabilmente trionfa il calcolo di bassa lega, il conveniente, l'ottica ottusa e velleitaria. Senza speranze e senza sogni s'impone la pallida avanguardia dell'avvento dell'idolo e del relativismo totale.

Ma, nel nichilismo post-moderno, si riaccendono luci di speranza. Nonostante tutto c'è una "nostalgia di perfetta e consumata giustizia" (Max Horkheimer). Non si tratta di un esercizio di semplice nostalgia, ma di uno sforzo per ritrovare il senso al di là del naufragio, di riconoscere un orizzonte ultimo su cui misurare il cammino di ciò che è penultimo. Si profila la riscoperta della centralità e dignità della persona umana, che diventa felice quando ha qualcuno da amare e da rendere felice. Si risveglia in molti la "nostalgia del Totalmente Altro" (Max Horkheimer), un bisogno del religioso, di fondazione, di senso, dell'*ultimo orizzonte* di leopardiana memoria, di un'ultima patria. Si riscopre l'urgenza di misurarsi con le esigenze dell'Assoluto, anche quando Dio rimane nel Suo silenzio conturbante. Si profila il desiderio di ritrovare la passione per la verità, l'amore per ciò cui valga la pena di vivere oltre ogni calcolo. L'imporsi della "bioetica", appare un segno rilevante di questo lento processo.

Lo aveva già intuito 50 anni fa il Concilio Vaticano II, quando affermava che "legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni future ragioni di vita e di speranza" (*Gaudium et Spes*, 31).

Il mondo uscito dal naufragio dei totalitarismi ideologici ha bisogno di questa carità: irradiare Cristo Salvatore, testimoniando a tutti la speranza, nonostante ogni avversità e perfino contro ogni evidenza.

Scriva il Servo di Dio Monsignor Tonino Bello in *Le mie notti insonni*: "L'icona più bella è quella dell'utopia perché è l'icona della speranza. Di qui nasce tutta la forza che sostiene la nostra fatica di viandanti. Di qui si muove anche tutta la vergogna che ci deve fare arrossire ogni volta che l'ambiguità del nostro *martirio* ci fa tentennare di fronte alle onnipotenze del mondo. Di qui trae origine un coraggio che si rinnova, nonostante la povertà delle realizzazioni, l'incompiutezza dei nostri segni, e l'amarezza di dover constatare che, in fatto di pace, il *già* impallidisce sempre dinanzi al non *ancora*. Ma non dobbia-

mo aver paura. Un giorno godremo nella loro interezza di tutte quelle realtà che qui sulla terra siamo chiamati a far spuntare allo stato germinale e che ci sforziamo di far maturare nei segni: la pace, la fraternità, la giustizia, la libertà. È dalla Gerusalemme del cielo, nella quale entreremo *l'ottavo giorno*, che si deve scatenare l'empito entusiasta per ciò che agli occhi umani sembra incredibile, assurdo, irraggiungibile: la non-violenza, il disarmo, l'unilateralità del disarmo, il perdono, la rinuncia evangelica, la povertà, la gratitudine, la tenerezza... Ci accorgeremo finalmente che la pace non è *un'aspirazione*, ma è una persona: Gesù Cristo, l'Emmanuele, il Dio-con-noi: *Egli spezzerà l'arco della guerra e annuncerà la pace alle genti. Nei suoi giorni fiorirà la giustizia e abbondierà la pace, finché non si spenga la luna. E dominerà da mare a mare, dal fiume fino ai confini della terra* (Sal 71). La presenza di Maria, *gloria di Gerusalemme*, il cui grembo materno curvo come una vela è segno del *già* sospinto verso il *non ancora*, vuole essere anche l'icona del nostro pianeta gravido di speranza e proteso verso *cieli nuovi e terra nuova*.

Recentemente il Cardinale Gianfranco Ravasi, partecipando come relatore al "Premio Aldo Moro", ha riassunto l'insegnamento del grande statista in tre parole: dialogo, etica, utopia. A proposito di quest'ultima ha affermato: "L'Utopia è necessaria. Significa istillare il desiderio di navigare in un mare aperto, immenso oceano, sotto un cielo immenso, in una piccola barca che si governa docilmente. È l'Utopia senza la quale è inutile avere la barca per navigare. Senza questo desiderio siamo prigionieri in un'isola senza orizzonte, in un piccolo spazio di mare dove squali sconosciuti, esseri famelici, senza Dio e senza Patria, che ci assaltano, ci depredano, ci uccidono, ci asserragliano nella crisi che ci impoverisce, ci affama e ci umilia".

Cedo immediatamente la parola agli illustri colleghi per l'approfondimento di un tema tanto attuale quanto urgente.

PASQUALE MARIA MAINOLFI



VITO LIMONE

## *Il pensiero più alto*

### L'estasi della ragione e Dio nell'ultimo Schelling

*“der Anfang des Denkens  
ist noch nicht selbst Denken”*  
SW III, II [VIII, 162]

#### Pensare il possibile: L'“abisso della ragione”

“La filosofia, se vuole stabilire il suo intero orizzonte di comprensione [*wenn sie ihren ganzen Umkreis beschreiben will*], può cominciare semplicemente e soltanto come filosofia razionale [*anfangen kann als rationale Philosophie*]. In questo processo essa giungerà, infine, a un Ultimo [*auf ein Letztes*], oltre il quale non può proseguire [*über welches hindu sie sich nicht fortsetzen kann*] e nei confronti del quale essa non può rinviare all'esperienza” (*Philosophie der Offenbarung*, VIII, 158)<sup>1</sup> – la filosofia, il *sapere* deve necessariamente avere un *inizio* – “schelchterdings nur anfangen” (VIII, 158) – e questo *inizio* “non può essere solo fuori del puro pensare [*außer dem Denken*]” (VIII, 158), ma è “ciò che appartiene [alla filosofia] in modo specifico [*insbesondere*]” (VIII, 158). Uno dei temi più decisivi dell'ultimo Schelling è l'articolazione del passaggio dalla *filosofia negativa* alla *filosofia positiva*<sup>2</sup>, ossia dal *puro pensare* – “das reine Denken” – al *pensare l'essente stesso* – “das Seyende selbst”

---

1 - Il testo di riferimento è FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Cotta, Stuttgart und Augsburg 1858, Bd. III, Ab. II, pp. 530 [*Filosofia della rivelazione* (tr. it. a cura di A. Bausola), Bompiani, Milano 2002] tenendo, tuttavia, in considerazione anche le versioni di H. E. G. PAULUS, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841-42*, Leske, Darmstadt 1843, pp. 729 e F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung* (hg. von M. Frank), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 325.

2 - GIUSI STRUMMIELLO, “Das, was das Seyende ist”. *L'esistenza e l'essente nel tardo Schelling*, in VINCENT CARRAUD (a cura di), *L'Esistenza. Atti del colloquio internazionale*, Caen 23-25 gennaio 2003, Brepols, Bari-Turnhout 2003, pp. 229-264.

(VIII, 159), anzi al *pensarsi dell'essente stesso* e Schelling ricostruisce questo "Fortgang", questo *processo* rigorosamente nell'*Introduzione* berlinese (I-VIII) della *Filosofia della Rivelazione* – ricostruzione che, *implicite*, ritorna anche nell'*Andere Deduktion*<sup>3</sup>. Il pensiero non è che *concepire*, non è che un porre l'essente nel concetto – non è che il *concetto* – "begreifen" – dell'essente. E il *concetto* dell'essente, del "realmente esistente [*wirklich Existirende*]" (VIII, 150) non è se non il *was*, il *quid*, il che-cosa dell'essente, la *Wesenheit*, l'"essentità" dell'essente. Il concetto è l'essenza dell'essente, dice l'essenza dell'essente – il concetto dice *che-cosa* – "was-ist" – l'essente è, non se l'essente *ci* sia – "da-ist" –, non *che* – "daß" – l'essente *sia*<sup>4</sup>. E se il concetto dice il *was* dell'essente, se dice *ciò-che* ciascun essente è, allora il pensiero *più alto*, il concetto *più alto* (FragmWA I, 4) non può essere che quel concetto che dice il *was* non di questo o di quell'essente, non di questa o di quella *cosa*, ma della *totalità* dell'essente, della *totalità* delle *cose*<sup>5</sup>. Il pensiero supremo – "der höchste Denken" (VIII, 155) – è il pensiero di *tutto*, è il pensiero che *pensa* il *tutto* e dice *che-cosa* è il *tutto*, dice il *was* del *tutto*. Il concetto *più alto* è il concetto della *totalità* degli essenti, è il concetto non di questo o di quell'essente – è il concetto di *tutti* gli essenti, nessuno escluso. Senza il *polemico* confronto con Kant<sup>6</sup>, senza il diretto riferimento alla prima *Critica* sarebbe assolutamente incomprendibile il discorso di Schelling<sup>7</sup>. E lo stesso Schelling cita Kant espressamente in VIII, 151 – la differenza tra Schelling e Kant si mostra, proprio in questo punto, come *abissale*, incolmabile. Il *Mittleglied*, il "giudizio estetico" (*KU*

3 - F. W. J. SCHELLING, *Altra deduzione dei principi della filosofia positiva*, in ID., *Filosofia della Rivelazione*, op. cit., pp. 1438-1471.

4 - XAVIER TILLIETTE, *Gott und Geschichte in der positiven Philosophie Schellings*, in *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott*, Patmos, Düsseldorf 1987, pp. 146-59.

5 - Cfr. FRANCESCO TOMATIS, *Trinità e inizio in Schelling*, in PIERO CODA – L'UBOMIR ZAC (a cura di), *Abitando la trinità*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 55-77; ID., "Kenosis" del Figlio e mistero trinitario, in SILVANO ZUCAL (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea. I: Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 170-187; ID., *Lo Spirito nell'ultimo Schelling*, in "Annuario Filosofico" XXI (2005), pp. 287-301; ID., *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 88-101.

6 - Cfr. CHARLES DE REMUSAT, *De la philosophie allemande. Rapport à l'Academie des sciences morale et politiques. Précedé d'une introduction sur les doctrines de Kant, Fichte, Schelling et Hegel*, Paris pp. 49-57, pp. 113-129; GUENTER B. RISSE, *Kant, Schelling and the early search for a philosophical "science" of medicine in Germany*, in "Journal of History of Medicine and allied Sciences" XXVII (1972), pp. 145-158

7 - Cfr. MASSIMO CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990, pp. 124-133; LUIGI PAREYSON, *Introduzione a F. W. J. SCHELLING, Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1974, pp. 27-32; ID., *Verità e Interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 27-8, 163-4, 249-50; XAVIER TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1970, 1972, II, pp. 135-150; MARC MAESSCHALCK, *Philosophie et revelation dans l'itineraire de Schelling*, Vrin-Peeters, Paris-Leuven 1989, pp. 314-332; WALTER SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen 1975<sup>3</sup>, pp. 62, 68-9, 115, 123-4, 130 [Kohlhammer, Stuttgart 1955<sup>1</sup>].

169) con cui Kant aveva provato a “conchiudere” questa differenza non basta per Schelling<sup>8</sup>. Tutto VIII, 151-152 non è altro se non un’evidente *polemica* con Kant<sup>9</sup> e, in particolare, con quello che Kant stesso dice essere il “transzendentale Ideal” (*KdV* I, II, § 2)<sup>10</sup>: “La proposizione: “Ogni essente è completamente determinato [*alles Existierende ist durchgängig bestimmt*]” significa non soltanto che di ogni paio di predicati dati, opposti tra loro, ma anche di tutti i predicati possibili [*von allen möglichen Prädikaten*] gliene spetta sempre uno: per questa proposizione non sono tra loro paragonati logicamente certi predicati, ma anche trascendentalmente si paragona la cosa stessa con l’insieme di tutti i possibili predicati [*Inbegriff aller möglichen Prädikate*]. Essa vuol dire questo: per conoscere una cosa completamente, si deve conoscere tutto il possibile [*muß man alles Mögliche erkennen*] e per mezzo di questo, determinarla, o positivamente o negativamente. La determinazione completa è, conseguentemente, un concetto, che noi non possiamo mai rappresentare in concreto nella sua totalità [*wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können*] e si fonda, perciò, sopra un’idea [*gründet sich also auf einer Idee*], che ha la sua sede unicamente nella ragione [*in der Vernunft ihren Sitz hat*]” – il concetto *più alto* è il concetto la cui estensione logica è *massima*, ossia il concetto in cui è *sussumibile* non questo o quell’altro oggetto, ma la totalità degli oggetti; il concetto *più alto* è il concetto in cui è *sussumibile* la totalità del *possibile*, è il concetto dell’*infinitamente* possibile, del puro *possibile*<sup>11</sup> – “alles Mögliche”. Il concetto, tuttavia, è sempre concetto di *questo* o di *quell’altro* oggetto, è sempre concetto di un *essente determinato*. E allora, il concetto *più alto*, ossia il concetto di *tutti* gli essenti, non è un concetto<sup>12</sup>. Se il concetto è sempre concetto di *un* essente, allora il concetto *supremo*, il concetto di *tutti* gli essenti non *può* essere un concetto – infatti, se il concetto di *tutti* gli essenti fosse un concetto, dovrebbe, *ex necessitate*, essere concetto di *un* essente, di *un* oggetto.

8 - GIUSEPPE RICONDA, *Platonismus und moderne Philosophie. Die Bedeutung der Bezugnahme Schellings auf Platon in der Propädeutik und in den Weltaltern*, in Adolphi / Jantzen 2004, pp. 197-225.

9 - Cfr. M. CACCIARI, *Dell’Inizio*, cit., pp. 22-79.

10 - IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura* (tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice), Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 368-71.

11 - XAVIER TILLIETTE, *Introduction*, in F. W. J. SCHELLING, *Le monothéisme*, tr. francese di A. Pernet, Vrin, Paris 1992, pp. 9-11; ID., *Une philosophie en deux*, in JEAN-FRANÇOIS COURTINE, JEAN-FRANÇOIS MARQUET (a cura di), *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Vrin, Paris 1994, pp. 55-69.

12 - Cfr. FRANCESCO MOISO, *Identità, differenza, indifferenza in Schelling*, in VIRGILIO MELCHIORRE (a cura di), *La differenza e l’origine*, Vita e Pensiero, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1987, pp. 97-132; ID., *Il nulla e l’assoluto. La Wissenschaftlehre del 1805 e la Philosophie und Religion*, in “Annuario Filosofico” IV (1988), pp. 179-247; GIAMPIERO MORETTI, *Il “signore delle potenze”. Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell’ultimo Schelling in Bachofen*, in “Rivista di Estetica” XXX (1990), pp. 119-143.

Dunque, il concetto di *tutti* gli essenti *non* è un concetto. E tuttavia, *ogni* concetto non può fare a meno di questo “höchste Denken”, di questo *supremo* pensare – *ogni* concetto deve necessariamente “presupporre” – “voraussetzen” – *questo* concetto, che non è *un* concetto. Il concetto di *un* oggetto *determinato* è sempre concetto di *questo* o *quell’*oggetto – ma pensare *questo* o *quell’*oggetto, ossia avere un concetto di *questo* o *quell’*oggetto, significa mettere in relazione *questo* o *quell’*oggetto con tutto ciò che *questo* o *quell’*oggetto non è, ossia con la *totalità* degli *altri* oggetti. Pensare *un* oggetto significa, sempre, mettere in relazione questo oggetto con tutto ciò che è altro da sé, ossia con la *totalità* del suo altro. Il concetto di *questo* o *quell’*oggetto “presuppone” necessariamente il concetto della *totalità* degli oggetti – il concetto di *tutti* gli oggetti, tuttavia, è quel concetto che *non* è un concetto: se fosse *un* concetto, infatti, sarebbe concetto di *questo* o *quell’*essente, di *questo* o *quell’*oggetto. Il concetto di ogni essente “presuppone” – “voraussetzt” – il concetto della *totalità* del possibile, il concetto dell’“alles Mögliche”. E qui emerge chiaramente la radicale distanza di Kant da Schelling – per Kant, il concetto dell’*infinitamente* possibile, ossia l’“Idee der Totalität”<sup>13</sup>, che è “Inbegriff aller möglichen Prädikate”, onni-abbracciante qualsiasi *predicatum*, qualsiasi essente, è un presupposto – “Voraussetzung” -, un’*idea regolativa*: possiamo solo “presupporre” il concetto di *tutti* gli essenti, ma non possiamo farci un *concetto* di questo *concetto*, altrimenti non sarebbe la *totalità* dei concetti, ma solo un *concetto* qualsiasi. In Kant, l’*Idee der Totalität* rimane un “abisso” per il pensiero, un *prototypon transcendentale*<sup>14</sup> – ma potrà essere “saputo”, mai potrà esistere *veramente* – “wirklich Existirende”. In Schelling è esattamente l’opposto – il “concetto immediato della ragione [der unmittelbare Vernunftbegriff]” (VIII, 165), ossia quel concetto che “ha il suo posto nella ragione [in ihren Vernunft ihren Sitz hat]”, quel concetto *immediato*, irriducibile ad *altro* concetto – infatti, se fosse *riducibile*<sup>15</sup>, mediabile da un *altro* concetto, non sarebbe esso stesso il *sommo* concetto, il *concetto* di ogni *concetto* – è, invece, l’“infinitamente esistente [das unendliche Existirende]”

13 - GUIDO CUSINATO, *Oltre l’intuizione intellettuale. Estasi e critica della ragione pura in Schelling*, in “Filosofia e Teologia. Rivista quadrimestrale” XIV (2000), pp. 555-70; C. Ciancio, *La reminiscenza e l’immemorabile in Schlegel e Schelling*, in Aa.Vv., *Il tempo della memoria. La questione della verità nell’epoca della frammentazione. Atti del secondo Colloquio su Filosofia e Religione* (a cura di G. Ferretti), Macerata 16-18 maggio 1985, Torino 1987, pp. 113-141.

14 - CLAUDIO CIANCIO, *Schelling. Pensare l’esistente*, in *In lotta con l’angelo. La filosofia negli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino 1989, pp. 101-113; ID., *Metafisica della soggettività e filosofia della libertà*, in “Giornale Critico di Metafisica” XIV (1992), pp. 29-35.

15 - Cfr. PIERO CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004, p. 318; MASSIMO CACCIARI, *Toccare il dio*, in “Paradosso” III (1992), pp. 9-23.

(VIII, 165). Il concetto di *tutti* gli essenti, di *tutti* gli oggetti, il concetto di *tutti* i concetti non è *un* concetto – se fosse *un* concetto, infatti, non sarebbe il concetto di *tutti* i concetti<sup>16</sup> – ma è *al di là* di ogni concetto e, tuttavia, è l'*abisso* di ogni concetto, è *prima* di ogni pensiero – “vor allem Denken” (VIII, 163). Il concetto di *tutti* i concetti, ossia il *concetto* sommo è l'*assolutamente* possibile, è l'*infinita* possibilità dell'essere – il concetto di *tutti* i concetti è il concetto di *tutto* ciò che *può* esistere – “seyn-können”. Eppure, se il *concetto supremo*, ossia l'infinitamente possibile, che è il concetto di *tutti* i concetti<sup>17</sup>, è davvero infinitamente possibile, allora deve necessariamente essere anche “l'infinitamente esistente [*unendliche Existirende*]”. L'infinitamente possibile – appunto il *supremo concetto*, il concetto di “ogni possibile [*alles Mögliche*]”, il *puro* concetto che è il *purissimo* poter-essere – non può non essere anche la negazione di sé in quanto infinitamente possibile, ossia l'“infinitamente esistente”. Se l'infinitamente possibile non “abbracciasse” anche l'infinitamente esistente<sup>18</sup> – se il *concetto* di tutti i *concetti* non fosse al di là di *ogni* concetto – non sarebbe l'infinitamente possibile, ossia non sarebbe il *supremo* concetto. Il concetto *più* alto – appunto, l'infinitamente possibile – è quel concetto che è *oltre* se stesso, si pone *al di là* di se stesso, si pone cioè, come *inconcettuale*<sup>19</sup> – e non può essere altro *inconcettuale* se non il “puramente essente [*bloß Seyende*]” (VIII, 170), ossia la pura *esistenza*, il puro *atto*. Come l'infinitamente possibile non può non essere *infinitamente* possibile, “unendliche Potenz des Seyns” (VIII, 165), senza essere anche il suo *negativo*, senza essere cioè anche il puro *atto*, così il *sommo* concetto, ossia il concetto di *ogni* concetto non può essere, appunto, il *concetto* di ogni *concetto* senza essere al di là di *qualsiasi* concetto e, dunque, al di là di se stesso, senza essere cioè, *inconcettuale*. L'infinitamente possibile, ossia il *purissimo* concetto – quel concetto che è il *concetto* di ogni *concetto* – trapassa, immediatamente, nell'infinitamente esistente, ossia nella *purissima* esistenza – nel “necessariamente esistente [*nothwendig Existirende*]” (VIII, 169), nell’“atto infinito [*der unendliche Actus*]” (VIII, 165).

16 - Decisivo è JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *L'interpretazione schellinghiana d'Exode 3, 14. Du Dieu en devenir à l'être à venir*, in ALAIN DE LIBERA, ÉMILE ZUM BRUNN (a cura di), *Colui qui est. Interpretations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14*, Paris 1986, pp. 237-64.

17 - Cfr. EMILIO BRITO, *La creazione “ex nihilo” selon Schelling*, in “Ephemerides Theologicae Lovanienses” LX (1984), pp. 298-323.

18 - LUIGI PAREYSON, *Stupore della ragione ed angoscia di fronte all'essere*, in *Ontologia della libertà* (a cura di Gianni Vattimo e Giuseppe Riconda), Einaudi, Torino 2000, pp. 384-437 [*Lo stupore della ragione in Schelling*, in *Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 137-80].

19 - Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Niemeyer, Tübingen 1971 [ID., *Schelling* (tr. it. A cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore), Guida, Napoli 1998, pp. 176-204].



## Estasi della Ragione<sup>20</sup>: Dio come *Ens Necessarium*

Schelling parla di *ek*-stasis della ragione – o anche di “idea rovesciata [*umgekehrte Idee*]” (VIII, 162) – già nelle *Conferenze di Erlangen* (SW IX, 230)<sup>21</sup> e questo “rovesciamento”, questa *Umkehr* è centralissima in tutto il sistema di filosofia positiva dell’ultimo Schelling<sup>22</sup>. “Il puramente esistente [*das bloß Existierende*] è dunque, pura idea [*reine Idee*], eppure esso non è pura idea nel senso che la parola ha nella filosofia negativa. Il puramente essente è l’essere in cui piuttosto ogni idea [*alle Idee*], cioè ogni potenza [*alle Potenz*], è esclusa [*ausgeschlossen*]. Noi potremo, dunque, chiamarlo soltanto l’idea rovesciata [*die umgekehrte Idee*], l’idea in cui la ragione è posta fuori di sé [*die Vernunft außer sich gesetzt ist*]” (VIII, 162) – l’*idea* – “die reine Idee” –, il *concetto* di *tutti* i concetti non è altro che la somma *potenza* – “Potenz”, il puro *possibile*, l’*infinitamente* possibile: se la posizione dell’*infinitamente* possibile implica, *ex necessitate*, l’auto-negazione del possibile in quanto possibile, ossia il suo *immediato* “transitare” nell’*atto* – in particolare, nell’*actus purissimus*, nell’*ens necessarium*<sup>23</sup>; se, dunque, la posizione dell’*infinitamente* possibile – ossia del *concetto*, dell’*idea* più alta – implica l’auto-negazione dell’*infinitamente* possibile in quanto possibile – ossia del *concetto*, dell’*idea* in quanto *concetto*, in quanto *idea* – allora l’*infinitamente* possibile “transita” immediatamente nel suo opposto, nel *realmente esistente*, nell’*ens necessarium* – il *concetto*, l’*idea* immediatamente si “rovescia” – “umgekehrte Idee”, immediatamente *esce* fuori di sé – “außer sich gesetzt ist”. “*Ekstasis* è una “vox anceps” [...] infatti, ogni allontanamento [*Entfernung*] o separazione [*Entsetzung*] da una certa posizione [*von einer Stelle*] è un’estasi [*Ekstase*]” (SW IX, 230)<sup>24</sup> – il pensiero è così *infinito* da “abbracciare” qualsiasi cosa, compresa la negazione di sé in quanto pensiero, compreso l’essere, il purissimo essere. Il pensare – “der höchste Denken” – è così infi-

20 - Inevitabile è il riferimento a LUIGI PAREYSON, *Lo stupore della ragione in Schelling*, in “Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche”, vol. CXVII (1983), pp. 37-52 [*La stupeur de la raison selon Schelling (I)*]. Traduction de l’italien par R. Morvan, in “Philosophie” LV (1997), pp. 73-92; *La stupeur de la raison selon Schelling (II)*, Traduction de l’italien par R. Morvan, in “Philosophie” LVI (1997), pp. 66-94].

21 - F. W. J. SCHELLING, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-25* (aus dem handschriftlichen Nachlaß), in ID., *Sammtliche Werke*, Cotta, Stuttgart und Augsburg, 1861, Bd. IX, Ab. I [1816-32], pp. 209-52.

22 - XAVIER TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir. II: La dernière Philosophie*, Vrin, Paris 1969, pp. 269-339, 343-92.

23 - FRANCESCO TOMATIS, *Naturale e soprannaturale in Schelling*, in ID., *Escatologia della negazione*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 80-96; ID., *Kenosis del Logos*, cit., pp. 82-109.

24 - X. TILLIETTE, *op. cit.*, pp. 269-339.

nito da *essere* qualsiasi cosa, anche la negazione di sé in quanto pensiero – immediatamente “transita” in *altro*, nell’*essere*, nel purissimo *essere*. La ragione – il purissimo *concetto*, l’*idea* somma – è così infinita, così *onnipotente* da essere qualsiasi cosa, compresa la negazione di sé in quanto *concetto*, in quanto *idea* – l’*idea* somma è quell’*idea* che è in grado di “abbracciare”, di *comprendere* qualsiasi cosa, anche la negazione di sé in quanto *idea*. L’*idea* somma, il *concetto* più alto è quel *concetto* che è così *infinito*, così *onnipotente* da essere anche il suo *altro*, da essere anche l’*esistente*, il “wirklich Existierende”. Il pensiero *più alto* è quel pensiero che è così *onnipotente*, così *infinito* da “abbracciare” qualsiasi cosa, da “abbracciare” anche il suo *contrario*, da abbracciare anche ciò che *non* è pensiero – anzi, da essere esso stesso anche ciò che pensiero *non* è, ossia il puro e semplicissimo *esistere*, il purissimo *daß*, la purissima e semplicissima *esistenza* – la *realtà* – “wirklichkeit” (SW IX, 230). Il *concetto più alto* è quel *concetto* che *concetto non* è – l’*idea più alta* è quell’*idea* che *idea non* è. Il *concetto più alto* è così *infinito* e così *potente* da essere “oltre” se stesso, da “uscire fuori di se stesso [außer sich gesetzt ist]” (VIII, 162) – il pensiero, nel suo punto più alto, *esce* da se stesso, si fa esso stesso *altro*, si fa esso stesso il suo *contrario*, si fa *essere*. Il pensiero, nel suo *apice* (SW IX, 230), si fa *essere*, *inconcettuale*. Nel suo *apice* (SW IX, 230), la ragione si fa puro *esistere* – semplicemente è. Il *concetto esce* fuori – “außer” – di se stesso, è *ek-statico*<sup>25</sup>. “La ragione può porre un *essente* di cui non è ancora nulla di un *concetto*, di un *che-cosa* [...] la ragione è, perciò, in questo porre, posta fuori di sé, assolutamente *estatica* [absolut ekstatisch]” (VIII, 164) – il pensiero si *fa essere*, il *concetto* si *fa* “*realtà*”, si *fa* “wirklich Existierende”, il *was* dell’*essente* – il *che-cosa* della *cosa* – si *fa* purissimo *daß*, purissimo e semplicissimo *che*. Il pensiero si *fa essere*, puro e semplicissimo *essere* – ma nel *farsi essere*, *si* trova *essere*, ossia trova *se stesso* come *essere* – anzi, il pensiero, nel *farsi essere*, *si* trova davanti l’*essere*, trova *se stesso* davanti a se stesso come *essere*. Il pensiero si *fa essere* e, nel *farsi essere*, *si* trova *essere*, *si* trova davanti *se stesso* come *essere*, purissimo e semplicissimo *daß*, necessariamente-*essente* – “nothwendig Existierende” (VIII, 164). “Che cosa è questo se non ciò dinanzi al quale la ragione rimane ferma [stille steht], dal quale essa viene incatenata [verschlungen wird] e rispetto al quale essa non è più nulla, non può più nulla [nichts vermag]?” (VIII, 164) – al suo *apice*, il pensiero – il *sommo*, il *più alto* pensiero – si *fa essere*. Al suo *apice*, appunto laddove il *più alto* pensiero *semplicemente-è* – “bloß Seyende” – il pensiero *si* trova come *essere*, ossia trova *se stesso* come *essere*. Al suo *apice*, il pensiero trova *sé* come *essere* – il *concetto* tro-

25 - Cfr. J. F. COURTINE, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling* (tr. it. a cura di G. Strummiello), Milano 1998.

va *sé* come *inconcettuale*, come *essente*; al *suo* apice, il pensiero, trovandosi come essere, trova l'*essere* davanti a *sé*. Il concetto *trapassa* – *ek-stasis* (SW IX, 230-1) – nel “wirklick Existirende” e *trapassando* nel puro essere, si trova davanti questo *puro* essere, questo cieco essere – “blind Seyende” (VIII, 168). “Alla ragione, come infinita potenza [*unendlicher Potenz*], può corrispondere solo l’atto infinito [*der unendliche Actus*]. Secondo la sua pura natura, la ragione pone soltanto l’infinitamente essente [*das unendliche Seyende*]; ma, per altro verso, essa è nel porlo assolutamente priva di regola, come stupefatta [*erstarrt*], quasi attonita [*quasi attonita*]” (VIII, 165) – l'*essere* è l’infinitamente *altro* dal pensiero, dal concetto. Nel momento stesso in cui il pensiero *si* riconosce come *essere* – come “rein Seyende” (VIII, 168-9)<sup>26</sup> – ossia nel momento stesso in cui il pensiero riconosce *se stesso* come essere, riconosce cioè davanti a *sé* l'*essere*, riconosce davanti a *sé* ciò che *infinitamente* lo trascende, ciò che *infinitamente* lo eccede. E non solo. Nel momento stesso in cui il pensiero riconosce davanti a *sé* l'*essere*, riconosce anche che esso stesso – il pensiero – è quell'*essere*, riconosce cioè che quell'*essere*, che *infinitamente* trascende il pensare, non è altro che il pensare stesso. Perciò, il pensiero *stupefà* (SW IX, 230; VIII, 165) davanti all'*essere* – anzi, stupefà davanti a *sé* in quanto *essere*, stupefà davanti a quell'*essere* che esso stesso – il pensare, lo “höchste Denken” – è. Inoltre, quel *purissimo* essere, quel semplicissimo *essere* che il pensiero si trova davanti e che il pensiero *si* trova essere non è altro se non l'*ens necessarium*, il “necessariamente-esistente” – appunto, Dio (VIII, 168-9). Il pensiero *si* trova davanti l'*essere*, il purissimo e cieco *essere* – ciò che *non* può *non* essere – dunque, nient’altro che *Dio*. Il pensiero si trova davanti l'*essere* necessario, si trova davanti *Dio*. Ma non solo. Il pensiero, trovandosi davanti l'*ens necessarium* – appunto, Dio – trova *se stesso* come *ens necessarium*, trova cioè che questo *ens necessarium*, davanti al quale “stupefà” (*thaumazein* – SW IX, 229-30) all’*apice* del suo pensare, non è altro se non il *pensare* stesso. Il pensiero si trova davanti l'*ens necessarium*, il purissimo essere, Dio e dinanzi a Dio, dinanzi al purissimo e necessario essere, al puro *existiren*, stupefà, rimane “attonita”, tace – “erstarrt”. Ma nel trovarsi davanti *Dio*, il pensiero riconosce che *Dio* stesso, ossia quel *purissimo* e *cieco* essere da cui è inorridito e davanti al quale è silente, non è altro se non il *pensare* stesso. Questa è la ragione per cui Schelling dice che “*ek-stasis* è “vox anceps”” (SW IX, 230) – da una parte, il pensiero *stupefà*, *si* tace davanti al purissimo esistere, all’*ens necessarium*, che è Dio; dall’altra parte, l’*ens necessarium*, Dio, non è altro che l’*apice* – l’*Ultimo*, “Letzte” (VIII, 158-9) – del pensare stesso, l’*ens necessarium*, Dio

26 - X. TILLIETTE, *op. cit.*, pp. 343-67.

non è altro che Dio stesso. Dunque, il pensiero *stupefà* davanti a Dio – il pensiero *stupefà* davanti a *se stesso*, davanti a quel *Dio*, che esso stesso è, che il *pensare* stesso – come “höchste Denken” – è. “Il semplicemente essente è ciò che non è identico al pensiero [*das bloß Seyende ist der mit dem Denken nicht identische*]; esso, anzi, è il contenuto che esclude quest’ultimo. Appunto per questo, il puramente e semplicemente essente può e deve essere portato al pensiero [*dem Denken zugeführt werden*] – poiché originariamente è fuori del pensiero [*er ursprünglich außer dem Denken ist*]” (VIII, 170) – il pensiero *stupefà* davanti a quel “bloß Seyende” che è Dio e, di conseguenza, *stupefà* davanti a *se stesso*, davanti a quel “bloß Seyende”, a quel *Dio* che il pensiero stesso è. Al suo *apice*, il pensiero si trova davanti a sé *Dio*, l’*ens necessarium* – appunto, ciò che *infinitamente* trascende il pensiero – ma, in verità, *stupefà* davanti a quell’*infinitamente* trascendente, a *Dio*, che il pensiero stesso è. Il pensiero, in realtà, *stupefà* davanti a quell’*infinitamente* trascendente che il pensare stesso è. Il pensiero *stupefà* del suo stesso trascendersi, del suo stesso essere *trasceso* – il pensiero “scopre” – *thaumazein* (SW IX, 209) – che, al suo *apice*, trascende *infinitamente* se stesso, che al suo *apice* non è altro che Dio, c’è Dio.



FRANCESCO MAURO

## *Educare all'utopia e la differenza cristiana*

L'utopia è una verità prematura o una verità 'impazzita' o, invece, una promessa menzognera che lusinga ed illude, un'allucinazione visionaria che nasconde una impotenza o ancora un 'sogno' necessario<sup>1</sup> per rendere la vita umana degna di essere vissuta? Questa polivalenza del termine «Utopia» e comunque la sua connaturata e ricorrente ambiguità ci segnalano che l'esercizio di educare e di educarsi all'Utopia deve prendere avvio investendo lo stesso linguaggio negli usi della comunicazione sociale quotidiana e nelle discussioni dottrinarie e disciplinari, che devono essere estese alle presupposizioni che condizionano la concezione della vita e del mondo che di solito si associa al termine in questione.

«Utopia» - come è generalmente noto - sta per «non-luogo»; la sua estensione semantica, pertanto, trascina con sé tutti i significati che girano attorno alla idea di luogo e di spazio.

Tenuto conto, poi, della negazione «non», che l'accompagna, dovremmo arguire che ci troviamo posti di fronte ad una sfida: pensare e dire la Negazione, il Negativo, il Nulla di ciò che noi abitualmente consideriamo certo e reale, su cui facciamo discorsi fino ad elevarli a tecnica ed a scienza. Topologia e geometria - in generale - non riescono a 'pescare' un non-*topos* e un non-spazio: l'una e l'altra sono improcedibili ed inservibili per spiegare il senso del non-luogo; pretendere da esse ciò che esse per natura e non per difetto non possono fare è come chiedere ad una rete di pescare l'impescabile.

Eppure uno spazio ed un luogo alla *vox* ed al *verbum* «utopia» non mancano: essi sono quelli della scrittura e di un suo prodotto; qui allora dobbiamo cercare le coordinate che ne permettono una identificazione e qualificazione di senso.

La scrittura è così un *logoi-metria* / misura dei discorsi, almeno nel senso che ci obbliga a cercare il senso di un termine che in essa appare, non tralasciando il cotesto ed il contesto, nei quali esso viene ad inserirsi. Questo significa anche fa-

---

1 - Sull'idea di 'sogno necessario' per una rifondazione della vita in città cfr. PLATONE, *Leggi* [968d-969d] in PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

re i conti con una tradizione culturale e con lo spirito di una epoca determinati storicamente.

La scrittura qui prende forma di un “*libellus*”/libretto, pubblicato nel 1516; esso vale come un ‘breviario’, una via breve per entrare nel processo della comunicazione sociale ed erudita nel primo quindicennio del secolo sedicesimo dell’era cristiana, cioè nel fiorire della cultura umanistica e rinascimentale in Europa sotto l’impulso e la luce della brillante civiltà italiana<sup>2</sup>.

L’inventore della parola «Utopia» è un cittadino inglese, un platonico, un umanista, un cristiano, un cattolico; è un avvocato, un magistrato, un politico; è un padre di famiglia.

Questo filosofo ed amante delle parole, Tommaso Moro, conia questa nuova parola avendo sullo sfondo la complessità della sua esperienza di uomo e di credente.

Il sottotitolo dell’opera recita; “*Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*”.

Il “libretto d’oro”, dunque, annuncia una Promessa: svelare qualcosa che fa bene alla salute della mente ed in maniera gioiosa; alla mente che pensa ed immagina come la vita in città può diventare ottima per tutti.

Questa Città Nuova è una Nuova Terra. Questa Città Futura, l’Isola che Non C’è... è nello stesso tempo Presente: immergere il futuro nella profondità di un presente è la provocazione che Tommaso Moro lancia ai suoi lettori ed alla società agitata e violenta del suo tempo.

Che conflitti sociali, guerre civili, guerre di conquista, poteri dispotici e sanguinari costituiscono fatti diffusi nell’Europa del XV e XVI secolo; che i “*regna*” siano “*magna latrocinia*” e che la “*libido dominandi*”<sup>3</sup> abbia conquistato tanti – chierici e laici- non significa che questo peso enorme del fatto trasformi la potenza del fatto in un valore, in una legge ineluttabile della vita umana associata<sup>4</sup>.

Il cuore del “libretto aureo” moreano, dunque, contiene una sfida ed una scommessa: si può pensare ed immaginare una società senza sopraffazione violenta e senza rapine ad opera dei più forti a danno delle moltitudini.

Non si tratta, dunque, di rifugiarsi ed alienarsi nei sogni del ritorno di un paradiso terrestre; ma appunto di pensare ed immaginare una terra nuova rima-

2 - Cfr., NICOLA GARDINI, *Rinascimento*, Einaudi. Torino, 2010; vedi anche ERWIN PANOFSKY, *Il significato delle arti visive*, Einaudi, Torino 2010, pp. 5-28.

3 - AGOSTINO, *La città di Dio*, Città Nuova, Roma, [I, 30].

4 - Sul tema fatto-valore in Moro cfr. MARGHERITA ISNARDI PARENTE in *Introduzione a TOMMASO MORO, Utopia*, Laterza, Bari 2003, pp. XII-XXXV.

nendo nel presente. Come è possibile? Che cosa dobbiamo fare perché il presente diventi energia propulsiva per la costruzione di un Mondo Nuovo e Migliore?

Il racconto 'sommessamente' spettacolare in un'atmosfera romanzesca, che dà forma espositiva a questa idea di fondo che anima il "libretto aureo", non deve, perciò, essere interpretato come puro divertimento letterario ed erudito, come elegante novella riservata ad un circolo ristretto di intellettuali che padroneggiano la lingua latina.

Il ricorso ad un moderno mito nasconde un 'manifesto rivoluzionario' per il mondo della coscienza individuale e dello spirito pubblico: Platone ed Agostino, ellenismo e cristianesimo<sup>5</sup>, sono le due grandi fonti che ispirano e nutrono il pensiero moreano e la sua scelta di uscire allo scoperto nell'epoca dei dispotismi assoluti e diffusi e nelle guerre di religione in Occidente e tra Occidente ed Oriente.

Come ogni 'manifesto culturale' il "*libellus aureus*", il libretto di Moro è molto più di un libro, perché come annuncio ed invito a una presa di coscienza ed ad un'azione esige non una semplice contemplazione e vagheggiamento di un mondo diverso da quello dei giorni tristi del presente, ma una decisione per una trasformazione e per una liberazione: liberarci dalla disperazione, dallo sconforto insanabile di fronte allo spettacolo di una città degli uomini che sembra rimanere in maniera ineluttabile nelle mani dei più forti e dei più ricchi che abbandonano alla fame ed a gravi disagi sociali le masse dei cittadini e lasciano senza futuro, dignitosamente vivibile, moltitudini di giovani. La categoria dell'utopico, dunque, nella sua moderna nascita non è classificabile come mero oggetto e contenuto di una dottrina o di un sapere specialistico, perché il discorso utopico nella sua fondazione moreana è una chiamata a raccolta ed un grido: "Utopici di tutto il mondo, unitevi!".

Questa sua forza di attrazione e la sua brillantezza ideale è stata anche fraintesa in aree vaste ed importanti della coscienza laica impegnata a riflettere sulla essenza della modernità, finendo per corrompere nella sua origine e nel suo orizzonte la visione del mondo e della storia che brillò in Moro.

Diciamo subito a questo proposito che la pratica diffusa presso ambienti accademici in Italia e che consiste nell'interpretare la più nota opera di T. Moro in maniera separata dal *corpus* di tutti i suoi scritti, ed in particolare dagli scritti del carcere<sup>6</sup>, e la causa di un uso improprio ed di un abuso del suo capolavoro. Un uso ed un abuso che oscurano la complessità e l'originalità della riflessione moreana, dando luogo

---

5 - Cfr. WERNER BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

6 - Condividono questa impostazione che separa "Utopia" dagli scritti del carcere sia LUIGI FIRPO, sia MARGHERITA ISNARDI PARENTE, cfr. opere citate *supra*.



ad una deformazione sistematica, fatta passare per canonica ed obbligata, che è, invece, solo effetto di una scelta culturale arbitraria ed ideologica. Secondo questo assunto programmatico lo spirito del cristianesimo e del cattolicesimo avrebbero avuto un ruolo marginale nell'originare, animare e plasmare la rivoluzione civile e culturale del movimento umanistico e rinascimentale e, quindi, della modernità.

In forza di questa scelta pregiudiziale le opere moreane come "Dialogo sul conforto nelle tribolazioni" e "Sulla tristezza del Signore" vengono considerate ininfluenti sulla pratica teorica che alla base del racconto di "Utopia"<sup>7</sup>.

Ora, al contrario, riteniamo che proprio il ristabilimento ed il riconoscimento di questo nesso permette di uscire dagli usi equivoci della sua maggior opera, e di assegnare a Moro il posto che effettivamente merita nella storia dell'umanesimo europeo e nella storia della filosofia moderna.

Per dare qualche indicazione in questa nuova direzione, invitiamo a fare un passo indietro verso il Platone di "Repubblica", di "Leggi", di "Apologia di Socrate", dell'"Eutifrone", del "Critone", del "Fedone".

Ancora oggi molti 'esperti' non sanno che le parole «Rischiare-Osare-Scommettere» e la espressione «Presenza di Posizione», nel contesto che le collega alla modalità di vita in città, sono parole platoniche. Le si può trovare nell'epilogo di "Leggi"; e «Presenza di Posizione»-*Taxis* nella "Apologia"<sup>8</sup>.

Se traduciamo, poi, il termine «*politeia*» come «EssereCittà», avremo di fronte a noi il nucleo concettuale autentico dell'idea di utopia. Essa dice che bisogna «Prendere Posizione e Rischiare-Osare-Scommettere sull'EssereCittà».

E' questa folgorazione platonica che illumina e guida il moderno Moro; ad essa è essenziale la coscienza di un "male radicale", di energie cattive distruttive che attraversano la storia degli uomini,

Nello scritto "Sulla tristezza del Signore", richiamando un motivo presente anche nel "Dialogo sul conforto nelle tribolazioni", Moro allude a queste forze distruttive con la metafora biblica del "leone che va in cerca di chi divorare"//*leo rugiens quaerens quem devoret*; nel "Dialogo" richiamato questa stessa prospettiva è traslata nella metafora del "Grande Turco", che è una variazione analogica della figura platonica del "Grande Re", rintracciabile ad esempio in "Apologia". Come in Platone così in Moro questa figura è una "metafora viva"<sup>9</sup>.

---

7 - Per scritti del carcere intendiamo le seguenti opere: *Dialogo del conforto nelle tribolazioni*, Roma, 1970, *De Tristitia Domini*, Ares, 1987; *Pregbiere dalla torre*, Morcelliana, Brescia 1980, *Lettere*, Morcelliana, Brescia 1987.

8 - PLATONE, *Leggi*, loc. cit.

9 - Cfr. PAUL RICOEUR, *Metafora Viva*, Jaca Book, Milano 2010.

Come espressamente chiarisce lo stesso Moro, che vive e scrive nell'età dello scontro di civiltà tra Occidente ed Oriente, tra le nazioni europee e l'impero ottomano, l'appellativo «Turco» si riferisce in primo luogo e soprattutto non ad un mondo politico, culturale e religioso diverso da quello cristiano, ma sta per una determinata concezione e pratica della vita in città, e precisamente quella ispirata alla logica di dominio, di sopraffazione, di spoliazione, di arricchimento violento e sanguinario.

In questo senso Moro non è preso dal "L'Ossessione turca"<sup>10</sup> dirà che "Turchi" sono molti cosiddetti re e principi cristiani, e non pochi esponenti dell'apparato clericale che si fregiano ed abusano della qualifica di «cristiani e cattolici»; e sotto altro aspetto Moro ricorda a tutti che "anche i Turchi sono nostri fratelli". Un aspetto importante della modernità, ed attualità, di Moro sta appunto in questa chiara consapevolezza che la "*libido dominandi*" è un problema di tutta la storia umana ed è trasversale a tutte le civiltà ed a tutte le religioni; appartiene alla realtà di un peccato originario della condizione umana. Quando Kant medita sul "male radicale"<sup>11</sup> sta anche sotto l'influenza culturale della tradizione culturale agostiniana mediata da Erasmo e da Lutero e dal movimento spirituale della "*moderna devotio*", che permea di sé lo spirito del Pietismo, nel quale il giovane Kant si forma; e nel Pietismo Tommaso Moro è un'importante figura di riferimento.

Moro, dunque, con quella metafora viva riprende il concetto platonico di *Pleonexia*/Soperchieria, sulla cui bandiera sta scritto il motto-programma: "la giustizia è l'utile del più forte"; bandiera sotto cui marcia il personaggio Callicle del "Gorgia" ed a cui fa eco il personaggio Trasimaco del primo libro di "Repubblica"<sup>12</sup>.

La dimensione utopica che attraversa tutta l'Odissea dialogica platonica non si comprende nella sua effettiva portata culturale senza collegarla con l'agonia ed il tramonto della civiltà politica ellenica, che Platone vede morente, perché essa e soprattutto i suoi intellettuali hanno tradito i valori di una costituzione che per sua natura non può reggersi sul principio dell'assolutizzazione del conflitto economico-sociale e sulla promozione delle logiche di dominio e delle guerre di conquista.

Moro, da Platone, mutua anche un altro aspetto dell'atteggiamento e della esperienza utopica: ciò che è non-luogo/*ou-topos* è anche *atopos*/strano: ciò che scandalizza le condotte e le opinioni correnti e dei più, che perciò, ridicolizzano e considerano un pazzo il cittadino e l'uomo utopico.

10 - Cfr. GIOVANNI RICCI, *L'Ossessione turca*, Il Mulino, Bologna 2002.

11 - IMANUEL KANT, *Critica della ragion pratica ed altri scritti morali*, (a cura di) PIETRO CHIODI Utet, Torino 1970, pp. 17-93.

12 - Sulla centralità di questo tema Cfr. MARIO VEGETTI in MAURIZIO MIGLIORI, LINDA M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *Plato Ethicus*, Morcelliana, Brescia 2008.

Un carattere essenziale del Socrate platonico è appunto la stranezza. Si capisce a questo punto anche perché Moro è intimo amico di Erasmo, autore dell'*Elogio della follia*.

Educare ad usare bene la parola «utopia» è, dunque, aiutare ad esercitarsi a sostenere la derisione di quanti sono abituati a salire sul carro dei vincitori ed a considerare ‘anime belle e spiriti impotenti’ quelli che non si rassegnano ad adeguarsi alla pseudo-religione dell’accumulo delle ricchezze e del potere in qualsiasi modo ed a qualunque prezzo umano e sociale.

«Utopia» è, dunque, una parola che impegna e chiama a scelte morali nella vita in città, a difendere e promuovere la “dignità umana”, rimeditando il Pico<sup>13</sup> cristiano, umanista, platonico e neo-platonico, che Moro a sua volta aveva profondamente letto e meditato.

Un parola che fu per Moro un *logos* di vita fino a farlo decidere di subire una condanna ingiusta e di affrontare la morte in nome della Verità<sup>14</sup>; di quella verità che non può essere dipendente dalla volontà del più forte, dai i suoi arbitri, dai suoi interessi, dalle sue voglie.

Nello scontro con Enrico VIII<sup>15</sup> venne, infatti, allo scoperto qualcosa di molto più importante di un affare di stato e diplomatico e di dispute dottrinarie sulla liceità di un divorzio; quel re che aveva brigato per farsi riconoscere come “*defensor fidei*”, apparve al suo primo ministro, l’avvocato e magistrato Moro, come l’uomo che voleva essere come Dio, senza e contro Dio, perchè pretendeva essere riconosciuto come la fonte stessa della verità, della scienza del bene e del male, come la somma misura dell’essere e del nulla; motivo questo anche e ancora platonico, del Platone del “Teeteto” e delle “Leggi”. Contro questa Menzogna prende posizione Moro, che a ragione il cardinale Pole chiamò il “Socrate cristiano”; e con coraggio estremo si rifiutò di giurare su questa Menzogna per riconoscerla come massima verità. Scelta utopica è, dunque, questa decisione di prendere posizione contro questa Menzogna; in virtù di questo atto l’utopico, ciò che sembra non avere alcun luogo nella realtà violenta del presente, diventa l’attualità di un futuro; diventa futurAzione di rinascita nell’*hic et nunc*, nell’ora e nel qui dell’oggi.

L’utopia laica, per esempio del Bloch dello “Spirito dell’utopia” e del “Principio della speranza” ha qualcosa da apprendere dall’utopia del cristiano Moro?

13 - Cfr. PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell’Ente e dell’Uno*, Bompiani, Mulino 2010.

14 - Per il tema «morte di Socrate» Cfr. ROMANO GUARDINI, *Socrate e Platone*, Morcelliana, Brescia 2006.

15 - Cfr. ERNEST REYNOLD, *Il processo di Tommaso Moro*, Salerno editrice, Roma 1985.

La visione di Bloch non si comprende senza riferirsi al più anti-cristiano dei moderni filosofi: Hegel. E' anti-cristiano proprio nel momento in cui egli dichiara che il cristianesimo è la più alta delle religioni positive<sup>16</sup>, ma solo nel senso che prepara l'avvento della religione dell'umanismo, di una vita umana tutta e solo storica e che solo per mezzo della potenza dell'umano è destinata alla immortalità<sup>17</sup>.

L'articolo fondamentale del credo e della 'fede' hegeliana, il senso originario ed in parte velato della sua idea di "Spirito", è dato proprio da questo comandamento: "credo che la vita del genere umano è un processo che non terminerà mai e che sarà sempre più ricco e complesso grazie alla sola energia di vita intelligente della specie umana".

Questa religione che è alla base della visione storica hegeliana fu battezzata da B. Croce come "religione della libertà". Dunque, il fondamento del razionalismo e del vitalismo del più influente dei moderni filosofi, la cui eredità filosofica ha penetrato fin nelle ossa vaste zone dello spirito pubblico e degli orientamenti culturali e della stessa teologia cristiana, è a suo modo sostanzialmente utopico; ma di un'utopia che ha una faccia che lusinga ed illude.

Benché Hegel prenda in giro gli apostoli del "dover essere" ed affermi rigorosamente il realismo, per il quale "Tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale", la sua pretesa illuminazione rivelatrice di una storia eterna è la posizione assoluta della certezza di quel massimo grado del 'dover essere' che è appunto la vita eterna dell'umano solo per mezzo dell'umano.

Il Marcuse dell'«Ontologia della vita» e di «Ragione e rivoluzione», il Croce della «Storia come pensiero e come azione», il Bloch di «Ateismo nel Cristianesimo», l'Adorno di «Dialettica negativa», si muovono tutti sotto la spinta e la atmosfera di questa utopia hegeliana.

Essa costituisce la mitologizzazione del "tempo nuovo" del moderno; un raffinato ed complesso mito che è stato denudato e smascherato nella sua pretesa di valere come massima legge della vita storica dalla modernità stessa con quello sviluppo tecnologico che ha portato alla costruzione delle armi atomiche, cioè all'approntamento dei mezzi tecnici per un possibile auto annientamento totale dell'umano come genere umano. Proprio la storia effettiva, dunque, ha provveduto a denunciare che la assolutizzazione della ragione dei lumi e della energia della vita storica è un cattivo mito ed una mistificante utopia.

---

16 - Cfr. GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni di filosofia della religione*, Guida, Napoli 2008, p. 12 e ss.

17 - GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bompiani, Milano 2000, pp. 240-241.

Educare ed educarsi ad una utopia che non sia un 'oppio degli intellettuali' significa appunto prendere coscienza che non solo l'individuo è destinato a morire, ma che la stessa umanità come genere storico e terrestre può morire.

L'opzione ed il pensiero utopici, pertanto, guadagnano la loro autenticità se rischiano ed osano guardare in faccia alla morte in questa sua estensione e profondità.

Il Moro che rimedita il motivo platonico di una " filosofia come preparazione alla morte" è appunto il Moro degli scritti del carcere.

"Conforto", "Tribolazioni". "Tristezza del Signore" – le parole illuminanti di questi scritti- aprono un mondo di emozione che è 'più pensiero' e che non ha nulla di consolatorio e di ritiro e fuga dal mondo, come pure si è teorizzato da chi addirittura ha visto in questi scritti una regressione culturale di un moderno ed un umanista pentito, che si sarebbe fatto affascinare dal medioevo più disincarnato e più 'oscuro'. Questa notte della mente utopica è, invece, cognizione attraverso il dolore. Quella immaginazione creatrice di nuovi e più dignitosi mondi umani, che brilla nella moreana "Utopia", è speranza in azione che trae impulso nel sentimento e nel pensiero dell'avvento, ed evento, della morte personale. E nell'aprire gli occhi nella vita dell'individuo, che è destinato a morire, in Moro la progettazione utopica si fa scelta e decisione che ci fanno Persone.

In Hegel, nella sua *Fenomenologia* non manca la meditazione sulla morte; ma la "via crucis" di cui parla nell'epilogo della prima opera, è un terribile ed orribile equivoco. Perché nel negativo della croce confluiscono sia l'uomo che subisce una morte ingiusta sia l'uomo che dà morte all'altro; carnefice e vittima innocente sono entrambi strumenti necessari ed utili per il progresso della vita dell'umanità, per la sua vita eterna. Violenza e guerra sarebbero costituenti inevitabili di un processo storico che supererebbe tutte le rotture e le catastrofi.

La differenza cristiana che vive in Moro è radicata nella presa di posizione contro questa menzogna, cioè quella di un individuo come pure strumento della sopravvivenza e dell'immortalità della specie umana. Educare ed educarsi all'utopia è denunciare come illusione-lusinga di un'utopia corrotta e deviata questa concezione, che è alla base di ogni immanentismo in quanto assolutizzazione dell'umano.

A questo inganno ed autoinganno, al re che si sente un dio, e vuol prendere il suo posto come fonte della verità, Moro risponde con un esercizio della buona morte in un'imitazione di Cristo. In questo spirito l'arte del ben morire si trasforma in quella del ben vivere, ma di una vita aperta al trascendente, al Dio di Abramo, di Mosè, di Gesù.

La modernità di Moro sta appunto nel pensare la morte come amore alla vita, ma in una prospettiva in cui il trascendente è un bisogno, un 'postulato', dell'uomo immerso nella storia e non in fuga da essa. Senza questa apertura al Dio che ha amato il mondo fino a mandare in esso il suo Figlio, e senza il passaggio della sua Passione e Resurrezione, l'utopia in Moro è inconcepibile: se c'è un non-luogo ed un non-tempo, questo è per lui quello della Pasqua del Signore.

L'ora della nostra morte partecipa all'*oralistante* dove l'eternità riassume, in Dio ed in Cristo il tempo umano, attraendolo nell'amore della comunità divina.

Il modo del discorso utopico diventa così negli scritti del carcere "dialogo dell'anima con se stessa" - secondo una prospettiva che ha la sua primigenia ispirazione nel Platone del "Teteteto" - che esplora la natura della conoscenza; un dialogo che è agostinianamente, poi, una "confessione", dove, però, l'elemento biografico è solo costantemente alluso, mai portato espressamente in primo piano. Non ci scandalizzeremo, pertanto, se leggendo il testo ci troveremo di fronte ad una "lode generale della tribolazione". Il cristiano è consapevole, come indica Moro, che solo chi segue Cristo, prendendo la croce che gli è stata personalmente assegnata, può partecipare del sacerdozio fondamentale della vocazione cristiana.

Il Moro utopico non si intende, dunque, senza questo spirito sacerdotale; nello scritto *Sulla tristezza del Signore*, di questo spirito dà l'imperativo categorico che lo regge: "Bisogna pregare sempre!".

Che non si dia opzione utopica, senza costante preghiera, è una gemma preziosa della riflessione moreana; la possibilità e l'effettività di questo "sempre" interrogano il Moro che cerca di vincere l'inedia di una lunga permanenza in carcere. Egli non vuole farsi prendere dal sonno, vuol vegliare fino all'ultimo in compagnia del suo Cristo e Signore, vuole guardare in faccia con piena coscienza lo scontro, che lo vede protagonista, tra amore della giustizia e voglia di dominio.

Come il Socrate del "Critone", egli non pensa di sottrarsi al carcere; egli non può aderire e far propria quella formula del giuramento al re, che l'ha voluta far scrivere in modo tale che chiaramente si intendesse che era il suo potere a decidere della verità del bene e del male.

Rimanendo nel luogo della sua passione, egli cerca di penetrare il senso del «sempre»; e, perciò, s'immagina pellegrino in un lungo cammino. Come in questo continuo andare il pregare può essere una costante? E perché deve esserlo?

Moro è andato ben oltre "un domandare come la pietà del pensiero interrogante", perché il suo pregare è decisione ed azione di libertà e di liberazione dalla menzogna di forze distruttive, di energie cattive che pretendono di togliere la speranza che una Terra senza guerra e senza dominio sia possibile.

Il *sempre* è l'istante di questa scelta fondamentale, che è l'energia propulsiva ed orientante del breve viaggio, su questa Terra, che è la vita di ogni individuo.

E' la ripetizione costante di questa scelta che ci eleva da individui a persone; "Il Principio Persona" conserva e salva l'autenticità della opzione utopica e le impedisce la sua distorsione nel cattivo mito di un progresso, per il quale le esistenze umane singolari sarebbero solo strumenti dell'affermazione della specie. Dunque, a farci persone è il dono ed il sacrificio di sé, perché l'altro possa vivere come altro, nella comunità di altri, delle persone distinte decise a fare il bene e la giustizia.

Utopia, credere l'incredibile, sperare l'insperabile è, -per Moro e con Moro-, Rischiare ed Osare la differenza cristiana, quella che si fa in scelte di vita buona e giusta, seguendo ed imitando Cristo: il futuro che vive in Persona nel presente.

DAVIDE NAVA

## *Utopia - Fantascienza - Profezia*

Il riconoscimento del fallimento e la speranza della salvezza

1. All'inizio del III millennio la carica dell'*Utopia*, la ricerca di una condizione "altra" di civiltà, si viene spegnendo

Nelle tragedie delle guerre, abominio dei genocidi, dei *lager* nazisti e dei *gulag* stalinisti, nel terrore dei *funghi atomici* di Hiroshima e Nagasaki, il Novecento aveva già sorpassato, con l'orrenda realtà della micidiale potenza autodistruttiva dell'umano, la mostruosa immaginazione del negativo. Anche nei percorsi della fantascienza, che dell'*Utopia* eredita schemi di rappresentazione scenica e moduli narrativi, rimasticandoli e moltiplicandoli nelle modalità del fumetto e nelle distorsioni dello spettacolo, tutto si gioca nella pluralità dei mondi intergalattici con i segni della tradizione mitologica e con i frammenti di memoria immessi con i meccanismi elettronici delle supertecnologie moderne nella fisica e nella metafisica dell'orrore.

E ora irrompe "il sogno della robotizzazione universale".

E' estenuata da tempo la progettualità ardimentosa che osava su temerarie linee di fuga ridefinire il mondo, la sua organizzazione e la sua vicenda su ulteriori positivi passaggi di civiltà, con illuminazioni paradossali e sconcertanti che concorrevano, tuttavia, a delineare tensioni di umanizzazione e di libertà anche con la rappresentazione estrema dell'oppressione dell'io e della perdita della dignità di essere.

E' venuta a mancare l'ispirazione essenziale dell'*Utopia* che proponeva e suggeriva, con formidabili impulsi creativi, nuove forme e pratiche di vita civile, di relazioni familiari e sociali per suscitare rinnovate esperienze di senso nell'incontro con l'altro e con Dio.

L'*Utopia* è stata il "motore di mediazione" tra "il già e il non ancora" dentro una traiettoria spazio-temporale che attraversava sia il piano filosofico e teologico sia quello etico, politico e pragmatico. E rompeva, sconfessava, criticava chiusure ideologiche, ottimismo ottusi e dogmatismi esasperati, teoremi rigidi, pe-



dagogie illiberali, imposizioni autoritarie e follie e cinismi totalitari. L'avventura del pensiero alimentava percezioni sensoriali, emotive, affettive e provocava pulsioni di umanità e di fraternità, suggeriva “mondi di metafore” ai supremi interrogativi dell'essere e del divenire, della vita e della morte, dell'etica e del mistero. Ora, anche l'orgogliosa effervescenza del “millenarismo” è chiusa nei circuiti della Tecnoscienza. Questa non può contenere il “sentire utopico” con l'ansia dello sconfinato e dell'assoluto che muove, intorno all'asse della “presenza-assenza” geografica e metafisica, i dinamismi aperti al futuro della vita e del mondo.

Ora l'intera tradizione epica, drammatica, lirica, insieme alla ricerca teoretica, subisce la distorsione nichilista dell'acre compiacimento dell'io e viene consegnata a una regia della comunicazione pubblica che corrompe l'innocenza della memoria, tradisce e ferisce il dialogo libero tra le coscienze e oscura l'intelligenza della storia e della libertà tra i sincretismi e i conformismi dell'ideologia mondana e dello spettacolo.

La lingua della vita, “lingua del cielo e lingua della terra” (Boris Pasternak), non è più parlata. E resta inascoltata la voce della Bellezza e della Verità, tenacemente rimossa e respinta nella nebbia dell'*Ucronia*.

L'*Utopia*, che è libertà di avvicinarsi nello spazio-tempo all'infinito ed è “follia” della ragione che aspira ad andare “oltre”, viene incatenata nel calcolo del piacere e dell'utile, nella misura dell'avere e del potere.

Ma, nelle crepe di questa gigantesca struttura della storia, “Dio sta in agguato” (Jorge Luis Borges).

## 2. E' l'anima straniera sulla terra. *George Tralk*

L'unica strada che resta aperta alla libertà dell'uomo, alla sua avventura nella storia è la Profezia. L'altra, quella dell'onniscienza e dell'onnipotenza della ragione, naufraga verso la notte.

E' la Profezia, ansia apocalittica ed escatologica, il dono che può farci attraversare le rovine dei trionfalismi razionalistici e delle superbie progressiste e sottrarci agli incubi dell'universale rovina.

La “denuncia e l'annuncio” del male e del bene, che si contendono sulle scene della vita il destino dell'uomo, possono ancora riportare alla verità e all'amore la coscienza sfigurata e il cuore indurito da una cupa sclerosi, patologica “egomania” sempre avida di potenza e di successo.

La Profezia grida che la pretesa del mondo contemporaneo di voler possedere “il regno della terra” è completamente fallita: la presunzione di programmare

con la scienza l'esistenza, "tentazione prometeica di giocare con il seme" (Hans Jonas), e addirittura di sperimentare e reinventare la vita stessa, porta alla catastrofe.

Soltanto nel presentimento e nel brivido di questo disfacimento, l'io sperimenta la dolorosa, umiliante impotenza di creatura sola, affaticata ed oppressa.

La Profezia riporta dall'oblio il ricordo che l'uomo è *Imago Dei* e che l'essenza vitale di tutto è l'Amore. Perché tutto è stato generato e creato da Dio Amore! E ciò che si oppone all'Amore che crea, che redime e che divinizza è destinato a fallire, a corrompersi e a finire.

La speranza del "mondo nuovo" può appartenere soltanto alla straziata confidenza della Profezia, purissima voce del rapporto filiale con Dio, duramente rimossa e conculcata, e alle veementi aspirazioni dell'Amore implorante che attende il ritorno dall'esilio dei figli sperduti.

Dentro il mistero dell'Incontro!

Nella teatralizzazione cinematografica e televisiva, posseduta dalla prosopopea maligna e lasciva dell'opinione, della vanità, dell'effimero e della corrosiva aggressività della violenza di "titani imbestiati", la vicenda umana non viene investita più dall'enorme potenziale utopico, scientifico e fantascientifico di cui dispone anche l'industria culturale. A questa sfugge l'impresa di introdurre nell'immaginazione collettiva i germi della Verità, della Libertà e dell'Amore, perché piega tutto all'egemonia ludica e mercantile dello spettacolo e alle nevrosi del divertimento. I flussi planetari di immagini che scorrono nella rete globale della comunicazione non sono abitati dai gesti, dalle forme di vita, dai modi e dai patrimoni del sentire, del parlare, del guardare, del valutare, dalla fantasia intima e artistica, dal pensiero filosofico e teologico, dalla rappresentazione giuridica e istituzionale di mondi nuovi, dalle attese dei tempi della luce e della felicità.

Anche il cielo ormai è imprigionato nei moduli della burocratizzazione e della militarizzazione del potere assoluto.

La grande corrente utopica che da Thomas More attraversa la modernità si è ormai esaurita e precipita nella dittatura di massa della magia utilitaristica, che si muove tra incubi ed evasione con la negazione di Dio e dell'uomo.

La fantastica metafisica dell'*Utopia*, ideale regolativo della società moderna e della forma felice della sua organizzazione istituzionale, nasceva come provocazione e traccia di un'ambiguità, costruttiva e distruttiva insieme, e verifica di una prospettiva politica, concreta, forse realizzabile.

Era la progettualità nascente dall'*immaginazione al potere*, dal desiderio di uno stato sociale cosmopolita, centrato sulla categoria della giustizia, e che sollecita-

va la coscienza personale e la cultura ad accogliere la tensione umanistica verso un più alto livello di configurazione etica e giuridica.

C'era nella "coscienza utopica" il sogno di un'alternativa ideale, generatrice di esasperazioni e di proiezioni che volevano contraddire la "effettualità storica" carica di dominio e di sopraffazione, consegnata alla presa lutulenta e aggressiva della "golpe e del leone".

Nella figurazione della "città ideale" si concentravano miti e prospettive, condizioni storiche e identità diverse, strutture e assetti sociali nuovi ed emergeva una composizione di principi, di valori, di diritti, di consuetudini e di costume che sollecitava criticamente a un programma di cambiamento, a una strategia di "buongoverno".

E, infine, nell'orizzonte dell'*Utopia*, si affermava l'intuizione della molteplicità dei mondi, della compresenza di intelligenze innumerevoli, di folle di Alieni e di voli di Ufo, di percorsi di vita e di storia inimmaginabili.

Nei Quaderni di Maria Valorta si incontra la sorpresa di una Rivelazione straordinaria: "Sarei un ben piccolo e limitato Iddio Creatore se non avessi creato che la Terra come mondo abitato! Con un palpito del mio volere ho suscitato mondi e mondi dal nulla e li ho proiettati, pulviscolo luminoso, nell'immensità del firmamento. La Terra, di cui siete tanto orgogliosi e feroci, non è che uno dei pulviscoli roteanti nell'infinito e non il più grande. Certo però è il più corrotto. Vite e vite pullulano nei milioni di mondi che sono la gioia del vostro sguardo nelle notti serene e la perfezione di Dio vi apparirà quando potrete vedere con la vista intellettuale dello spirito congiunto a Dio, le meraviglie di quei mondi"<sup>1</sup>.

### 3. Crolla ogni cosa; il centro più non tiene; Anarchia pura esplode contro il mondo. *William Butler Yeats*

Lungo la "linea dell'utopia" sia come "coscienza", sia come "orizzonte", è possibile attraversare la vertigine e la paradossalità dell'intera modernità, le rivoluzioni costitutive del suo processo storico, le categorie della possibilità e del progresso scientifico, il paradigma centrale della libertà e la distanza tra pensiero utopico e Speranza religiosa. Certamente sia la modernizzazione che la secolarizzazione – dinamismi fondamentali della svolta epocale della modernità – sono prefigurate nei sentieri irridenti e visionari dell'*Utopia*, determinate dai disegni ideologici e politici, manovrate anche dalle istanze anti-utopistiche dell'ottundimento materialistico.

---

1 - MARIA VALORTA, *Quaderni del 1943*, Centro Editoriale Valtortiano, p. 153.

Da Bacone a Hobbes a Hegel a Marx la figura culturale, politica, giuridica ed economica della Civiltà occidentale è animata da queste “dinamiche di autorealizzazione” e “di collegamento tra scienza e prassi” che sempre più perdono l’“orizzonte della Speranza” e comprimono nell’immanenza l’energia umana del pensiero, della parola e dell’azione.

Così la parabola filosofica e politica dell’*Utopia* è sprofondata tragicamente nel totalitarismo armato di violenza omicida e di oppressione radicale e disumana dell’essere.

Dal disvelamento amaro e spietato del *Brave New World* di Aldous Huxley e dell’orwelliano *1984* appare il profilo distruttivo dell’«ideologia totalitaria», carica degli utopismi micidiali e funesti, anche nella tradizione democratica, che ha celebrato nel cuore dell’Europa la «morte di Dio e dell’uomo».

Il processo di emancipazione, che la cultura moderna dell’antropocentrismo autosufficiente, affermava come avanzamento di autonomia e di esaltante autoregolazione culturale, politica ed economica del processo storico, è fallito.

Il marxismo, che ne aveva assunto nel XX secolo la direzione ideologica e l’iniziativa politica con il “socialismo realizzato”, ha ricevuto la più clamorosa smen-tita.

Ma il disinganno non ha indotto i “padroni del pensiero”, maestri del dubbio, del sospetto, del risentimento, a purificare il progetto di sviluppo dell’Umanità, a dichiarare la resa della presunzione culturale alla lezione dura della realtà.

Né l’ipercapitalismo globale, che dopo il 1989 ha ridefinito l’egemonia planetaria sulla “logica internazionale del denaro”, sembra poter riuscire a gestire e a dominare la complessità degli interessi mondiali nella logica individualistica ed edonistica del dissipatore consumismo di massa.

Quando lo strapotere dell’ideologia politica espelle dalla progettualità giuridica e dal suo intervento sulla prassi il “fermento utopico”, che aveva al suo centro il nucleo etico e religioso e, quindi, la valorizzazione della dignità della persona e del “bene comune”, non può non precipitare la comunità nel vortice della violenza, del disordine e della distruzione, mettendo fuori gioco la ragione e la libertà con il cinismo del potere finanziario che spadroneggia nel mondo.

Il *Regnum hominis*, incardinato nella “sinergia di scienza e prassi”, lanciato nel futuro dalla “fede nel progresso”, organizzato sulle “categorie di libertà e ragione”, instaurato progressivamente e in “modo politicamente reale” con la Rivoluzione francese dell’89 e che doveva compiersi con il “salto rivoluzionario” del comunismo a partire dalla fase bolscevica e proletaria del 1917, è giunto ora al suo epilogo.

4. Ma se anche ora l'umanità nell'uomo non s'è spenta, significa che il male non può riportare la vittoria definitiva. *Vasilj Grossmann*

Benedetto XVI nella sua riflessione su “La trasformazione della fede-speranza cristiana nel tempo moderno” pone una domanda che pure ha a che fare con la tradizione dell'*Utopia*: “... che cosa possiamo sperare?”<sup>2</sup>.

La speranza non è morta! Il mondo non è rimasto definitivamente senza luce, la vita non è senza meta. “Non abbiate paura!” ci ha ricordato fino all'ultimo Giovanni Paolo II.

Nei processi di costruzione dello sviluppo umano nell'ambito sociale, giuridico, culturale, economico, l'esposizione al pericolo dello sviamento e dello svuotamento di senso è continuo e crescente. E la perdita dell'umano, della misura, della regola e del fine della sua presenza nella *polis* e nella storia universale, corrode i legami, le relazioni, l'*ethos* della Civiltà, frantuma le radici stesse della vita e travolge la fondazione primordiale della Verità, della Libertà e dell'Amore.

Si oscura così la visione integrale del vivere, si toglie luce allo sguardo per leggere, giudicare e orientare i percorsi nella storia; non si discernono le alternative e le contraddizioni che sono dinanzi alla nostra vocazione e responsabilità; e non giungono più alla coscienza i significati e i valori che il “compito profetico” propone alla nostra decisione: è l'uomo abbandonato alla confusione di relativismi scatenati e alla perfidia della Negazione.

Crollata la “epocale illusione messianica” del Comunismo, che aveva sedotto pure molta parte delle aristocrazie intellettuali dell'Occidente libero, è mancata la disponibilità dialogica e critica a valutare in profondità le cause, le ragioni della sua penetrazione e della sua egemonia culturale e ideologica e del collasso improvviso del suo immenso potere politico-militare.

La cultura storiografica non ha voluto fare i conti con la Rivelazione di Fatima che della rivoluzione russa del 1917 e del regime sovietico aveva anticipato l'insidia, la portata e il pericolo mortale.

Ora il “pensiero dominante” del “capitalismo totalitario” (Bernanos) consegna l'intero processo dello sviluppo all'immensa capacità della Tecnica: il suo potere imperiale affida alla tecnoscienza il destino completo dei popoli e ne assolutizza ideologicamente il progresso senza il confronto tra reale e ideale, senza l'orientamento dell'*Ordo amoris*.

Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* annota: “Assolutizzare ideologicamente il progresso tecnico oppure vagheggiare l'*utopia* di un'umanità tornata all'origi-

---

2 - BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 16-23.

nario stato di natura sono due modi opposti per separare il progresso dalla sua valutazione morale e, quindi, dalla nostra responsabilità”<sup>3</sup>.

La dipendenza dell’uomo – famiglia, comunità, nazione, stato, mondo produttivo, economico-finanziario, culturale, politico, massmediatico, sanitario – dall’organizzazione tecnica della prassi, con la serie di rivoluzioni industriali, tecnologiche, elettroniche, diventa sempre più completa e pesante.

E l’ambiguità dello sviluppo tecnologico, “strumento di liberazione” oppure “sistema tecnocratico” di dominio, pone alla responsabilità personale, civile, politica, etica una sfida enorme cui è legato il destino della convivenza. L’inquietante possibilità di disporre delle radici stesse della vita è divenuta la questione delicatissima, decisiva e drammatica in questo passaggio cruciale della storia.

Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* indica come si sia giunti, sul crinale estremo del sapere e del fare, alla questione antropologica fondamentale: “La fecondazione *in vitro*, la ricerca sugli embrioni, la possibilità della clonazione e dell’ibridazione umana nascono e sono promosse nell’attuale cultura del disincanto totale, che crede di aver svelato ogni mistero, perché si è ormai arrivati alla radice della vita”<sup>4</sup>.

Nella “cultura del disincanto totale” si nasconde la perfidia della “cultura della morte” attivata, con il fascino entusiasmante della Tecnica e della sua onnipotenza, nei lividi bagliori dello scientismo.

Ecco perché, nei tempi del disincanto e della morte, l’*Utopia* non ha più dimora, uccisa dall’insana *mens eutanastica* e abortiva, dalla negazione radicale della verità, della bontà e della bellezza, dall’irriconscibilità della condizione antropologica della dignità umana e del bene comune.

La stretta della tecnica con il potere ideologico, finanziario e politico elimina il respiro della libertà e innalza la mostruosa Babele “del cuore di pietra”, celebra il *festival* “dell’umanesimo disumano”, esalta la competizione e il successo dell’*homo hominis lupus*, in nome della ragione completamente e trionfalmente emancipata.

La tecnocrazia capitalistica internazionale – l’*imperium* meccanicistico e materialistico che non riconosce nulla al di sopra di sé – sembra aver messo le mani sul controllo del mondo e sul governo delle sue istituzioni, sui comportamenti, sul costume, sulle idee e sulla sensibilità della gente, sull’auto-rappresentazione e comunicazione dell’umano per realizzare un’opulenta *tecnopolis* planetaria per soggetti biotecnologicamente modificati e perfetti, non più esposta al *vulnus* del

---

3 - BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 14.

4 - Ibidem, 75.

peccato originale, non colpita più dall'angoscia e dallo sgomento cosmico della vita e della morte.

Così l'Uomo, fondamento e sovrano di tutto all'inizio della modernità, si ritrova, alla fine, suddito di un dispotismo invadente e diffuso.

La fantascienza, incapace di poter incontrare "altrove" l'immagine biologica e la somiglianza dell'identità umana, razionale e libera, ormai gioca il suo ruolo, le sue congetture e i suoi sogni, i suoi enigmi e i suoi incubi in questo scenario e con il suo vorticare sembra imprigionarsi nel pauroso labirinto dei mondi siderali da cui non c'è uscita per "l'oltre".

Quando l'operazione del cinismo e dell'arroganza del razionalismo si conclude con l'annientamento del mistero della Creazione, della Redenzione e della Trasfigurazione, allontanando lo sguardo del cuore dalla contemplazione della bellezza e del dolore, non resta che l'ultimo oltraggio: la "religione del nichilismo". La irreligione totale!

Forse in *Ficciones* di Jorge Luis Borges si celebra nel modo più inaudito e totale l'immaginazione creatrice che "con una minuziosa utopia tende a imprigionare gli uomini nell'atroce e vertiginoso incantesimo di rispecchiamenti infiniti, o di avvincherli al loro destino di metafisico scacco"<sup>5</sup>.

## 5. Conducimi luce gentile in mezzo alle tenebre che mi circondano. *John Henry Newman*

E' la "questione di Dio" che il pensiero dell'Occidente infine sospinge sul terreno dell'*Utopia*.

"La coscienza cristiana, si è chiesto Papa Ratzinger in *Introduzione al Cristianesimo*, non si è forse, senza accorgersi, rassegnata all'idea che la fede in Dio fosse un fatto soggettivo, ristretto alla sfera del privato e non estensibile alle attività comuni della vita pubblica, in cui ci si doveva inserire per collaborare, "*etsi Deus non daretur*" (anche se Dio non esistesse)?"<sup>6</sup>.

Il non riconoscere a Dio alcuna funzione pubblica e ricacciarLo nella esclusività della vita intima e privata ha significato accantonarLo nel "non-luogo", ridurLo a idea, a considerarLo una "assenza", un "non-Dio", e infine ad accogliere l'annuncio della "morte di Dio" senza inorridire e senza piangere.

L'autocritica della modernità deve essere rivolta essenzialmente a questa "esclusione di Dio dalla storia". Ed anche nel Cristianesimo dovrebbe essere più profon-

---

5 - GIOVANNI CASOLI, *Novecento letterario italiano ed europeo*, Città Nuova, Roma 2002, p. 422.

6 - JOSEPH RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 12.

da e dolorosa l'autocritica per la resa alla "ideologia modernistica", per la disponibilità alla privatizzazione religiosa del divino. Anche perché, continua la poderosa riflessione di *Introduzione al Cristianesimo*, "questo dato di fatto si riflette oggi nel rapporto tra scienza e vita umana, dove l'essere umano è visto come un oggetto della tecnica e scompare sempre più come essere umano"<sup>7</sup>.

La riduzione di Dio a "non-Dio" ha generato un ateismo di massa sconvolgente che ha corroso il profilo culturale, civile e politico dell'Europa e ha profanato il percorso storico, le dimensioni e la direzione del processo di civilizzazione planetaria. Eppure è stata consegnata al primato del "fare" e del "sapere": ma "il fare è cieco senza il sapere e il sapere è sterile senza l'amore"<sup>8</sup>.

Il motore primario dell'enorme energia creativa, plasmatrice della Civiltà mondiale, l'Umanesimo Cristiano, ha subito un tragico svuotamento: la riduzione dell'uomo a "non-uomo".

Tra le rovine, le miserie e i rottami dell'*Utopia*, nel miscuglio sordido di imposture, di stregonerie, di mistificazioni, nel mercato torbido e tenebroso della magia, dell'empietà e del satanismo, finiscono così, paradossalmente, anche l'idea del Cristianesimo, le opere dell'intelligenza e le illusioni dell'onnipotenza.

Con tre micidiali vettori di destabilizzazione e di disgregazione, *razionalismo-materialismo-ateismo*, abbiamo straziato e svenduto la nostra umanità, la sua genealogia e la sua destinazione. Perché il legame – la religione – della Fede, della Speranza, dell'Amore è stato tragicamente strappato.

Il rigetto nell'*Utopia* di "Creazione-Redenzione-Santificazione", Storia trinitaria nello spazio-tempo del "umano-divino", genera una metamorfosi atroce dell'umano sopraffatto dall'inimicizia con la vita, con la verità, con il bene, con l'Amore.

L'uomo vive l'assenza di Dio, la sua identità rifiuta l'immagine creaturale e privilegia la somiglianza animale, si autoassolve e si consegna alla bramosia idolatrica del potere, del piacere e dell'aver e al trionfo della morte. Così l'uomo, senza vita, senza salvezza, senza santità, diventa oggetto della "storia infernale" degli ultimi tempi.

La nostra storia si è consegnata all'*Impero internazionale* del Denaro, della Scienza, della Tecnica: Dominio assoluto sui regni minerale, vegetale, animale ed umano!

Ma su questo scenario, del rifiuto e dell'opposizione contro il Cristianesimo "non più degno d'amore", si spalanca, con il pauroso regime dell'Anticristo, la voragine della kantiana "fine perversa di tutte le cose"<sup>9</sup>.

---

7 - Ibidem, p. 13.

8 - BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 30.

9 - BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 19.



6. E' tempo che la pietra accetti di fiorire, che l'affanno abbia un cuore che batte. *Paul Celan*

Ma l'uomo è infelice!

La Profezia, *ars divina*, è la parola che rivela la condizione tragica del grande Errore: la rottura della relazione primordiale e redentiva tra Dio e l'uomo.

Fino a quando la famiglia umana non prenderà coscienza del suo fallimento epocale ed imparerà ad amarsi e ad amare, scoprendo il suo DNA umano e divino, resterà inchiodata all'infelicità, malata di odio, di invidia, di gelosia, di orgoglio, di morte.

“Il novecento, secolo dei lupi!” grida Osip Mandel'stam.

Eppure è stato governato dall'«esercizio moderno della ragione, della libertà e del progresso». Sì, ma senza la vocazione al divino: senza il *Logos* dell'Amore e del Perdono!

Jonathan Swift racconta che nell'ultimo viaggio Gulliver incontra finalmente l'uomo: “l'uomo, ma questi non è altro che un “bruto”.

All'inizio “il Cristianesimo affronta una religione politica universale: il culto dell'impero” (Card. Christoph Schonborn); ora ritorna ancora, con l'ultimatum della “fine dei tempi”, la sfida tra la Croce e l'*imperium*.

“La Croce, dice San Giovanni Maria Vianney, il Curato d'Ars, è la chiave che apre la porta, il lampo che illumina il cielo e la terra”.

E la Profezia annuncia che Cristo, Dio e Uomo, il Vivente, sorge con la *spada di Luce* dalla tomba dell'*Utopia* per venire a risvegliare dal grembo della terra le anime morte.

Il mondo, da “non-luogo” di Dio e dell'uomo, ritorna ad essere “luogo” di riapprendimento della Speranza, della Fede e dell'Amore e di esercizio della Pietà e del Perdono!

In attesa del trionfo di Maria la Madre di Dio e degli uomini! In attesa di Gesù Cristo, il Redentore dell'uomo, “centro del cosmo e della storia”!

CORRADO GNERRE

## *Utopia*

### Gnosi, modernità e post-modernità

#### Utopia e gnosi

Con il termine *gnosi* s'intendono tutte quelle credenze pseudo-religiose che ritengono che l'uomo possa raggiungere la salvezza attraverso la conoscenza (*gnosis*, vuol dire appunto "conoscenza")<sup>1</sup>.

La *gnosi* (che preesisteva al Cristianesimo e che poi ha cercato di contaminarlo)<sup>2</sup>

---

1 - Cfr. EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1991, pp. 8-9.

2 - Il Cristianesimo è nella sua essenza antignostico: "Il Cristianesimo non parla di un Dio che si fa idea, ma uomo. Il criterio di giudizio dell'esperienza cristiana, pertanto, non è la conoscenza intellettuale di Cristo. (...) Come lo Spirito Santo procede dal Figlio, così la conoscenza precede logicamente l'amore. Ma ciò non vuol dire che il rapporto con Dio si misuri con la conoscenza di Dio. Esso si misura con l'amore. Anche se è un amore da non intendere come semplice emozione, ma come esito della conoscenza... che non si esaurisce in questa. Così, non è più cristiano il teologo e meno cristiano l'ignorante che prega il Signore. Anzi! Dice sant'Agostino: "Forse, o Signore Dio di verità, ognuno che conosce quelle dottrine già piace a te? Infelice è l'uomo che pur conoscendole tutte, non conosce te! Beato invece chi conosce te, anche se è ignorante in quelle dottrine." (S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, V, 4). Ciò in teologia viene definito "primato della volontà libera". Il criterio della salvezza è nella conformazione della propria volontà con la volontà di Cristo, è la capacità di sostituire al proprio criterio di giudizio il criterio di giudizio di Cristo e rendere tale criterio fondamento di tutte le manifestazioni della propria quotidianità. (...) Sempre a proposito di questo anti-intellettualismo, il Cristianesimo parla di qualcosa che è oggettivamente unico nel panorama delle religioni di tutto il mondo. Lucifero, la creatura che il Signore ha fatto più intelligente e potente, è nel profondo dell'Inferno. Al contrario, la Vergine Maria, umile e semplice, creatura non certo dotata per natura della stessa intelligenza di Lucifero, ha realizzato massimamente la propria vita, addirittura è stata innalzata ad essere la "Madre di Dio". Lucifero è il massimo del fallimento. Ed è proprio nella conformazione alla volontà di Dio e non nella possibilità di esercitare un maggiore o minore esercizio intellettuale, la differenza tra Lei e Lucifero. Quest'ultimo fallisce per il suo non voler servire il Signore, la Vergine sublima la propria vita nella volontà di essere "la serva del Signore" (Luca 1,38). Il Cristianesimo, dunque, dimostra con i fatti che il criterio di giudizio della salvezza non è l'intelligenza, ma l'apertura del cuore. Tutto ciò nella convinzione di un Dio che non ha voluto farsi incontrare solo con il pensiero, invitando l'uomo ad un processo puramente astrattivo, filosofico. Ma ha voluto farsi incontrare anche personalmente e storicamente, entrando con sorpresa nella vita dell'uomo stesso". (CORRADO GNERRE, *L'Incarnazione alla prova della storia*, Edizioni Segno, Udine 1991, pp. 103-104).

crede in un divino impersonale (chiamato *pleròma* o *plèroma* secondo l'accentuazione latina o greca). Da questo divino impersonale sarebbero venute fuori delle "scintille" spirituali, che poi sarebbero state "imprigionate" nella materialità (cioè nei corpi) da un dio inferiore, una sorta di demiurgo cattivo.

Stando così le cose, per la gnosi l'uomo avrebbe una componente divina (il suo spirito), la quale sarebbe purtroppo "imprigionata" in un corpo. Concezione, questa, diametralmente opposta a quella cristiana che invece concepisce l'uomo come sintesi di spirito e corpo.

Ma per la *gnosi* chi sarebbe questo demiurgo cattivo? Il Dio tradizionale e personale. E, per quanto riguarda il Cristianesimo, sarebbe colui che viene chiamato Dio Padre.

La *gnosi*, dunque, dice all'uomo che non solo non è inferiore a Dio, ma che lui stesso è Dio; e, perché questo si realizzi pienamente, l'uomo deve quanto prima spogliarsi della sua individualità e corporeità.

A questa conoscenza specialissima, convincersi di essere Dio nel proprio spirito, possono aspirare in pochi (ecco perché la *gnosi* è il comune denominatore di molte sette esoteriche); ma questa conoscenza, e solo questa, permetterebbe la vera salvezza.

Ora – è chiaro – questa pretesa gnostica va di pari passo con la mentalità *moderna* e con quella *post-moderna* che esigono che l'uomo trovi solo in se stesso la risposta e il senso della sua vita; che esigono che l'uomo non si assoggetti ad alcuna autorità (Dio), ma che faccia di se stesso e della sua coscienza l'unico criterio di giudizio.

Il discorso tuttavia riguarda non solo la modernità e la post-modernità, ma anche l'*idea di utopia* che invece è una costante nella storia dell'uomo.

Adesso chiediamoci: in che senso l'*idea di utopia* si pone come gnosi? Possiamo senz'altro dire che la gnosi costituisce il fondamento della presenza dell'*idea di utopia* nella storia<sup>3</sup>. Per quali motivi? Presto detto.

Primo: la *gnosi* afferma che l'uomo è essenzialmente divino. L'*idea di utopia* si basa sulla pretesa di porre l'uomo al di sopra di ogni limite.

---

3 - Sul legame gnosi-utopia e utopia-gnosi, Voegelin è chiaro: "Comunque si presentino, nelle varie sette e nei vari sistemi, le fasi della salvazione - che variano dalle pratiche magiche alle estasi mistiche, dal libertinismo al più rigido ascetismo attraverso l'indifferenza del mondo - l'obiettivo resta sempre quello della distruzione del vecchio mondo e del passaggio al nuovo. Lo strumento della salvazione è la gnosi stessa: la conoscenza. Poiché, secondo l'ontologia gnostica, la compromissione con il mondo è determinata dall'*agnoia*, dall'ignoranza, l'anima sarà capace di districarsi da esso mediante la conoscenza della sua vera vita e della sua condizione di estraneità in questo mondo." (ERIC VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1976, pp. 67-67).

Secondo: la *gnosi* afferma che la realtà naturale sia esito di una “creazione” sbagliata<sup>4</sup>. L'*idea di utopia*, similmente, afferma che la realtà naturale vada rifiutata e stravolta.

Terzo: la *gnosi* afferma che, proprio perché sbagliata, bisogna fuggire dalla realtà. L'*idea di utopia* dice che il progetto da perseguire, il raggiungimento della perfezione, pone l'uomo necessariamente al di fuori del reale.

Quarto: la *gnosi* afferma che l'uomo deve auto-salvarsi attraverso la conoscenza. L'*idea di utopia* dice in sostanza la stessa cosa: l'uomo può diventare perfetto solo attraverso una forza propria, quella dell'immaginazione intellettuale, un'immaginazione intellettuale per la realizzazione dello stravolgimento del dato di natura<sup>5</sup>.

## Utopia e modernità

Per cogliere la Verità occorre meravigliarsi, occorre conservare lo stupore dei bambini. L'uomo contemporaneo, rinnegando l'umiltà, ha perso lo stupore... ed anche la Verità.

C'è una favola di Andersen in cui un granduca, desideroso di rendere sempre più ricco il suo guardaroba, viene abbindolato da due sarti imbroglianti che riescono a vendergli una magica stoffa invisibile per gli sciocchi. La stoffa in realtà non esiste, ma il Granduca finge di vederla e se ne fa confezionare un abito. La

---

4 - “Gli gnostici insegnavano che il mondo creato è imperfetto e cattivo; Dio, di conseguenza, non può essere tenuto responsabile di esso e quindi non può averlo creato. Il Dio ‘reale’ è quello al di sopra della creazione, ineffabile e accessibile soltanto agli illuminati detentori della sapienza”. (THOMAS MOLNAR, *L'utopia, eresia perenne*, Borla, Torino 1968, p. 73).

5 - “Ricordiamo [...] per un momento le grandi tesi del pensiero gnosticeggiante. La prima e fondamentale è questa: il mondo, e l'uomo nel mondo, sono il frutto di una caduta, di una frattura; l'intera realtà in cui ci troviamo è una realtà d'esilio. A questa prima affermazione ne segue una seconda che ne rappresenta un curioso rovesciamento. È vero che il mondo è malato, e con il mondo anche la storia, tuttavia, la salvezza c'è già perché, nonostante la frattura incolmabile, esiste qualcuno, lo gnostico, l'eletto, che è in grado di colmarla. Lo gnostico infatti è fin dall'inizio dei tempi, dal momento della sua caduta nelle tenebre esteriori del mondo, *homoousios*, della stessa sostanza del mondo divino, e come tale capace in forza della sua originaria divinità di redimersi. Per ritornare nel pleroma, nel mondo perfetto dal quale ci siamo allontanati, è necessario, però, valersi di determinati strumenti. Questa terza tesi è di per sé molto significativa, e questo ancor prima che si prendano in esame in concreto i vari mezzi di redenzione che gli gnostici propongono agli altri. In essa infatti si afferma che esiste una “tecnica” per ritornare nel paradiso, e questo significa che si esclude che ci siano aspetti della realtà che non sono in nostro potere e che perciò si debba aver bisogno di una “grazia” sia, in senso minimale, per riuscire nei nostri tentativi qualunque essi siano, sia, in un senso forte, per accedere al mondo divino.” (EMANUELE SAMEK LODOVICI, *op. cit.*, pp. 8-9).

favola termina con il Granduca in mutande a capo di una parata per le vie della città, e con nessuno tra i presenti che ha il coraggio di ridere della stranezza della situazione per il timore di essere considerato sciocco. Alla fine sarà un bambino – non a caso un bambino – che dirà: Ma il “Granduca è in mutande!”. E allora tutti prenderanno coraggio e rideranno a crepapelle, mentre il Granduca si ritroverà rosso paonazzo di vergogna, in mutande, per le vie della città. Il significato di questa bella favola di Andersen è chiaro: l’uomo non dovrebbe mai perdere la capacità di osservare la realtà con umiltà e rispetto, non dovrebbe mai perdere la capacità di stupirsi. Lo stupore è una caratteristica peculiare della psicologia infantile; ecco perché i bambini riescono a percepire la verità più rapidamente. Ed ecco perché Gesù dice che se non si diventa come bambini non si può entrare nel Regno dei Cieli<sup>6</sup>. Tutti i santi hanno saputo conservare – per la vita di Grazia – la capacità di stupirsi e meravigliarsi dinanzi al mistero del reale, pur tra le tante difficoltà e tentazioni della vita. Invece, l’incapacità di stupirsi è proprio dell’uomo moderno e contemporaneo.

La negazione della verità e del proprio bisogno di appartenere a Dio conducono inevitabilmente ad una sorta di autosufficienza, menzognera e fallimentare, che illude l’uomo a ritenersi capace di riscrivere a proprio piacimento la realtà in cui è inserito e definito. E questo è proprio il contrario della meraviglia, perché non ci può essere meraviglia per ciò che è frutto del proprio pensiero. Lo stupore nasce dall’incontro con l’altro e il nuovo, che non sono dentro l’uomo, che non sono frutto del pensiero dell’uomo, ma che s’impongono al suo pensiero. Lo stupore è il segno dell’ammirazione, del riempirsi lo sguardo di ciò che irrompe nel proprio cuore. Lo stupore è il segno realistico per eccellenza. Chi sa stupirsi ha ancora conservato l’umiltà di considerare che quello che gli è dato è “dono”.

Dunque, non c’è possibilità di cogliere la verità senza la capacità di sapersi stupire dinanzi al reale. Ma, per conservare lo stupore, bisogna continuamente farsi “piccoli”, bisogna continuamente umiliarsi dinanzi al Tutto. Ed ecco perché l’uomo contemporaneo (che ha rinnegato la sua dimensione creaturale) non sa più stupirsi; ed ecco anche spiegato perché quest’uomo si è convinto che non esiste la Verità.

Ebbene, *l’idea di utopia* è contrassegnata anch’essa dall’assenza dello stupore. In essa tutto è ricondotto alla pretesa che si possa realizzare la perfezione nella dimensione del *qui e ora*. Ora, una pretesa di tal genere è l’esito di un’attestazione secondo cui nelle proprie capacità umane sarebbe possibile realizzare uno sta-

---

6 - Cfr. *Matteo* 18, 3.

to perfetto. Dunque, l'uomo avrebbe già in sé tutto, avrebbe *potenzialmente* in sé quella perfezione che poi dovrà essere in *atto*.

Va da sé che un uomo di questo tipo non potrà mai coltivare in sé il senso dello stupore. Perché, come abbiamo già detto, lo stupore può nascere proprio nella consapevolezza di non possedere e nella necessità d'incontrare qualcosa di nuovo nell'altro da sé.

## Utopia e post-modernità

La *post-modernità* è una categoria che non si contrappone a quella della *modernità*, piuttosto la supera, nel senso che va oltre: perché cerca di giungere agli esiti più coerenti della *modernità*, ma anche perché ne sperimenta il fallimento<sup>7</sup>.

Quando penso alla *post-modernità* mi viene in mente l'immagine della favola di Biancaneve in cui la regina cattiva si sente dire per la prima volta dallo specchio di non essere "la più bella del reame". Qual è la reazione della regina? Non accetta il nuovo verdetto, non si rassegna, ma reagisce irrazionalmente mandando in frantumi lo specchio. Se al posto della regina cattiva si mette la *modernità* si capiscono tante cose. La *modernità* si è sviluppata sulla pretesa di rendere l'uomo fondamento di tutto, di realizzare la perfezione totale, il paradiso su questa terra. Avendo però constatato il fallimento di questa pretesa, la *modernità*, invece di rivedere le proprie posizioni e ammettere l'errore, decide di distruggere ciò che ha impedito la realizzazione del suo sogno: ovvero il reale e le sue leggi. La *modernità*, così come la regina cattiva della favola, ascolta il terribile verdetto (nella favola non a caso dato dallo specchio, oggetto che si limita a riprodurre il reale) e, invece di accettarlo con umiltà, manda impietosamente in frantumi lo specchio.

Proprio nell'atteggiamento del rifiuto e in quello della distruzione si realizza il passaggio dalla *modernità* alla *post-modernità*. Correttamente si ritiene che mentre la *modernità* abbia rappresentato il tentativo di sostituire le certezze religiose con certezze scientifiche o pseudo-tali, la *post-modernità* invece abbia eliminato il concetto stesso di certezza. L'essenza, infatti, della *post-modernità* è la distruzione di ogni elemento valoriale, primo fra tutti l'essere.

---

7 - Gianfranco Morra preferisce non utilizzare il concetto di superamento quanto affermare che il postmoderno è l'esito nichilistico della modernità: "Il postmoderno non è il superamento del moderno, ma il suo esito nichilistico. E' un moderno abbacchiato e sfondato, edonistico e narcisistico, pluralistico e ludico, audiovisivo e istantaneo, consumistico e spudorato". (GIANFRANCO MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità*, Armando, 2ed., Roma 1992, p. 20).

Spesso si dice: un tempo c'erano le ideologie forti e i grandi sogni utopistici, oggi invece non si crede più a nulla, si vive solo nell'effimero e nel godimento della vita; e così si è convinti che la cultura contemporanea sia sostanzialmente diversa da quella precedente. No, non è così. La *post-modernità* non ha tradito la *modernità* né ha rinunciato alla tensione utopica, tutt'altro. Lo si intuisce proprio dall'essenza stessa della *post-modernità*. Come abbiamo già avuto modo di capire, essa ha constatato il fallimento e invece di rinnegare i presupposti della *modernità* ha preferito intensificare il delirio dell'immaginazione, cadendo nel più irrazionale *cupio dissolvi* (desiderio di dissoluzione). Da un certo punto di vista possiamo dire che la *post-modernità*, pur constatando il fallimento dell'*utopia*, vuole conservare di questa tutta la carica immaginifica e soprattutto surreale. Insomma, se nella *modernità* l'*idea di utopia* è tutta nel delirio di onnipotenza umana, nella *post-modernità* è tutta nell'immaginazione.

Questa carica immaginifica si è espressa nell'uccisione dell'essere (il trionfo del nulla), mentre la carica surreale si è espressa con il delirio distruttivo (il trionfo del vuoto). Scrive giustamente Marcel de Corte: "In questo strano tempo e strano mondo, dire che il bianco è bianco, e che il nero è nero, è un atto che suscita la disapprovazione, se non l'ira, dei nostri contemporanei, e che pone l'autore al bando della società [...] impossibile ottenere l'attenzione degli uomini del nostro tempo, se non si volta la schiena al vero, al bello, al buono"<sup>8</sup>.

Il trionfo del nulla è il *nichilismo*. *Nichilismo*, infatti, è l'affermazione del primato del nulla assoluto, è il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità. Alla base di tutto non ci sarebbero né l'essere né la realtà né la vita e nemmeno la materia, ma il nulla. Pertanto tutto ciò che l'uomo dice, pensa e produce, sarebbe senza senso e privo di ogni valore. Il *nichilismo*, vera essenza della filosofia contemporanea, costituisce l'esito di qualsiasi deriva utopica, prima fra tutte la pretesa dell'uomo moderno di rendersi fondamento di tutto e quindi di liberarsi di ogni limite per raggiungere una sorta di "onnipotenza".

Ritorniamo alla domanda cos'è il *nichilismo*? Una buona definizione ci sembra essere quella di Battista Mondin che dice: "Il nichilismo è una teoria che afferma il primato totale del Nulla assoluto, è il rifiuto di ogni fondamento reale e la negazione di ogni verità"<sup>9</sup>. Interessante è anche la definizione che dà Vittorio Possenti: il *nichilismo* è "non cogliere la verità dell'essere con l'intelletto"<sup>10</sup>. Dunque, il *nichilismo* è una sorta di *malattia dell'intelletto*, in quanto è dapprima un'*anti-*

8 - MARCEL DE CORTE, *Fenomenologia dell'autodistruttore*, Borla, Torino 1967, p. 67.

9 - BATTISTA MONDIN, *Ontologia metafisica*, ESD, Bologna 1999, p. 77.

10 - VITTORIO POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Armando, Roma 1995, p. 15.

*metafisica* (negazione e rifiuto teoretico dell'essere) e poi un *antirealismo* (rifiuto della possibilità di conoscere la verità dell'essere).

Ritorniamo all'*idea di utopia*. Il concetto di "nulla" è importante per l'*idea di utopia*, perché scalzare l'essere/fondamento per sostituirlo con il nulla vuol dire dare al reale (o all'apparente reale) tutte le possibilità, anche quelle più contraddittorie; e ciò – lo ribadiamo – è la vocazione di ogni utopia, poiché l'*idea di utopia* deve contraddire le leggi naturali.

Mentre per la filosofia naturale e cristiana il nulla è indeterminato o più precisamente "non-essere" (la filosofia naturale e cristiana può affermare questo perché si fonda sull'essere), il *nichilismo*, non ancorandosi all'essere, afferma invece che il nulla è infinito (un Nulla con la "n" maiuscola), un Nulla suscettibile di ogni possibilità. Insomma, nulla ed essere si equivalgono.

## La morte della felicità

Recita una celebre poesia di Montale: "Forse un mattino andando in un'aria di vetro, / arida, rivolgendomi, vedrò compirsi il miracolo: / il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro di me, / con un terrore di ubriaco. / Poi come s'uno schermo, s'accamperanno di fitto / alberi, case, colli, per l'inganno consueto. / Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò zitto / tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto"<sup>11</sup>.

Montale dice che la scelta del nulla non si ferma. È una scelta che va oltre: prosegue fino al trionfo del vuoto. Un vuoto che paradossalmente "riempie" ogni cosa e un vuoto che si manifesta come inevitabile conseguenza della caduta di ogni valore. Molti credono che i due concetti di *nulla* e di *vuoto* si equivalgano. Non è così. Il primo rimanda ad una constatazione: nulla esiste. E di questo si prende atto. Il secondo sottende, invece, una sorta di non-essere che si realizza nell'ambito dell'essere. Il *nulla* è come se avesse un'accezione di semplice constatazione; il *vuoto* rimanda ad un intervento attivo: qualcuno ha reso non-essere l'essere, o qualcuno vuole limitarsi a giudicarlo così.

Come mai l'*idea di utopia* non si limiterebbe al trionfo del *nulla*, ma esigerebbe un vero e proprio trionfo del *vuoto*? Abbiamo detto che l'*idea di utopia* ha in sé un'istanza costitutivamente rivoluzionaria (nel senso più specifico del termine) e la *rivoluzione* ha nella sua essenza l'elemento della distruzione, cioè un'imposizione del *khaos* sul *kosmos*. La *rivoluzione* non può limitarsi a prendere atto che nulla esiste, deve piuttosto realizzare uno "svuotamento" dell'ordine.

---

11 - EUGENIO MONTALE, *Ossi di seppia, Poesie*, Fabbri Editori, Milano 1999, p. 79.



In questo caso, cosa bisogna intendere per *ordine*? Tutto ciò che rimanda alla verità di natura: che il vero non si può confondere con il falso, il giusto con l'ingiusto, il bello con il brutto, la virtù con il vizio, e il limite con l'onnipotenza. Ebbene, l'*idea di utopia* si oppone a tutto questo per i motivi che abbiamo più volte avuto modo di ricordare in queste pagine. L'ordine rimanda al limite e invece l'antropologia dell'*idea di utopia* rifiuta il concetto di limite; l'ordine rimanda ad un assoluto che non è raggiungibile in questa vita e invece l'*idea di utopia* si pone al di fuori di questa impossibilità.

Dunque, lo statuto postmoderno dell'*idea di utopia* è giunto a proporre una sorta di delirio distruttivo, una vera e propria "scarnificazione dell'esistente", quasi volesse far ritornare tutto all'informe e alla bruttezza precedente la creazione dell'uomo. Georges Bataille (1897-1962) dice chiaramente che a dover cadere nel vuoto è proprio la saldezza delle cose. Scrive: "Perché ciò che è caduto in un vuoto senza fondo è la saldezza delle cose. E ciò che è offerto ad una conquista impavida... non è una creatura isolata, è il vuoto stesso e la caduta vertiginosa; è il tempo. Perciò il movimento di tutta la vita si pone ora nell'alternativa di questa conquista o di una disastrosa ritirata. L'essere umano alla soglia: là è necessario precipitarsi vivi in ciò che non ha più né saldezza né principio"<sup>12</sup>.

E allora dov'è questa carica surreale nell'utopia? È nel fatto che l'utopia impone una priorità dell'immaginazione sull'adesione alla realtà, una priorità dell'irrazionale sul razionale, della contraddizione sulla logica. Nei primi mesi del 1968 apparvero sui muri della Sorbona frasi di questo tipo: "I nostri meccanismi psichici sclerotizzati e arcaici devono cedere il posto alla fantasia. Tutte le nozioni esistenti sono consumate e vanno ripensate. Solo la vera autonomia permette la creatività. Solo dopo l'esplosione dei nostri attuali metodi di pensiero potremo ripensare da capo il mondo"<sup>13</sup>. André Breton scrisse: "La più semplice azione surrealista consiste nell'uscire per strada con la rivoltella in pugno e sparare a caso, finché si può, tra la folla"<sup>14</sup>.

I versi di Montale in precedenza citati, dopo aver parlato di un vuoto dentro l'animo del poeta, proseguono: "Poi come s'uno schermo, s'accamperanno di fitto/alberi, case, colli, per l'inganno consueto. / Ma sarà troppo tardi; ed io me ne andrò zitto / tra gli uomini che non si voltano, col mio segreto"<sup>15</sup>. Il concetto di *vuoto* che si collega all'idea di utopia, come abbiamo detto prima, non è solamente

12 - GEORGE BATAILLE, *L'obélisque*, in "Mewsures", n. 15, 4-1938, p. 47.

13 - Cit. in RINO CAMMILLERI, *I mostri della ragione*, Ares, Milano 1993, p. 216.

14 - ANDRÉ BRETON, *Entretiens (1913-1952)*, Gallimard, Paris 1969, p. 96.

15 - EUGENIO MONTALE, *Ossi di seppia*, op. cit., p. 79.

il *vuoto* che paradossalmente “riempie” ogni cosa, ma è anche un *vuoto* che si manifesta come inevitabile conseguenza della caduta di ogni valore.

Quando la vita è svuotata, cosa rimane di essa? A quale senso può rimandare?

Il significato implica l'essere, implica qualcosa cui indirizzare la propria vita: il significato è ciò che si pone e si cerca di raggiungere. Il trionfo del *nulla* e il trionfo del *vuoto* sono la distruzione di ogni valore. Valore è ciò che “vale”, che è il contrario di ciò che “non vale”; ma per stabilire la differenza tra ciò che vale e ciò che non vale, tra ciò che esiste e ciò che non esiste, tra ciò che è vero e ciò che è falso occorre che ci sia l'essere e che abbia un suo valore riconosciuto e non “svuotato”. Se, infatti, non esistesse nulla o ciò che esiste fosse solo ciò che viene pensato dalla mente di ognuno, salterebbe ogni criterio di giudizio e di differenza, e dunque salterebbe anche la ricerca di un significato oggettivo su cui, invece, l'uomo può e deve fondare la sua esistenza.

Ecco perché nella cultura contemporanea l'uccisione dell'essere e il suo “svuotamento” hanno causato la diffusione della tristezza.



RAFFAELE SINNO

*L'utopia della Bioetica o del post-umano?  
L'inganno della nescienza*

*Chiedo scusa alle grandi domande  
per le piccole risposte.*

WISLAWA SZYMORSKA

## Introduzione

La bioetica, quale scienza che ha contribuito a determinare una profonda trasformazione antropologica e culturale, in diversi settori del pensiero e agire umano, a quarant'anni dalla sua fondazione, potrebbe indicare parziali conclusioni del percorso effettuato, e principalmente degli obiettivi raggiunti? Rispondere a tale quesito comporta analizzare l'iter di tale scienza, e i traguardi ancora da realizzare. Una prima considerazione consiste nei problemi che la bioetica non ha risolto sia sul versante fondativo, sia applicativo. Gli aspetti fondativi controversi possono essere sintetizzati in quattro aree di difficoltà:

- Problemi epistemologici inerenti l'identità di tale disciplina, e che rispondono alle seguenti domande: la bioetica è normativa, solo normativa o affatto normativa?
- Problemi metodologici che riguardano le procedure da seguire su ciascuno dei livelli cui va a collocarsi il suo discorso;
- Le difficoltà dei rapporti tra le norme e i giudizi morali;
- I criteri di esclusione o inclusione dei giudizi, sui comportamenti da tenere in situazioni limite dell'agire umano e professionale<sup>1</sup>.

Dalle complesse vicende fondative scaturiscono i dilemmi applicativi in cui la bioetica opera, oppure nelle differenti aree di sua pertinenza, come nei settori definiti di frontiera della bioetica<sup>2</sup>. Per tale ragione, quando si confrontano con-

---

1 - SALVATORE PRIVITERA, *Bioetica questioni aperte*, in "Bioetica e cultura", XIII (2004), p. 257.

2 - Cfr. PETER NOWELL – SMITH, *Etica*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

trapposte posizioni sui temi d'inizio o fine vita, il dibattito non riguarda esclusivamente l'adesione alla difesa della sacralità della vita, viceversa sostenere che l'autonomia del soggetto avente diritto sia il principio etico di riferimento. La questione fondamentale è la scelta tra il sistema che ritiene possibile fondare l'etica su principi etici universali, validi in ogni contesto e situazione umana, oppure sul versante opposto sostenere che le scelte siano giustificate in base all'area di dimostrazione, siano in connessione alla particolare circostanza, in definitiva accettare il relativismo morale. Tale differenza non è una questione di esclusiva prassi filosofica ma impegna, come afferma P. Cattorini, le stesse *prospettive della bioetica*<sup>3</sup>. Da queste premesse si deduce che le difficoltà operative siano il risultato di quelle fondative, insite nel rapporto tra l'etica tradizionale e la stessa bioetica. Su questo fronte d'indagine si sono generate due correnti di pensiero: la prima ritiene che essa non sia altro che un'etica applicata al bio-regno, e alle recenti questioni sollevate dalla biotecnologia, la seconda tesi afferma che tale disciplina abbia profondamente modificato l'etica tradizionale, e che la sua indagine sia molto più complessa dell'applicazione dei principi etici tradizionali alle nuove forme d'indagine del pensiero umano. La prima posizione è espressa nel pensiero di F. Bellino: "*La bioetica non è una nuova etica, né una nuova scoperta di principi fondamentali, essa è etica ordinaria applicata a un'area specializzata dei problemi, al bio-regno*"<sup>4</sup>. Sul versante opposto i sostenitori della bioetica, come nuovo settore dell'etica, riconducono la sua novità al superamento della tradizione, per *fornire nuovi modelli di argomentazione, affinché gli individui possano essere aiutati a scegliere cercando nell'uomo stesso piuttosto che in un ordine esterno, finalistico, preconstituito*<sup>5</sup>. Il procedere di questa disciplina, in questi decenni, ha dimostrato che è riduttivo ritenere che essa possa essere considerata una nuova scienza o etica, mentre in realtà la sua principale funzione è la capacità di sottoporre qualsiasi sistema umano alla valutazione dei giudizi etici, *una sperimentazione auto-poietica sia del principio della sacralità che della qualità*<sup>6</sup>. Un successivo livello problematico è dato dalla complessità di tradurre in norme legislative gli argomenti del confronto bioetico. Le spiegazioni di tale difficoltà risiedono in due motivi: il primo è che i principi etici sono inderogabili, non adattabili alla semplice equazione di validità da parte di una maggioranza rispetto a una tesi opposta di minoranza, inol-

3 - Cfr. PAOLO CATTORINI, *Etica e giustizia in sanità, Questioni filosofiche, principi operativi, aspetti organizzativi*, Franco Angeli, Milano 1998.

4 - FRANCESCO BELLINO, *La bioetica come etica applicata*, in *Trattato di Bioetica*, Levante, Bari 1992, p. 35.

5 - LUC FERRY, *Tradition or argumentation*, in "Pouvoirs", n. 56 (1991), p. 3.

6 - Cfr. RAFFAELE SINNO, *Confronti fondativi in bioetica. La vita tra sacralità e qualità*, Levante, Bari 1992.

tre la tutela dei principi “secondo natura” elide le profonde modifiche messe in atto dalle conquiste biotecnologiche. Per queste motivazioni la disciplina della bioetica fa emergere il confronto tra i limiti della scienza e la nescienza che, contrariamente a quello che può sembrare in prima istanza, non si pone come il suo corrispettivo negativo, ma presenta un suo sviluppo parallelo. Queste premesse fanno da sostrato al reale obiettivo di questa riflessione che, nel valutare le utopie fondative della bioetica, mette in risalto quelle delle spinte irrazionali delle filosofie post-umane e della relativa ricerca scientifica.

### Le utopie della bioetica: un programma auto-poietico?

La bioetica, nella sua struttura di disciplina capace di dialogo tra i differenti saperi e campi dell'agire umano, deve rispondere a due difficoltà, in vero non del tutto risolte, ossia la sua specifica identità, e i percorsi metodologici adottati. Per quello che riguarda la prima questione, il sedimentarsi di una sua distinta collocazione ne ha determinato un costante riferimento nell'ambito della riflessione etica nel settore della scienza, e dei relativi dilemmi epistemologici. Per quello che invece concerne lo studio della sua identità, di recente l'autore di G. Hottois, la colloca nell'ambito *delle capacità interstiziali* di operare tra saperi e discorsi<sup>7</sup>, una sistemazione in ogni caso prevalentemente di ordine pratico. In tal modo, il suo procedere diverrebbe esclusivamente interdisciplinare, o come si preferisce in questo periodo definire *transdisciplinare*, un confronto tra linguaggi e pareri, un porsi tra dubbi ed equivalenze. Tale approccio di tipo *interstiziale* individua una capacità fluida di precomprensione delle questioni sollevate dalla riflessione filosofica della scienza, tuttavia non affronta, né risolve, la strutturazione tra i diversi piani d'indagine, determinando in molte situazioni una confusione tra discorsi e pratiche. Nell'analisi di questa disciplina si assiste alla non conciliabilità tra chi tende ad assegnarle uno specifico statuto epistemologico, e chi ne riconosce una peculiare forza nell'emanciparsi dal tradizionale confronto tra pensiero fondativo e attuativo. Del resto, l'asincronia messa in atto dalla cultura post-moderna ha avvalorato quest'idea, lasciando spazio a una visione di tale disciplina che ascolta e interroga i dubbi delle altre a confronto, facendo riemergere con maggiore attitudine la ricerca di una sua specificità. Bisogna stabilire dunque se

---

7 - Cfr. GILBERT HOTTOIS, MAURICE PARITEAU, *Les mots de la bioéthique*, De Boeck, Bruxells 1993. L'autore in questo testo così definisce la bioetica: “Un insieme di ricerche, di discorsi e di pratiche generalmente pluridisciplinari, avente oggetto la chiarificazione e la risoluzione delle questioni di carattere etico, suscitate dall'avanzamento e dall'applicazione delle tecno-scienze biomediche”.

la bioetica ha mai posseduto una sua peculiare competenza come scienza, oppure rimanere nell'idea che le sue doti traggono origine dalla sua interdisciplinarietà, dal porsi come *ponte verso il futuro*, come aveva indicato il suo fondatore V. R. Potter. La questione, a ben vedere, non è di ridotta importanza, e attiene ai compiti del suo agire, allo sconfinare nelle sue utopie, che rielaborate, diverranno la nuova forza di questa scienza. I limiti della bioetica riguardano i seguenti punti di confronto:

- a) Le utopie della scienza non devono necessariamente convergere nel percorso della bioetica;
- b) L'impossibilità di una necessaria, quanto urgente, sintesi operativa e fondativa tra le diverse posizioni che si confrontano;
- c) Il riconoscere che la bioetica ha una sua strutturazione utopica, se per utopia si deve intendere il non arrendersi delle cose come sono e lottare per come dovrebbero essere; sapere che il mondo ha bisogno di essere cambiato e riscattato. L'utopia dà senso alla vita, perché esige contro ogni verosimiglianza che la vita abbia senso<sup>8</sup>.
- d) Reinserire la bioetica nel settore di una decisionalità competente, abbandonando l'idea della razionalità olimpica;
- e) Invertire la tendenza di far prevalere gli aspetti applicativi su quelli fondativi;
- f) Inserire una metodologia stabile che non sia eccessivamente fluida.

L'analisi di questi punti non deve approdare ad un modello che esamini la bioetica come una riflessione specifica dell'etica applicativa, è al contrario poter navigare in un mare tempestoso, consapevoli che infine si potrà approdare in un porto da tutti condiviso, per ripartire migliorati dal percorso altrui. *Qualcosa rimane sempre fuori: oltre la risposta, qualcosa preme. Non si tratta dell'ascolto di chi fa parte di altre teorie, di altri principi: qualcosa manca anche lì, continua a mancare nei dibattiti bioetici, anche se spesso l'accordo è raggiunto, spesso a maggioranza. Manca l'ascolto della voce del protagonista, di chi ci ha chiamato in causa per risolvere il suo problema etico, manca la sofferenza che ha generato quel problema. Tutto questo non c'è, o meglio è stato oggettivato, analizzato, ridotto nel passaggio da quell'esperienza morale allo specifico caso bioetico<sup>9</sup>.* Urge in definitiva un cambiamento di rotta nell'indagine bioetica, che forse non coglie a pieno le specificità umane, affidandosi con troppa sicurezza a risposte auto-poietiche, senza considerare che l'attività umana è per natura, confronto, elaborazione, e ristrutturazione dell'agire.

8 - Cfr. CLAUDIO MAGRIS, *Utopia e disincanto, Saggi 1974- 1988*, Garzanti, Cernusco sul Naviglio, Milano 1999.

9 - MARIANNA GENSABELLA FURNARI, *Vulnerabilità e cura. Bioetica ed esperienza del limite*, Rubbettino, Cosenza 2008, p. 11.

## L'utopia della scienza come pensiero unico

La principale utopia del pensiero scientifico è quella di tipo autoreferenziale, aver concepito un'indelebile credenza che guida ogni azione sia individuale sia collettiva: viviamo in un'epoca del potere della scienza? Un interrogativo che la stessa indagine bioetica ha fatto emergere, e che costantemente impiega la ricerca etica e sociale dei nostri tempi. L'idea del progresso illimitato, messo a dura prova nelle crisi della gestione economica, non abbandona la sua emergenza speculativa, e determina una riflessione tecno-scientifica sempre più esasperata nella conquista dei nuovi limiti da superare. Negli ultimi decenni si è indebolita la visione di una linearità tra progresso scientifico e quello umano, ed è emerso il concetto dell'imprevedibilità del risultato, dipendente da una serie di contingenze, di eventi singolari, e particolari<sup>10</sup>. Indicare nella scienza, un unico sistema di elaborazione delle necessità ed esigenze umane, ha generato le peggiori estremizzazioni delle dicotomie contemporanee, da quelle della globalizzazione della bioeconomia, all'inevitabile concorrenza, senza regole etiche, nel settore delle applicazioni tecnologiche. La competizione scientifica tra organismi accademici, industriali, finanziari, è il principale problema che oggi l'uomo sociale subisce. Il trasferimento dalla *governance* politica a quella scientifica ha determinato un dominio del mercato da parte delle strutture che operano nel settore scientifico, con la conseguente perdita del valore e dei reali obiettivi della ricerca scientifica. Si è generata un'utopia auto-poietica, ossia la scienza, nel dominare le attività umane, ha sovvertito la sua funzione fallibile, ha confuso l'induzione con la deduzione<sup>11</sup>. Si è concepito un duplice legame di ambivalenza, con l'effetto di smarrire le ragioni di ciascun ambito: la scienza nell'indagare si prefigge il dominio dell'*agorà* umana, e la società avverte che senza di essa non ha più prospettive. Questa circolarità di dipendenza fa nascere attese utopiche nella scienza e parallelamente induce *un'azione di controllo e di regolamentazione dei meccanismi della vita da parte del potere, determinando progressivamente lo sfrangimento di quella linea divisoria tra pubblico e privato, che permetteva di confinare il discorso sulla vita in un ambito preliminare rispetto alle preoccupazioni della politica*<sup>12</sup>.

---

10 - JOHN ZIMMAN, *La vera scienza*, tr. it. (a cura di Elena Ioli), Dedalo, Bari 2002, p. 48.

11 - Cfr. Karl Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987. A tal proposito il filosofo scrive: "E' possibile definire proposizioni universali e proposizioni particolari: le prime, come proposizioni su tutti gli elementi d'una classe definita soltanto per mezzo di concetti universali; le seconde come proposizioni che vertono sugli individui singoli su classi che vengono definite con l'aiuto di concetti individuali", *ivi* p. 247.

12 - FRANCESCO DEL PIZZO, *Profili biopolitici della bioetica*, in *Discussioni di Bioetica*, (a cura di) PASQUALE GIUSTINIANI, E.C.S., Napoli 2009, p. 169.



Aver interfacciato in ambito sociale le attese scientifiche, e aver estremizzato le possibilità di dominare gli eventi della vita, dalla nascita alla morte, ha indotto richieste sempre maggiori di successo, che infine né la biopolitica e nemmeno la scienza sono in grado di assicurare. Ciò ha avviato al disincanto del progetto della *Big Science*, consentendo una visione utopica della realtà scientifica. Le principali motivazioni di ciò possono trovare le seguenti ragioni:

1. La scienza continua a proporsi come metodo per la produzione progressiva di conoscenze oggettive, storiche, universali;
2. Si organizza come se fosse ancora un'istituzione chiusa, in una certa misura autonoma e indipendente dalle altre istituzioni sociali o le considera dipendenti da essa;
3. S'interfaccia con un senso di onnipotenza, esprimendo un linguaggio profondamente diverso da quello comune<sup>13</sup>.

La stessa suddivisione tra scienza pubblica e quella privata, sorta agli inizi del XX secolo, a buon titolo può essere intesa come una forte situazione d'intrusione della scienza nell'ambito della società. Escludendo un iniziale periodo, gli interessi sia dei finanziamenti pubblici, sia di quelli privati, sono rivolti a stratificare un'immagine di potere della scienza sull'uomo, una continua azione necessitante in qualsiasi aspetto della sua esistenza. Tale programma è confermato dal tipo di comunicazione scientifica che si esegue da parte di esperti definiti *Scientists*, i quali diventano i depositari "della conoscenza da elargire e da emanare"<sup>14</sup>. Il percorso di onnipotenza della scienza parte nei decenni cinquanta e sessanta del secolo ventesimo, quando le invenzioni forniscono le basi per una riorganizzazione del potere politico e militare, con la successiva rincorsa alla conquista dello spazio, come unico deterrente di potere dell'uomo sull'uomo e di un'ideologia su una contrapposta. La riflessione filosofica su tali trasformazioni ha evidenziato che "se la scienza viene lasciata a una visione esclusivamente intellettuale è facile preda del potere nelle sue devastanti applicazioni tecniche"<sup>15</sup>. La costruzione di una corretta sociologia scientifica ha disposto la considerazione secondo cui il potere della ricerca è un'estrema *ratio* dell'agire umano, mentre per ovviare agli errori concettuali e applicativi della scienza come pensiero unico, è

13 - DAVID LAYTON, ENRY JENKINS, *Inarticulate Science? Perspectives on the Public Understanding of Science and Some Implications for Science Education*, Studies in education Ltd., Nafferton 1995, p. 79.

14 - DAVID LAYTON, *History of Science*, in "Science, Technology, and Human Values", 16 (2), 1991: 111-121.

15 - GIUSEPPE O. LONGO, *Di fronte alla tecnologia*, in "Nuova civiltà delle Macchine", XVIII, n. 4 2000.

necessario reintrodurre un'indagine di tipo sapienziale, comprendere che si tratta di una conoscenza tra le altre nell'ambito della nostra civiltà. In ragione di queste premesse, si è riavviata una profonda discussione sull'utilità, per il genere umano, di una scienza "saggia", da contrapporre agli aspetti riduttivi e unicamente manipolativi del suo agire. Per rispondere a queste mutate esigenze sono sorti diversi movimenti culturali, con l'obiettivo di riportare serenità e dialogo tra la ricerca definita di base, e le sue applicazioni politiche e sociali. Tra le altre associazioni, fondamentale è stata l'opera del gruppo *Save the Science* che, sorto nel Regno Unito alla fine degli anni ottanta, si poneva l'obiettivo "di informare l'opinione pubblica sull'utilità della scienza moderna per far generare una cultura della consapevolezza sui cambiamenti tecno-scientifici"<sup>16</sup>. Si trattò della nascita del "public understanding of science", ossia una serie di agenzie e comitati che operavano autonomamente per reperire fondi, in modo da rendere libera la ricerca scientifica dal finanziamento che gli stati le potessero accordare, tramite la percentuale del Pil, concesso unicamente alla scienza pubblica<sup>17</sup>. Tale modello non ha raggiunto il suo scopo originario, poiché si è appurato che gli indirizzi della ricerca non sono retti esclusivamente da ragioni sociali, evidenziando che le interdipendenze con il potere politico sono molto più complesse, insite nello stesso procedimento metodologico della scienza, se esso tende a una visione dell'essere umano come mezzo e non come fine. Nella misura in cui l'uomo scopre il possibile, e persegue il potere in tutte le sue forme, tende a porre la norma del "potere essere" come prioritaria rispetto a quella "del dover essere". Resistere alle manipolazioni del potere, mantenendosi al servizio della pura verità sperimentale, come assoluto deontologico della scienza, risulta essere una fallacia scientifica dai pericolosi risvolti per il genere umano. La scienza non crea fiducia in se stessa, ma in ciò che pone, puntualizza A. Gehlen<sup>18</sup>. Se il progetto scientifico rimane ancorato alla nozione di desistenza della natura nei suoi confronti, è quasi ovvio aspettarsi una resistenza sociale a chi immagina di definire in modo univoco il *signum dell'esistenza umana*. Bisogna cooperare per ottenere una cultura che comprenda il senso d'appartenenza della scienza al progetto sociale, evitando le utopie di ritenerla una guida estrapolata dalle necessità della popo-

---

16 - ULRIKE FELT, JORGE NOWONTNY, *Science Studies and Their Publics: Speculating on Future Relations*, Harwood Academy, Amsterdam 2003, p. 42.

17 - Cfr. ULRIKE FELT, *Why Should the Public Understand Science?* in MEINOLF DIERKES e CLAUDIA VON GROTE (a cura di), *Between Understanding and Trust. The Public Science and Technology*, Harwood Academy, Amsterdam 2000, p. 112.

18 - Cfr. ARNOLD GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica*, tr.it. Mondadori, Milano 1967, p. 133.

lazione umana. Per questo è lecito concordare con P. Bassetti che sostiene: *La scienza si è oramai resa conto di tutto questo. Ha capito che la sfida che la società moderna lancia a questa scienza che ama definirsi nuova è, in ogni caso, quella di abbandonare arcaiche dicotomie, avvicinarsi ai luoghi dove il suo concreto potenziale di cambiamento è utilizzato e realizzato uscendo da una condizione adolescenziale per familiarizzarsi con il potere, e diventare matura, perché vale anche per la scienza, quanto vale per le persone: si è adulti solo quando, oltre sapere, si può dare e ricevere potere*<sup>19</sup>.

In questo rinnovato clima culturale, la bioetica ha analizzato, e fatto emergere, l'utopia della scienza come sistema unico, contribuendo a una vivace discussione sui limiti e prospettive dell'indagine scientifica. Si è messo in luce un percorso di responsabilità, non solo attinente all'uso del principio di precauzione, ma si è prospettata la possibilità di compromessi tra diverse istanze, da quelle scientifiche, a quelle sociali e politiche, nell'ottica dell'eteroreferenzialità. Si è rivolto poi alla scienza un problema di tipo fondativo, vale a dire armonizzare il binomio tra il piano d'indagine speculativo e quello applicativo. Un primo traguardo è stato l'introduzione, nell'ambito del metodo scientifico, della possibilità di considerare gli aspetti deliberativi, ossia le implicazioni a distanza nelle future generazioni delle promesse scientifiche. Per ottenere l'obiettivo di raggiungere una capacità di dialogo con le convergenze umane, è fondamentale introdurre e sostenere il percorso di "una democrazia scientifica", corrispettiva di quella pubblica. Gli strumenti applicativi di tale innovazione sono stati resi possibili grazie alle applicazioni di procedure quali il *consensus conference*, l'utilizzo del metodo del *workshop scientifico*, e il verdetto del *citizen Juries*, che sono a pieno titolo dei dispositivi della democrazia deliberativa. E' noto che il *consensus conference* è un metodo in cui sono selezionati diversi cittadini che partecipano a riunioni con lo scopo di raccogliere opinioni e deliberazioni su aspetti controversi, in ambito scientifico. In questo periodo, nel mondo anglosassone, tali strumenti sono importanti nel determinare le scelte politiche riguardo all'applicazione di scoperte scientifiche, superando il rapporto univoco tra gestione politica e interessi dell'azienda che finanzia la ricerca. Una violenta critica, a tale approdo, nell'ambito del metodo scientifico, è condotta dai sostenitori della visione della *Big Science*, i quali sostengono che con questo sistema s'invisano messaggi contraddittori alle future generazioni, e s'inficia il dogma del metodo scientifico, generando ulteriore conflittualità tra scienza e comunità umana. A tali critiche l'indagine bioetica ha indicato delle precise risposte. Potere richiamare un sistema democratico all'interno del-

---

19 - PIERO BASSETTI, *La sfida del pluralismo giuridico*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 160.

la scienza, non significa azzerarne la libera e peculiare funzione, al contrario: “Far uscire dal cannocchiale galileiano la scienza contemporanea”<sup>20</sup> consente di avviarla in una sfera di saggezza, in cui il potere delle nanotecnologie e delle bioscienze sia al servizio “libero e completo non del singolo, ma della collettività, per un democratico controllo dei gruppi che s’illudono di detenere il controllo scientifico”<sup>21</sup>.

## La Bioetica come decisionalità comportamentale: l’utopia della nescienza

La ricerca della bioetica ha contribuito notevolmente al dibattito sui sistemi della conoscenza umana, recando un notevole contributo nel confronto gnoseologico. Il sapere umano ha raggiunto un grado di complessità insperato, svelando i misteri di un universo che si è manifestato contemporaneamente acentrico e policentrico, grazie alle capacità di superare limiti che sembravano non raggiungibili e che a loro volta, in un dinamico interscambio, si sono trasformati in nuovi presupposti d’indagine. In tale contesto, il confronto tra la gestione “del sapere e non sapere” ha fatto emergere nuovi equilibri dinamici, in cui le trame del reale sono diventate strumento per costruire ciò che da possibile diviene attuabile. Questa continua conquista si è resa credibile grazie al modellamento plastico della ragione umana, che si è resa consapevole che si trova di fronte ad “un oltre” che fugge in ogni caso dalle sue tecniche computazionali. Questa bipolare capacità d’inestricarsi nel gioco presupposti-limiti svela la relazione tra sapere e nescienza, tema che è stato indagato dal filosofo E. Morin, con l’utilizzo del *principio dialogico* che rappresenta senza dubbio un pilastro della moderna riflessione gnoseologica. A tal proposito scrive l’autore francese: “Il principio dialogico può essere definito come l’associazione complessa (complementare/concorrente/antagonista) di istanze, necessarie insieme all’esistenza, al funzionamento e allo sviluppo di un fenomeno organizzato”<sup>22</sup>. L’uomo postmoderno ha compreso la correlazione della funzione della nescienza, vale a dire che vi è una proporzione diretta tra ciò che si acquisisce e cataloga, e ciò che rimane costantemente insondabile. Si conferma la tesi di Schopenhauer, secondo cui l’opera dell’uomo non

---

20 - RAFFAELE SINNO, *Il potere della scienza nei suoi effetti positivi e negativi della tecnologia*, in “Progresso del Mezzogiorno”, Anno XXXII, n. 1 e 2, Loffredo, Napoli 2008, p. 95.

21 - YURIJ CASTELFRANCHI, *Per una paleontologia dell’immaginario scientifico*, in NICO PITRELLI e GIANCARLO STRULONI (a cura di), *La Comunicazione della scienza. Atti del I e del II Convegno Nazionale*, Zadigroma, Roma 2004, p. 110.

22 - EDGAR MORIN, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 112.

sia altro che un'interminabile operazione di luce nei veli intricati della ragione, e che il dubbio sia coesistente e direttamente riferibile alla stessa ragione. Essa scopre di essere, calandosi nella realtà, limitata nelle sue possibilità autoreferenziali, anche se ciò non inficia, come proposto nel modello di H.A Simon, le possibilità che l'uomo possa deliberare e comprendere il senso delle scelte, grazie al sistema della razionalità intuitiva: "Questo modello intuitivo postula che gran parte del pensiero umano- e quindi che gran parte del successo degli esseri umani nel pervenire a decisioni valide e convincenti- sia dovuto al fatto che essi sono dotati di buone facoltà di intuizione, quindi di giudizio"<sup>23</sup>. Ciò comporta che la dualità cognitiva non è *riassorbita ma è rilevata dall'atto della conoscenza: quest'ultimo, a partire dalla loro separazione opera la comunicazione tra oggetto e soggetto della conoscenza; ogni conoscenza separa e lega il soggetto e l'oggetto all'interno di un universo comune*<sup>24</sup>.

La ragione limitata diviene pertanto presupposto per una conoscenza ipercomplessa, poiché ogni volta che affrontiamo un oggetto, dobbiamo porci nella consapevolezza che è probabile che diminuisca, e non sempre si implementi, l'acquisizione dei dati. Ciò dipende dal fatto che affidarsi unicamente al sistema dell'omnicomprensione è fallimentare, allo stesso modo di ritenere impossibile qualsiasi grado di cognizione, presupposto utopico della nescienza. Questo concetto è emblematicamente espresso in questo passo di H.A. Simon: "Quando prendete una decisione, anche un'importante decisione, probabilmente non considerate i dettagli dei futuri scenari, completi di distribuzione e probabilità, condizionate dalle alternative prescelte. Avete un quadro generale del vostro stile di vita e delle vostre prospettive, nonché, forse, di uno o due principali mutamenti che ipotizzate per il prossimo futuro, e di un paio di remote eventualità"<sup>25</sup>.

Il sistema della gnoseologia postmoderna ha superato il livello d'elaborazione dei dati secondo lo schema addizionale, introducendo nel percorso conoscitivo fattori relazionali, e alternative direttamente dipendenti dalle scelte umane. Proprio la scienza contemporanea ha dimostrato che non esiste una netta equivalenza tra ordine ideativo e i correlati epifenomeni. Conoscere l'atomo, non ha implicato per sé comprenderne le diverse possibilità d'applicazione, come tutte le scoperte della biotecnologia comportano ambivalenze sociali, etiche, e di gestione politica. Il pensiero umano ha eseguito un salto qualitativo, superando il concetto dell'esemplificazione, per dare valore a una conoscenza matura, dialogica, non auto-referenziale, per

23 - HEBERT ALEXANDER SIMON, *La ragione nelle vicende umane*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 56.

24 - EDGAR MORIN, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 30.

25 - HEBERT ALEXANDER SIMON, *op.cit.*, p. 50.

tanto non utopica. In vero proprio E. Morin aveva indicato le dimensioni della dialogicità del pensiero umano secondo lo schema del confronto tra:

- L'uno, il doppio, il molteplice;
- Il centrico, il policentrico, l'acentrico;
- Il gerarchico, il poliarchico, l'anarchico;
- La causa e l'effetto;
- L'analisi e la sintesi;
- Il digitale e l'analogico;
- Il reale e l'immaginario;
- La ragione e l'utopia;
- L'oggettivo e il soggettivo;
- Tra il cervello e lo spirito<sup>26</sup>.

Per ottenere un buon livello d'indagine, è fondamentale dunque operare attraverso *un'ecologia dell'azione*, libera da preconcetti che ne impediscano risultati consapevoli ed efficaci. Per ciò è necessario eseguire scansioni conoscitive che siano sempre accompagnate dalla verifica, la quale richiede un costante confronto etico - relazionale. In tal senso è responsabile eseguire una conoscenza delle cose, prima ancora che una loro giustificazione. Configurando l'etica della responsabilità, come conoscenza responsabile, si giunge a una conclusione gnoseologica davvero importante per la scienza: il suo ruolo si esprime in una relazione matura di responsabilità sui destini delle future generazioni, una ragione che da predittiva si trasforma in operativa, al servizio delle reali necessità umane. Infatti, è ormai evidente che le ragioni predittive approdino nelle utopie della nescienza. Un esempio tipico è prescritto dalla medicina probabilistica, che crede di selezionare un futuro rispetto a un altro: una cogente illusione utopica.

Se la storia naturale è generata da continui processi di biforcazione, dalla fissazione di scelte nelle quali la contingenza ha giocato un ruolo importante e che sono diventate necessarie soltanto dopo che sono state effettuate, allora fra la vasta gamma di possibilità antecedenti ai punti di biforcazione è facile selezionare quelle attualizzate e definirle come il nostro punto di vista (il presente, il passato, la storia) nel quale collocarsi, dal quale generare e dal quale paragonare i mondi alternativi, i nostri contro presenti e i nostri contro passati [...]. Ma se rimaniamo aderenti alla stessa fenomenologia della storia naturale, per il futuro una strategia del genere non è possibile. Se il futuro della biosfera è costellato di biforcazioni, se il momento in cui si produrrà una biforcazione significativa è indecidibile, se addirittura è problematico asserire che una biforcazione sia o non sia significativa [...], se per il futuro stesso della specie umana i giochi non sono stati già fatti, allora perde di senso isolare un futuro privilegiato nell'oceano dei contro futuri<sup>27</sup>.

26 - EDGAR MORIN, *Il pensiero ecologico*, Hopeful Monster, Firenze 1988, p. 20.

27 - MARIO CERUTI, *Che cos'è la conoscenza? Una questione cosmologica* in MARIO CERUTI, LORENA PRETA, *Che cos'è la conoscenza*, Laterza, Bari 1990, p. 100.

Questo percorso d'innovazione si pone l'obiettivo di rimuovere l'idea che la ragione abbia i suoi dogmi inamovibili, la scienza sia retta da leggi universali incontestabili, e la vita sia un perenne fluire di esperienze. Per ottenere tale traguardo, le società future tralasceranno il *Mythos solitario* di una ragione predittiva che ha fallito il progetto di un continuo progresso umano. Saranno operativi nuovi modelli antropologici in cui le differenti posizioni etiche e culturali si confronteranno con rinnovata capacità di giudizio, per ottenere un formidabile obiettivo: il passaggio dalla categoria dell'utilità, al valore della condivisione. Per compiere questa trasformazione la visione simbolica dovrà essere uno strumento pratico di conoscenza, *una segnaletica del reale*, come aveva già indicato E. Morin:

1. Il simbolo tende a identificarsi con ciò che simboleggia, e nella sua pienezza il simbolo è ciò che esso simboleggia;
2. Il simbolo suscita il sentimento dell'oggetto cui si riferisce/identifica, e nella sua pienezza, una sola parola o figura concentra la totalità delle cose che, in modo ologrammatico, rende presenti;
3. Il simbolo è un coagulo di senso, ovvero raggruma secondo una logica – analogia complessa sia i significati sia le rappresentazioni degli oggetti;
4. Il simbolo esprime una resistenza ontologica alla concettualizzazione, in altre parole alla de-concretizzazione;
5. Il simbolo ha infine una rappresentazione comunitaria<sup>28</sup>.

In definitiva, la stretta connessione tra conoscenza e nescienza, non deve indurre in utopiche ricerche, in cui si smarrisce il ruolo di una ragione che per sua natura dovrà riconsiderare necessariamente i limiti del suo agire, per assicurare il pieno senso della libertà umana, intesa come relazione dialogica tra vedere e prevedere, una ricerca della nostra condizione di uomini.

## Le utopie del post-umano e la ricerca bioetica

Il termine post-umano nasce dalla definizione di Jeffrey Deitch curatore di una mostra di arte contemporanea tenutosi a Losanna, nel 1927, in cui esponevano artisti che avevano in comune l'idea del superamento della categoria dell'umano, così come è stata tradizionalmente considerata. E' efficace riportare tale concetto espresso nel catalogo della stessa mostra:

---

28 - EDGAR MORIN, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 177, cit. in RAFFAELE MARIA BELLINO, *Critica della ragione predittiva. L'etica tra scienza e nescienza*, Levante, Bari 2004, p. 143.

“Il mondo emergente nel quale la chirurgia plastica, la ricostruzione genetica e gli innesti di componenti elettronici diventano prassi comune, potrà ben presto essere assunto come uno stadio ulteriore dell'evoluzione darwiniana dell'essere umano. Tali innovazioni tecnologiche inizieranno ad alterare radicalmente la struttura delle interazioni umane [...] L'era moderna potrebbe essere definita come il periodo della scoperta dell'io, quella postmoderna nella quale viviamo può essere intesa come un periodo transitorio di disgregazione dell'io [...], forse l'era post-umana che incomincia a intravedersi all'orizzonte sarà caratterizzata dalla ricostruzione dell'io<sup>29</sup>.”

Questa definizione fa comprendere a pieno il programma di totale modifica della struttura dell'umano con due fasi, quella del *trans-umanesimo*, ossia il tempo della trasformazione e modifica in ogni campo del sapere dell'umano, per avviare in seguito il periodo di ricostruzione *post-umanista* di una nuova entità, non solo uomo, ancora uomo, differente dal *sapiens sapiens* che conosciamo. Tralasciando le articolate e complesse relazioni fra *trans-umanesimo* e *post-umanesimo*, una domanda fondamentale è stata proposta da M. Farisco, in un suo recente lavoro a riguardo. Dopo il *post-umanesimo* dovremo necessariamente parlare ancora di uomo, per due ragioni fondamentali: “La prima è che il risultato di questa ibridizzazione è stato compiuto dall'uomo stesso, e in secondo luogo sarà sempre la struttura *dell'uomo a esserne punto di riferimento*”<sup>30</sup>.

Una prima riflessione a riguardo consiste nel concetto che assistiamo a un'ibridizzazione delle due fasi, dai pericolosi sviluppi futuri. In tal senso, l'introduzione delle intelligenze artificiali, e la loro intromissione nel mondo umano, comportano “un'evidente trasformazione del linguaggio che va oltre la comunicazione, una meta-rappresentazione di un'alterità fluida e dinamica, non categorizzabile”<sup>31</sup>, una parola che perde i suoi connotati classici, per adottare quelli visivi e sonori: una fusione dei sensi, per rendere l'uomo semplice utente di stimoli.

I principali obiettivi delle filosofie del post-umano sono stati riportati da R. Marchesini che, nel sostenere la possibilità e positività di tale percorso, pone l'accento sulle caratteristiche della vita post-umana:

---

29 - ANGELA VATTESE, *Capire l'arte contemporanea dal 1945 ad oggi*, Torino 1998, p. 299.

30 - MICHELE FARISCO, *Ancora l'uomo dopo l'uomo*, in *Discussioni di Bioetica*, (a cura di) PASQUALE GIUSTINIANI, E.C.S., Napoli 2009, p. 145. Per la filosofia del post-umano *l'uomo non è incompleto ma compiuto, un essere eteroriferito*, *ivi*, nota n. 20.

31 - BARBARA GIOLITO, *Il fenomeno dell'altruismo nelle intelligenze artificiali*, in *Le sfide morali del post-umano* (a cura di) SALVINO LEONE in “L'arco di Giano”, n. 57 (2008), pp. 66-67.



- Una migliore capacità intellettuale: ognuno sarà con un grado d'intelligenza superiore a quella attuale;
- Un migliore funzionamento del corpo: se vi sarà ancora un corpo fisico, si potrà modificarlo secondo i propri desideri; se si sarà "uplodati", si potranno eseguire delle copie di sicurezza di se stessi, o trasmettere se stessi alla velocità della luce;
- Migliori capacità sensorie, facoltà sensibili speciali: nuove modalità conoscitive e migliori capacità per la musica, l'umore, l'erotismo, la spiritualità, la bellezza, l'arte, la religione;
- Un autocontrollo affettivo: miglior benessere soggettivo, autocontrollo, capacità di scegliere le proprie emozioni, ad esempio conservando il proprio legame romantico con il proprio partner, anche se intaccato dal tempo<sup>32</sup>.

Nel manifesto *Cyborg* del 1991 si prospettano gli aspetti fondativi di questo percorso, ripreso in seguito da N. Bostrom, il quale emana un vero e proprio credo umanistico dai seguenti aspetti:

- Legittimità di modificare la natura con rigetto dell'idea dell'*Hybris*;
- Libertà di accedere alla tecnologia: la libertà dagli aspetti morfologici;
- Pace e cooperazione internazionale;
- Incentivazione del sapere con una discussione aperta sul futuro;
- Fallibilissimo: disponibilità a riesaminare e sovvertire le proprie posizioni teoriche;
- Diversità (specie, razza, credo religioso, orientamento sessuale, stile di vita);
- Attenzione al benessere di ogni sensibilità;
- Salvaguardia della vita nel suo senso di *life extension*, di biopotenzamento, di ricerca anti-invecchiamento e di congelamento<sup>33</sup>.

Il rapporto tra bioetica e post-umano riguarda la questione del biopotenziamento e "alle recenti applicazioni della nanotecnologia, all'impianto di sistemi biotecnologici capaci di controllare e migliorare funzioni deficitarie, come i microchip in grado di regolare e modulare la trasmissione sinaptica, inseriti in una rete nervosa incapace di svolgere adeguati livelli d'integrazione di

---

32 - Cfr., ROBERTO MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002.

33 - Cfr., DONNA J. HARAWAY, *Simians, Cyborg and Women: The Reinvention of Nature*, New York 1991, tr.it (a cura di) LIANA BORGHI E ROSI BRADOTTI, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995. Su tale punto Nick Bostrom risponde alle critiche bioconservatrici affermando che v'è una dignità post-umana. "Il post-umano non è necessariamente, come si interpreta, un disumano" cit. in <http://www.estropico.com/id170.htm>.

connessione ed elaborazione”<sup>34</sup>. Tale biopotenziamento è alla base della ricerca scientifica per avviare il progetto post-umanista, anche se in questo periodo le ricerche sono nella fase di vicariare le funzioni biologiche e non certo per sostituirle. Il passaggio tuttavia non solo è pensabile ma attuabile, se non si comprendono fino in fondo gli obiettivi di destrutturare la società umana, messa in atto da tali ricerche. Le critiche verso questo percorso riguardano diversi argomenti filosofici, etici, sociali, scientifici, e presentano un comune fondamento logico: ossia l'irrealizzabilità utopica di questa visione. I principali aspetti controversi, e le utopie di questo percorso, possono essere racchiuse in tali *item*:

- La delega a un mondo ibrido non risolve le questioni fondamentali dell'esistenza umana;
- La Natura può essere indagata dall'azione dell'uomo, tuttavia ne rappresenterà sempre un'interfaccia, un'alterità cui confrontarsi e modellarsi anche in ipotetici scenari futuri;
- L'estensione della vita non indica, di fatto, concettualmente il suo azzeramento;
- La pace e la cooperazione scientifica non si ottengono con un'accelerazione indotta dalla *Big Science*, al contrario da un ordinato sviluppo umano condiviso e accettato dalle società;
- La rincorsa ai desideri del benessere comporta la perdita dei limiti etici, con lo smarrimento di ciò che è di per sé bene e ciò che è male per l'uomo;
- La spinta verso un individualismo totale sconnette il rapporto tra cittadino e stato, determinando, al contrario di quanto proposto, forme di autoritarismo e perdita delle libertà;
- L'illusione di potere trasformare il reale comporterebbe la perdita del concetto di esistenza, come noi oggi la percepiamo;
- L'utopia di questo progetto consiste nell'impossibilità di attuarlo secondo i principi che lo ispirano: libera scelta, rappresentazione e condivisione;
- La scissione dell'umano da se stesso, e dalla natura, comporterebbe una rincorsa d'identità tra ciò che è uomo, macchina, e ibridi, con scenari imprevedibili di dominio e di asservimento;
- La ragione umana, intesa come capacità integrativa e cooperativa, si trasformerebbe in una funzione della mente;
- Il corpo umano perderebbe ogni funzione, a disposizione di trasposizioni e integrazioni;

---

34 - RAFFAELE SINNO, *Dalla robotica alla neuroetica: le sfide del biopotenziamento, Le sfide morali del post-umano* (a cura di) SALVINO LEONE in "L'arco di Giano", n. 57(2008), p. 73.

- La stessa mente sarebbe luogo d'implicazioni e ibridizzazioni, in fondo una conclusione terrificante: non più corpo, né psiche, e nemmeno spirito.
- Da tutte queste premesse l'universo non sarebbe luogo di accoglienza, ma di semplice conquista e modifica<sup>35</sup>.

Nondimeno sorgono nell'analisi delle filosofie post-umanistiche interrogativi riferibili alle questioni antropologiche, esaminate puntualmente in un lavoro di M. Farisco, in cui tali problematiche si congiungono agli aspetti etici, scientifici, e sociali, espressi in precedenza:

- L'uomo è oggi scisso tra il desiderio di una sua autonoma auto-poiesi, e la necessità d'ibridizzazione tecnologica, con conseguente delega all'apparato macchina di funzioni rilevanti e imprescindibili che vengono in tal modo espropriate dal monopolio umano: procediamo verso un'insecurizzazione irreversibile del soggetto umano?
- L'evoluzione biologica sembrerebbe trovare nell'uomo un punto di stravolgimento che impone il passaggio dalla casualità alla causalità, dall'accidentalità alla sistematicità: si va imponendo un'auto-evoluzione antropica? Quale dunque il rapporto tra cultura e natura?
- La complessa galassia del post-umano si uniforma nel presupposto che dall'incompletezza pre-requisitoria dell'uomo si passi a considerarne la congenita ricchezza: è questa la premessa per un'ibridizzazione di tipo relazionale e non semplicemente invasiva?<sup>36</sup>

Tali domande trovano una risposta comune: l'utopia del post-umano è inscritta nel punto di partenza di questa discussione: vale a dire dopo l'uomo, vi sarà ancora l'umano, dato che i suoi presupposti sono tracciati nella natura di un essere che comprende l'illusione, e la non realizzazione, della sua auto-poiesi.

## Conclusioni

Questa riflessione ha focalizzato la sua attenzione sui limiti diretti e indiretti della bioetica, sulle utopie che tale disciplina ha svelato nei confronti delle ricerche sia sul versante della conoscenza, sia di quelle squisitamente scientifiche. Si è sostenuta la questione del confronto tra conoscenza e nescienza, consideran-

---

35 - RAFFAELE SINNO, *Il potere della scienza nei suoi effetti positivi e negativi della tecnologia*, in "Progresso del Mezzogiorno", Anno XXXII, n. 1 e 2, Loffredo, Napoli 2008, p. 97.

36 - MICHELE FARISCO, *op. cit.*, p. 151.

do come la bioetica abbia rivalutato gli aspetti prudenziali di una ragione umana la quale deve svolgere un delicato compito: ossia non più catalogare e addizionare, secondo schemi preformati, piuttosto aprire la scienza ai possibili circuiti critici e fallibilistici.

Le diverse utopie generate, dalla riflessione delle filosofie post-umanistiche, sono emerse dallo studio e dal dibattito bioetico sul biopotenziamento, e sulla liceità di stravolgere non solo il naturale, quanto l'archeostruttura e la composizione armoniosa dell'uomo all'interno della biosfera. Tali quesiti, che sembrano ora relegati a possibili scenari futuri, emergono incessantemente da una visione che vuole disarticolare e scindere, nel profondo, la capacità relazionale dell'uomo con se stesso, e con la biosfera. In una circolarità ermeneutica, si è tentato di indagare le possibili utopie di questo deviante percorso, che pone al centro le illusioni di un azzeramento di ogni limite naturale, per proporre deliri di onnipotenza già sperimentati negativamente, in campo politico, nello scorso secolo.

Nel tempo storico nel quale viviamo, caratterizzato da una crisi globale che investe qualsiasi attività umana, un'utopica scienza manipolativa potrebbe suggerire rapide scorciatoie risolutive. Proprio facendo leva sull'amplificazione delle paure, e della fragilità come condizione strutturale di deficienza, si potrebbe realizzare il folle progetto di ritenere inutile, e superato, il principio regolativo dell'autoconservazione della specie umana, con la conseguenza di implementare una competizione tra i gestori del potere e una massa asservita ad un irrazionale utilizzo delle applicazioni tecnologiche. Tale anarchico stato di conflitto di fatto condurrebbe alla perdita delle conquiste democratiche e civili. Una scienza che, messa al servizio dei potenti, realizzerebbe ciò che le ideologie storiche non sono state capaci di effettuare. Il pericolo non è solo futuribile ma reale, se si lascia credito alle idee di disarticolare i limiti, e ridurre il controllo politico su gruppi di potere in campo scientifico.

In fondo le utopie della manipolazione sono sempre frutto degli eccessi delle ideologie umane, che impongono sistemi unici da realizzare, sia con strumenti coercitivi sia comunicativi, *un fruire per addomesticare*. La vera riflessione su questi inganni conduce in realtà a considerare che le utopie del post-umanesimo, nel propagandare ottimismo e azzeramento dei mali dell'umanità, celino un pessimismo strutturale, conforme alla negazione di realizzare un cammino equilibrato e condiviso. In ciò la bioetica proietta una sfida a se stessa, e alle altre scienze.

La sua capacità circolare, e contemporaneamente critica, straripa dalle idee limitate che la percepiscono come una riflessione aggiuntiva, o semmai interstiziale, piuttosto essa riscopre un valore fondativo nel prospettare scenari di

cooperazione, facendo riemergere il senso della presenza umana nell'universo, quale testimonianza di libera decisionalità, non svincolata dal suo incedere etico-regolativo. Un reale pericolo consiste nella possibilità che nel futuro di questa disciplina s'inseriscano quegli errori auto-poietici emersi nell'ambito delle filosofie della scienza, come nel settore della conoscenza umana. E' tempo di considerare che la bioetica abbia forse esaurito il suo compito d'interconnessione, in ogni caso le spetta un ulteriore e più delicato cammino, quello di esteriorizzare le utopie di ciascun percorso. In fondo è un compito che V. R. Potter aveva già previsto nelle sue indicazioni, quando affermava: *Accetto l'unicità di ciascun individuo e il suo bisogno di contribuire al miglioramento di una più larga parte della società, in modo che sia compatibile con i bisogni dell'umanità a lunga scadenza*<sup>37</sup>.

Un programma etico senza utopie, e saldo nei suoi obiettivi: l'accettazione dell'uomo, di ogni uomo, per tutto l'uomo<sup>38</sup>. Per conseguire una pacifica coesistenza per il genere umano, superando finalmente il ciclo storico dell'*homo hominis lupus*, è indicativo sostenere una stagione di rinnovamento antropologico, nelle delicate connessioni bio-comportamentali, etico-sociali e nella sfera della spiritualità. Un tempo di maturità che eviti le bipolari utopie della nescienza, e le false illusioni delle regole del potere nelle sue forme coercitive, pronte ad omettere con ogni mezzo *l'umanità dall'umanità*.

“Il potere è la manifestazione suprema della paura che gli uomini fanno a se stessi, malgrado gli sforzi che compiono di liberarsi dalla paura [...] Se è vero che i soggetti hanno sempre paura del potere cui sono sottoposti, il potere ha sempre paura dei soggetti cui comanda [...] L'intima natura del principio di legittimità è la facoltà di esorcizzare la paura: è la paura misteriosa e reciproca che insorge sempre tra il potere e coloro che ne sono sottoposti”<sup>39</sup>.

Dalla paura, all'Amore, dall'onnipotenza, all'equilibrio, dal potere, alla gestione condivisa. Utopia? Utopie dell'etica e della bioetica? La risposta a tali domande è inscritta nel nostro indagare, nella consapevolezza del rispetto dei limiti dell'archostruttura della biosfera, nel far riemergere le abilità nel difendere la vita quale bene indisponibile da tutelare: essere saggi nell'assicurare un futuro migliore da consegnare alle successive generazioni.

37 - Cfr. VAN RENNELAER POTTER, *The Science of Survival*, in FRANCESCO BELLINO, *Bioetica la scienza della sopravvivenza*, Levante, Bari 2002.

38 - Cfr. RAFFAELE SINNO, *Confronti fondativi in bioetica. La vita tra sacralità e qualità*, Levante, Bari 2002.

39 GUGLIELMO FERRERO, *Pouvoirs. Les génies invisibles de la Cité*, Brentano's, New York 1942, tr.it. *Potere. I Geni invisibili della Città*, SugarCo, Milano 1981, p. 38.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

## *Etica e morale in L'utopia (1894) di E. A. Butti*

### Butti, l'Ibsen italiano

La figura di Enrico Annibale Butti (1868-1912) è quella di uno scrittore che difficilmente potrebbe essere collocato in un momento diverso dal periodo in cui visse: vissuto in uno dei momenti di maggior vigore del teatro italiano, dedicò la sua abbastanza breve esistenza alla vita letteraria ed a quella drammaturgica in particolare.

Fu autore di tre romanzi, *L'automa* (1892), *L'anima* (1894), *L'incantesimo* (1897); di racconti - tra cui *L'immorale* (1894) - e di versi (che sarebbero dovuti essere pubblicati con il titolo programmatico di *Le dolorose*); fu anche giornalista, critico ed autore di un soggetto cinematografico, ma la sua costante passione rimase quella teatrale: per la scena produsse infatti una ventina di drammi ed il libretto di una commedia musicale<sup>1</sup>.

I suoi lavori vennero rappresentati sempre, appena terminati (con l'eccezione de *Il castello del sogno*, più un poema drammatico che un dramma in versi, rappresentato postumo), ma dopo la morte, nonostante il buon successo di alcune sue opere, egli venne lentamente ma inesorabilmente dimenticato: ebbe forse il torto di vivere a fianco di due giganti del palcoscenico, quali d'Annunzio e Pirandello, che finirono inevitabilmente per schiacciare lui e gli altri numerosi autori che, in un'epoca in cui il teatro viveva l'ultima sua grande fase creativa e soprattutto vitale, producevano a ritmi ai nostri giorni impensabili.

La sua caratteristica più importante è sicuramente quella di aver posto al centro della propria produzione teatrale temi di carattere morale e religioso: praticamente un *unicum* nella drammaturgia italiana, motivo per cui è stato accostato sia ad Erick Ibsen<sup>2</sup> che a Paul Bourget.

---

1 - Per uno studio approfondito su Butti mi permetto di rimandare alla monografia da me curata in uscita presso la casa editrice Esi (Napoli 2012).

2 - Un critico letterario coevo sottolinea la sincerità di Butti nel dichiarare di voler applicare il concetto estetico dello scrittore scandinavo alle proprie opere, dichiarando di preferirlo rispetto a "colui che attinge a piene mani nell'Ibsen e non vuole ammetterlo", con riferimento esplicito a Giuseppe Giacosa ed a Mario Praga. DOMENICO OLIVA, *Prefazione a L'utopia*, Galli, Milano 1897, p. XXII-XXIII.

Innovativo nei temi, ma tradizionalista nel giudizio e nella forma - anche se il finale "aperto" de *Il vortice* (1892) anticipa certe ambiguità pirandelliane - Butti fu al centro della vita culturale a cavallo dei due secoli: la sua prematura scomparsa gli impedì di sostenere la propria produzione ed egli sparì in breve dalle scene (anche la pubblicazione della sua *opera omnia* fu interrotta al secondo di cinque volumi...), dimenticato - come già accennato - anche per l'avvento di un colosso come Pirandello, che se pure non affrontò temi religiosi (l'unico accenno si trova in *Lazzaro*, del 1928), rinnovò lo spirito del teatro italiano.

Insomma, Butti finì sconfitto come praticamente tutti i suoi protagonisti.

Ora, a cent'anni dalla morte, Butti è un autore che merita di essere riscoperto, studiato e, se non nuovamente rappresentato, almeno riletto.

## Butti e le utopie

Ciò che caratterizza la produzione di E.A. Butti (così si firmava) è l'attenzione ai temi morali e religiosi, praticamente assenti dal teatro italiano a cavallo tra Otto e Novecento.

Qualche esempio: ne *L'utopia* (1894) affronta eugenetica e libero amore; ne *La fine di un ideale* (1897) il femminismo; in *Lucifero* (1900) l'ateismo; in *Fiamme nell'ombra* (1904, il suo capolavoro, messo in scena dalla stessa compagnia che aveva appena tenuto a battesimo *La figlia di Iorio* - e questo la dice lunga sulla fama di Butti ai suoi tempi) il protagonista è un sacerdote diviso tra carriera ecclesiastica e carità nei confronti della sorella peccatrice; in *La corsa al piacere* (1900), *Una tempesta* (1901) e *Sempre così* (1911) affronta problemi politici e morali, criticando le posizioni dei socialisti, dei comunisti e del mondo *radical-chic*; ne *Il paese della fortuna* (1909) dà uno spaccato della decadente società aristocratica che a Montecarlo dissipa al gioco la propria fortuna; nel poema drammatico *Il castello del sogno* (1910), l'opera a cui teneva di più, mette in scena l'impossibilità di creare un proprio mondo (e una propria religione) staccata dal resto dell'umanità.

Come accennato, i temi politici ed ideologici si fondono con quelli morali ed è costante la critica all'utopia di un cambiamento radicale della società, sia esso quello predicato dalle femministe, dai socialisti o dai comunisti (ma anche dal visionario aristocratico protagonista de *Il Castello del Sogno*, anche se il Principe Fantasio propugna "semplicemente" una *propria* fuga dal mondo, non una rigenerazione dell'intera umanità). Ecco quanto scrive in un suo romanzo, *L'incantesimo* (1897), mettendo a confronto il giovane ed irruento

pensatore, il conte Aurelio Imberido<sup>3</sup> con un sostenitore della “via parlamentare alla rivoluzione socialista”:

Perché l'avvento del Socialismo non esige soltanto una riforma economica e sociale, già un poco fantastica com'è quella che si propone; ma sopra tutto una riforma delle anime e delle coscienze. Esige un'umanità diversa dalla nostra, rinnovata dalle fondamenta; esige l'abolizione assoluta di tutti gli istinti e i sentimenti che animano e muovono gli uomini sul nostro povero pianeta. Questo, almeno che io sappia, non si può ottenere né con la ragione né con la forza: e non lo si otterrà, mi creda, nemmeno con una legge votata all'unanimità dal suo Parlamento di socialisti<sup>4</sup>.

### Butti e *L'utopia*

La vicenda del dramma *L'utopia*<sup>5</sup> si svolge interamente all'interno della modesta abitazione del dottor Andrea Serchi. Questi, un giovane medico condotto in una cittadina di provincia nel nord Italia, convive con l'amante Annita Morani (in attesa di un bambino) e la sorella Laura. È una domenica mattina ed Andrea sta organizzando una conferenza in cui vuole esprimere pienamente il proprio pensiero filosofico, incentrato su abolizione del matrimonio ed eugenetica, invano contrastato dalle preghiere e dalle minacce dello zio materno Paolo Valla, che nelle intenzioni dell'autore rappresenta la voce della ragione e dei valori tradizionali.

Infatti il secondo atto, che si svolge nello stesso pomeriggio, immediatamente dopo la conferenza, conferma i gravi dubbi dello zio: la popolazione si è ribellata e lo stesso amico Federico Morelli, sindaco del paese, che pure aveva contribuito ad organizzare l'evento, ha deciso di scaricare il dottore e ne pretende le dimissioni da medico condotto per non essere a sua volta costretto a lasciare la poltrona di primo cittadino.

Andrea decide dunque di partire per un giro di conferenze nelle grandi città, dove un pubblico più aperto alle novità potrà meglio apprezzare le sue teorie. Ma si illude: il terzo atto si svolge in una serata di qualche mese dopo, con Laura e

3 - Figura ricalcata, come confessa l'Autore, su quella del conte Alberto Sormani.

4 - *L'Incantesimo*, Treves, Milano 1897, p. 192-193.

5 - Dramma satirico in tre atti, rappresentato per la prima volta il 12 gennaio 1894 al Teatro Gerbino di Torino dalla Compagnia di Virginia Marini, con E. Zacconi, E. Saporetto-Sichel, E. Aliprandi-Pieri, E. Berti, L. Pilotto. Pubblicato inizialmente da Galli di Chiesa e Guindani (Milano, 1894), poi da Madella, (Sesto S. Giovanni, 1914), nella rivista “Gli avvenimenti” (Milano, 1916), da Barion (Milano, 1921) e da Ghelfi (Piacenza, 1921). Riproposto ai nostri tempi sulla rivista “Quærere Deum” (Benevento, 2012). Dedicato “all'amica di Nervi Donna Laura Gropallo”.



Annita, che intanto ha dato alla luce un bambino deforme, in attesa del ritorno di Andrea, il quale nelle grandi città non ha mai trovato il successo che si attendeva. Il mondo gli crolla addosso ulteriormente di fronte alla vista del figlio malato, ennesima smentita alle sue teorie sulla “specie”... Vorrebbe lasciare le donne, ma Annita, che pure era stata una sua grande sostenitrice, profondamente trasformata e maturata dall’esperienza della maternità e lo convince a rimanere ed a compiere il proprio dovere non verso la specie, ma verso la sua famiglia di fatto: si sposteranno altrove e ricominceranno una normale vita di lavoro, lontana da pericolose utopie di rigenerazione dell’umanità.

*L’Utopia* è il primo dramma di Butti - “dramma satirico”, si legge nell’intestazione, anche se sembra quasi improprio definire *satirico* un dramma in cui il protagonista è un anarchico che propaga libero amore, abbattimento del matrimonio, eutanasia ed infanticidio - ad essere *interamente* imperniato su un alto tema morale. Una sintesi delle idee del protagonista sono contenute nel colloquio con lo zio Paolo, che cerca di dissuaderlo dal tenere una conferenza che sicuramente irriterà gli ascoltatori e che lo accusa di demagogia: “Gli altri sono dei politicanti, e promettono la ricchezza a tutti i proletari per aizzarli contro di noi: tu sei un medico e, per seguire il loro esempio, prometti invece la salute a tutti gli ammalati. Il caso è analogo; ma il tuo è anche ridicolo”<sup>6</sup>.

Andrea ribatte sicuro: “Tu hai letto il mio libro sulla “Degenerazione umana”? [...] Ebbene, in quel libro ho posto nettamente il mio problema fondamentale. [...] Trovare le cause e i rimedi del profondo malessere fisico che affligge l’umanità presente. Le sue forze materiali e morali sono in continua decrescenza; i sintomi di una degenerazione morbosa si fan sempre più estesi ed evidenti, non v’è più né salute né felicità per la nostra povera razza, sfibrata e incontentabile. [...] Questi mali sono invece il lento prodotto delle vostre leggi decrepite, della vostra morale arbitraria, della vostra egoistica civiltà”<sup>7</sup>.

E prosegue, parlando di “doveri verso la Specie” che sono ben più importanti di quelli verso i costumi sociali, asserendo inoltre che ci si debba liberare di “quel pericoloso sentimentalismo, in omaggio al quale si proteggono oggi giorno i bambini colpiti palesamente da una qualunque affezione ereditaria inguaribile”, proponendo senza mezzi termini la loro soppressione. Una posizione mostruosa? Tutt’altro: “Stimo molto più mostruosa la vostra pietà che salva la vita ad esseri ancora quasi informi, per propagarne il male a intere generazioni”<sup>8</sup>. E quando lo zio lo

6 - E. A. BUTTI, *L’utopia*, vedi oltre, p. 95.

7 - p. 94.

8 - p. 95.

rimprovera di giocare stoltamente il suo avvenire “per una causa pazza, disgustosa, impossibile!...” risponde, quasi sovrumanicamente: “Io non temo l'impossibile, zio Paolo”<sup>9</sup>.

L'argomento dell'eugenetica - sia pure ad uno stadio embrionale - non era mai stato trattato dal teatro. Una simile costruzione ideologica, tale “causa pazza, disgustosa, impossibile” non può non mietere le sue vittime; e sicuramente la prima vittima di tale “utopia” è il suo stesso assertore, che grazie alle posizioni estreme difese a spada tratta (e non senza provocare i suoi concittadini, come quando si presenta alla conferenza salendo sul palco a fianco della donna con cui convive notoriamente al di fuori dal matrimonio) riesce a perdere in un colpo solo l'affetto dello zio (che, al di là degli accenti burberi, altro non avrebbe desiderato che riconciliarsi con i due nipoti), l'amicizia ed il favore del sindaco e, soprattutto, il posto di medico condotto che gli permetteva un tenore di vita modesto, ma accettabile.

La seconda vittima è la compagna Annita, bollata agli occhi della società per il proprio comportamento scandaloso: ella è considerata colpevole di aver accettato la proposta indecorosa di andare a convivere con un uomo senza sposarlo; il suo stato di gravidanza è considerato più una provocazione che uno stato di debolezza che necessiti tutela. Quando, nel secondo atto, ella si presenta (o meglio, viene costretta a presentarsi) sul palco degli oratori a fianco di Andrea, la folla prorompe in un subisso di fischi. Annita dimostra già nel secondo atto una maggiore razionalità rispetto ad Andrea, che va incontro alla rovina con il sorriso sulle labbra e l'incoscienza certezza non tanto della bontà delle proprie idee (il che sarebbe ancora comprensibile, pur se non da tutti accettabile), quanto della propria immancabile vittoria finale.

Ulteriore vittima è Laura, sedotta da Federico il quale ha usato proprio gli argomenti del fratello per convincerla a concederglisi: il sindaco le aveva fatto l'esempio di Annita, che non aveva temuto di sfidare “né l'ira dei parenti, né la condanna dell'opinione pubblica, né i pericoli di una posizione falsa”<sup>10</sup>, proclamando le massime di Andrea quali “sublimi verità”<sup>11</sup>, ma quando Laura gli rinfaccia di non aver avuto lo stesso coraggio di Andrea, prendendola a vivere con sé, Federico si difende a suo modo: “Si capisce: perché non potevo. Perché la mia posizione sociale me lo vietava. Un sindaco, un uomo pubblico non può permettersi quelle stesse libertà che si concede un semplice privato”<sup>12</sup>.

---

9 - p. 96.

10 - p. 101.

11 - *Ibidem*.

12 - *Ibidem*.

Andrea ritorna, incoscientemente soddisfatto per aver “tenuto testa a quel pubblico d’ubriachi e d’imbecilli”<sup>13</sup>, che ha insultato, rispondendo agli insulti ricevuti. Trova Federico e dapprima è contento perché vorrebbe subito organizzare qualche altra manifestazione, ma poi si rende conto di come il sindaco voglia prendere le distanze dall’amico, che definisce un provocatore e secondo il quale la conferenza altro non sarebbe stata che “un pretesto per affermare la tua irriverenza alle leggi e alle tranquille consuetudini della nostra città - per rispondere con una provocazione alle unanimi censure mosse alla tua condotta privata”<sup>14</sup>. Intenzionato a non perdere il consenso dell’opinione pubblica, il sindaco ha deciso di scaricare Andrea e, in “nome dell’utile pubblico”, gli consiglia “da fratello” di lasciare la città, poiché la sua posizione è divenuta ormai insostenibile.

A quel punto, dopo aver avuto conferma che il suo posto è già stato assegnato al fratello del sindaco, Andrea taccia Federico di essere “il degno rappresentante di questa tribù d’egoisti e di mercanti! Forse tu sei anche peggiore degli altri; e infatti tu li hai saputi dominare, e li hai dominati, perché li superavi tutti, nell’arte della bugia!”<sup>15</sup> e pretende - non senza una palese contraddittorietà - che il sindaco adempia agli “obblighi sacrosanti”<sup>16</sup> nei confronti della sorella. Sarà Laura a fermarlo, dicendogli che ella stessa, avendo scoperto di che pasta sia fatto, non lo vuole sposare. Ma intanto giungono dall’esterno le voci del tumulto popolare ed Andrea, finalmente rendendosi conto della situazione che lo circonda (e che ha contribuito a creare) promette spaventato: “Federico! Federico! Tu chiedevi le mie dimissioni? Le avrai; prima di questa sera, te lo giuro... E domani partirò: le mie idee, no, non devono morire così... Ma ora va, arresta quella plebaglia; di’ loro ciò che vuoi, ciò che credi meglio... purché non mettano il piede qui dentro, purché non li veda”<sup>17</sup>.

Rinunciando alla pretesa - un po’ “borghese” - del matrimonio riparatore, Andrea parte per una serie di conferenze nelle grandi città. Quattro mesi dopo Laura e Annita lo aspettano, ansiose: Annita ha dato alla luce un bambino malformato, ennesima smentita alle idee di Andrea sul libero amore e sull’abolizione del matrimonio come panacea per i mali della Specie e teme che non lo voglia riconoscere: “Vorrà egli rinunciare d’un tratto al suo sogno? Potrà preferire quel bambino gracile e malato, che non ama, al suo sogno che adora?”<sup>18</sup>.

13 - p. 105.

14 - p. 107.

15 - p. 110.

16 - *Ibidem*.

17 - p. 112.

18 - p. 115.

Infatti, di fronte alla deformità del bambino, rimane annichilito. Ma c'è un altro macigno che gli sta per crollare sul capo: la ribellione di Annita alle sue teorie: "Sai che sono stata fino al giorno della tua partenza la più fedele interprete de' tuoi pensieri, la tua più convinta ammiratrice, l'unica forse che t'abbia veramente compreso e lealmente seguito. Lo sai. non è vero? [...] Ebbene, dopo la nascita del nostro bambino, una gran mutazione è avvenuta nell'ordine delle mie idee e forse meglio de' miei sentimenti. Io mi sono affatto ricreduta della fede ciecamente assunta da te, ho sofferto perfino dei rimorsi per averti compreso, approvato, seguito"<sup>19</sup>.

Per Annita le teorie di Andrea sono divenute, alla luce della nascita del bambino deforme, nient'altro che "il sogno d'una mente inferma, il frutto d'uno spirito inaridito dallo studio, travariato dal soverchio pensare"<sup>20</sup> che solo per amore aveva accettato a suo tempo. Ma ora ella non è più "la donna innamorata, la quale non vede e non pensa che con gli occhi e il cervello dell'uomo amato. Ora sono la madre; sento e agisco secondo il mio proprio istinto mi comanda"<sup>21</sup>.

Anzi, nella nascita di quello sventurato essere ella vede chiaramente una "Intelligenza" (che Annita chiama "Natura" e non "Dio") e prova un angoscioso rimorso per aver accompagnato Andrea a quella conferenza in cui il dottore pretendeva l'eliminazione fisica dei neonati deformati. Annita non si chiede, se non secondariamente, il perché di quella nascita (al massimo, lo fa per irridere le assurde teorie di Andrea: "Ah, perché è nato così?... Questo è il mistero! Questo è l'assurdo! Qui la tua Scienza si perde... Noi avevamo la salute e l'amore, non è vero? La nostra unione fu libera, spontanea, senza sanzione di legge, senza scopi d'interesse. - Chi meglio di noi avrebbe dovuto creare una prole sana, forte, esemplare?"<sup>22</sup>): di fronte alla realtà dei fatti, ella sa solo che deve difendere a tutti i costi la creatura che ha, che hanno generato, e a cui vuole più bene che ad Andrea stesso, anche se è così infelice: "Anzi, tanto più perché è così. Egli è debole, malato, rachitico: siamo noi che gli abbiamo dato la vita; noi dobbiamo proteggerlo e salvarlo"<sup>23</sup>.

Andrea dapprima si ribella: rinfaccia ad Annita di parlare "come parlerebbe un prete volgare e fanatico"<sup>24</sup>; definisce *volgarità* quello che per la compagna è "semplicemente la cosa più pura e più vera che esista: l'istinto della Vita"<sup>25</sup>; pre-

---

19 - p. 118.

20 - *Ibidem*.

21 - p. 119.

22 - *Ibidem*.

23 - *Ibidem*.

24 - *Ibidem*.

25 - p. 120.

tende di non avere doveri verso la povera creatura perché si era “imposti dei doveri ben più alti e generosi verso l’umanità”<sup>26</sup>. Ma presto vacilla: confessa alla donna che: “S’io dovessi vivere al tuo fianco - son troppo debole - perderei la fede in ogni ideale!”<sup>27</sup>, vorrebbe lasciarla portandosi dietro la sorella (sa di non poterla abbandonare) e quindi, spossato nel fisico (non mangia dal giorno prima, avendo consumato tutte le proprie sostanze) ed ancor più nel morale, accetta il consiglio della ragionevolezza, rimanendo con le due donne (ed il bambino) lasciandosi convincere a ricominciare la vita in un’altra città, dedicandosi alla cura del figlio ed accettando di dover rinunciare ai suoi propositi di rigenerazione universale.

### La sconfitta delle utopie

Come scrive Domenico Oliva nella sua prefazione all’edizione a stampa del dramma la sconfitta delle idee di Andrea è definitiva e senza appello:

Annita Morani, la compagna del Serchi, non vince il compagno riluttante colle lagrime e coi ricordi delle antiche dolcezze amorose: ella ragiona invece, logica, spietata, affondando il coltello anatomico nelle carni della sua vittima: innanzi a tutto ciò, l’utopista non fa che balbettare meccanicamente il ritornello delle sue proposizioni ormai vuote d’ogni contenuto: non fa che irritarsi per la propria irrimediabile impotenza morale. Un’amara ironia involge tutta la scena e la meschinità della caduta pone il suggello al triste dramma cerebrale<sup>28</sup>.

Insomma, il “sogno” pericoloso di una Specie superiore (qualche decennio più tardi si parlerà di Razza superiore) si infrange contro gli scogli della realtà e soprattutto del sentimento più naturale, quello dell’amore familiare. Parimenti, il “sogno” di una società “liberata” dal matrimonio, affonda miseramente: il rapporto tra Federico e Laura si rivela null’altro che un passatempo per il sindaco e l’unione tra Andrea e Annita è cementato solo ed esclusivamente dalla nascita del figlio (e di un figlio malato in particolare).

Da punto di vista drammaturgico, vale la pena soffermarsi sull’unità di luogo, particolarmente significativa in questo lavoro, che ambienta tutti e tre gli atti nella stessa stanza. Ma se nel primo e nel secondo l’elemento decorativo centrale era il tavolo rettangolare, usato come una scrivania, riempito di carte (gli scritti filosofici del dottor Serchi), nel terzo il tavolo-scrivania è vuoto, a

---

26 - p. 120.

27 - p. 121.

28 - D. OLIVA, *Prefazione*, *op. cit.*, p. XXXIV.

presagire la sconfitta delle costruzioni teoriche che aveva visto nascere, mentre nello sfondo un altro tavolo, quello tondo da pranzo, si va lentamente apparecchiando ed intorno al desco familiare si ricostituirà quell'unità affettiva che sembrava perduta. La scena finale vede quindi un filosofo idealista definitivamente sconfitto, ma lascia intuire la nascita di un possibile padre e marito disposto a superare le teorie astratte per affrontare la realtà nei suoi quotidiani impegni concreti.

Nonostante la drammaticità dell'argomento, Butti sa affrontare le spinose questioni morali con delicatezza, mettendo in primo piano le traversie del dottor Serchi, le sue contraddizioni, i suoi rovesci e, alla fine, la sua accettazione della sconfitta.

Ai tre personaggi principali l'autore sa affiancare due interessanti figure di contorno: da un lato lo zio Paolo Valla, che rappresenta la voce della tradizione, con il suo richiamo alle memorie familiari (Andrea, preso dai preparativi per la propria conferenza, ha dimenticato che quel giorno è l'anniversario della morte della madre), ed anche la voce della ragionevolezza, con il suo avvertimento a proposito degli interessi del sindaco. E quest'ultimo, il cavalier Federico Marcelli, è una figura di perfetto politico, un bozzetto ottimamente riuscito: tanto pronto ad abbracciare le idee moderne di Andrea fin che gli vien comodo (non solo per frequentarne la sorella), quanto lesto a rivestire i panni dell'austero e conservatore primo cittadino, non appena la popolazione inizia a rumoreggiare contro l'amico, mostrandosi disposto ad abbandonare il suo protetto e ad abiurare le proprie idee quando è in ballo il superiore "bene del partito".

Va notato che Butti premette all'edizione a stampa del dramma (Galli, Milano 1897), questo pensiero di Pascal:

Le scienze hanno due estremi che si toccano, il primo è la pura ignoranza naturale, in cui si trovano alla nascita tutti gli uomini. L'altro è quello cui giungono le grandi anime che, avendo esplorato tutto ciò che gli uomini possono sapere, si accorgono di non sapere nulla e si ritrovano nella stessa ignoranza da cui erano partiti. Ma è una dotta ignoranza, che conosce se stessa. Quelli intermedi, che sono usciti dall'ignoranza e non sono potuti giungere all'altra, hanno qualche infarinatura di questa scienza presuntuosa e fanno i saccenti. Costoro turbano il mondo e giudicano male di tutto. Il popolo e i veri capaci determinano l'andamento del mondo; costoro lo disprezzano e sono disprezzati. Giudicano male di tutto, mentre il mondo ne giudica bene<sup>29</sup>.

---

29 - BLAISE PASCAL, *Pensieri*, nuova edizione a cura di Philippe Sellier secondo l'ordine pascaliano, Città Nuova, Roma 2003, Pensiero 117, p. 103.

Butti non poteva essere più chiaro nel condannare una scienza che pretende, in nome della ragione (anzi, del più gelido razionalismo), di essere superiore alla legge naturale.

Il totale fallimento del protagonista ne è la riprova, nonostante il suo tentativo di “esportare” le proprie idee “nelle grandi città [...], nei grandi centri civili, dove già si preparava attivamente l’avvenire, dove il soffio innovatore ha già purificato gli uomini e le idee”<sup>30</sup>. Invece, di fronte al continuo permanere anche negli ascoltatori cosmopoliti di “indifferenza, disprezzo o derisione” per le sue teorie, la sorella si chiede se ciò non possa essere la soluzione migliore: “E forse fu per il meglio, Annita. Chi sa che gli ultimi insuccessi non l’abbiano richiamato alla realtà delle cose, non ce lo ridonino guarito...”. Ed a guarirlo sarà il calore dell’istituzione che Andrea ha sempre avversato, la famiglia.

Ancora Domenico Oliva sottolinea quale sia la grande differenza tra gli utopisti del passato, da Platone a S. Tommaso Moro, che si limitavano a creare una costruzione letteraria, senza cercare di applicarla ad ogni costo, e gli utopisti contemporanei:

L’utopista dei nostri giorni, dopo averla vagheggiata, carezzata e dotata di tutte le perfezioni ideali, sente l’irresistibile bisogno di chiederne l’attuazione: non è più il letterato d’un tempo, che dà corpo tranquillamente alla propria fantasmagoria, nel silenzio della sua camera: ma è l’apostolo, è l’agitatore, il martire, se occorre: l’utopia per lui diventa un’ossessione: non pensa che attraverso a questo figlio della sua mente: non vede che questa, non sospira che questa: lotta corpo a corpo colla realtà, convinto profondamente, irrevocabilmente convinto, che la realtà ha torto e che i suoi sogni hanno ragione e se nella lotta è ferito, perisce, grida che autori della sua mina sono i ciechi che non vogliono vedere e i sordi che non vogliono sentire, ch’egli è la vittima della cospirazione dell’ignoranza, del brutale egoismo, del fangoso interesse, dei nemici ad oltranza delle idee grandi e nuove. L’utopista antico può essere anche degno d’ammirazione: l’utopista attuale è sembrato al Butti degno di satira<sup>31</sup>.

E plaude all’intenzione naturalista di Butti di non mettere in mostra gli eccessi e le contraddizioni di una società “rigenerata”, creando una commedia fantastica, ma anche una “opera vana: sarebbe stato un vero perditempo sciupare tre atti per convincere sé e gli spettatori che le idee del Serchi quando dall’astrazione passassero nella regione del concreto, condurrebbero all’assurdo più pazzo”<sup>32</sup>;

---

30 - E. A. BUTTI, *L’utopia*, vedi oltre, p. 113.

31 - D. OLIVA, *Prefazione*, op. cit., p. XXV.

32 - Ivi, p. XXIX.

decisamente più adatta alle scene l'idea di concentrarsi sulla satira dell'utopista, "per chiarire l'aberrazione logica del suo tipo e per scaraventarlo nella lotta più ridicola e più miserevole contro la realtà delle cose"<sup>33</sup>.

Parimente il critico apprezza la scelta dell'oggetto del dramma - l'eugenetica e l'abolizione del matrimonio - come "un'utopia che potrebbe essere considerata come collaterale alla grande utopia che ci minaccia"<sup>34</sup>, cioè il socialismo, al quale Butti avrebbe comunque dedicato altre interessanti e concrete pagine<sup>35</sup>.

---

33 - *Ibid.*

34 - *Ivi*, p. XXVII.

35 - In particolare il romanzo *L'incantesimo*, di cui è stato proposto un brano, ed i drammi *La corsa al piacere*, *Una tempesta* e *Sempre così*.





RARI E INEDITI

Dramma satirico

di

E. A. BUTTI



## L'utopia

### PERSONAGGI

- Il dottor ANDREA SERCHI, medico condotto.
- LAURA, sua sorella.
- ANNITA MORANI, maestra comunale.
- PAOLO VALLA, zio materno dei Serchi.
- Il cavalier FEDERICO MARCELLI, sindaco.
- Portalettere - Alcuni popolani.
- La scena è in una piccola città dell'Italia Settentrionale - Tempo presente.

### ATTO PRIMO

*Vasta anticamera in casa del dottor Serchi. Una gran tavola rettangolare nel mezzo, coperta di fogli, carte, libri, occorrente per scrivere; dietro ad essa, un ampio seggiolone di foggia antica. Contro le pareti una libreria, sedie, un portabiti. In fondo, a sinistra, la porta a due battenti che s'apre direttamente sul pianerottolo della scala, protetto da una ringhiera di ferro; in mezzo, una stufa di terra; a destra, un'ampia vetrata (al principio dell'atto chiusa), di là della quale si vede la camera da pranzo.*

*Nel mezzo di questa camera sta una tavola tonda; su la parete di fondo una finestra con le persiane socchiuse vi lascia entrare un po' di luce; le altre pareti restano invisibili; una lucerna pensile è sospesa sopra la tavola. Nelle pareti laterali dell'anticamera, a sinistra, s'apre una porta che dà accesso alle camere da letto; a destra, quella che dà accesso allo studio del Dottore, e più avanti, una finestra (al principio dell'atto aperta), d'innanzi alla quale stanno un tavolino da lavoro e una poltroncina. Grande semplicità in tutto; nessun lusso, anzi un po' di trascuratezza e dell'apparenza povera.*

*Autunno. È giorno: due ore del pomeriggio.*

*Annita Morani, intenta a scrivere, è seduta sul seggiolone davanti alla tavola centrale. Ricopia da certe cartelline, ammassate in disordine sul piano della tavola stessa. Aspetto florido e giovanile; è bella, e non dimostra più di venti, ventidue anni. - Laura, al tavolino da lavoro, sta agucchiando attentamente; un cumulo di biancheria le sta intorno. È pallida, sparuta, d'aspetto*

*sofferente; però non pare più attempata d'Annita, ed è pur bella. - Un silenzio, Annita scrive; Laura lavora.*

ANNITA - [*rileggendo a voce alta ciò che ha ricopiato*] “Gli uomini tendono a un’unica, profonda ricerca: quella della felicità. La scienza e la filosofia sarebbero state entrambe opera inutile, esercizio vano e puerile d’intelletto, se non si fosse trovato il mezzo d’applicarle alla vita pratica, di rivolgerle proficuamente al grande comune intento dell’umanità, al benessere di tutti i viventi. Non basta avere scoperto una legge o un segreto della Natura perché si possa dire d’aver compiuto un’azione veramente meritoria di fronte ai propri simili: bisogna, in seguito alla scoperta e alle indagini che la provocarono, trovare un rimedio nuovo per migliorare la nostra condizione, per avvicinarci all’ideale di felicità che infiamma ed urge la nostra razza. Bisogna ancora lavorare, combattere, se occorre sacrificare la propria vita medesima, affinché il rimedio venga applicato e possa esercitare la sua benefica possanza su gli uomini”. [*Depone il foglio; pensa ancora; poi, quasi fra sé*]: È verissimo! Verissimo! [*Volgendosi a Laura*] Tu che ne pensi. Laura?

LAURA - [*alzando gli occhi, distratta*] Io che ne penso? Di che cosa?

ANNITA - Non mi hai dato ascolto?

LAURA - No, ero distratta.

ANNITA - Già, sempre distratta... Chi sa che cosa pensi tu sempre, sempre!...

LAURA - [*con un malinconico sorriso*] Forse a nulla. Sono così stanca di pensare!

ANNITA - Eh, capisco bene perché sei stanca!... Tu hai un gran torto, a mio avviso: pensi troppo a te stessa. Sempre la mente fissa su di te, a ciò che ti riguarda, a ciò che t’affligge, a ciò che ti riprometti... [*Sorridendo*] È dell’egoismo anche questo, sai?

LAURA - [*dopo una pausa brevissima, cambiando tono*] Hai finito di ricopiare?

ANNITA - Ho quasi finito, mancano ancora due o tre foglietti, solamente poche righe, perché Andrea scrive con una calligrafia così larga... [*Si ode battere alla porta a sinistra, la porta di entrata*] Oh, bussano! Va ad aprire, per piacere.

LAURA - [*con un sospiro di rassegnazioni, alzandosi*] Vado. [*Laura attraversa la scena, va alla porta, l’apre. Su la soglia è il portalettere con un fascio di giornali in mano; li consegna a Laura e ridiscende le scale. Laura richiude*]

ANNITA - [*che si è rimessa a scrivere, senza levare il capo*] Chi è?

LAURA - La posta.

ANNITA - [*alzandosi allegramente e correndo verso Laura*] La posta? Oh, quanti giornali! Quanti giornali! Parleranno certo di lui... Dammi, dammi subito, [*Laura gli li consegna e ritorna al suo posto. Annita depone i giornali sulla tavola; ne prende uno, l’apre, lo scorre con gli occhi rapidamente*] Ecco, difatti! [*Avvicinandosi a Laura con gioia, il giornale aperto in mano*] Vedi! Vedi, Laura! Che elogi! E che lungo studio critico vi si fa dell’ultimo libro di Andrea!... Lo chiamano uno spirito da riformatore, qui... Vedi? Lo chiamano un riformatore!

LAURA - [*alzando gli occhi con un sorriso sforzato*] Sì?

ANNITA - [*consegnandole il giornale*] Certo. Leggi! [*Va alla tavola, mentre Laura legge; sfoglia un altro giornale*] Ecco; anche in questo si discute il suo libro... Questo articolo però è meno favorevole... [*Leggendo*] Anzi, è addirittura avverso!... [*Richiude il giornale e ne guarda il titolo*] Il *Tempo* di Torino: un giornale conservatore... Si capisce. [*Volgendosi a Laura*] Hai letto?

LAURA - [*che ha già depresso il giornale sul tavolino e si è rimessa al lavoro*] Sì, ho letto.

ANNITA - Che ne dici?

LAURA - Sarà molto contento Andrea di questo articolo.

ANNITA - Andrea, soltanto? Ma, dunque, non sei contenta anche tu?

LAURA - Io?!, . . . [*Scuote il capo malinconicamente; poi riprendendosi, sotto lo sguardo fisso d'Annita*] Certo, sì, sono contenta anch'io; ma, capirai, non come lui, non come te. Voi altri siete felici... Ogni piccola soddisfazione è per voi una gran gioia. Io invece...

ANNITA - Tu invece? [*Correndo a lei, abbracciandola e baciandola con effusione.*] Ma, sciocca che sei, non capisci che le tue tristezze son tutte nella tua immaginazione? Non capisci che sei tu sola che ti rendi infelice? Che cos'hai, infine? Via, dunque, i cattivi pensieri! Sorridi. Oggi è una giornata di festa per noi... [*Indicando la finestra aperta*] E guarda che bel sole nella strada, un sole che rianima, che riscalda, che rallegra. Io, vedi? non potrei esser triste con questo sole.

LAURA - [*sorridente a pena*] Te beata che t'accontenti di così poco, per metterti di buon umore!

ANNITA - Di così poco? E che vuoi si desideri di più? Quando si sta bene, quando si lavora con piacere, quando si ha una ragione per vivere e si è liberi di noi stessi, un raggio di sole, soprattutto in questa stagione incerta e grigia, non è poi un favore così indifferente come credi! E tu, ch'io sappia, non hai motivi per...

LAURA - [*con uno sforzo doloroso, alzandosi per togliersi ad Annita, concitatamente*] Sì, sì, è vero! Forse hai ragione... Ma lasciami, lasciami stare! [*Si trascina fino in mezzo alla camera, s'appoggia affannata con un braccio alla tavola centrale*]

ANNITA - [*impensierita, fissandola*] Oh, Laura?! [*Andrea appare su la porta laterale a destra. Ha 30 anni o poco più. Alto, lunga barba nera, capelli folti, un poi trascurati. Abbigliamento oscuro, semplice, severo, senza eleganza*]

ANDREA - *entrando, sopra pensiero.* Hanno bussato un momento fa... Chi era?

LAURA - *ricomponendosi subito, con un sorriso forzato.* Oh, Andrea!... Era la posta; già, la posta delle due... [*Prendendo i giornali dalla tavola*] Eccola, anzi; nessuna lettera, ma in cambio molti giornali, molti, che parlano a lungo di te...

ANNITA - E con che termini elogiativi, quasi entusiastici! Ce n'è uno che ti chiama perfino uno spirito da riformatore. Capisci?

ANDREA - [*sorridendo con gioia, ingenuamente*] Ah. sì? E dov'è? Dov'è?

ANNITA - [*correndo a prenderlo sul tavolino*] Eccolo. È questo.

ANDREA - [*leggendo*] Oh! Ma Qui c'è tutto il mio libro. Questo riassunto, a quanto mi pare, è d'una chiarezza mirabile. [*Con entusiasmo*] Vivaddio! Se tutti facesser così, con che facilità le nuove idee s'espanderebbero! Come diverrebbero popolari! Come presto soggiogherebbero le masse! Una voce cui facessero eco mille voci in ogni città, in ogni borgo... mille voci fedeli e convinte... ecco l'ideale! [*Sorridendo estasiato*] Eh, pur troppo gli ideali sono sogni, bei sogni e nulla più!

ANNITA - [*fissandolo*] Ma i sogni si realizzano, qualche volta...

ANDREA - Già, i sogni si realizzano, qualche volta.

ANNITA - E allora...?

ANDREA - E allora bisogna lottare, non è vero? far di tutto per vederli realizzati, tu dici. Certo è anche la mia idea.

ANNITA - [*con orgoglio*] È la nostra idea.

ANDREA - [*cambiando tono, con spigliatezza*] Oh, per bacco. Io mi dimenticavo perché ero venuto di qua. interrompendo il mio lavoro...

ANNITA - Come? Non l'hai terminato, ancora?

ANDREA - No; manca poco, ma non l'ho terminato. Mah! È la chiusa che si fa desiderare, una chiusa come voglio io. Sai bene; il tema della mia conferenza d'oggi è un po' astruso, si può dir quasi un po' urtante. Offendere certi sentimenti tradizionali, radicati profondamente in noi, è pericoloso. Bisogna metterci del dolce per far trangugiare certe medicine ai palati guasti e schizzinosi. E il dolce ci sarebbe: lo scopo, il grande scopo, a cui i rimedi da me proposti tenderebbero...

ANNITA - [*come recitando una lezione*] "Un'umanità sana, forte, intelligente, una nuova umanità, rigenerata per virtù propria".

ANDREA - [*sorridendo*] To'! Queste frasi sono nella mia conferenza che hai ricopiata. Come le ricordi bene, Annita!

ANNITA - Mi son tanto piaciute!

ANDREA - [*con vanità*] Ti son piaciute, eh? Lo sapevo. Sapevo che le avresti subito sentite. Ah. decisamente eravamo nati l'uno per l'altra, noi; la nostra unione è consacrata dalla natura. Nessuna unione è più legittima della nostra.

ANNITA - Ci amiamo. [*Andrea fa un cenno d'affermazione*]

LAURA - [*dal fondo, timidamente*] Tu dicevi, Andrea, ch'eri venuto di qua per qualche cosa...

ANDREA - Ah, già, smemorato che sono! Me ne dimenticavo una seconda volta. [*A Laura*] Di, dunque: è venuto Federico?

LAURA - [*con un filo di voce*] No, non è venuto.

ANDREA - Ma, per bacco, perché non si fa vedere? Io ho dovuto lavorare tutta la mattina. L'ho incaricato d'occuparsi lui d'ogni cosa: di fare appendere i manifesti, di preparare la sala... A proposito, non so neppure in che sala potrò parlare. Lo zio Paolo m'ha rifiutato quel suo magnifico salone, che sarebbe andato a meraviglia...

ANNITA - C'era d'aspettarselo.

ANDREA - Già; c'era d'aspettarselo. Il presidente della Congregazione di Carità non ha voluto sapere di cedermi la sala delle sedute, adducendo a pretesto i grandi specchi che ornano la parete. Figurati che sciocchezze!... Allora Federico m'ha assicurato di procurarmi in tempo un locale adatto; e riuscirà certo a trovarlo con la sua autorità e con la stima di cui gode. Ma, se non si fa vedere...

ANNITA - Vuoi che vada io a cercarlo?

ANDREA - Eh, quasi... [*Guardando l'orologio*] Sono le due e qualche minuto. Avevo deciso di cominciare la conferenza circa alle quattro. Rimandarla a domani è impossibile. Io voglio parlare alla massa dei cittadini; e domani è giornata di lavoro. Bisognerebbe rimandarla a domenica prossima, ma io sono così impaziente. [*Ad Annita*] Non ti spiacerrebbe proprio d'uscire adesso?

ANNITA - Ma che! figurati! Il guaio è questo: dove trovarlo?

ANDREA - [*volgendosi a Laura*] Tu, Laura, non sai dove si potrebbe trovare a quest'ora Federico?

LAURA - [*confusa, arrossendo*] Io? Io non so nulla... Che vuoi ne sappia, io?

ANDREA - [*ad Annita*] Ebbene; va a casa sua; se non lo trovi in casa, passa dal Municipio. In un luogo o nell'altro ti sapranno dire dov'è andato.

ANNITA - [*dirigendosi verso la sala da pranzo*] Vo a mettermi il cappello, e senz'altro esco. [*Volgendosi d'innanzi alla vetrata*] Oh, ma non ho finito di ricopiare...

ANDREA - Non importa. C'è Laura.

ANNITA - Va bene. [*Entra in sala da pranzo, dove si vede prendere il cappello e accomodarselo, come davanti a uno specchio*]

ANDREA - [*a Laura*] Tu mi fai il piacere di finire questa copia, non è vero?

LAURA - [*alzandosi*] Sì, subito.

ANDREA - [*guardando su la tavola*] Solo questi pochi foglietti, e basta... La capisci bene la mia calligrafia?

LAURA - Benissimo. [*Siede davanti alla tavola centrale, si accinge subito a scrivere*]

[*Annita rientra col cappello in testa e l'ombrellino in mano*]

ANNITA - Eccomi pronta. Giacché esco, non v'occorre altro?

ANDREA - No, ch'io sappia.

ANNITA - [*dirigendosi verso la porta di fondo*]. Arrivederci, allora.

ANDREA - Senti: se non riesci a scovarlo, torna subito a casa.

ANNITA - Sì. [*Aprè la porta, esce, richiude dietro di sé*]

ANDREA - Ed ora torniamo al lavoro. [*Arrestandosi, pensoso*] Eh, quella benedetta conclusione!... Basta, se non mi riesce di concretarla su la carta, io vado e la improvviso sul posto. Tentiamo almeno... [*Per uscire, volgendosi a Laura*] Tu, quando hai finito, mi avverti.

LAURA - [*scrive immobile*]

ANDREA - [*più forte*] Hai capito. Laura? Quando hai finito, mi avverti.



LAURA - Sì, va pure. T'avvertirò.

*[Andrea esce. Laura si rimette a scrivere attentamente. Una pausa. Poi si bussa alla porta d'entrata]*

LAURA - *[rimane un attimo in ascolto, senza respiro, con un sorriso nervoso su le labbra. Poi s'alza, va alla porta, ascolta un poco. I colpi si ripetono. A voce bassa]* Chi è?

PAOLO - *[dal di fuori, bruscamente]* Apri. Laura.

LAURA - *[fa un gesto di meraviglia ed apre].*

*[Paolo appare. Ha 60 anni: tipo di vecchio forte ed imperioso. Capelli appena brizzolati; viso sbarbato; portamento ritto, soldatesco. Veste di nero, con certa distinzione]*

LAURA - *[stupita, indietreggiando d'un passo]* Tu, zio?!

PAOLO - *[su la soglia, freddamente]* Sì, io. Debbo parlare con tuo fratello.

LAURA - *[abbassando il capo].* Con Andrea?

PAOLO - Sì, con Andrea. Chiamalo qui.

LAURA - *[timidamente]* Non vuoi entrare, dunque?

PAOLO - *[senza muoversi]* È inutile. Spicciati! Chiamalo qui.

LAURA - *[fa per dirigersi verso la porta ond'è uscito Andrea. Poi ritorna verso Paolo, scoppia in pianto, gli cade ai piedi, gli afferra disperatamente le mani]* Per pietà, zio Paolo... Perdonami!

PAOLO - *[guardando indietro, con angustia]* Alzati, insensata! Che fai? Se sale qualcuno... Via, alzati! *[Entra nella camera, sollecitamente]*

*[Laura s'alza, richiude l'uscio, si ferma col viso coperto dal fazzoletto, piangendo silenziosamente]*

PAOLO - *[volgendosi a lei con certa bonarietà].* Ed ora, che succede? Perché piangi?

LAURA - *[con la voce rotta]* Lo so... fui cattiva, fui ingrata con te... dopo tutto il bene che ci a-vevi fatto!... Non merito, no, il tuo perdono...

PAOLO - Il mio perdono? Ma che cosa ho da perdonarti, io? T'avevo proposto di venire con me; non l'hai creduto ne piacevole, né conveniente... Io non te ne ho serbato rancore; figurati!

LAURA - Ma tu non ti sei fatto più. vedere; m'hai abbandonata... Sono venuta per trovarti, ti sei persino rifiutato di ricevermi...

PAOLO - Sì, è vero, ma per tutt'altre ragioni. *[Atto di Laura]* Ricordi bene in quale circostanza ti ho offerto di venire con me? Mi pareva che una fanciulla onesta non dovesse accertare la posizione che tuo fratello Andrea t'offriva, accanto a... quella donna, in questo ambiente ibrido e malsano... Io credeva che il buon esempio di tua madre avesse lasciato una traccia nel tuo cuore: mi ero illuso...

LAURA - *[con un gesto supplichevole]* No, no...

PAOLO - Sì. mi ero illuso! *[con forza]* Tu eri ormai vinta e infatuata, come e forse più di... quell'altra, delle teorie... *[con ironia]* molto indulgenti di tuo fratello! Dovevi averne bisogno, l'ho subito pensato; perché tutte queste teorie sovversive, che tur-

bano oggigiorno il quieto vivere, sono accetta per lo più in vista d'un utile personale molto diretto... Le massime di tuo fratello ti scioglievano da ogni freno molesto, e tu...

LAURA - [*fissandolo turbata*] Che cosa vuoi dire, zio Paolo?

PAOLO - [*fissandola duramente*] Che cosa voglio dire? C'è bisogno che mi spieghi meglio? Tu mi capisci, lo vedo che mi capisci. E, del resto, le tue lacrime sono la prova più lampante che allora non mi sono ingannato, pensando così. Negalo, se lo puoi!

LAURA - [*abbassa il capo arrossendo*]

PAOLO - Ebbene, Laura, dopo il nostro ultimo colloquio, ho capito che tra me e te non ci poteva esser più nulla di comune. Noi seguiamo delle vie affatto contrarie: ed io non sapeva dove la tua avrebbe finito per condurre. Ecco perché mi son deciso a troncare ogni rapporto con te; ecco perché non ti volli ricevere in casa mia.

LAURA - [*alzando gli sguardi su di lui, con un lampo di speranza*] Ma ora, zio, poiché sei venuto qui, vuol dire...

PAOLO - [*riprendendo il tono freddo e imperioso di prima*] Nulla vuol dire. Ho bisogno di parlare con Andrea, e basta! Dunque, non farmi perdere dell'altro tempo. Va, e chiamalo subito!

LAURA - [*accasciata, ripetendo macchinalmente le parole di Paolo*] Va, e chiamalo subito! [*facendosi forza*] Sì, vado. [*asciugandosi con un moto nervoso gli occhi*] Non voglio ch'egli s'accorga che ho pianto. [*Esce, con un ultimo gesto disperato, dalla porta laterale a destra*]

[*Appena uscita Laura, la porta centrale si spalanca, ed entra vivamente, con gran sicurezza. Federico Marcelli. È un uomo di 35 anni, dall'apparenza florida, gioviale; non ha barba, ma solo dei baffi rialzati, baldanzosi. Veste con eleganza, ma con una certa voluta trascuratezza; cappello floscio, una gran cravatta rossa volante, guanti oscuri. Entrando, non si leva il cappello; quando però s'avvede della presenza di Paolo, se lo toglie immediatamente e atteggia il viso a un'espressione forzata di cortesia*]

FEDERICO - [*inchinandosi profondamente*] Oh, buon giorno, stimatissimo signor Valla!

PAOLO - [*bruscamente*] Buon giorno.

FEDERICO - [*con un po' d'ironia*] Chi si sarebbe mai aspettato di trovare lei qui, e proprio oggi?

PAOLO - [*con uno sguardo ostile*] La sorprende, forse?

FEDERICO - Sì, lo devo confessare: mi sorprende.

PAOLO - [*duramente*] Non c'è proprio di che. Vorrei che lei potesse giustificare al par di me la sua presenza in questa casa.

FEDERICO - [*stupito, fissandolo con un po' di rabbia*] Oh, perché?

PAOLO - [*sta per rispondere, ma s'interrompe*] Ecco Andrea!

[*Federico corruga seccato la fronte, ma non osa interrogarlo oltre. Andrea compare su la porta dello studio; dopo di lui entra Laura. Questa, cedendo Federico, trasalisce; va diretta al tavolino, siede, si mette al lavoro*]

ANDREA - [*avanzandosi verso Paolo, con effusione sincera, stendendogli la mano*] Oh, zio, zio! Finalmente!... Davvero, nessuna sorpresa poteva essermi più grata di questa...

PAOLO - [*fermandolo con un gesto freddo*] Abbi pazienza, Andrea. [*Indicando Federico*] Senti prima quel tuo amico, che ti avrà certo a co-municare delle cose più importanti. Io posso attendere. [*Sottovoce*] Debbo parlarti, e forse a lungo.

ANDREA - [*rimane un attimo interdetto; poi mormora:*] Va bene. [*Si ritrae un po' rattristato, e va verso Federico*]

[*Durante il seguente dialogo tra Andrea e Federico, Paolo prende un libro dalla tavola e finge di leggere. Laura si alza, porta il seg-giulone a Paolo, lo invita a sedere. Paolo ringrazia e si siede, continuando poi a scorrere il libro. Laura ritorna al tavolino*]

ANDREA - [*a Federico, con la faccia un po' corrucciato*] Beato chi ti può vedere, Federico! T'ho aspettato tutta la mattina... A proposito, non hai incontrato Annita?

FEDERICO - No.

ANDREA - L'ho mandata poco fa in cerca di te. Ero su le spine!... Dunque: che hai fatto? Che hai combinato?

FEDERICO - [*sorridendo*] Tutto.

ANDREA - [*riprendendo a poco a poco il suo buon umore ingenuo e schietto*] Ah, tutto?! trovata la sala? affissi i manifesti? comunicato al Corriere il tema della conferenza?

FEDERICO - Tutto, ti dico.

ANDREA - [*stendendogli la mano che Federico stringe*] Oh, bravo! E grazie, grazie di cuore. Ma, racconta, dunque...

FEDERICO - In due parole. [*Il seguente dialogo va detto a mezza voce, vivacissimamente*] Per la sala non potresti esser più soddisfatto. Figurati che ti ho ottenuto *gratis* il piccolo teatro dei Filodrammatici.

ANDREA - Il teatro dei Filodrammatici?

FEDERICO - Sicuro. È più spazioso e molto più armonico della sala della Congregazione di Carità, che tu desideravi.

ANDREA - Ma certo, certo!... E i manifesti?

FEDERICO - I manifesti, d'un bel colore giallo vivo, splendono al sole su tutti gli angoli della città. Tu vedessi! C'è, nei luoghi più frequentati, una ressa di persone a leggere e a discutere.

ANDREA - [*con un gesto espressivo, ridendo*] Oh, mi par di vederli quei manifesti, d'un bel colore giallo vivo, al sole! - E il nome della conferenza si legge bene?

FEDERICO - Lo si legge a cento passi di distanza: "Difendiamoci!" Sembra un grido di guerra!

ANDREA - [*ridendo allegramente*] Già, sembra un grido di guerra!

FEDERICO - Ed è un titolo indovinatissimo, sai? T'accaparra già prima la curiosità e l'interesse d'ogni cetto di persone.

ANDREA - Ah, sì? E credi ci sarà molto pubblico?

FEDERICO - Altroché! Si dovrà probabilmente rimandare la gente.

ANDREA - No, tu esageri!

FEDERICO - Come, esagero? Per quel che si spende a venirti ad ascoltare!... Hai voluto che si lasciasse l'ingresso libero... quantunque io te ne avessi dissuaso.

ANDREA - [*sorridendo*] Tu, veramente, m'avevi proposto di farmi da impresario.

FEDERICO - Perché no? Si sarebbe fatto di certo un buon affare insieme.

ANDREA - [*serio*] Sai bene, Federico, ch'io aborro dalle speculazioni di questo genere.

FEDERICO - Eh! Appunto perché lo so, non ho insistito... Ma... [*Paolo tossisce*]

ANDREA - [*cambiando tono*] Scusa, Federico. C'è mio zio che vuol parlarmi. Non ci potremmo veder più tardi noi due?

FEDERICO - Quando vuoi. [*Sottovoce, con astio*] Ma, prima, dimmi: che cosa è venuto qui a fare quella mummia là?

ANDREA - Non chiamarlo così: te l'ho raccomandato un'altra volta!...

FEDERICO - [*con ironia*] Dico, non ti lascerai infinocchiare da costui, eh?

ANDREA - Perché?

FEDERICO - Egli mi odia a morte, lo sai. Non può dimenticare che sono stato io in Consiglio a metterlo a riposo.

ANDREA - Ma che! Egli non ci ha mai tenuto ad esser sindaco...

FEDERICO - [*con un sorriso sarcastico*] Ingenuo!

ANDREA - [*serio*] Ebbene, sarò ingenuo, ma lo stimo e non voglio guastarmi con lui; m'ha fatto molto bene, dopo la morte della povera mamma...

FEDERICO - [*con ironia*] Ed è molto ricco, non è vero?

ANDREA - [*fissandolo, con un accento di rimprovero un po' severo*] Ma, Federico, perché dici questo a me?

FEDERICO - [*battendogli sulla spalla e ridendo*] Via, Catone, non offenderti. Scherzavo! [*Cambiando tono*] E me ne vado. Dove ci possiamo vedere, dunque?

ANDREA - Fra mezz'ora, tre quarti d'ora, al teatro.

FEDERICO - Benissimo. [*Si stringono la mano*]

ANDREA - [*volgendosi a Paolo*] Sono da te, zio. Perdona se t'ho fatto un po' aspettare.

PAOLO - [*deponendo su la tavola il libro*] Non ho premura; te l'avevo detto.

FEDERICO - [*andando verso Laura*] Signorina Serchi, buon giorno.

LAURA - Buon giorno. [*A voce concitata, bassissima, mentre si stringono la mano*] Ti prego, lasciati vedere più presto che puoi. Ho da parlarti.

FEDERICO - [*piano*] Sì, sì... [*Volgendosi freddamente a Paolo*] Signor Valla...

PAOLO - [*freddamente*] Servo suo.

FEDERICO - [*ad Andrea, per uscire*] E noi ci siamo intesi. Arrivederci. [*Federico esce*]

ANDREA - Arrivederci. [*Quando Federico è uscito, dirigendosi verso Paolo*] Eccomi tutto a tua completa disposizione, zio Paolo. Che cosa vuoi dirmi?

PAOLO - [*guardando di sbieco Laura*] Ti debbo fare un discorso molto confidenziale.

ANDREA - [*a voce bassa*] Forse... Laura...?

PAOLO - [*sottovoce*] Sì; desidererei parlarti a quattr'occhi.

ANDREA - [*a Laura*] Scusa, Laura: tu non hai finito di ricopiare?

LAURA - No; m'hanno interrotta...

ANDREA - Ebbene, prendi quel che t'occorre: nel mio studio sarai sola e tranquilla. Va e finisci: non c'è tempo da perdere.

LAURA - [*alzandosi*] Eccomi. [*Viene alla tavola, raccoglie alcuni fogli; prima di dirigersi verso lo studio*]: Con permesso, zio.

PAOLO - [*freddamente*] Fa pure. [*Laura esce*]

PAOLO - [*con circospezione*] Siamo soli?

ANDREA - Soli.

PAOLO - La tua... [*Correggendosi*] La signorina Morani non è in casa?

ANDREA - No, è uscita.

PAOLO - Posso parlarti con tutta franchezza, non è vero?

ANDREA - Io non chiedo di meglio. [*Indicandogli ancora il seggiolone*] Ma, accomodati, zio.

PAOLO - [*sedendo*] Grazie.

ANDREA - [*va a prendere una sedia e si mette accanto a Paolo. Una breve pausa*] Dunque?

PAOLO - Prima di tutto voglio metter bene in chiaro il movente ai questa mia visita. Mi seccherebbe che tu la interpretassi come un passo conciliativo ch'io medesimo faccia verso di te. Questa è una cosa assurda, impossibile, lo dovresti capire...

ANDREA - Ma perché impossibile? Perché assurda? Non dico già che si debban conciliare le nostre idee, che so benissimo essere inconciliabili; ma soltanto che si può rimanere ugualmente buoni parenti, come prima.

PAOLO - [*ha un atto brusco di denegazione, poi raccogliendosi, con calma*] È appunto questa parentela, questo stretto vincolo di sangue che mi lega a te, rievocato oggi nella mia memoria da una tristissima ricorrenza, quello che mi ha condotto ancora una volta in casa tua

ANDREA - Una tristissima ricorrenza?

PAOLO - Tu non la ricordi, eh?

ANDREA - Oh Dio! Che vuoi? Ho la testa piena di tant'altre cose...

PAOLO - [*con amarezza*] Si capisce. Anche il culto delle più sacre memorie per te è divenuto una debolezza, un anacronismo indegno di questi tempi di progresso. Ebbene, Andrea, dieci anni or sono, come oggi [*segnando la porta laterale a sinistra*] proprio in quella camera là moriva la tua povera madre.

ANDREA - [*rattristandosi, passandosi una mano nei capelli*] Mia madre?... È vero! Oggi è il 15 ottobre... È vero!

PAOLO - Ricordi almeno che, presso al suo letto, di fronte a te e a tua sorella piangenti, stavamo io e Don Antonio?

ANDREA - Sì. Io vedo tutto, ora, tutto!

PAOLO - Tua madre mi chiamò vicino, rammenti? m'affidò te e Laura, che restavate soli, inesperti, senz'appoggio; mi pregò di considerarvi come miei figliuoli.

ANDREA - Sì, ricordo anche questo. E tu fosti veramente un padre per noi; fu grazie a te se potei intraprendere e compire i miei studi all'Università.

PAOLO - Ecco... [*Dopo una breve pausa.*] Fu precisamente quando ritornasti dall'Università, da quel centro di disordine, dove la gioventù, invece di studiare, s'inebria di piaceri, di novità, di sogni, ch'io ti ritrovai mutato, affatto mutato, irriconoscibile.

ANDREA - Naturalmente.

PAOLO - Dici bene: naturalmente. Questa mattina dunque, ricordando le ultime parole di tua madre, ripensando a quel mutamento radicale operatosi in te mentre eri lontano dal tuo paese e dalle buone tradizioni della famiglia, considerando la vita riprovevole e disastrosa che tu ora conduci, mi parve che una parte di responsabilità in questo tuo traviamiento pesasse anche su di me, perché non ti avevo saputo tener vicino, perché t'avevo lasciato seguire liberamente gli impulsi della tua natura vanitosa e irrequieta.

ANDREA - [*fa un gesto come per interromperlo*] Ma, zio!

PAOLO - Non interrompermi, te ne prego. Allora mi sono in coscienza domandato se potessi considerar finita la grave missione che m'ero assunta; se potessi senza rimorsi lasciarti correre alla rovina.

ANDREA - Alla rovina?!

PAOLO - Certo, è la parola esatta. La mia coscienza mi rispose di no: io dovevo fare un ultimo tentativo finché c'era ancora un briciolo di speranza nella tua salvezza. Per questo ho vinto la mia ripugnanza, ed ho rimesso il piede in questa casa. Fu un omaggio alla memoria di tua madre: null'altro. Spero che tu pure per essa vorrai ascoltarmi.

ANDREA - [*umile, attento*] Ti ascolto.

PAOLO - [*dopo una breve pausa, con forza*] Innanzi tutto, tu non devi fare oggi quella conferenza!

ANDREA - [*con un balzo subitaneo, levandosi in piedi*] Io non devo fare...? E perché?

PAOLO - Perché con essa tu ti rovini per sempre...! Perché è una follia...!

ANDREA - Una follia?!

PAOLO - [*anch'egli con forza, levandosi in piedi*] Sì, Andrea, una sciagurata follia. Ne ho letto sul *Corriere* l'argomento: non volevo credere a' miei occhi. È d'una mostruosità brutale e quasi criminosa che fa fremere [tremare]

ANDREA - Ma che vuoi aver capito dal semplice annunzio d'un giornale? E poi, scusami, ti par lecito di giudicare così un'idea, separatamente, senza considerar prima tutto il sistema da cui discende?

PAOLO - [*con ironia, crescendo d'intensità mano mano*] Oh, lo conosco bene il tuo sistema, un bel sistema, in verità: l'amor libero, l'emancipazione della donna, la distruzione della famiglia, l'apoteosi del libertinaggio!...

ANDREA - Ma che libertinaggio!...

PAOLO - [*continuando, con maggior forza*] Certo, certo; non c'è di che stupirsi, e si capisce come da un simile sistema possano anche scaturire delle aberrazioni selvagge e inumane, come quella che tu vuoi oggi proclamare in pubblico.

ANDREA - Ma ciò che tu chiami aberrazione è invece il risultato d'un lungo studio scientifico.

PAOLO - [*fremendo*] Ah? L'infanticidio, elevato a istituzione sociale, è il risultato d'un lungo studio scientifico?!

ANDREA - Non solo. È anche la conseguenza d'una seria considerazione morale.

PAOLO - [*abbandonandosi costernato sul seggiolone, e coprendosi le orecchie con le mani*] Misericordia! che bestemmie mi tocca di sentire... taci, per carità, taci!

ANDREA - [*dopo una pausa, con voce pacata, quasi dolce*] Tu lo vedi, zio. Non si può discutere in questo modo. Io stesso mi lascio trascinare dal calore della discussione, e debbo accettare da te delle espressioni, che gettano una luce falsa e odiosa sui miei propri concetti. Se tu mi permettessi di spiegarmi con calma, in poche parole ti convincerei almeno di questo: che io sono un galantuomo e che i miei ideali poggiano molto, molto più in alto che tu non creda.

PAOLO - [*fissandolo, appoggiando il palma della mano, con sarcasmo*] fermi d'essere un galantuomo, eh?

ANDREA - Sì, con piena coscienza.

PAOLO - Discorreremo tra poco anche di questo. Sentiamo intanto dove poggiano questi tuoi pretesi ideali.

ANDREA - Tu hai letto il mio libro sulla "Degenerazione umana"?

PAOLO - I tuoi libri non li conosco e non li voglio conoscere.

ANDREA - Ebbene, in quel libro ho posto nettamente il mio problema fondamentale.

PAOLO - E questo problema è, se non ti spiace?...

ANDREA - Trovare le cause e i rimedi del profondo malessere fisico che affligge l'umanità presente. Le sue forze materiali e morali sono in continua decrescenza; i sintomi di una degenerazione morbosa si fan sempre più estesi ed evidenti, non v'è più né salute né felicità per la nostra povera razza, sfibrata e incontentabile.

PAOLO - Ma tutti questi mali non siete stati voi che li avete aggravati, turbando le coscienze, distruggendo la Fede, sconvolgendo la morale e l'ordine pubblico?

ANDREA - No, zio Paolo. Questi mali sono invece il lento prodotto delle vostre leggi decrepite, della vostra morale arbitraria, della vostra egoistica civiltà.

PAOLO - [*con un sogghigno sardonico*] Non sei il primo demagogo che sento parlare così!

ANDREA - [*Vivamente*] Un demagogo, io? Ma io non ho mai fatto della politica piazzuola sai?

PAOLO - [*dominandolo con lo sguardo*] E che importa? La farai, ed è questo che vorrei

impedirti! Del resto è l'identico spirito di ribellione che ti anima e ti spinge alla lotta. Gli altri sono dei politicanti, e promettono la ricchezza a tutti i proletari per aizzarli contro di noi: tu sei un medico e, per seguire il loro esempio, prometti invece la salute a tutti gli ammalati. Il caso è analogo; ma il tuo è anche ridicolo.

ANDREA - [*offeso, con forza*] Zio Paolo, io non prometto niente ad alcuno. Io, con lo studio, con la parola, con l'esempio, cerco d'additare: mali e di proporre i rimedi. Null'altro.

PAOLO - [*sempre ironico*] E tra i rimedi, il migliore che hai escogitato è l'amor libero, con l'abolizione del matrimonio...?

ANDREA - Certo. Poiché il matrimonio si riduce oggi ad un mero affare economico; ed è quindi il più grave ostacolo a che funzioni regolarmente la legge dell'Amore, Quella sola che può garantire una prole sana e normale.

PAOLO - [*ancor più sarcastico*] A meraviglia! Anzi tu hai voluto subito dare un singolare esempio ai tuoi concittadini: e, senza curarti della desolazione e del disonore che gettavi in una famiglia onesta, hai fatto fuggire una ragazza dalla sua casa e te la sei presa allegramente con te!... Tutto questo, in omaggio a' tuoi alti ideali... non è vero?

ANDREA - [*un po' confuso*] La famiglia Morani, lo sai, è religiosa, anzi è bigotta, ligia alle più viete tradizioni... Se non avessi fatto così, avrei dovuto rinunciare ad Annita, e senza una speranza.

PAOLO - [*con forza*] Non avresti fatto che il tuo dovere di galantuomo.

ANDREA - [*pure con forza*]. Avrei però calpestato i miei doveri, molto più positivi, verso la Specie.

PAOLO - La Specie?... Ah, già! Difatti questa è una parola, che ho rilevato nel cenno della tua conferenza sul giornale. E anzi appunto per questi pretesi diritti della Specie, se non erro, che tu vorresti anche...

ANDREA - [*con voce lenta, con accento rassegnato*] È appunto per questi... pretesi diritti della Specie, tanto trascurati e violati, ch'io disapprovo e condanno quel pericoloso sentimentalismo, in omaggio al quale si proteggono oggigiorno i bambini colpiti palesemente da una qualunque affezione ereditaria inguaribile.

PAOLO - In altre parole più chiare, tu proponi dunque senz'altro di... sopprimerli?

ANDREA - [*con calma*] Purtroppo, finché le unioni coniugali saran fatte a base di denaro, consacrate soltanto dalla religione e dal codice, finché anche non ci sarà una legge che impedirà agli esseri degeneri o ammalati di procreare liberamente, questo rimedio sarà l'unico ammissibile dalla Scienza.

PAOLO - Ma non capisci che tutto ciò è mostruoso?

ANDREA - No! Capisco che possa parer tale a voialtri. Quanto a me, stimo molto più mostruosa la vostra pietà che salva la vita ad esseri ancora quasi informi, per propagarne il male a intere generazioni.

PAOLO - [*fremendo*] E questo è ciò che vuoi dire oggi in pubblico, eh?



ANDREA - [*fissandolo*] A un dipresso.

PAOLO - [*con forza*] Andrea, tu stai giocando stoltamente il tuo avvenire per una causa pazza, disgustosa, impossibile!...

ANDREA - [*severamente*] Io non temo l'impossibile, zio Paolo.

PAOLO - Ma tu vai certamente incontro al disprezzo de' tuoi concittadini, se non, peggio, alla loro derisione!

ANDREA - Lo sai. Non ho mai temuto né l'uno né l'altra.

PAOLO - [*dominandosi a stento, cercando d'essere commovente*] Andrea, rifletti! Rammenta il nome che porti, le tradizioni della tua famiglia: queste t'impongono pure degli obblighi e dei riguardi. E poi, devi aspettartelo; dopo una simile conferenza nessuno vorrà più saperne di te: ti considereranno un pazzo, un fanatico, un essere da temere e da evitare. I clienti ti abbandoneranno tutti; e domani, domani stesso la Giunta, che deve riconfermarti nel tuo posto di Medico comunale, potrà negarti il suo voto e metterti sul lastrico. È la miseria che tu stai per affrontare: rifletti!

ANDREA - [*sorridendo*] Ché! Nella Giunta ho i miei migliori amici!

PAOLO - Ah, già!... Costui, non è vero? Il Marcelli?! Oh, un prezioso amico, in verità!...

ANDREA - [*fissandolo, con uno sguardo severo*] Zio?!

PAOLO - [*continuando*] Te ne accorgerai domani! E bada bene, che ha un fratello medico da mettere al tuo posto, costui!...

ANDREA - [*offeso, sdegnoso, con forza*] O zio, come la passione t'accieca! Una così bassa insinuazione non me la sarei mai aspettata da te!

PAOLO - [*scoppiando, con la voce tremante d'ira e di sdegno*] Ah, va bene! Tra noi tutto è finito. Io non ti riconosco più, da questo momento...

ANDREA - [*turbato, per placarlo*] Zio Paolo!

PAOLO - [*continuando, sempre più vibrato*] Io non so più chi tu sia. Quando son venuto qui, speravo ancora... che almeno la memoria di tua madre, in questo giorno, avrebbe risvegliato la tua coscienza, avrebbe commosso il tuo cuore. No. Tu non hai più né cuore né coscienza! Tu sei veramente il degno apostolo dell'immoralità e del delitto!

ANDREA - [*con atto brusco di noia, alzando le spalle*] Dio! Che frasi!

PAOLO - Ah, sono anche frasi le mie?! [*Prendendo nervosamente il cappello e la mazza*] Addio. [*volgendosi, nell'avviarsi alla porta, con la voce spezzata*] Andrea, tu sei su una brutta strada: [*s'avvia: verso la porta, volgendosi ancora*] dirai ch'è una frase anche questa: se... tua madre... visse ancora... si vergognerebbe di te!

ANDREA - [*senza rispondere, alza sdegnosamente le spalle*]

[*Paolo apre la porta; si trova a faccia a faccia con Annita. Paolo sguscia rapidamente fuori; Annita entra, richiude*]

ANNITA - [*dirigendosi interrogativamente verso Andrea*] Che è stato? Che voleva da te?

[*Andrea, rimasto in atto sdegnoso fino all'uscita di Paolo, appena questi è scomparso, cambia*

*a poco a poco d'espressione. Il suo viso mostra un vivo dibattito interno. Egli porta le mani sul viso, si passa ripetutamente le dita su gli occhi, poi nei capelli; quindi, turbatissimo, si mette a percorrere la scena, in silenzio*

ANNITA - [*guardandolo, stupita*] Dunque?... Andrea... che cos'hai?... Vuoi parlare? Che cosa è venuto qui a fare tuo zio? Che cosa t'ha detto? . Ma, rispondi! Rispondi!

ANDREA - [*sempre camminando, concitatamente*] Oh, Annita, Annita! Taci! Io perdo la testa!

ANNITA - Ma perché?

ANDREA - [*agitatissimo*] Oh, l'avessi sentito!... Egli è stato terribile... Mi ha detto... Che cosa mi ha detto? [*Prendendosi disperatamente il capo tra le mani*] Oh, la memoria!...

ANNITA - Non t'ho mai visto così agitato!

ANDREA - Ah... Senti, Annita; sentì che cosa m'ha detto: che non mi conosce più. che non sa più chi io mi sia! Ma... questo non è il è il più terribile, no!... Sì, sì; ora mi ricordo. [*fermandosi di fronte ad Annita*] Sai tu che giorno è oggi?

ANNITA - No. Che giorno?

ANDREA - Non lo ricordi neppur tu, eh?

ANNITA - Ma spiegati!

ANDREA - Oggi è l'anniversario della morte di mia madre!

ANNITA - Ebbene?

ANDREA - Io l'aveva dimenticato!... Dio! Dio! E se mia madre vivesse ancora, si vergognerebbe di me!

ANNITA - ma che cosa dici, Andrea?

ANDREA - È lui che me l'ha detto. È impossibile, però, non è vero? Dimmi che è impossibile...

ANNITA - Certo. Tu non hai nulla da rimproverarti.

ANDREA - È quello che ho sempre pensato anch'io, fino ad oggi. Eppure, adesso...

ANNITA - Che cosa?

ANDREA - [*cadendo sul seggiolone, agitatissimo*] No, no. Io non sono forte per queste lotte. C'è qualche cosa in fondo a me di vulnerabile, di fragile, di guasto! [*con abbandono*] Io non faccio la conferenza! Non posso farla! Va ad avvertir Federico: digli che sto male, che non voglio... digli qualche cosa. Va! Va! Va subito. [*rimane spossato, col viso nascosto fra le mani*]

ANNITA - [*con dolcezza, passandogli un braccio intorno al collo*] O Andrea, tu ti esalti... Lascia che il tuo animo ritorni in calma; poi deciderai. Ora, no. [*con tono amorevole*] Ma si può essere così deboli di fronte all'opinione altrui? Infine tu sapevi già prima che le idee di tuo zio erano affatto opposte alle tue; sapevi bene ch'egli ti avrebbe contrariato e combattuto con ogni mezzo. Via, Andrea, bisogna essere superiori a quei meschini preconcetti: bisogna resistere e ribellarsi alle violenze morali come si resiste e ci si ribella alle violenze materiali...

ANDREA - [*sollevando il capo con un debole sorriso su le labbra*] Già, resistere e ribellarsi!...

ANNITA - Non rammenti? Sei tu che m'hai insegnato queste massime: e allora io era debole, incerta, oppressa da influenze e da scrupoli irresistibili. Ora sono io che te le devo ricordare, Andrea! Bisogna guardare in alto, sempre in alto; non distogliere mai un momento lo sguardo dal proprio scopo...

ANDREA - [*scotendo il capo*] Mai. mai!

ANNITA - Certo, mai. E tu hai imposto un grande, un coraggioso scopo alla tua esistenza. Nessuna contrarietà ti deve dunque scoraggiare; nessuna difficoltà, arrestare. È così bella la lotta per un'idea!

ANDREA - [*con crescente entusiasmo, teneramente*] È così bella!... Oh, Annita, non ho mai sentito, come in questo momento, quanto tu mi sia necessaria!

ANNITA - [*cambiando tono, fissandolo con gli occhi raggianti*] Tu sai, non è vero, che tutto è pronto? Sai che l'attenzione della città è concentrata intera su di te, oggi?

ANDREA - Sì, lo so.

ANNITA - Tu non vorrai retrocedere all'ultimo momento come un timido?

ANDREA - [*alzandosi trasfigurato*] No!

ANNITA - *con orgoglio, stendendogli le mani.* Ah, io ti riconosco, Andrea!

ANDREA - [*afferrandole le mani, attirandosela sul petto, baciandola in viso con grande passione*] Ed io ti amo! [*Restano alquanto abbracciati in silenzio*]

ANNITA - [*sciogliendosi un poco da lui, con un sorriso tenerissimo*] Che manca, Andrea, alla nostra felicità?

ANDREA - [*sorridendo*] Nulla!

ANNITA - Nulla? non ancora. Ma tra pochi mesi potremo proprio dire così. Pensa! La nostra creatura sarà allora qui con noi...

ANDREA - Una creatura forte, non è vero? robusta, vivificata dall'amore!

ANNITA - [*sorridendo*] La "prova"!

ANDREA - [*con un cenno d'approvazione*] Già, la "prova"! [*Staccandosi da lei, e guardando l'orologio*] Annita, bisognerà incamminarci. Federico mi aspetta in teatro.

ANNITA - Io sono pronta; non ho neppur da mettere il cappello.

ANDREA - E... tu starai al mio fianco, mentre io parlerò. Non è vero?

ANNITA - Starò al tuo fianco, certamente.

ANDREA - [*andando verso la porta dello studio, chiamando*] Laura! Laura! [*Aprondo l'uscio*] Hai finito?

LAURA - [*entrando con delle carte in mano*] Ho finito; ecco. [*Guardandosi attorno*] Lo zio se n'è andato?

ANDREA - [*allegramente*] Sì, per fortuna: e che il buon Dio l'accompagni. Tu vieni con noi. Laura?

LAURA - [*contrariata*] No... non mi sento bene... e poi preferisco di rimanere in casa...

ANDREA - Sì, sì, come vuoi. *[Prende le carte, ch'ella ha in mano. A Laura]* Mi fai però il favore d'andarmi a prendere il cappello, ben inteso, quel nuovo, quello che hai in consegna tu...

LAURA - Vado subito. *[esce dalla porta di fronte per la vetrata]*

ANDREA - *[mentre Laura è fuori]* Che vuoi Annita? Io mi sento così ansioso... Sono impaziente come un ragazzo, d'esser là, di vedere il teatro, di prender cognizione del campo di battaglia...

*[Laura rientra col cappello in mano. Lascia aperto un battente della vetrata]*

ANDREA - *[a Laura, prendendo il cappello]* Grazie. *[Ammirandolo, con un sorriso ingenuo]* È incredibile... incredibile che sia mio! Eppure... *[Mettendoselo in testa]* calza a meraviglia. *[volgendosi ad Annita]* Vogliamo andare?

ANNITA - *[sorridente]* Andiamo! *[a Laura]* Arrivederci.

LAURA - *[ad Annita]* A più tardi.

*[Andrea s'è già incamminato verso la porta d'entrata; l'ha aperta. Annita lo segue. Quand'egli è uscito sul pianerottolo con Annita, si rivolge per richiudere]*

ANDREA - *[scherzosamente, a Laura]* Lauretta bella, addio.

LAURA - *[ch'è rimasta nel mezzo della scena]* Buona fortuna.

*[Andrea s'inchina burlescamente e richiude. Laura si dirige al tavolino da lavoro]*

## ATTO SECONDO

*La stessa scena. La medesima disposizione d'ogni più piccola cosa come alla fine dell'atto precedente. Il battente della vetrata è ancora aperto. Tre ore più tardi.*

*Laura è seduta al tavolino e sta cucendo. A un tratto si spalanca la porta di fondo e appare Federico. Ha il cappello in testa, un sigaro "virginia" in bocca, le mani nelle tasche dei calzoni. Entra così, lentamente. Richiude.*

LAURA - *[si alza meravigliata; depone la biancheria che stava raccomandando, sul tavolino; si volge a lui]* Tu qui? La conferenza è già finita?

FEDERICO - Che! Incominciava appena quando ho lasciato il teatro.

LAURA - E non sei rimasto?

FEDERICO - La mia presenza non era indispensabile. E poi, non mi avevi pregato di venir qua subito?

LAURA - Sì. T'avevo pregato di venir da me appena lo potessi. Ma...

FEDERICO - *[dirigendosi verso la porta d'entrata]* Se ti disturbo, me ne vado.

LAURA - *[con un piccolo grido]* No, fermati, Federico. *[Supplichevole]* Non cominciare così; non esser sempre cattivo con me!

FEDERICO - *[volgendosi]* E allora non cominciar tu a fare delle questioni inutili. *[Con indifferenza, fissandola]* Dunque? Che cosa vuoi dirmi? Che misteri ed sono ancora?

LAURA - [*guardandolo, costernata*] Dio! Federico, come sei mutato!... Io, vedi, quando entri, ho tante cose da dirti: ma, quando ti avvicini o ti vedo così davanti a me, non le trovo più, le parole mi muoiono su le labbra...

FEDERICO - E allora, se lo sai, perché continui a chiamarmi qui con tanta segretezza? Io sono molto occupato: il mio tempo è prezioso...

LAURA - [*fremente*] Prima non dicevi mai così; anzi, eri tu che insistevi...

FEDERICO - Prima? Prima di che?

LAURA - [*contenendosi a stento*] Ogni tua parola è una finzione!

FEDERICO - [*sedendosi seccato sul seggiolone, mettendo il cappello sulla tavola*] Uff! Laura...

LAURA - [*avvicinandosi a lui, con anima*] Oh, Federico, sii sincero una volta almeno: tu sei stanco di me, non è vero? Confessalo!

FEDERICO - [*volgendosi con calma*] Si potrebbe sapere chi t'ha messo per il capo questa disgraziata idea, per molestarmi?

LAURA - Chi? Tu!

FEDERICO - [*indicando sé stesso, con un sorriso incredulo*] Io?!... E come? E da quando?

LAURA - [*fissandolo con attenzione*] Si può dire da quattro mesi, proprio da quattro mesi...

FEDERICO - Ma... da quattro mesi anche tu sei ben cambiata, sai? [*con un gesto della mano*] Da così a così. Subito sono incominciati gli scrupoli, i rimproveri, le malinconie! Proprio come se si fosse perpetrato insieme un delitto. Capirai, che quel continuo lamentio ha finito per rendere anche me di pessimo umore. Ecco tutto il mio gran cambiamento!...

LAURA - Ma, Federico, e chi mi ha aperto gli occhi alla triste realtà, se non tu medesimo?

FEDERICO - Ancora io, eh?

LAURA - [*con grande anima*] Ah, fu una così triste rivelazione, e così subitanea! Il giorno seguente, vedi? lo stesso giorno dopo, quando sei ritornato qui, non eri più tu, eri un altro! Prima parevi il mio schiavo; poi d'un tratto eri divenuto il mio padrone. Prima, quando mi parlavi, eri così umile e così gentile; poi, il tuo accento s'era fatto duro, freddo, imperioso...

FEDERICO - [*sinceramente*] Guarda! Io non mi son proprio accorto di nulla!

LAURA - Me ne sono ben accorta io!... Ma, pazienza ancora! Nei primi tempi ho tollerato tutto. Tu eri il mio padrone, ma sembravi un padrone avido e geloso della cosa propria. A poco a poco però anche questa specie di sentimento di proprietà s'intiepidì; e allora incominciò la finzione, una finzione assidua, ma una povera finzione, perché non riuscì a ingannarmi una sola volta!...

FEDERICO - [*seccato*] Dico, hai finito questa requisitoria?

LAURA - Non ancora.

FEDERICO - Vieni almeno alla conclusione, perché voglio rispondere.

LAURA - [*con forza, mettendoglisi di fronte*] Ah, vuoi rispondere? Rispondi dunque a questa mia domanda: che cosa conti di fare ora con me?

FEDERICO - Che cosa conto...? Non capisco.

LAURA - Sì: quali intenzioni hai per l'avvenire?

FEDERICO - [*alzando un po' le spalle*] Nessuna.

LAURA - Come "nessuna"?

FEDERICO - Nessuna. Lasciar correre l'acqua al suo mulino. Continuare il passato, senz'altro.

LAURA - Ma credi ch'io possa vivere in questa incertezza, con lo struggimento d'un dubbio che cresce ogni giorno di più?

FEDERICO - [*fa un gesto vago, evasivo*] Non sono responsabile dei tuoi dubbi, mi pare.

LAURA - Federico, rammenta bene le parole che tu m'hai dette... Allora Annita aveva appena abbandonata la casa paterna per venir qui con noi: tu m'hai posto ad esempio lei; hai detto ch'ella sola veramente amava, perché nel suo abbandono non aveva temuto nulla: né l'ira dei suoi parenti, né la condanna dell'opinione pubblica, né i pericoli d'una posizione falsa; m'hai anche ricordato le massime d'Andrea, che allora proclamavi delle sublimi verità.

FEDERICO - [*con gravità un po' ironica*] È vero!

LAURA - Or bene: perché dopo, quando fui tua, tutta tua, come chiedevi in prova del mio amore, perché non m'hai preso teco, come ha fatto Andrea con Annita?

FEDERICO - Si capisce: perché non potevo. Perché la mia posizione sociale me lo vietava. Un sindaco, un uomo pubblico non può permettersi quelle stesse libertà che si concede un semplice privato.

LAURA - E allora, perché non hai pensato prima a questa impossibilità, e sei venuto a pretendere quello che ti era vietato?

FEDERICO - Perché ti amavo, Laura.

LAURA - Ah, perché mi amavi?! Ed ora non mi ami più, non è vero?

FEDERICO - Ecco l'idea fissa che torna a galla!

LAURA - [*con più forza*] Rispondi bene: ora non mi ami più?

FEDERICO - Ma no! Io ti amo sempre.

LAURA - [*insinuante, con profondo sarcasmo*] Come prima?

FEDERICO - Sì, come prima.

LAURA - [*dopo una pausa, fissandolo*] Potresti giurarlo?

FEDERICO - [*un po' esitante*] Sì.

LAURA - E allora se mi ami e la tua posizione sociale t'impone certe transazioni con le tue idee, perché non mi sposi?

FEDERICO - [*balzando in piedi con un atto di stupore*] Sposarti?! [*cambiando tono, sarcasticamente*] Ah, ora comprendo tutto! È per farti sposare che...? [*sogghignando*] Questa è bella! Se tuo fratello ti potesse sentire in questo momento...

LAURA - [*fremendo di dolore e di sdegno, torcendosi le mani*] Federico, io lo intendo, tu sei il più abietto degli uomini!

FEDERICO - [*divenendo d'un tratto serio e minaccioso*] Laura, bada bene! Non insultarmi, sai? [*fa un passo verso di lei, con gli occhi corrucciati fissi in quelli di Laura*]

LAURA - [*ferma, sfidandolo con lo sguardo, ma un po' tremante*] Che cosa vorresti fare? Di': che cosa vorresti fare?

FEDERICO - [*con un gesto brusco, allontanandosi da lei*] Oh, tu non sai quel che dici! [*si mette a camminar sul fondo della scena*]

LAURA - [*dolorosamente, cadendo sul seggiolone*] Ah, miserabile!... Ed io l'ho potuto amare! Ed io amo un uomo simile! [*piange*]

[*Annita entra dalla porta di fondo. È pallidissima, in una grande agitazione. Federico, sentendo aprir la porta e trovandosi d'innanzi la vetrata semi-aperta della sala da pranzo, vi scivola dentro; rimane però in ascolto, visibile al pubblico*]

LAURA - [*che al rumore della porta si è asciugata in tutta fretta gli occhi*] Sei tu, Annita?

ANNITA. Sì, son io. [*corre verso la tavola, senza guardar Laura; si toglie il cappello, ve lo getta sopra con l'ombrellino, bruscamente*]

LAURA - [*con ansia*] Dunque? È finita la conferenza? Com'è andata?

ANNITA - [*girando intorno al seggiolone e venendole di fianco; con la voce tremula*] O Laura! Laura!... [*vedendola in viso*] Ma tu hai gli occhi rossi?... Tu hai pianto?...

LAURA - [*rapidamente*] Non badare; tu sai... Dimmi piuttosto... dimmi subito: è finita la conferenza?

ANNITA - [*accasciata*] No, non ancora.

LAURA - [*stupita*] E tu sei venuta via?

ANNITA - Sì.

LAURA - E perché?

ANNITA - [*dolorosamente*] Perché va male. Laura, molto male!

LAURA - Va male, molto male?! Che avvenne dunque? Spiegati!

ANNITA - [*con la voce rotta*] Che avvenne? Oh, nulla di imprevedibile!... In queste piccole città un uomo come Andrea, che ha osato sfidare apertamente l'opinione pubblica, è un uomo finito, giudicato e condannato senza speranza!

LAURA - [*con ansia crescente*] Ma... che avvenne? Per l'amor del cielo, racconta!

ANNITA - [*concitatamente, con la voce rotta*] Ti racconto. Già; appena incominciò a popolarsi il teatro, io capii che vi era un ambiente molto ostile per Andrea. Glie lo dissi subito, e lo consigliai a presentarsi solo sul palcoscenico, a lasciarmi tra le quinte, dove potevo sentir tutto senz'esser vista. Egli non mi credette; egli volle ad ogni costo che lo accompagnassi!... Ah, questo fu un grande errore, Laura!

LAURA - Certo, che fu un grande errore!

ANNITA - Quando Andrea si presentò, io lo seguiva dappresso, una gran parte del pubblico, vedendomi entrare dietro di lui, proruppe d'un tratto in una risata triviale.

le, prolungata!... [*Federico, che sta attentissimo ai racconto a Annua, sorride ironicamente, scotendo il capo*]

ANNITA - [*continuando*] Dal fondo della platea, dove stava pigiata una folla di popolani, partirono anche degli urli beffardi, delle parole ingiuriose al mio indirizzo.

LAURA - Che parole mai?

ANNITA - [*con la voce sempre pia affannata*] Io nella confusione non potei afferrarne il senso preciso; ma una voce domino il tumulto, arrivò distinta fino a me... Oh, quella voce rauca e sguajata, una voce d'ubriaco senza dubbio!... tutti devono averla udita!

LAURA - E che disse quella voce?

ANNITA - [*coprendosi il viso con le mani*] Che disse?!... Dio, mi sento salire le fiamme al viso solo al ripeterlo! "Mandala a casa sua, buffone!".

LAURA - Proprio così?

ANNITA - Così.

LAURA. E... Andrea?

ANNITA - Andrea non fiatò; pareva inebetito!... Io, rossa di collera, mi ritrassi subito, mi confusi tra il pubblico che aveva invaso anche il palcoscenico. Ed egli, pallido ma impassibile, distese tosto il manoscritto sulla tavola e incominciò a parlare.

LAURA - Tu credi dunque che non abbia udito l'insulto?

ANNITA - Non so: pareva divenuto insensibile ad ogni cosa! Infatti continuò a leggere per ben dieci minuti senz'un'interruzione, macchinalmente, in mezzo alle risa, all'irrequietudine, alla disattenzione generale. Soltanto un gruppo di studenti, in un canto della platea, mostrava di ascoltarlo e di tratto in tratto lo applaudiva; ebbene, lo crederesti? pareva ch'egli non vedesse più che quel gruppo, che non udisse che quegli applausi in tutto il teatro.

LAURA - [*con ansia sempre maggiore*] E poi?

ANNITA - E poi?... Vi fu un momento che i clamori crebbero al punto che Andrea stesso dovette accorgersene e interrompersi! Un fischio acutissimo era disceso dall'alto...

LAURA - Ah, sì? E allora?

ANNITA - Allora Andrea s'alzò diritto in piedi, fissò lo sguardo corrucciato davanti a sé sul pubblico - Dio, che momento! - poi, siccome al tumulto era susseguito uno strano silenzio, egli riprese senz'altro il suo discorso... Io era divenuta fredda dallo spavento... Avevo temuto di perdere i sensi... Mi trovai fuori del teatro senza saper come... E sono corsa a casa!

LAURA - [*agitatissima*] Mio Dio! Hai fatto male, Annita! Tu dovevi rimanere presso di lui!... Che sarà avvenuto, poi? Che sarà avvenuto?

ANNITA - [*pentita, turbata, impensierita*] Già, avrei dovuto rimaner là... Adesso sono pentita anch'io di non esser rimasta... Ma, ritornarci, ora... come posso?

LAURA - E come fare per saper subito... [*come colpita da un'idea subitanea*] Ah! [*si volge indietro verso la sala da pranzo, dov'è Federico. Federico fa subito un passo innanzi, e si ferma, atteggiando il viso a una gravità malinconica*]



ANNITA - [*volgendosi*] Che c'è? [*vedendo Federico, con stupore*] Lei qui?! [*rivolgendosi a Laura*] Ah, ora capisco perché piangevi: tu sapevi già qualche cosa da lui...

LAURA - [*con doloroso sarcasmo, torcendosi le mani*] Sì, certo...

ANNITA - [*a Federico, con accento supplichevole*] Ma è vero, signor Federico; lei, ch'è tanto gentile con noi, potrebbe farci un immenso favore: tornar laggiù al teatro, e...

LAURA - [*rapidamente*] No! [*Annita si volge, sorpresa*] L'idea infatti era venuta prima anche a me; ma non avevo riflettuto che...

ANNITA - Che cosa?

LAURA - Sì... ch'egli non vorrà prendersi per noi un simile disturbo.

FEDERICO - [*con cortesia, prendendo il suo cappello su la tavola*] Se è sol per questo, io corro subito...

LAURA - [*con forza*] No, non voglio!

ANNITA - [*sempre più stupita*] Oh, perché, Laura?

LAURA - Perché non voglio! [*con più forza*] Anzi, Annita, sappilo: perché il signore non è nostro amico!

ANNITA - [*girando gli sguardi pieni d'interrogazione su Laura e Federico*] "Il signore?... non è nostro amico?" [*a Federico*] Che vuol dire? Mi spieghi!

FEDERICO - Non ho nulla da spiegare, io. Spero che lei vorrà farmi l'onore di non credere alle parole avventate di Laura...

ANNITA - [*pensierosa*] No, no; io devo credere... non ho motivo per dubitare di ciò che Laura afferma...

FEDERICO - [*con un freddo inchino, come per congedarsi*] E allora, signora Annita, mi permetta di prender congedo...

ANNITA - [*correndo alla porta e mettendoglisi d'innanzi*] Lei non uscirà di qui prima che Andrea sia rientrato.

FEDERICO - [*con un atto contegnoso di protesta*] Ma, signora...

ANNITA - [*chiude a chiave, mette la chiave in tasca*] È inutile. Lei sa: io amo le posizioni chiare: e, poiché le parole di Laura possono suggerirmi dei sospetti, è bene toglierli subito di mezzo.

FEDERICO - [*freddamente*] Come lei vuole, signora. Del resto, forse, è meglio così: è meglio ch'io rimanga fino al ritorno d'Andrea. Preme anche a me di spiegarmi al più presto con lui. Dopo quello che ho sentito ora della conferenza, una aperta dichiarazione da parte mia è quasi necessaria.

LAURA - [*ad Annita, con la voce soffocata dallo sdegno*] Lo senti?

ANNITA - [*facendo un segno d'assentimento a Laura, perché pazienti; a Federico*] Un'aperta dichiarazione? E quale?

FEDERICO - Mi perdoni, signora. È a lui personalmente che la vorrei fare.

ANNITA - [*volgendogli bruscamente le spalle*] Sì, sì, non importa. Andrea non può tardare! Saprò poi ogni cosa da lui. E non sarà mai abbastanza tardi!

FEDERICO - [*inchinandosi gravemente*] Va bene. [*dopo una breve pausa*] Io ci tenevo assai alla sua stima, signora Annita; ma anche mi dovesse oggi mancare, non perderò con questa la piena tranquillità della mia coscienza. [*Si ritira contegnosamente indietro*]

LAURA - [*piano ad Annita, afferrandole la mano*] Lo senti? Lo senti?

ANNITA - [*piano a Laura*] Sì, Laura; ma non disperare ancora. Aspettiamo.

LAURA - [*forte, con ansia*] E Andrea, che non ritorna?!... Io ho un cattivo presentimento...

ANNITA - [*con la voce pacata*] Andrea tornerà presto, non temere. [*quasi tra sé*] È strano! Io mi sento calma, libera d'ogni inquietudine, padrona di me stessa più che mai...

[*S'ode il romore della maniglia della porta d'entrata, come fosse agitata violentemente. Tutti si volgono indietro*]

ANNITA - Eccolo: è lui!

LAURA - [*contemporaneamente, balzando in piedi*] È Andrea!

FEDERICO - [*subito dopo, a mezza voce*] Certo è Andrea!

[*La maniglia è agitata ancora con maggior violenza, come da una persona che dal di fuori tenti aprire. S'odono poi dei colpi replicati, secchi, furiosi, contro la porta*]

ANNITA - [*come ricordandosi*] Ah! [*corre alla porta, prende dalla tasca la chiave, apre*]

[*Andrea appare, acceso in viso, ma con aspetto quasi allegro; ha le tue carte in mano come alla fine del primo atto; entra violentemente e si dirige verso il proscenio. Federico intanto s'è ritirato ancora nell'angolo della camera, davanti alla vetrata. Annita e Laura seguono ansiose Andrea*]

ANDREA - [*avanzando verso il proscenio, con la voce corrucciata, ma quasi burlescamente*] Per Dio! Non chiudete mai a chiave quella porta; oggi, per farmi disperare anche voi, per poco non avete alzato delle barricate... sembra una fatalità!

ANNITA e LAURA - [*circondandolo, con la voce ansiosa*] Dunque, Andrea? Com'è finita? Che avvenne?

ANDREA - [*fermandosi d'un tratto, e guardandoli con un sorriso nervoso su le labbra*] Com'è finita? Che avvenne?... Ah, già. voi volete sa: eh? saper subito...

ANNITA e LAURA - [*c. s.*] Sì, Andrea. Dunque?

ANDREA - Abbiate un momento di pazienza, donne curiose! Non temete: ve la narrerò tutta la terribile storia! Lasciate prima che mi sbarazzi del corpo del delitto, e poi... [*gitta le carte su la tavola. Con un gran sospiro di sollievo*] Ah, ora sto meglio! Dunque voi volete sapere com'è finita?

ANNITA e LAURA - Sì! Sì!

ANDREA - Ebbene, sappiatelo: è finita molto meglio di quanto si poteva credere. Oserei dire che è finita bene, benone, arcibenone!... [*atto di Federico*]

LAURA - Ah, sì?

ANNITA - [*contemporaneamente*] È finita bene? Racconta!

ANDREA - Certo; è finita bene, per me. Sono riuscito finalmente a tener testa a quel pugno d'ubriachi e d'imbecilli; ed era tempo, per Dio!

ANNITA - [*fissandolo, turbata*] Ma che hai fatto dunque?

ANDREA - Che ho fatto?... [*Interrompendosi, cambiando tono, volgendosi ad Annita*] A proposito, Annita: io non t'ho più ritrovata in teatro; tu m'hai piantato là solo ad affrontare il nemico, ed hai battuto prudentemente in ritirata! Per buona sorte che nei momenti supremi non ho bisogno di nessuno e so cavarmela con onore anche da me, altrimenti stavo fresco!...

ANNITA - [*molto seria*] Andrea, questo tuo scherzo non mi piace. Che successe, dunque?

ANDREA - Ve l'ho detto. Ho tenuto bravamente testa al mio pubblico.

ANNITA - Ma in che modo?

ANDREA - [*più serio, con un po' di violenza nella voce*] Nel modo che più gli conveniva. M'insultava: l'ho insultato!

LAURA - [*con un piccolo grido*] Dio mio! Tu l'hai insultato?!

[*Federico sorride ironicamente; Annita ha un moto altero che le fa alzare rigidamente il capo*]

ANDREA - [*volgendosi a Laura, con forza*] Sì. E ti giuro che non me ne pento. Avrei veramente dovuto farlo molto prima; ma, pur troppo, c'è voluto un po' di tempo perché potessi acclimatarmi in quell'ambiente, diremo così, democratico, e conformarmi alle sue abitudini. Quando infine ho capito quello che mi restava da fare, l'ho fatto, e son contento!

ANNITA - E che avvenne poi?

ANDREA - Che avvenne poi?... E chi se ne interessa? I bruti percossi urlano e si rivoltano. Io mi son preso le mie carte e il mio cappello - a proposito, Laura, rimettilo bene a posto che s'è salvato per miracolo [*le consegna il cappello*] - e senz'altro sono uscito dal serraglio.

LAURA - [*spaventata, con la voce tremante*] Oh, Andrea! Che cosa hai fatto!...

ANDREA - [*a Laura*] Non avevo ragione, forse?

LAURA - [*timidamente, in atto di ritirarsi*] Non so; non posso giudicare. Ma, che vuoi? le conseguenze mi spaventano. [*Si dirige verso la sala da pranzo*]

ANDREA - Uff! Anche le conseguenze, adesso! [*Laura esce. Andrea va al seggiolone, si lascia cadere di peso. Tra sé, brontolando*] Le conseguenze?... Che conseguenze posson mai esserci?... Le donne, già, vedon conseguenze dappertutto! [*cambiando tono, sempre tra sé: Annita, immobile, lo guarda e lo ascolta*] Eh, speriamo che il *Corriere* stigmatizzi per bene il contegno obbrobrioso di quella plebaglia. - Però, se un'altra volta faccio una conferenza, l'ingresso libero, no, per tutti gli dei, non lo lascio più. Aveva ragione Federico...

ANNITA - [*con un moto subitaneo*] Ah, è vero. Andrea!

ANDREA - Che c'è?

ANNITA - Me ne dimenticavo. Il signor Marcelli è qui, e vuol parlarti.

ANDREA - Il signor Marcelli?! Federico? [*volgendosi e vedendolo, con un sorriso*] To', ec-

colo là, ed io non lo avevo veduto! Bravo! Tu sei un vero amico, perché sai giungere sempre a proposito. Vieni avanti, qui, vicino a me. Anch'io ho bisogno di stare un po' tecco: dobbiamo discorrere di tante cose... Vieni, siediti.

*{Federico si fa avanti, lentamente; Annita, fissandolo duramente, esce dalla vetrata della saia da pranzo, e ferma Laura che sta per rientrare. Richiude dietro di sé la vetrata. Scompaiono entrambe}*

FEDERICO - *{quando gli è presso, molto serio}* Eccomi, Andrea. *{Siede su la sedia vicina}*

ANDREA - *{appoggiandosi ad un bracciolo del seggiolone, con un sorriso amaro su le labbra}* Hai visto oggi alla prova i nostri bravi concittadini? - questa nobile popolazione, come tu la chiami teneramente ne' tuoi discorsi elettorali? - Che ne dici?

FEDERICO - Non posso esser giudice: non ero in teatro.

ANDREA - *{cambiando tono, e fissandolo}* Non eri in teatro?

FEDERICO - No; e ti confesso che sono lietissimo aon esserci stato.

ANDREA - Ma dov'eri, dunque?

FEDERICO - Ero... ero, sta certo, più lontano che mi sia stato possibile.

ANDREA - Più lontano...? E perché?

FEDERICO - Se vuoi che ti dica il vero, perché avevo preveduto dei disordini.

ANDREA - Tu avevi preveduto...? E perché non mi hai detto nulla?

FEDERICO - Perché tu sei stato poco sincero con me, ed io non poteva certo immaginare che la tua conferenza non era che un pretesto, un semplice pretesto...

ANDREA - *{stupito}* Un pretesto...?

FEDERICO - Sì, Andrea, non negarlo: un pretesto per affermare la tua irriverenza alle leggi e alle tranquille consuetudini della nostra città. - per rispondere con una provocazione alle unanimi censure mosse alla tua condotta privata.

ANDREA - Io casco dalle nuvole! Ma parli sul serio, Federico?

FEDERICO - Assolutamente.

ANDREA - E tu hai potuto credere che io...?

FEDERICO - Sì. Andrea, io lo credo. Dovrei supporti un pazzo se cominciassi a dubitarne.

ANDREA - *{turbato, confuso, incerto}* Davvero non so se t'ho capito bene. In che consisterebbe dunque la mia provocazione?

FEDERICO - E me lo domandi?!

ANDREA - Sì te lo domando perché non lo so.

FEDERICO - Ma, caro mio, se non è una provocazione evidente quella di convocare un adunanza per presentarsi in pubblico al fianco d'una... diremo così, d'una donna che non è tua moglie, eh, non saprei davvero una provocazione in che possa consistere.

ANDREA - Dunque, a tuo giudizio, chi avrebbe avuto torto tra quella plebaglia e me, sarei io, nevvero?

FEDERICO - Non dico questo, ma...

ANDREA - [*continuando con calore*] Io sarei stato il provocatore; io anche, per colmo d'obbrobrio, sarei stato l'insultatore, e avrei insultato la tua... nobile popolazione, solo perché mi aveva giustamente fatto capire che non tollerava le mie provocazioni? È questo che tu pensi?

FEDERICO - È questo certamente il giudizio, che l'opinione pubblica darà di te.

ANDREA - [*scrutandolo con lo sguardo*] Ebbene?

FEDERICO - Ebbene, Andrea, non ricerchiamo adesso, ciò che è inutile, dove siano le cause e a chi spetti la responsabilità dello scandalo avvenuto. Vediamone piuttosto insieme, serenamente, di sopra alle questioni personali, gli effetti. Tu riconosci con me che le scenate d'oggi non si possono certo tener nascoste e tanto meno giustificare?

ANDREA - Giustificare? Spiegati meglio.

FEDERICO - Sì, giustificare. Vale a dire che sarebbe assurdo e pericoloso anche di tentarne una difesa di fronte alla città, giustamente o ingiustamente indignata. Mi capisci?

ANDREA - [*con ironia*] Sì, sì. Continua pure.

FEDERICO - [*sempre con gran naturalezza*] In questo irreparabile stato di cose, è certo che la stampa reazionaria, ispirata dal tuo carissimo zio, non si lascerà sfuggire la buona occasione di fare un assalto a tutt'oltranza contro l'intero partito liberale democratico...

ANDREA - Sì, è probabile.

FEDERICO - È certo; tanto più, che i nostri avversari rivolgeranno le loro frecce avvelenate contro di me, come capo del partito, a preferenza di qualunque altro. E godranno, in questa circostanza, d'una posizione d'offesa, formidabile. Essi potranno fare delle maligne insinuazioni su la mia assiduità nella tua casa e su' miei rapporti con te.

ANDREA - Ebbene?

FEDERICO - Ebbene, io dovrò rispondere, Andrea.

ANDREA - Naturalmente. Ma, come farai se ti metteranno alle strette o di smentire le tue convinzioni personali o di riconoscere pubblicamente che in realtà tu sei sempre stato meco d'accordo, almeno fino ad oggi, e nella teoria e nella pratica?

FEDERICO - Vedi? io spero che a questo brutto dilemma potrò sfuggire.

ANDREA - E se non lo potrai?

FEDERICO - Allora, dovrò pensare senza esitazione all'interesse del partito, che un subitaneo abbandono della maggioranza potrebbe da un giorno all'altro farmi sbalzare dal potere.

ANDREA - [*fissandolo*] Cioè?

FEDERICO - Cioè, se occorre, sacrificar me stesso; e quindi, a maggior ragione...

ANDREA - [*scrutandolo con intenzione*] ...la verità, tu vuoi dire?

FEDERICO - [*dopo una breve esitazione*] Eh, Andrea, quando l'utile pubblico me lo imponesse...

ANDREA - [*subito, con sarcasmo*] Certo, certo: è un metodo di governo anche questo

come un altro. - Ma... vorrei sapere qual è la conclusione, che mi riguarda, di queste tue preziose confidenze politiche.

FEDERICO - [*con gravità*] La conclusione è una sola, e pur troppo assai dolorosa a dirsi.

ANDREA - Via, dilla francamente.

FEDERICO - Eccola: la tua posizione nella nostra città è divenuta ormai insostenibile. Tu, rimanendo qui, fai del male a te e a' tuoi amici. È un consiglio da fratello, che ti do: vattene via.

ANDREA - [*abbattuto, costernato*] Come? Tu vuoi mandarmi via? E perché?

FEDERICO - [*alzandosi con anima*] Per carità, Andrea, non fraintendermi. Tu sai l'affetto che ho avuto per te; sai quanto ho dovuto vincere le tue riluttanze, per farti iscrivere nella nostra associazione, per condurti meco alle nostre adunanze. Forse ho avuto torto, perché le tue idee eccentriche e troppo teoriche non avevan nulla a che fare colle nostre questioni locali d'indole essenzialmente pratica. C'era però nelle tue idee quel medesimo spirito di ribellione, quel desiderio di novità, quell'avversione convinta a tutto il vecchiume dominante sovrano tra di noi, che costituivano, a può dire, il programma ideale del nostro partito. Perciò mi piacquero, mi entusiasmarono.

ANDREA - [*con profondo, doloroso stupore*] Ma allora, Federico, anche tu non hai capito nulla delle mie idee? Anche tu, come lo zio Paolo, non hai saputo vedere in esse che quel meschino spirito di ribellione, quel morboso desiderio di novità...?!

FEDERICO - Ma no; io lo ammetto: le tue idee sono bellissime e forse giustissime. Per il momento, però, me lo accorderai, ci sono delle questioni ben più urgenti sul tappeto...

ANDREA - [*con profonda indignazione*] Ah, come mi hai saputo ingannare, Federico!... [*alzandosi, fissandolo biecamente*] Tu vuoi dunque ch'io rassegni le mie dimissioni, e me ne vada?

FEDERICO - Non è ch'io lo voglia: te lo consiglio e... me lo auguro.

ANDREA - E se io, per un'ipotesi, mi rifiutassi?

FEDERICO - Dio me ne scampi! Mi metteresti nella tristissima condizione di osteggiare con tutte le mie forze, domani, in seno alla Giunta, la tua conferma a Medico Comunale.

ANDREA - Ah! [*avvicinandosi a lui, con lo sguardo pieno di minaccia*] Tu hai un fratello laureato in medicina, non è vero?

FEDERICO - Sì...

ANDREA - Questo fratello, che non conosco, è da poco tempo ritornato e vive con te?

FEDERICO - Precisamente, ma...

ANDREA - [*fissandolo, duramente*] Sii sincero: è per mettere tuo fratello al mio posto, che...?

FEDERICO - Oh, Andrea, io non ci aveva neppur pensato!

ANDREA - [*con voce terribile, ergendosi presso di lui*] Bada che quest'ultima menzogna ti può costar cara! - Voi non mi riconfermerete nel mio ufficio: e ciò sta bene. Me lo merito e lo subisco. Ma se io so che tuo fratello mi sostituisce, se io so che tu l'hai raccomandato e sostenuto...

FEDERICO - [*interrompendolo, con forza*] Oh, questa è curiosa, poi! Sta a vedere che se c'è un posto vacante, mio fratello non sarà libero, come un altro, di concorrervi!...

[*durante questo dialogo, Laura e Annita si sono viste a più riprese comparir nella sala da pranzo per apparecchiare la tavola. In questo punto, Annita sta accendendovi la lampada. Il di tramonta*]

ANDREA - [*con uno schianto disperato*] Ah, imbecille che io sono stato!... Pazzo ed imbecille!... Ora capisco tutto...! Ed era a questa gente, che parlavo d'ideale; era a questa gente, conscia soltanto del proprio interesse meschino, senza larghezza di vedute, senza principi, senza morale, senza sincerità mai!... Come, come ho osato pronunciare i nomi di libertà, di verità, di coscienza davanti a voi?!... Ah, ora capisco tutto, tutto! Io vi ho sempre parlato una lingua che v'era affatto sconosciuta; e mi sono illuso d'esser compreso perché accennare di sì o di no col capo, secondo vi conveniva! Oh, pazzo ch'io sono stato! [*con violenza, rivolto a Federico*] E tu, tu non vali più e meglio degli altri; tu sei invero il degno rappresentante di questa tribù d'egoisti e di mercanti! Forse tu sei anche peggiore degli altri; e infatti tu li hai saputi dominare, e li hai dominati, perché li superavi tutti, nell'arte della bugia!

FEDERICO - [*con forza e con violenza*] Andrea!

ANDREA - [*affrontandolo violentemente*] Eh?... Che cosa?... [*Federico si ferma un poco; Andrea si allontana, sogghignando*] Ah! [*Pausa*]

FEDERICO - [*senza violenza*] Io t'ho parlato da amico, e tu mi insulti brutalmente. Potrei risponderti quel che ti conviene, ma sono in casa tua e non posso dimenticare l'ospitalità che vi ho ricevuta. Ora per ò la nostra amicizia è finita. Ammettiamo di non esserci mai conosciuti Addio. [*fa per uscire. Andrea gli corre dietro, lo afferra violentemente per un braccio*]

ANDREA - [*con la voce rauca, terribile*] Tu non puoi uscir così tranquillamente da questa casa!...

FEDERICO - [*cercando di svincolarsi*] E perché?

ANDREA - Perché tu hai degli obblighi sacrosanti con mia sorella!

FEDERICO - [*turbato*] Con tua sorella?... Ebbene?

ANDREA - Ebbene, per un galantuomo della tua fatta, la mia morale è troppo alta; ci vuole la legge, soltanto la legge. Tu devi dunque sposarla!

FEDERICO - [*con un sogghigno violento*] Sposarla? [*cercando di svincolarsi*] Sei proprio tu, l'Apostolo del libero amore, che può impormelo!

ANDREA - [*prendendolo con estrema violenza per l'abito e scotendolo; con la voce contraffatta dal furore*] Federico, bada! Non è il momento di irridere, questo! Non vedi che sto per perdere la ragione?... per commettere una follia?

FEDERICO - *[dibattendosi per svincolarsi]* Lasciami! *[incomincia un tumulto di voci, lontanamente]*

ANDREA - No, non ti lascio se prima non m'hai giurato di sposarla!

*[Annita e Laura, già richiamate dalle voci alte e concitate dei due, sono apparse prima alla vetrata, e hanno assistito alla fine della scena. In questo punto Laura apre e si precipita verso Andrea]*

LAURA - *[correndo verso Andrea e Federico; ad Andrea]* No, Andrea, lascialo! Anche s'egli mi pregasse, non lo vorrei.

ANDREA - *[volgendosi pallidissimo, con gli occhi attoniti, quasi pentito d'aver trasceso, e lasciando subito Federico]* Tu, Laura?!...

*[Andrea sta per rivolgersi a Federico, quando è interrotto dal tumulto di voci lontane. Egli s'arresta in ascolto; così Laura; Federico, in atto d'accomodarsi gli abiti e la cravatta, resta anch'egli stupito ad ascoltare. Annita, che stava per entrare dietro a Laura, retrocede a corsa, e va alla finestra in fondo della sala da pranzo, a guardar fuori]*

ANDREA - *[ascoltando]* Che succede adesso? *[A Laura]* Non senti?

LAURA - *[pure ascoltando]* Sì... un gridio di voci confuse...

*[Annita si precipita d'un tratto verso l'anticamera. Entra: la vetrata resta del tutto spalancata]*

ANNITA - *[concitatamente]* Oh, Andrea! Andrea! Se tu vedessi!... C'è un assembramento di popolo davanti alla nostra casa...

ANDREA - *[impensierito, sorpreso]* Un assembramento?... Che significa?

*[Voci lontane: "Abbasso il dottore! Morte! Vogliamo soddisfazione! Soddisfazione!"]*

FEDERICO - *[calmo, con un sorriso di trionfo]* Ah, è il popolo che viene a chiedere soddisfazione dell'insulto. Me l'aspettavo.

ANDREA - *[turbato]* Il popolo?... Il popolo che chiede soddisfazione?... Anche qui?!... Ma con che diritto?... E che soddisfazione debbo io dare al popolo?...

ANNITA - *[che è corsa di nuovo in fondo alla scena e guarda prudentemente dalla finestra socchiusa; dal fondo]* Ecco; quattro o cinque si sono staccati dall'assembramento... attraversano la via... entrano nella porta!...

FEDERICO - Essi salgono, senza dubbio!

LAURA - *[paurosamente, aggrappandosi ad Andrea]* Essi salgono!!... Non ti faranno del male, nevero?

ANDREA - *[attonito, con gli occhi fissi avanti a sé]* E chi lo sa? Chi può prevedere di che cosa son capaci quei dissennati?! *[scattando, disperatamente]* Dio! Dio! Io finirò per perder la ragione!... Ma che pretendono da me? Perché debbo dare soddisfazione, io?... Sono loro che la devono a me, loro, soltanto loro!... *[Si batte alla porta]*

FEDERICO - *[col suo sorriso ironico]* Eccoli!

LAURA - *[trasalendo]* Oh, Andrea!

*[Annita, pallidissima, è venuta nell'anticamera; resta immobile, appoggiata con le spalle alla libreria]*

ANDREA - *[sempre più esaltato]* Oh, i miserabili! Non rispettano nulla!... Anche nel-



la propria casa non si è più sicuri!... Ma no, no: io non voglio vederli; io non li riceverò, per Dio! Io non aprirò...

FEDERICO - Bisognerà pure che tu apra, per amore o per forza... È il Popolo Sovrano, che te lo ordina! [*Si batte ancora con più forza*] Li senti?...

ANDREA - [*perduto, quasi con terrore*] Ah, maledizione! Ma, come fare adesso? Come fare? [*volgendosi a Federico, con la voce rotta*] Federico! Federico! Tu chiedevi le mie dimissioni? Le avrai; prima di questa sera, te lo giuro... E domani partirò: le mie idee, no, non devono morire così... Ma ora va, arresta quella plebaglia; di' loro ciò che vuoi, ciò che credi meglio... purché non mettano il piede qui dentro, purché non li veda. Io non so quel che sta per succedere, perché io mi sento impazzire!!

*[cade con un singhiozzo, affranto, sul seggiolone: si prende disperatamente il capo tra le mani. Resta immobile fino al cader della tela. Annita pure è immobile. Laura, spaurita, si rannicchia dietro il seggiolone, tremando. Si batte volta ancor più forte. Voci interne: "Aprite! Aprite!". Federico lentamente va alla porta; l'apre. Alcuni popolani sono sul pianerottolo e fanno per irrompere]*

I POPOLANI - [*confusamente*] Il dottor Serchi? Dov'è? Vogliamo soddisfazione!

FEDERICO - [*ostruendo loro il passo*] Piano, figliuoli! Che diavolo! Non mi riconosce-te? Sono il vostro Sindaco, e vi ho preceduti appunto chiedere in nome dell'intera città quella soddisfazione che tutti abbiamo il diritto di pretendere.

UNA VOCE - [*rauca, brutale*] Ebbene?

FEDERICO - Ebbene, calmatevi; tornate a casa: il dottor Serchi deplora vivamente la sua condotta, ha rassegnate le dimissioni e partirà!...

I POPOLANI - [*insieme*] Ah! Bene! Bravo!... Evviva il nostro Sindaco! Evviva il nostro Sindaco! [*Retrocedono; ritornano giù per le scale; Federico li segue*]

### ATTO TERZO

*La stessa scena. La tavola è sgombra d'ogni carta; v'è sopra invece una lucerna a petrolio accesa e della biancheria. La finestra laterale e la vetrata son chiuse. Anche la lucerna pensile della sala posteriore è accesa, ma manda solo una debolissima luce. La tavola tonda vi è apparecchiata per il pranzo.*

*Sono passati quattro mesi. Pieno inverno. Crepuscolo vespertino: ore sei circa.*

*Annita, sul seggiolone posto a lato della tavola centrale, sta leggendo un libro alla luce della lampada. È molto dimagrita e pallidissima: ha le gambe avviluppate in uno scialle, i piedi appoggiati a uno scaldino: anche su le spalle tiene un drappo, e vi si avvolge freddolosamente. - Laura, su una sedia dietro la tavola, lavora alla stessa luce, intorno a della biancheria.*

ANNITA - [*improvvisamente, deponendo il libro, alzandosi un poco, e rivolgendosi indietro quasi con orrore*] Eccolo! È lui! È lui!

LAURA - Ma no, Annita, non far così. Sta tranquilla. È presto: egli non può essere ancora arrivato. Prima dobbiamo sentire il romore del treno che passa, non è vero?

ANNITA - [*con profonda angoscia*] Dio! Dio! Che vuoi, Laura? Da due giorni, da quando ho ricevuto quella lettera che m'annunziava il suo ritorno, io non ho più pace!... Ed ora, la sola idea di rivedermelo tra poco comparire d'innanzi, mi dà un senso d'angoscia così tremendo che mi par di smarrire la ragione.

LAURA - Tu t'inquieti, e non è proprio il caso.

ANNITA - Ma dimmi, dimmi tu: che cosa succederà? Come potrà egli affrontare quest'ultima prova più terribile di tutte? Ah, non fosse mai più ritornato!

LAURA - [*alzandosi, venendo ad abbracciare Annita*] Non dir così. Annita! È un gran bene che egli ritorni; ormai i nostri piccoli risparmi sono quasi esauriti, e... tu non hai voluto più riprendere la scuola dopo la tua malattia.

ANNITA - Avevo il mio bambino da curare, dopo.

LAURA - Ebbene, tanto più. Ma, rifletti: senza Andrea, che faremmo adesso noi due sole? Anche lavorando senza riposo l'intera giornata, come faccio, io non guadagno abbastanza per noi. Il suo appoggio ci è necessario.

ANNITA - [*dolorosamente, con gli occhi incantati davanti a sé*] Il suo appoggio?! - Ma vorrà egli rimanere con me? Si rassegnerà alla rinuncia estrema, definitiva del suo pazzo ideale? E... quel bambino... il nostro povero bambino?! [*con anima*] Oh, Laura, Dio voglia che m'inganni; ma io sento che Andrea si rifiuterà di riconoscerlo!

LAURA - [*con dolce rimprovero*] Tu vaneggi, Annita! Tu non puoi dir questo d'Andrea!...

ANNITA - D'Andrea? E chi può prevedere come questi quattro mesi di lontananza l'abbian mutato? e come le continue, schiaccianti delusioni abbiano amareggiato il suo spirito? - Non ricordi, Laura, il giorno ch'è partito?

LAURA - Se lo ricordo!

ANNITA - Non pareva ch'egli corresse incontro alla Gloria?! - Era nelle grandi città ch'egli doveva parlare, nei grandi centri civili, dove già si preparava attivamente l'avvenire, dove il soffio innovatore ha già purificato gli uomini e le idee. Là, sarebbe stato compreso; là, certo, le sue teorie si sarebbero in poco tempo divulgate ed imposte! Oh, l'illuso!

LAURA - E come illuso!

ANNITA - Invece anche là, nei grandi centri, proprio come qui. nella povera cittadina perduta nella campagna, ignara d'ogni progresso, non ha trovato che indifferenza, disprezzo o derisione!...

LAURA - E forse fu per il meglio, Annita. Chi sa che gli ultimi insuccessi non l'abbiano richiamato alla realtà delle cose, non ce lo ridonino guarito...

ANNITA - [*interrompendola, vivamente*] No, Laura, t'inganni. Tu lo vedrai; egli ritornerà triste, forse momentaneamente abbattuto, certo feroce e implacabile contro gli uomini senza ideali e senza virtù, ma sempre illuso, sempre più innamorato del suo sogno! Non rammenti dunque l'ultima sua lettera?

LAURA - [*con tristezza*] Ah, è vero!

ANNITA - Perché ritorna egli alla sua casa? Per riprender lena e coraggio al mio fianco, per riconquistar la piena fiducia in sé stesso e nella sua missione, contemplando il suo figliuolo [*con profondo, disperato sarcasmo*] la creatura benedetta dall'Amore!

LAURA - [*trasalendo*] Ah, è orribile!

ANNITA - [*con grande accasciamento*] Certo, è orribile!... [*scotendosi come avesse udito un romore*] Laura?... Non sentì?

LAURA - [*ascoltando*] No, che cosa?

ANNITA - Mi pare che pianga il bambino.

LAURA - Proprio non sento. Ma ad ogni modo vado a vedere. [*Esce a sinistra*]

[*Annita riprende il libro, lo apre distrattamente, lo richiude subito inquietissima. Laura rientra*]

LAURA - NO, dorme: tranquillamente.

ANNITA - Che ore sono?

LAURA - [*guardando l'orologio*] Le sei.

ANNITA - [*turbata, quasi tra sé*] Il treno dovrebbe essere arrivato! [*A Laura*] E... nevicava sempre?

LAURA - [*va alla finestra laterale, alza le tendine, guarda fuori*] Sempre. Tu vedessi! Nell'orto il gran tappeto bianco ha coperto ogni cosa. Anche i bassi cespugli, sai bene?, quei cespugli di mirto che fiancheggiavano i viali, sono scomparsi.

ANNITA - [*con la voce sorda*] Si capisce. È da iersera che la neve cade senza un momento di tregua

LAURA - Già, da iersera. [*una pausa. Laura guarda fuori immobile*] È curioso: non si sente il benché minimo rumore, né vicino, né lontano. Si direbbe che la città sia morta!... Che spettacolo triste, la neve!

ANNITA - [*rabbrivendo*] E fa freddo, non è vero? un gran freddo, qui dentro. Vedi, Laura, per favore, se la stufa è bene accesa.

LAURA - [*va alla stufa, la tocca, ritrae subito la mano*] Sì, è bene accesa; e scotta.

ANNITA - Questa maledetta stanza che non si può riscaldare!...

[*Una pausa. Laura sta per ritornare al suo posto, quando d'un tratto si ferma in ascolto*]

LAURA - Ecco!

ANNITA - [*rattenendo il respiro*] Ah!

LAURA - [*corre alla finestra*] È il treno... sì, è il treno!...

ANNITA - [*trasalendo*] Il treno?! [*ascoltando*] Già... quello strepito sordo laggiù... Lo sento! Lo sento! [*s'alza in piedi d'un tratto, dopo aver nervosamente sviluppate le gambe dallo scialle*]

LAURA - [*guardando fuori*] È passato. Deve essere entrato ora nella stazione!

ANNITA - [*mettendosi a comminare*] Oh, Laura. Che momento terribile mi sovrasta.

LAURA - [*venendo a lei con dolcezza*] Via, non ti agitar così. Torna a sedere. Ti può far male.

ANNITA - No, no. Lasciami camminare! Mi sento soffocare là su quella sedia!... [*agitatissima*] Mio Dio, che cosa succederà, ora?

LAURA - [*abbracciandola e fermandola*] Per carità, Annita, non far così! Che cosa vuoi che succeda? Nulla. Egli capirà la ragione; i fatti compiuti si accettano, e poi...

ANNITA - [*interrompendola*] Ma non capisci che questa è l'ultima, la condanna mortale per lui? Non pensi ch'egli potrà ribellarsi?

LAURA - No, è impossibile!

ANNITA - Nulla è impossibile, quando un uomo è messo a una prova così tremenda! - È tutto un mondo che crolla, è la distruzione di tutta la sua vita, questa! Perché mai ha studiato tanto? Perché ha tanto meditato, scritto, combattuto, sofferto? Per niente! - Per una fola, che un giuoco del destino in un attimo disperde. [*disperatamente*] Tu vedrai: egli non vorrà riconoscerlo...!

LAURA - Ma perché dici questo, Annita?

ANNITA - Perché egli non può amare il mio povero bambino, che non conosce. Perché egli ne ama già un altro, più sano, più forte, più bello, Quello ch'egli ha pensato, e si aspetta.

LAURA - Oh. che follia!

ANNITA - E poi, vorrà egli rinunciare d'un tratto al suo sogno? Potrà preferire quel bambino gracile e malato, che non ama. al suo sogno che adora?! Tu, Laura, tu non capisci tutto questo: tu non conosci Andrea, come lo conosco io...

LAURA - Andrea è un galantuomo, e non può dubitare di te.

ANNITA - Questo lo so! Questo lo so! Ma...

[*Si batte alla porta*]

ANNITA - [*irrigidendosi*] Eccolo!

LAURA - [*sottovoce*] Annita, sii calma: te ne supplico. Vuoi che lo riceva io sola?

ANNITA - [*dominandosi, con energia*] No. Anzi io sola voglio riceverlo. Io sola debbo affrontarlo e dirgli tutto; forse io sola posso piegarlo dura realtà e fargliela accettare. Lasciami. Ti chiamerò poi.

LAURA - Come vuoi. Sii calma. Annita.

ANNITA - Sì: non temere.

[*Laura entra. Annita rimane un poco esitante, come per raccogliere le proprie forze. Poi va ad aprire. Si vede il pianerottolo della scala completamente oscuro. Andrea appare, ravvolto in un mantello; è pallido, sparuto, oppresso come da grande stanchezza. Annita si ritrae; lo lascia entrare*]

ANNITA - [*gli stende le due mani senza parlare*]

ANDREA - [*afferrandole con gran passione, attirandosi Annita sul petto, con voce tremante*] Oh, mia Annita! [*Ella reclina il capo su la sua spalla; egli la bacia ripetutamente sui capelli, assai commosso*]

ANNITA - [*staccandosi dolcemente e fissandolo*] Come sei cambiato, Andrea! Come sei divenuto pallido!

ANDREA - [*con la voce roca, tristemente*] Sì, eh? Sono molto pallido?... E son dimagrito, non è vero?...

ANNITA - Sì.

ANDREA - E tanto, tanto stanco! Non ne posso più. [*Annita lo aiuta a sbarazzarsi del mantello, gli prende il cappello e li sospende entrambi al portabiti*]

ANNITA - Vieni, dunque, siediti, riposati...

ANDREA - No, più tardi. Ora dimmi: e Laura, perché non è qui?

ANNITA - [*confusa*] Non so... è di là...

ANDREA - [*con un sorriso estatico*] Presso il nostro bambino, forse?

ANNITA - [*vivamente*] No, no. È in cucina, a preparare la cena. Se vuoi che la chiami...

ANDREA - Non importa, lasciala pure. - Prima di tutto, voglio veder mio figlio!... Oh, se sapessi, Annita, come l'annuncio della sua nascita fu provvidenziale per me! lo ho vissuto quest'ultimo mese pensando a lui, sempre a lui; e mi parve che tutte le mie sciagure passate non fosser nulla in confronto alla gran gioia che m'aspettava!... [*Vivamente*] Voglio vederlo subito, subito... Dov'è?

ANNITA - [*pallida, tremante, sostenendosi a stento*] Andrea, Andrea, abbi pazienza. Prima ho da parlarti...

ANDREA - [*inquieto, impaziente, senza guardarla*] No, no; mi parlerai dopo. Andiamo subito da lui. È nella nostra camera?

ANNITA - [*rapidamente*] No, non è là.

ANDREA - E dov'è?

ANNITA - Non è nella nostra camera, e ora riposa. Lasciamolo dormire, povero piccino!

ANDREA - [*con naturalezza*] Ma che, ti pare? Entreremo in punta di piedi, non lo faremo svegliare; soltanto per vederlo...

ANNITA - [*con gesto supplichevole*] No. Andrea, resta qui.

ANDREA - [*fissandola, stupito*] Ma perché?

ANNITA - Ho da parlarti.

ANDREA - Proprio adesso?! - Immediatamente?

ANNITA - Immediatamente.

ANDREA - [*scrutandola, con la voce bassa*] Anche prima di vederlo?

ANNITA - [*con un fil di voce*] Sì, anche prima di vederlo!

ANDREA - [*sempre più turbato*] Oh, che significa?!... Che accadde, dunque?... [*sotto-voce con ansia*] Forse... forse non... c'è più? È... morto?

ANNITA - No, questo no: vive!...

ANDREA - [*con un sospiro di sollievo, ma sempre stupito*] Ebbene?

ANNITA - Ebbene... [*interrompendosi bruscamente, passandosi le palme sul viso, perdutamente, come per raccogliere le idee*] Ascoltami, Andrea; bisogna che noi ragioniamo con cal-

ma in questo momento che può decidere la nostra vita. Non è soltanto del bambino, [con forza] del nostro bambino, ch'io ti debbo parlare: è anche di noi due... della nostra unione, del nostro avvenire...

ANDREA - [turbatissimo] Per carità, Annita, non tenermi in quest'ansia: spiegati! Perché non vuoi che io lo veda? Perché?

ANNITA - [prima esitando, poi con precipitazione] Perché... nostro figlio non è come tu l'aspettavi!

ANDREA - [fissandola] Non è come...? Io non intendo.

ANNITA - [con accento desolato] Sì, Andrea. Dovevo scrivertelo subito, nella stessa lettera in cui ti annunziavo ch'era nato! Ma sarebbe stato un colpo terribile, perché eri lontano. E poi, ti confesso, temevo che, conoscendo subito la verità, tu non saresti più ritornato!...

ANDREA - [esaltatissimo, come cercando di comprendere] Io non sarei più ritornato?!... Egli non è come l'aspettavo?!... Il bambino?... Il nostro bambino?! [con subitaneo moto di decisione, volgendosi con forza ad Annita] Dov'è? Voglio vederlo!

ANNITA - [supplicando] Andrea!... Andrea!...

ANDREA - [con più forza, stringendo i pugni, fissando gli occhi sbarrati e quasi minacciosi sul viso di Annita] Annita, voglio vederlo!

ANNITA - [tremante, smarrita] Ma no, Andrea...

ANDREA - [con violenza] Per Dio. voglio vedere mio figlio! [segnando la porta laterale a sinistra] È là, non è vero?

ANNITA - [si getta istintivamente d'innanzi all'uscio] No!

ANDREA - Sì, sì: è là. Fatti indietro! Ora ne son certo. [si avvia risolutamente verso la porta segnata prima col gesto]

ANNITA - [volendo arrestarlo, lo afferra per un braccio, con la voce tremante e stridula] Fermati! Andrea, ascolta!...

ANDREA - [respingendola brutalmente] Ma lasciami andare!

ANNITA - [gettando un piccolo grido acuto] Ah! [retrocede inorridita fino alla tavola centrale, vi si appoggia affannosa, tremante, smarrita]

[Andrea entra rapidamente dalla porta laterale a sinistra. Durante l'assenza d'Andrea, il viso di Annita, dall'espressione di terrore, passa a poco a poco a un'espressione fredda e calma di scherno; le sue labbra infine s'atteggiano a un sorriso amaro, doloroso, pieno d'ironia]

ANDREA - [rientra precipitosamente, come fuggisse dalla culla del bambino. In preda a una suprema agitazione, si dà a percorrere in su e in giù la scena, mormorando delle parole staccate, gesticolando disordinatamente] Deforme?! Rachitico?!... Deforme!... Ma come mai...? Non capisco... Egli... Io... Sarebbe forse?... Oh, no, no... Eppure... [cammina un poco in silenzio, continuando a gesticolare]

ANNITA - [che lo ha seguito, immobile, con lo sguardo, con gran calma] Andrea, non hai nulla da dirmi ora che hai veduto tuo figlio?

ANDREA - [con un sussulto di sorpresa] Io?!... A te? [Con un atto confuso, evasivo] Nulla! Nulla!

ANNITA - [*sempre con calma, ma con forza*] E allora vorrai ascoltarmi, perché invece io ho molte, gravissime cose da comunicarti.

ANDREA - [*confuso, continuando a camminare*] Non mi pare il momento, questo...

ANNITA - T'inganni. Questo è proprio il momento opportuno: prima cioè che tu abbia potuto riflettere e prendere una qualunque decisione. È necessario che noi riflettiamo insieme su tutto, e molto a fondo.

ANDREA - [*arrestandosi, con la voce spenta*] Che cosa hai da dirmi ancora?

ANNITA - Siediti, perché il nostro colloquio non sarà breve, e tu devi essere stanco.

ANDREA - [*si lascia cader di peso su una sedia, fissandola con uno sguardo incantato e pauroso*] Parla!

ANNITA - [*sempre ritta, quasi immobile, alzando appena il braccio destro verso Andrea*] Tu sai, Andrea, il bene che t'ho voluto e che cosa ho fatto per te.

ANDREA - [*appena sensibile*] Sì.

ANNITA - Sai che sono stata fino al giorno della tua partenza la più fedele interprete de' tuoi pensieri, la tua più convinta ammiratrice, l'unica forse che t'abbia veramente compreso e lealmente seguito. Lo sai. non è vero?

ANDREA - Sì, Annita.

ANNITA - Ebbene, dopo la nascita del nostro bambino, una gran mutazione è avvenuta nell'ordine delle mie idee e forse meglio de' miei sentimenti. Io mi sono affatto riceduta della fede ciecamente assunta da te, ho sofferto perfino dei rimorsi per averti compreso, approvato, seguito.

ANDREA - [*accasciato, stupito, fissandola*] Oh, Annita! Sei tu che parli così?

ANNITA - [*con un leggero moto del capo*] Sì, Andrea, io stessa. Capisco il tuo comportamento: e immagino il dolore profondo che ti debbo infliggere esponendoti così, crudamente, il mio caso. Ma questa è la pura verità; ed è assolutamente necessario che tu la conosca al più presto.

ANDREA - [*con voce spenta*] Oh!... Ma come avvenne?

ANNITA - Come avvenne? Semplicemente d'un tratto. Fu un miracolo. Subito dopo, vedi?, per uno scrupolo di coscienza, ho voluto riprendere, esaminare nuovamente le tue teorie, e mi parvero d'un tratto il sogno d'una mente inferma, il frutto d'uno spirito inaridito dallo studio, traviato dal soverchio pensare!

ANDREA - [*con la voce sorda*] Fu dunque un sentimento, un cieco sentimento, che ti trasse a rinnegare queste teorie?

ANNITA - [*alzando un poco il capo*] Sì.

ANDREA - [*con un sorriso nervoso, alquanto ironico*] Ah!

ANNITA - Ma bada, ch'era stato anche un sentimento, un cieco sentimento che prima me le aveva fatte accettare.

ANDREA - Un sentimento? E quale?

ANNITA - L'amore che avevo per te, Andrea. Null'altro! [*Andrea resta confuso, allibi-*

*to; la fissa senza parlare*] Sì. Prima ero la donna innamorata, la quale non vede e non pensa che con gli occhi e il cervello dell'uomo amato. Ora sono la madre; sento e agisco secondo il mio proprio istinto mi comanda.

ANDREA - [*sottovoce, con profondo sarcasmo, quasi con astio*] Ah! Tu gli vuoi bene, a quel bambino!

ANNITA - [*fissandolo, stendendo il braccio ritto contro di lui*] Più che a te stesso, Andrea.

ANDREA - Anche... così, com'è?...

ANNITA - Anzi, tanto più perché è così. Egli è debole, malato, rachitico: siamo noi che gli abbiamo dato la vita; noi dobbiamo proteggerlo e salvarlo! - Ora pensa, Andrea; pensa con qual rimorso e quale orrore, ogni giorno, davanti a quel povero essere innocente, io ricordo in che abisso di follia ero caduta per lodarti, spingerti, accompagnarti anche quando tu facesti quell'odiosa conferenza...!!

ANDREA - [*d'un tratto, disperatamente*] Mio Dio! Ma perché, perché quel bambino è nato così?!

ANNITA - [*ritornando calma, con un po' d'ironia*] Ah, perché è nato così?... Questo è il mistero! Questo è l'assurdo! Qui la tua Scienza si perde... Noi avevamo la salute e l'amore, non è vero? La nostra unione fu libera, spontanea, senza sanzione di legge, senza scopi d'interesse. - Chi meglio di noi avrebbe dovuto creare una prole sana, forte, esemplare?

ANDREA - [*attonito, pensoso*] Già: chi meglio di noi?

ANNITA - [*lentamente*] Eppure, Andrea, un perché esiste.

ANDREA - [*guardandola*] Tu dici...?

ANNITA - Sì, esiste: deve esistere.

ANDREA - Forse tu sai che nella tua famiglia...?

ANNITA - No, no! Nulla io so; e nulla voglio sapere. Solamente sento e immagino che quel perché deve esistere.

ANDREA - [*scrutandola, con uno sguardo sospettoso*] Saresti forse divenuta anche superstiziosa, Annita?

ANNITA - Superstiziosa, non credo. Ma devo riconoscere che talvolta avvengono dei fatti misteriosamente significativi, che sembrano l'opera di un'Intelligenza!

ANDREA - ... Quel bambino...?

ANNITA - [*subito, con grande anima*] Sì, quel bambino! Non si direbbe che Qualcuno lo abbia voluto così per confonderti? [*con forza*] Ora non dirai più che sono l'ignoranza e la malvagità degli uomini, che t'hanno smentito e deriso; è la stessa realtà, la stessa Natura che spietatamente segna la condanna delle tue teorie e insieme entrambi ne punisce!

ANDREA - [*alzandosi agitatissimo, sdegnato*] Annita! Annita! Tu non sai quel che ti dici! Tu parli come parlerebbe un prete volgare e fanatico! Io non ti riconosco più!

ANNITA - [*subito, con forza*] E veramente sono molto mutata!...

ANDREA - [*subito*] ...Così mutata ch'io mi domando come potremo d'ora in avanti vivere insieme, come potremo mai accordarci in un'esistenza comune.



ANNITA - [*ritornando calma*] Eh! bisognerà pure che m qualche modo noi ci accordiamo, poiché si deve vivere insieme.

ANDREA - [*fissandola*] Poiché si deve vivere insieme?...

ANNITA - Certo. Il vincolo che ci lega è indissolubile.

ANDREA - E come?

ANNITA - Così hai tu stesso stabilito, quando m'hai chiamata liberamente a compagna della tua vita.

ANDREA - [*con calore*] Ma io, allora, non avrei mai supposto che ti saresti ribellata contro di me; che da un dì all'altro avrei trovato in te un avversario, un nemico.

ANNITA - [*angosciata, fissandolo*] Anche tu?!...

ANDREA - [*continuando*] Invitandoti a venir meco, ho creduto di guadagnare un prezioso ausiliario, un compagno di lotte fedele, immutabile. Ora come potrò con te perseverare nella mia difficile e aspra missione? No, senza un accordo pieno e sincero di convinzioni più che di sentimenti, la nostra unione diventa inutile e dannosa.

ANNITA - [*calmatasi, avvicinandosi a lui*] Questo accordo non è impossibile.

ANDREA - In che modo?

ANNITA - Basta che accetti di rimaner qui con noi, e l'accordo non tarderà certo a costituirsi.

ANDREA - [*con amaro sarcasmo*] Tu speri dunque di ravvedermi, eh? Speri che rinunci a' miei ideali, che mi lasci sopraffare dalla volgarità penetrata anche nella mia casa?

ANNITA - Quella che tu chiami volgarità, è semplice mente la cosa più pura e più vera che esista: l'istinto della Vita.

ANDREA - [*disperatamente*] Ebbene, no, mai! Mai! rimanendo qui, dovrei distruggere tutta la mia vita! rendermi ridicolo e vile anche di fronte alla mia coscienza! rinnegare io stesso il frutto de' miei studi, la bontà della mia causa! No, mai! Piuttosto la morte! Vedi? Piuttosto mi uccido con le mie stesse mani, ora, qui!

ANNITA - [*subito, con forza*] Andrea, non parlare in questo modo! Tu sragioni! Lascia che ritorni la calma in te dopo quest'ultima bufera... Lo capisco: tu sei troppo avvinto al tuo passato e non sai staccartene d'un tratto.

ANDREA - Né lo saprò mai, te lo giuro. Perché, anche lo potessi, non lo vorrei.

ANNITA - [*fissandolo con forza, ergendosi di fronte a lui*] Tu sei allora deciso ad abbandonarci, me e il tuo bambino?

ANDREA - Io non son deciso a nulla. Io capisco d essere divenuto un estraneo, qui, come dovunque...

ANNITA - Ma, dimmi, Andrea: non senti alcun dovere verso la tua creatura?

ANDREA - [*con un gesto dispregio*] Verso quella creatura? Oh, Annita, - tu devi ricordarlo - io mi ero imposti dei doveri ben più alti e generosi verso l'umanità!...

ANNITA - [*subito, con uno slancio sincero*] E questo è stato appunto il più triste de' tuoi sogni; perché nessuno è libero di scegliere e d'imporsi i doveri che più gli piacciono, e

tu, Andrea, non puoi sottrarti così a quegli altri doveri, che tutti i tuoi simili riconoscono e rispettano.

ANDREA - [*scoraggiato, con un gesto vago ai stanchezza e di dolore*] Annita! Annita, lo vedi; tra noi non è più possibile nessun accordo. S'io dovessi vivere al tuo fianco - son troppo debole - perderei la fede in ogni ideale!

ANNITA - [*con la voce dolce, quasi impietosita del dolore impotente e sincero d'Andrea*] Perciò te ne vai, eh?

ANDREA - [*dopo una breve esitazione, sordamente*] Sì, me ne vado.

ANNITA - Subito?

ANDREA - Finché mi sento padrone di me stesso.

ANNITA - [*con dolorosa curiosità*] E... dove vai?

ANDREA - [*con accento desolato*] Non so: alla ventura, incontro all'ignoto... verso la solitudine!...

ANNITA - Verso la solitudine?

ANDREA - Sì, Annita. Tu forse hai ragione: io non posso vivere tra gli uomini. Io ho lo stesso destino di quegli arbusti solitari che, nati innanzi tempo, gli ultimi freddi dell'inverno non lasciano sopravvivere. Essi preannunziano la primavera; ma non la portano.

ANNITA - [*commossa*] Com'è triste tutto questo! Com'è triste!... Oh, Andrea, dove andrai?... La notte è imminente, la neve è alta. E forse tu non hai mangiato...

ANDREA - [*con la voce sorda*] Da ieri, Annita! Non avevo più nulla.

ANNITA - [*molto commossa, slanciandosi verso di lui, mettendogli le mani su le spalle, con la voce tremula*] O Andrea, te ne supplico; resta con noi!

ANDREA - [*turbato, contrastato, scosso dalla pietà tenera di Annita*] No, non pregarmi così!... Lasciami la forza di partire... Lasciami almeno la mia fede!

ANNITA - [*con grande anima*] Ma è che io ti amo, Andrea! ti amo sempre... Oh, se tu rimanessi con me, che vita felice incomincerebbe da domani!

ANDREA - [*già vinto, ma lottando ancora*] E come? Io non avrei più nulla da fare, ormai...

ANNITA - [*con anima, sempre più*] No; t'inganni! T'inganni! Qui ti reclama una nuova missione, forse più umile, ma certo, oh, certo, molto più umana!

ANDREA - E quale?

ANNITA - [*rapidamente*] Salvare tuo figlio!

ANDREA - [*con un brusco sussulto*] Ah, è impossibile!

ANNITA - No, Andrea. È possibile. Io so che oggi giorno si guariscono i bambini come il nostro; so che quelle infermità si possono sempre vincere...

ANDREA - Nell'individuo, sì...; ma questo compito non è per me. Io smentirei, accettandolo, tutto ciò che ho scritto ne' miei libri, tutto quanto ho affermato buono, utile e giusto fino ad oggi...

ANNITA - E che t'importa? Chi se ne accorgerà?

ANDREA - Tutti!

ANNITA - [*subito, senza ironia*] Nessuno!... Neppur te stesso [*insinuante, con la voce appena sensibile*] Perché finirai a volergli bene anche tu... capisci? e sentirai quel che io sento... oggi... qui... [*battendosi il seno dalla parte del cuore*]

ANDREA - [*agitato, sentendosi vincere sempre pi dalle pressioni di Annita, cercando di sottrarsene*] Addio, Annita!

ANNITA - [*sempre più insinuante, cingendogli il collo con le braccia, con ardore*] Oh, Andrea, fermati! Resta!... [*soffiandogli le parole con gran passione*] Non senti?... La nostra casa, - la tua casa è tiepida, tranquilla, raccolta come un nido. Perché vuoi lasciarla?... Fuori è la notte, il freddo, l'abbandono... Dove andrai a quest'ora?... Dove ti rifugerai?

[*in questo punto Laura è riapparsa in sala da pranzo; la si vede salire su una sedia per alzare il lucignolo della lampada. La stanza s'illumina vivamente. Laura scompare subito dopo*]

ANNITA - [*volgendosi*] Vedi: è Laura!

ANDREA - [*pure volgendosi, sempre combattuto e più inquieto*] Laura?!... [*Si turba ancor più*]

ANNITA - [*lasciandolo, d'un tratto*] Ma è vero! Se tu parti, dovrai lasciare qui anche lei!... E questo non è giusto! Questo non puoi farlo! Capisci che non puoi farlo?

ANDREA - [*turbatissimo*] Già, capisco... ma... Laura non la lascerò. Laura verrà con me...

ANNITA - Con te? Laura verrà con te? Oh, l'eterno sognatore! Ma dove la condurrai stanotte? E domani di che cosa vivrete? - Lo so: tu non ti curi di queste volgarità, eppure esse costituiscono la vita!...

ANDREA - [*coprendosi disperatamente il viso con le mani*] Ah!

ANNITA - [*ergendosi, con un atto di gioia e di trionfo*] O Andrea! Tu sei vinto! Tu rimani! Io vedo che tu rimani!...

ANDREA - [*fa un gesto vago, incomprendibile, senza parlare*]

ANNITA - Ah! Corro subito a chiamar Laura! [*Si via a passi rapidi verso la sala da pranzo*]

[*Andrea, come colpito da paralisi, resta immobile, con gli occhi incantati, fissi nel vuoto, davanti a sé. Annita entra nella sala da pranzo e scompare a destra*]

ANDREA - [*solo, tra sé, con la voce semispenta, con accento d'infinita desolazione*] Tutto è finito. Tutto è finito! [*Rimane così, muto e assorto nel suo dolore, finché Laura appare a corsa nella saia da pranzo*]

[*Laura entra precipitosamente, corre presso Andrea, gli gitta le braccia al collo. La vetrata si richiude. Durante le poche parole seguenti tra Laura e Andrea, Annita riappare alla da pranzo, recando nelle mani una zuppiera fumante. La depone in mezzo alla tavola.*]

LAURA - [*con un grido di gioia, correndo incontro ad Andrea*] Andrea!

ANDREA - [*quando l'ha tra le braccia, con debole sorriso*] Oh, Lauretta!

LAURA - Tu sei ritornato, finalmente! Quanto ti abbiamo desiderato, Andrea! E adesso non parti, o meglio partiremo tutti insieme, mi ha detto Annita, - non è vero?

ANDREA - [*a voce spenta, guardando macchinalmente, a tratti, la porta a sinistra*] Già, partiremo tutti insieme...

LAURA - Che gioia! Lasciare questa brutta città... dimenticar tutto... incominciare una vita nuova, lontano...

ANDREA - [*c. s.*] Lontano!... Oh! molto lontano...

ANNITA - [*che ha già deposto la zuppiera su la tavola, spalancando la vetrata, ilare, sorridente*] Andrea, la cena è pronta!

LAURA - Andiamo, Andrea.

[*Laura trascina Andrea, cingendolo con un braccio, verso la sala da pranzo. Egli la segue macchinalmente. - Annita è ritornata presso la tavola apparecchiata, e sta scodellando*]



## Recensioni

FRANCESCO VALAGUSSA, *Estetica*, Bompiani, Milano 2012, pp. 3018, euro 50.

Il più grandioso e straordinario tentativo di costruire un “sistema del bello” è stato, decisamente, l'*Estetica* di Hegel. Non c'è alcun dubbio. E forse solo Lukacs, quasi un secolo dopo, ha osato sfidare una simile architettura, ha osato ricostruire quel monumentale “sistema”, ricominciando daccapo, ripensando dall'*inizio* le sue fondamenta. Che questa sfida sia stata vinta o persa da Hegel poco importa. Essenziale è che le geniali intuizioni che il titanico pensare hegeliano porta alla luce sono state così decisive nella storia dell'estetica e la struttura teoretica con cui formalizza il “concetto” del bello così radicale e la fenomenologia “storica” dell'esperienza estetica così rigorosamente scientifica che chiunque arrossirebbe dinanzi ad un simile “sforzo”, dinanzi all'abissalità del pensiero estetico hegeliano. Una vera cattedrale è l'*Estetica* hegeliana - se ne sta ben salda sulla terra, le sue fondamenta, le sue radici stanno nella storia, nel vissuto storico, e tuttavia, si solleva verso l'alto, verso il cielo più alto. E la perfezione di una simile “cattedrale”, di una simile costruzione concettuale - che non ha precedenti nella storia dell'estetica occidentale - è restituita alla sua vocazione originaria dalla recentissima traduzione di Francesco Valagussa, docente di Estetica e forme del fare presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-

Salute San Raffaele di Milano, il quale ha curato, con estremo rigore teorico e massima cura filologica, una nuovissima edizione dell'*Estetica*. Uno dei temi che, sicuramente, ha maggiormente “pesato” sulla spiritualità e sulla sensibilità estetica del contemporaneo è la famosissima tesi della “morte dell'arte”. Cosa ha a che fare l'arte con Dio? E soprattutto cosa c'entra questa celebre e discussa tesi della “morte dell'arte” con la storia del cristianesimo, con l'irrompere del pensiero e della civiltà cristiana nella cultura e nello spirito euro-occidentale? L'arte non può essere pura espressione del sentimento dell'artista, non può essere ispirazione divina - o almeno non solo. L'arte è, essenzialmente, il “luogo” in cui l'assoluto - appunto, Dio - si dà forma, si “rappresenta”. È un dispiegarsi di Dio nella forma, è un “calarsi” di Dio nella forma, un “incarnarsi” di Dio nella forma. E allora l'arte non è né esercizio di stile né pura tecnica, ma è un momento della storia dell'assoluto, un momento della storia di Dio. È il luogo in cui Dio si dà in immagine, si “immagina”. E allora, se l'arte è parte della storia di Dio, se è un momento della “teo-drammatica” - e il più fedele interprete di questa straordinaria idea, nel Novecento, è senz'altro stato Hans Urs von Balthasar - allora perché mai si può parlare di “morte dell'arte”? Se l'arte è eterna tanto quanto Dio, se l'arte è l'eterno rappresentarsi di Dio stesso, allora perché mai questo eterno rappresentarsi di Dio do-

vrebbe finire? Perché mai dovrebbe tramontare l'eterna immagine che Dio si dà di se stesso in se stesso? Se Dio è eterno, mai dovrebbe finire questo "immaginarsi", questo "darsi forma". E il colpo di genio di Hegel sta nell'introdurre l'irruzione del cristianesimo nella storia occidentale proprio in questo punto, proprio laddove l'arte mostra la sua necessità, pretende la sua eternità, la sua intramontabilità. Cosa fa il cristianesimo? E soprattutto - cosa dice il cristianesimo di così eccezionale e decisivo da "nascondere" l'intramontabilità dell'arte, da superare l'arte stessa, da superare quella che è l'immagine, la forma stessa che Dio dà di sé a sé? Il pensiero cristiano rivela questo: l'arte permette di "rappresentarci" Dio, permette di pensare Dio nell'immagine che si dà di se stesso e in se stesso. Ma la teologia cristiana offre di più. Non basta più che ci immaginiamo Dio nell'immagine che Dio stesso si dà in se stesso. Non basta più rappresentare, dare forma. Non basta più il "bello". Il pensiero cristiano ha con sé questa novità: possiamo continuare a rappresentarci Dio, ad immaginarcelo nell'immagine che lui stesso si dà - ma possiamo "sapere" veramente Dio solo nel suo *concetto*, solo nel concetto della sua *trinità* - anzi, possiamo "sapere" Dio solo nel suo concetto, che è la trinità. Questo non significa che l'arte non continua più ad esistere. Anzi. L'arte è l'immagine che Dio eternamente dà di se stesso e in se stesso. Come potrebbe finire per sempre? Come potrebbe tramontare una volta per tutte? L'arte continua ad esistere, continua a rappresentare Dio - anzi, Dio continua a rappresentarsi, a darsi forma e, dunque, l'arte continua ad esserci, ma è superata da qualcosa che dice Dio più propriamente dell'arte. L'epoca romantica - questo Hegel lo dice chiaramente e

Francesco Valagussa, fedelissimo esegeta di Hegel, lo sottolinea a più riprese - è l'epoca del pensiero cristiano, è l'epoca in cui l'arte dice Dio e continuerà per sempre a dirlo, ma sarà sempre superata dal suo *concetto*. L'arte dice Dio, ma il concetto dice Dio più profondamente, più completamente - l'arte immagina Dio, il concetto "sa" Dio, anzi è il sapersi di Dio stesso. E se non c'è modo migliore e più alto e perfetto di "sapere" Dio se non nel concetto, se non nel suo concepir-si, allora l'arte continua sì ad esserci, continua sì ad esistere, ma come morta. L'arte non può dire di Dio tutto quello che il concetto di Dio dice e sempre dirà. Il concetto, il "sapersi" di Dio è sempre maggiore dell'immagine che Dio dà eternamente di sé in sé. Perciò, l'arte continuerà sempre ad esserci - come sempre Dio si darà immagine - ma sarà un'immagine morta, una forma morta, superata dal concetto. L'assoluto rigore filologico dell'edizione di Francesco Valagussa, inoltre, rifulge anche nel meticolosissimo apparato delle varianti delle versioni di appunti delle lezioni hegeliane berlinesi del 1820/21, del 1823 e del 1826, tenendo a riferimento quella ufficiale di Hotho.

VITO LIMONE

\* \* \*

ROBERT HUGH BENSON, *Il Padrone del mondo*, Fede&Cultura, Verona 2011, p. 358, euro 14.

-, *L'alba di tutto. L'utopia di un mondo in cui Cristo trionfa*, Fede&Cultura, Verona 2010, p. 324, euro 16.

Nonostante sia il romanzo più famoso di Benson, *Il padrone del mondo* è di difficile reperibilità (l'ultima sua edizione, pubblicata da Jaca Book, è ormai esaurita). Ben

giunge quindi la riproposizione di questo capolavoro della letteratura cristiana del XX secolo, anche perché le edizioni Fede&Cultura lo affiancano alla seconda parte dell'ideale dilogia, *L'alba di tutto*, che per la prima volta viene pubblicata in Italia.

Immaginiamo un mondo in cui si predichi tolleranza, umanitarismo, abbattimento di tutte le barriere religiose e sociali, ma in cui ad essere esclusa da tale tolleranza sia la Chiesa Cattolica (un po' come avvenne in Inghilterra, patria di Benson, al tempo di Elisabetta I) ed in cui si cerchi di distruggerla completamente (un sogno caro a molti). Questo lo scenario in cui si svolge *Il padrone del mondo*, considerato il volume di "christian fiction" più venduto della storia, un'opera capitale ammirata da molti, se pensiamo che uno dei più bei thriller recenti, *Il nemico* di Michael O'Brien, si ispira esplicitamente ad esso e che nella sua introduzione alla presente edizione mons. Luigi Negri, Vescovo di San Marino-Montefeltro, confessa che la lettura del romanzo fu un evento importante non solo della sua formazione spirituale, ma anche di quella di Benedetto XVI.

È davvero sconvolgente la capacità di prevedere alcuni scenari politici – che si stanno avverando – da parte di un autore che scandalizzò il mondo anglicano quando decise di convertirsi al cattolicesimo (proprio lui che era figlio dell'arcivescovo di Canterbury, il primate d'Inghilterra!) ed iniziò a combattere la buona battaglia anche attraverso la narrativa esordendo con due importanti romanzi sulla persecuzione subita dai cattolici sotto i puritani: *Con quale autorità?* e *Vieni ruota! Vieni forca!* (il primo pubblicato da Rizzoli, il secondo scaricabile dal sito Totustuus.it).

Dopo aver inorridito nel 1907 i lettori con la profezia di un mondo completamente scristianizzato (soprattutto a causa della sua debolezza interna, dovuta al relativismo), Benson nel 1911 scrisse un altro romanzo di fantapolitica in cui proponeva uno scenario completamente diverso: e se dopo "l'inutile strage" della prima guerra mondiale il mondo si rendesse conto che l'unica filosofia capace di risolvere i problemi del mondo fosse quella cristiana? Se si capisse che socialismo e comunismo sono mere utopie capaci di portare soltanto povertà e morte? Se la democrazia venisse riconosciuta come una dottrina falsa, che cozza contro la verità e venisse accantonata per far posto ad una aristocrazia ispirata dalla fede? Se il Papa venisse universalmente riconosciuto come il Vicario di Cristo ed il mediatore tra i popoli della terra?

Il protagonista, un anziano ex prete "arrabbiato" che sta lavorando ad una laicista *Storia dei Papi*, perde la coscienza e si "risveglia" sessantacinque anni dopo, nel 1975, nei panni di un alto prelato inglese, in una Londra tornata ad abbracciare il cattolicesimo. L'abbazia di Westminster è stata restituita ai benedettini, le numerose statue dei grandi che ne occupavano le nicchie sono spostate nella basilica di San Paolo (per contrappasso degradata a museo), per cui l'antico aspetto monastico è pienamente ristabilito; la Francia ha abbandonato la repubblica per richiamare un re; il monarca italiano è un suddito devoto del Papa. I problemi maggiori vengono dal socialismo nazionalista tedesco (e il libro è stato scritto nel 1911, ricordiamolo!) e culmineranno quando il Kaiser deciderà di abbandonare il luteranesimo ed il conseguente agnosticismo per diventare cattolico ed introdurre restrizioni di culto



anche nel suo Paese. Tutti i socialisti, che nei decenni precedenti si erano rifugiati in Germania, insorgono e minacciano una nuova, cruenta guerra, resa terribile dalle nuove armi sofisticate, capaci di distruggere una città in un solo colpo.

Il finale del romanzo è ricco di colpi di scena e la visione di Benson ha del profetico anche in questa sua altra opera: non solo dal punto di vista delle tecniche futuribili (schermi giganti per diffondere le notizie, aeromobili, l'uso della psicologia cristiana per affrontare le malattie della psiche – altro che psicologia freudiana! –, bombe atomiche, etc.), ma soprattutto dei movimenti politici e culturali; viene prefigurato il grave problema del socialismo tedesco, il fallimento del sistema democratico, addirittura si parla di un Concilio Ecumenico tenuto nel 1960, in questo caso, ottimisticamente, per valutare i rapporti tra scienza e fede, superando ogni contrasto tra di esse.

Il punto di vista del narratore, che segue, ricordiamo, le vicende di un ex prete laicista “sbalzato” dall'inizio alla fine del XX secolo, permette una continua critica alle istituzioni del nuovo impero cristiano – *rectius*, cattolico –, critica che viene di volta in volta smontata dalla precisa analisi dell'autore.

E l'epilogo è degno della penna di questo grande apologeta inglese: lo storico, l'ex prete ossessionato dall'idea di non terminare la sua caustica storia dei papi, si risveglia (nel 1911) nel suo letto d'ospedale dal quale era stato “proiettato” nel futuro e chiede immediatamente il viatico che tanto tenacemente aveva in precedenza rifiutato, riconoscendo anch'egli di aver sbagliato ad allontanarsi dagli insegnamenti della Chiesa. “Questo è medioevo!”, aveva esclamato a suo tempo, attonito di fronte al grande po-

tere della religione, sentendosi rispondere: “Certo, medioevo: vale a dire natura umana con fede e reverenza, e senza ipocrisia”.

Ottima dunque l'iniziativa di Fe-  
de&Cultura di riproporre – tra l'altro con un'accattivante veste grafica – queste due opere che meritano di viaggiare in parallelo.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

■ CARLO ALIANELLO, *L'alfiere*, Rizzoli, Milano 2011, p. 496, euro 11,90.

Sembrava destinato all'oblio o meglio ad essere ricordato solo nei ristretti gruppi dei nostalgici “borbonici” e invece, finalmente, a trent'anni dalla morte di Carlo Alianello (1901-1981), il romanzo *L'alfiere* viene riproposto da una grande casa editrice.

Pubblicato per la prima volta da Einaudi (1942), poi riproposto da Vallecchi (1957), Feltrinelli (1964) e Rusconi (1974), era però assente da troppo tempo dalle librerie. È vero che la coraggiosa casa editrice Osanna di Venosa, in omaggio alle radici lucane di Alianello, aveva pubblicato i tre lavori del ciclo “borbonico” – i due romanzi *L'alfiere* e *L'eredità della priora* ed il trittico di racconti *Soldati del Re* – ma queste peraltro eleganti edizioni non erano riuscite ad avere la visibilità che l'opera dello scrittore meritava.

*L'alfiere* apre una serie di lavori dedicati alla caduta del regno delle Due Sicilie che si ambientano rispettivamente durante la rivoluzione del 1848 (*Soldati del Re*, 1952), durante l'invasione garibaldina (*L'alfiere*, 1942), nel periodo del brigantaggio (*L'eredità della priora*, 1963) ed un trentennio più tardi, durante lo scandalo della Banca Romana (*L'inghippo*, 1973). A que-

ste opere narrative andrebbero affiancate un breve dramma (*La luna sulla Gran Guardia*, 1955, ambientato sempre nel 1848) ed il saggio *La conquista del Sud* (1972), che tra i primi ebbe il coraggio di definire “conquista” e non “liberazione” l’aggressione piemontese del 1860.

La prima opera scritta fu appunto *L’alfiere*, che ebbe alterne vicende: da un lato fruttò al suo autore la condanna al confino per disfattismo (risale al periodo bellico), dall’altro fu apprezzata dai giovani combattenti della Repubblica Sociale che in qualche modo identificavano la propria lotta con quella dei soldati borbonici, destinati alla sconfitta, ma legati al giuramento prestato al loro Re.

*L’alfiere* narra le vicende militari e sentimentali del giovane ufficiale Pino Lancia, appena licenziato dall’accademia militare e precipitato in una guerra che si prospettava come una semplice rivista e che si concluderà con la fine di un regno antico otto secoli. Pino Lancia è il tipico rappresentante del “mondo di ieri” napoletano: appartiene alla piccola aristocrazia, ha studiato alla Nunziatella (dove ha incontrato Francesco De Sanctis di cui non conserva un ottimo ricordo), spera di sposare l’affascinante e fredda Renata, ma nella sua vita entreranno anche la sensuale Ginevra e la dolce Titina. Le tre donne rappresentano i tre aspetti della società contemporanea: Renata è una borghese voltagabbana (non a caso figlia di un ufficiale traditore), Ginevra una popolana “garibaldina” che s’illude che con l’arrivo della camicie rosse giungerà anche una rivoluzione sociale; ed infine Titina è un’aristocratica di campagna, che rappresenta l’attaccamento ai valori tradizionali, sia in campo politico che morale, e che alla fine risulterà quella più importante per la vita del giovane alfiere.

Ma le vicende sentimentali fanno solo da contorno a quelle militari: la campagna del 1860-1861 è descritta dalla parte degli sconfitti, tra cui troviamo un ufficiale idealista come Pino; un frate uscito dal convento per andare incontro a Garibaldi e poi divenuto cappellano dei borbonici come fra’ Carmelo da Acquaviva; un sacerdote conscio dell’ineluttabilità del fato come don Giuseppe Buttà (un personaggio realmente esistito); un sottufficiale come il sergente Lo Russo che – dopo aver mancato per un soffio di uccidere Garibaldi a Calatafimi – troverà più adeguato al suo stato lasciare l’esercito per entrare nella camorra e gestire l’ordine pubblico alle dipendenze di Liborio Romano... Contrappuntano gli avvenimenti di guerra e d’amore profonde considerazioni filosofiche e psicologiche (e talvolta anche umoristiche), concorrendo così alla creazione di un vero e proprio capolavoro di stampo manzoniano: non a caso Giuseppe Tomasi di Lampedusa ne teneva una copia ampiamente chiosata sulla scrivania, mentre lavorava al suo *Gattopardo*.

Allora è lecito chiedersi come abbia fatto un così bel romanzo ad essere dimenticato. Nella prefazione della nuova edizione Piero Gelli, docente di Letteratura Italiana alla Bocconi e consulente delle principali case editrici italiane, ricostruisce il clima culturale in cui Alianello operava (pur senza risparmiare qualche strale al suo lato umano) descrivendo un ambiente avverso allo scrittore, che aveva il duplice “torto” di essere dichiaratamente cattolico e di utilizzare uno stile considerato sorpassato.

Il cattolicesimo di cui Alianello si dichiarava fieramente un praticante – faceva parte della Congregazione Mariana e si sentiva un cavaliere medioevale al servizio della Madonna: “nella cerimonia

d'ammissione io mi son votato a Lei, come, secondo la vecchia formulazione feudale, cavaliere a Dama e Signora – gli alienava “naturalmente” le simpatie dei salotti culturali. Così si espresse nel saggio autobiografico *Lo scrittore o della solitudine* (Paoline, 1970): “Il fatto è che, per certa critica, anzi per una consorterìa di sprovveduti, fra critici, autori ed editori, i quali altra ricchezza non hanno che l'appoggio dei politici, anzi d'una sola politica, quella dei sinistrorsi d'ogni sfumatura, carminio, rosso scarlatto, rosa, rosaceo, malva, cinabro o solferino, nonché dei grossi capitalisti che gli sono alleati, i quali altro interesse non hanno che ridurre l'arte a un fatto industriale, qualunque arte è diventata cosa bigia, tetra, miserabile”.

Per quel che riguarda l'altro problema, quello dello stile, da un lato è vero che Alianello viene posto tra due giganti della letteratura europea come Manzoni e Balzac, ma si tratta pur sempre di due giganti del secolo precedente: e nulla poteva essere peggiore per il secondo Novecento che avere un sapore di passatismo. Venivano ben viste tutte le avanguardie, dal Gruppo 63 ai “Cannibali”, ma non si poteva prescindere dall'innovazione nello stile e nel contenuto, confondendo il nuovo con il bello o, peggio, preferendo per partito preso il nuovo al bello. In una simile situazione, per uno scrittore che sapeva troppo di prosa “ottocentesca” l'oblio diventava inevitabile.

Adesso, superato quel periodo e messa da parte l'esaltazione per lo sperimentalismo fine a se stesso, si può dare un giudizio più sereno sull'intera opera di Alianello e si può legittimamente sperare che dopo *L'alfiere*, anche gli altri suoi lavori possano rivedere la luce, visto il nuovo interesse che

questa figura sta suscitando, testimoniato anche dal documentario televisivo “Carlo Alianello, la voce dei vinti” di Rosso Fiorentino.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

ELISABETTA SALA, *L'ira del re è morte. Enrico VIII e lo scisma che divise il mondo*, Ares, Milano 2008, p. 256, euro 16.

–, *Elisabetta la “sanguinaria”. La creazione di un mito. La persecuzione di un popolo*, Ares, Milano 2010, p. 384, euro 20.

–, *L'enigma di Shakespeare*, Ares, Milano 2011, p. 472, euro 24.

Come avvenne che Enrico VIII d'Inghilterra, dopo aver ricevuto il titolo di “defensor Fidei” da parte di Leone X nel 1521 in riconoscimento al suo libro *Difesa dei sette sacramenti*, che difendeva in particolare proprio il sacramento del matrimonio e la supremazia del Papa contro la nascente Riforma luterana, abbia potuto poi farsi promotore dell'Atto di Supremazia, con cui nel 1534 separava da Roma la Chiesa inglese ponendosi a capo di essa? Può sembrare strano che un “semplice” problema matrimoniale (e soprattutto, la volgare infatuazione per Anna Bolena) siano stati all'origine di uno scisma tanto grave, ma il fatto è che, a sostenere le ragioni di Enrico e ad imporre l'anglicanesimo in Gran Bretagna fu la frangia più estrema, quella puritana, che per imporsi non evitò un genocidio in Irlanda e una lotta iconoclastica contro l'arte medioevale, considerata degenerata (confermando la tesi che vede nelle varie rivoluzioni, da quella religiosa a quella francese, fino a quella comunista del Novecento ed anarchica dei nostri giorni, un unico disegno gnostico).

E come avvenne che – complice anche un famoso cocktail, il “Bloody Mary” – l’appellativo di sanguinaria sia riservato a Maria I Tudor (1516-1558), Regina d’Inghilterra e d’Irlanda per cinque anni, anziché alla sorellastra Elisabetta, che avrebbe proseguito la sanguinosa repressione dei cattolici? Sicuramente tale falsificazione è una conseguenza della propaganda, che seppe trasformare (e continua a farlo anche ai nostri giorni, basti pensare ai due recenti film “agiografici” di Shekhar Kapur su Elisabetta) una carneficina in una “lotta per la libertà”.

Elisabetta Sala, docente di lingua, letteratura e storia inglese, completa la sua analisi sul Rinascimento inglese, di cui è specialista, grazie ad un accurato studio su William Shakespeare. Nel ricostruire le vicende dello scisma anglicano, attraverso la biografia del re che ne fu la causa diretta, Enrico VIII, l’autrice cerca di rispondere ad una domanda sempre attuale: lo scisma fu davvero voluto per assecondare il desiderio d’indipendenza religiosa dei suoi sudditi o esso avvenne unicamente per risolvere le proprie questioni matrimoniali? Quale fu il ruolo della propaganda? E, soprattutto, quanti e quali furono i perseguitati? Importante questione, l’ultima, perché al cattolicesimo non seguì affatto una politica di tolleranza religiosa, bensì una persecuzione continuata, sotto varie forme, fino al Novecento (ai cattolici non era permesso iscriversi all’università, in maniera tale che la classe dirigente era sempre formata da protestanti). Enrico VIII, seppure affiancato da dignitari senza scrupoli (in primo luogo quel Thomas Cromwell, degno zio del sanguinario Oliver), avrebbe potuto dare ascolto a personalità di alto livello che pure cercarono di consigliarlo (il cardinale John Fisher e

naturalmente il suo Cancelliere, San Thomas More), ma si dimostrò ad un tempo capriccioso e fieramente determinato. La ricostruzione della Sala delinea con precisione un’epoca di intrighi e nobiltà, di luce e sangue, soffermandosi in particolare sul periodo del “terrore enriciano”, troppo spesso passato sotto silenzio dalla storiografia.

Quindi, nella biografia di Elisabetta I, la Sala aveva ricostruito l’ambiente storico in cui la regina inglese era vissuta, svelando l’ambiguità e la perfidia che le avevano permesso di mantenere il potere a scapito dei legittimi eredi al trono. Sostenuta da un gruppo di protestanti che vedevano come funesta qualsiasi ipotesi di ritorno al cattolicesimo, tanto da spingere addirittura i turchi ad attaccare la Spagna dal sud pur di mettere in difficoltà Filippo II, Elisabetta non mostrò mai il proprio reale aspetto, ma si finse costantemente come una sovrana leale ma debole, i cui sudditi ribelli attaccavano gli alleati contro la di lei volontà. Tale opera di finzione ottenne il risultato prefissato ed evitò che Francia e Spagna si coalizzassero contro chi fomentava in segreto le ribellioni nelle Fiandre e sosteneva gli ugonotti francesi: gran parte dei dignitari inglesi, infatti, considerava quella protestante come una vera e propria crociata contro “le due membra di Satana”, vale a dire cattolicesimo ed islamismo poste su uno stesso piano. Col protestantesimo giunse la superstizione: se dal 1066 all’allontanamento da Roma erano state registrate solo sei (6) esecuzioni per stregoneria (generalmente connesse a profezie o complotti contro la corona), nella Gran Bretagna di fine ‘500 si scatenò la più vasta caccia alle streghe della storia d’Europa, con migliaia di esecuzioni (il record spetta, va precisato, alla calvinista

Scozia, con oltre 4.000 condanne a morte). Sull'altro versante è difficile enumerare le vittime cattoliche: alle centinaia di condanne a morte eseguite andrebbero aggiunte le vittime delle repressioni durate ben oltre il regno di Elisabetta (pensiamo alle stragi di Cromwell).

Eccoci dunque giunti al tempo di Shakespeare: è dunque difficile vivere a Londra al termine del '500, se si ha la sventura di aver ricevuto un'educazione cattolica e l'arditezza di voler rimanere fedeli al proprio credo religioso. Illegale dal 1559, il cattolicesimo è duramente perseguitato: si tratta di una pagina assurdamente dimenticata della nostra storia moderna, in cui gli anglicani scatenarono una repressione di cui pochi parlano. Alla fine del secolo XVI, in piena lotta antipapale e anti-spagnola, si viveva in un clima di terrore per le delazioni che avrebbero potuto colpire chiunque, giungendo da chiunque: anche da un parente, allettato dalla possibilità di appropriarsi dei beni del congiunto... L'equazione cattolico=filo-spagnolo, papista=anti-inglese e quindi antipatriottico faceva sì che in coloro che rimanevano fedeli alla Chiesa di Roma non si vedessero solo credenti in una diversa confessione, ma veri e propri pericoli per la Corona e per l'intero Stato britannico. Del resto il filosofo John Locke, autore del *Trattato sulla tolleranza* (1689), sosteneva che gli unici a non dover essere tollerati fossero gli atei (non ci si può fidare di persone tanto immorali da non credere in Dio) ed i cattolici (non ci si può fidare di persone legate ad un "sovrano straniero"). Dunque, caccia aperta al cattolico, e in tale situazione è logico che anche la voce dei poeti dovesse essere attenta a non suscitare l'attenzione della censura. E così fu per Shakespeare, sul cui presunto cattolicesimo

si è scritto in riferimento ad alcuni passaggi delle opere, ma sulla cui formazione in una famiglia di "retainers" o "refrattari" non ci era mai soffermati con tanta attenzione (almeno in saggi a larga diffusione).

Ad esempio, mentre il XXII punto dei *Trentanove Articoli* che costituiscono il fondamento della Chiesa Anglicana, condanna la credenza nel Purgatorio recitando: "La dottrina romana riguardante il purgatorio, i perdoni, il culto e l'adorazione, come pure le immagini e le reliquie, e anche l'invocazione dei santi, è cosa stolta, inutilmente inventata, che non trova alcun fondamento e giustificazione nella Scrittura, ma che è piuttosto contraria alla parola di Dio", in *Amleto* (atto I, scena V) troviamo un esplicito riferimento a tale regno ultramondano: "Io sono lo spirito di tuo padre condannato per un certo periodo a vagare di notte, e di giorno relegato a digiunare nel fuoco, finché i turpi crimini compiuti nei miei giorni naturali non siano arsi e purificati".

È solo uno dei numerosi casi che fanno presupporre una conoscenza, se non un'adesione, al cattolicesimo da parte di Shakespeare. Ma è scavando nella biografia del drammaturgo, soprattutto per quanto riguarda i suoi primi anni di vita, che viene alla luce una presumibile formazione cattolica e la vicinanza a protettori parimenti cattolici refrattari e perseguitati dai protestanti.

Elisabetta Sala prosegue il suo interessantissimo studio sull'epoca elisabettiana approdando, dopo le monografie dedicate ad Enrico VIII ed Elisabetta I, a quello che è considerato il più grande drammaturgo del mondo (una fama che però gode, va aggiunto, della voluta dimenticanza di quanto prodotto dallo spagnolo – e cattolico – *Siglo de Oro*) introducendo il lettore nel

mondo in cui egli visse con un'ottima ricostruzione dell'ambiente inglese del suo tempo, tra intrighi di corte, gelosie di artisti, asservimento al gusto del pubblico e dei potenti ("frustrante" è forse l'aggettivo più usato nel saggio).

Nella seconda parte dello studio vengono analizzati una serie di indizi che sarebbero stati lasciati dal Bardo: si va dalla simbologia della tempesta, definita come "sfida del cielo all'unità naturale" (p. 82) che rimanderebbe allo scisma protestante, alla condanna a morte comminata a Siracusa per tutti coloro che provengano da una città nemica (ne *La commedia degli errori*), che adombrerebbe la condanna a morte per i sacerdoti cattolici; dalla figura di sir John Falstaff, il simpatico ciccione di *Enrico IV* e delle *Allegri comari di Windsor*, che in realtà costituirebbe la parodia di John Oldcastle, un lollardo (cioè un precursore dei protestanti inglesi) vissuto alla fine del Trecento, al fatto che quasi tutte le regine shakespeariane abbiano tratti negativi, con un nascosto riferimento alla regnante Elisabetta.

Non c'è opera che non venga analizzata ed all'interno della quale la Sala non riesca a rinvenire elementi che possono essere ascritti a messaggi nascosti (ma immediatamente comprensibili al pubblico di allora, un po' come certe vignette satiriche sui quotidiani che, a distanza di anni, possono risultare ostiche da interpretare). Va detto che in certi casi le frasi di Shakespeare si prestano ad una interpretazione ambigua e che quella proposta dalla Sala è accettabile solo se si dà per assodata la prima parte (quella biografica), ma va aggiunto che il saggio è valido soprattutto per questa e che, con le altre due opere (sempre edita da Ares) costituisce una trilogia indispensabile per comprendere co-

me esista una storia nascosta – o meglio taciuta – dello scisma anglicano, da sempre considerato come più moderato rispetto allo strappo luterano nel Continente, ma in realtà feroce nella sua persecuzione cattolica. Una dimostrazione che la successiva violenza di Cromwell non fu un caso, bensì la naturale continuazione di una persecuzione già esistente.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

GIACOMO SAMEK LODOVICI, *L'emozione del bene*, Vita & Pensiero, Milano 2010, p. 298, euro 24.

"Il cuore ha sempre ragione, libera le tue emozioni". È spesso questo il motto dell'uomo contemporaneo, che non di rado è un *homo sentiens*, vale a dire un soggetto che cerca di vivere delle emozioni continue e sempre più intense e che, talvolta, considera reale solo ciò che produce vibrazioni emotive.

Perciò le virtù sono oggetto di un pesante discredito: la persona virtuosa – si dice – è rinunciataria, remissiva, spenta, vive in modo rigidamente ascetico, e la virtù è ritenuta un freno alle passioni. Perché mai riparlare di virtù come fa il presente testo?

Giacomo Samek Lodovici, docente di Storia delle dottrine morali e ricercatore in Filosofia morale presso l'Università Cattolica di Milano ed autore di numerosi saggi (*La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero 2002; *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero 2004; *L'esistenza di Dio*, Edizioni Art 2004, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD 2009) nonché editorialista di

*Avvenire* e collaboratore di riviste come “Studi cattolici” e “il Timone”, afferma che l’*homo sentiens* non è felice: si nutre continuamente di combustibile emozionale, ma questo non lo appaga veramente, anzi è come bere acqua salata.

Inoltre, l’etica moderna ha palesato diverse lacune ed insufficienze, che hanno spinto diversi autori, soprattutto dell’anglofona *Virtue Ethics*, a rilanciare i temi del carattere e della virtù.

Questo testo argomenta, per esempio, le seguenti tesi: l’uomo ha bisogno di un fine per poter dare senso alle norme, altrimenti l’osservanza di queste ultime non solo è ingiustificata, ma anche frustrante; ha bisogno di essere amato, ma anche di amare e la moralità consiste in un qualche esercizio dell’amore, in un *ordo amoris*; ha bisogno di virtù e di coltivare delle emozioni appropriate; la virtù è il compimento delle inclinazioni della natura umana.

In particolare, questo lavoro tematizza le emozioni e promuove non già la loro repressione, bensì l’assunzione della loro energia, investigandone la natura ed illustrando alcune attività che consentono di gestirle e di non essere da loro dominati.

L’autore mostra come le emozioni possano diventare alleate della ragione e costitutive della virtù, come possano darci slancio e supportare positivamente la ragione. È vero che a volte possono fuorviarci, tuttavia non bisogna contrapporle alla ragione, bensì appunto promuoverne l’alleanza con quest’ultima, in modo che diventino una preziosissima e straordinaria energia che incrementa la capacità di agire e di pensare. Così alleate, ragione ed emozioni guidano e sospingono quel navigatore nel mare della vita che è l’uomo. L’autore impiega un’analogia artistica: la musica di Mozart raggiunge spesso l’ec-

cellenza musicale, la virtù (artistica), perché è il frutto della sinergia tra la genialità inventiva di Mozart (analogia alla ragione innervata dalla virtù della saggezza), la sua volontà di realizzare il bello, la sua bravura tecnica, le regole logico-razionali dell’armonia e l’espressione musicale di sentimenti e affetti. Similmente, il soggetto che consegue l’eccellenza della virtù sprigiona in essa tutte le dimensioni dell’umano: ragione e volontà, ma anche corporeità e affetti. L’azione perfettamente virtuosa è quella che coinvolge anche emozioni e sentimenti, è quella in cui il soggetto avverte l’emozione del bene.

Il presente testo, che si ispira specialmente alla *Virtue Ethics*, ad Aristotele, Agostino e Tommaso, in dialogo-confronto (soprattutto) con Nietzsche, è un rigoroso lavoro scientifico di filosofia morale, ma scritto in modo accessibile ai non addetti ai lavori. Tocca temi sempre più dibattuti e può interessare anche i non specialisti, data la concretezza e la valenza esistenziale degli argomenti affrontati.

TOMMASO SCANDROGLIO

\* \* \*

NARCISO FELICIANO PELOSINI, *Maestro Domenico*, Solfanelli, Chieti 2011, p. 128, euro 11.

L’editore Solfanelli ha recentemente pubblicato un piccolo gioiello, *Maestro Domenico* dello scrittore pisano Narciso Feliciano Pelosini (Calcinaia 1823 - Pistoia 1896), docente di diritto penale all’Università di Firenze, Accademico della Crusca, deputato e poi senatore del Regno. La carriera accademica e politica non gli impedì di rilevare i danni provocati dall’invasione piemontese, che compendì nel 1871 in

un grazioso racconto (che preferì pubblicare sotto pseudonimo) in cui il protagonista, il falegname Domenico che, sapendo leggere e scrivere ed insegnandolo ai ragazzi si era guadagnato l'appellativo di "maestro", compie una gita fuori porta e si addormenta magicamente nella Toscana granducale per risvegliarsi, dopo oltre dieci anni, nel 1870 nell'Italia unita.

Per l'onest'uomo la vita sotto il Regno d'Italia è un vero e proprio inferno, fatto di prezzi altissimi, di tasse decuplicate, di regole e di multe, ma soprattutto del disprezzo nei confronti di ciò che il buon Maestro Domenico ha di più caro: il senso religioso, trasformato in "una piccolezza... un pregiudizio dei tempi antichi". È un mondo in cui "non c'è più religione, né timor di Dio", in cui le congregazioni sono non tanto abolite, quanto addirittura decadute, perché "i giovani si vergognerebbero a venire al mattutino e alla buona morte".

Niente meglio dello stupore attonito di Maestro Domenico – che non ha vissuto il pur veloce evolversi degli eventi, ma subisce lo *choc* della immediata consapevolezza – per comprendere quale violento mutamento sia stato imposto alla società italiana con il Risorgimento. "Proprio come ai tempi dei Francesi?" chiede stupefatto il Nostro, memore dei racconti sull'invasione giacobina del 1799 e dintorni. "Anche peggio" gli viene risposto.

Il racconto *Mastro Domenico* costituisce dunque un interessante contributo letterario alla causa tradizionalista con un sostanziale rifiuto dell'Unità italiana, almeno nei termini e nelle modalità con cui essa è stata realizzata: con pochi tratti Pelosini mette bene in evidenza il contrasto tra la semplicità dell'antico costume ed il materialismo dell'era unitaria, riuscendo a far intendere ai propri lettori il senso della ca-

duta da un magnifico passato fatto di pratiche religiose, sano lavoro e culto della famiglia ad un presente che consiste in un caos organizzato, frutto di una rivoluzione in cui si intersecano furbizie e accaparramenti tra lusso e utilitarismo.

Così il racconto diventa messaggio e denuncia: vengono passati in rassegna l'oppressione del potere, la stoltezza della burocrazia, la superficialità della stampa, l'inefficienza della politica, la volgarità dei costumi, la diffamazione della religione.

Ma il breve romanzo si presta anche ad un'altra considerazione, estremamente attuale: la Rivoluzione spesso non è – nella sua intenzione – violentemente sanguinaria. Lo è in alcune sue espressioni, ma, affinché risulti vincente, di solito cerca di raggiungere il proprio scopo attraverso una serie di piccoli atti, eventualmente supportati da qualche grande evento (magari violento e sanguinario).

Prendiamo il caso della Rivoluzione italiana, comunemente conosciuta come Risorgimento: nella sua fase finale l'atto violento (l'invasione della Sicilia da parte dei volontari garibaldini e la conseguente discesa dell'esercito piemontese – ufficialmente per soccorrere gli Stati assaliti) era stato preceduto, fu accompagnato e venne seguito da una serie di azioni, di prese di posizione culturali, di mode, di *battage* propagandistico, di leggi che aveva contribuito a cambiare la mentalità della popolazione e che permise di giudicare quella che era a tutti gli effetti una guerra di aggressione come una lotta popolare di liberazione.

Ciò non capita al buon maestro Domenico il quale, grazie al ventennale salto dovuto al sonno, non subisce quella lenta metamorfosi dei costumi che aveva reso indifferenti i più, ma nota immediatamente la



profonda, abissale differenza tra il “mondo di ieri” e il “meraviglioso mondo nuovo”.

Tale discorso può essere applicato al principio rivoluzionario in generale e quindi a tutte le sue espressioni concrete: dal crollo della *Belle époque* in seguito alla prima guerra mondiale alle modificazioni liturgiche postconciliari, dai mutamenti della morale della seconda metà del Novecento alle degenerazioni artistiche di quello stesso periodo, e via enumerando.

Evidentemente non si può invertire a tavolino il corso naturale della società: le utopie sono mere astrazioni, ma si può, invece, erodere lentamente le basi di una sana struttura sociale minandole poco alla volta, oggi con una legge favorevole all'aborto (pardon, sulla “ivg”, termine asettico che non scuote le coscienze – l'uso della lingua ha un'importanza fondamentale in questo processo), domani all'eutanasia; oggi alla libera circolazione della droga e all'equiparazione dei matrimoni omosessuali, domani all'antispecismo (applicazione alla specie dell'antirazzismo, deriva estrema dell'animalismo) e al matrimonio dei sacerdoti. Il tutto corroborato da una “coscienza” dell'ineluttabilità del progresso, della modernizzazione, dell'aggiornamento.

Eppure basterebbe immaginare un nostro nonno o bisnonno fatto risvegliare in un moderno quartiere-alveare o comunque in una casa che – quali che siano state le sue condizioni economiche – non potrà non sembrargli minuscola; attorniato, anziché da camerieri o nipotini, da strani elettrodomestici di tutti i tipi; assordato dai rumori del traffico, delle radio e delle televisioni; assediato da eventi per lui immaginabili (uomini che si travestono da donne, politici che dichiarano i propri innaturali gusti sessuali, invertiti che marciano vantandosi della propria devianza,

nudi esibiti nei giornali, nei manifesti pubblicitari, nei film e negli spettacoli teatrali, parolacce negli spettacoli per bambini...). Probabilmente il bisnonno riterrebbe di stare assistendo ad un sogno, anzi ad un incubo, ed il suo stupore sarebbe ben maggiore di quello del maestro Domenico.

Noi, invece, suoi nipoti, riusciamo a vivere tutto questo con assoluta, incosciente accettazione.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

ANDREA COLOMBO, *Il Dio di Ezra Pound*, Ares, Milano 2011, p. 168, euro 14.

Cristianesimo, luteranesimo, panteismo, confucianesimo, paganesimo, cattolicesimo... il percorso religioso di Ezra Pound (1885-1972), il più grande poeta americano del Novecento, fu tormentato e non giunse mai ad una definitiva accettazione di un credo particolare. Nato in ambiente protestante, appena conobbe la cultura cattolica, viaggiando in Europa, ne rimase affascinato (e ancora prima di giungere nel vecchio continente, se mentre era sulla nave che solcava l'oceano scriveva ai genitori che le prediche dei domenicani a bordo “facevano impallidire quelle dei Reverendi Dottori”. La sua prima opera poetica (*A lume spento*, 1908) si apre con una preghiera (*Grace before Song*). I complessi e composti *Cantos*, la sua massima opera poetica, scritta tra il 1915 ed il 1962, presentano anche elementi esoterici e neopagani.

Andrea Colombo, esperto conoscitore di letteratura anglosassone e dei suoi rapporti con la religiosità, per primo esplora con profondità le tematiche religiose nell'intera esistenza e produzione dello

scrittore americano, che ebbe un'iniziale conversione al cattolicesimo anche attraverso la scoperta di Lope de Vega e la traduzione del *Cantico delle creature* di San Francesco (quindi affrontando opere letterarie, non teologiche o filosofiche).

Mettendo a frutto l'approfondita lettura di testi difficilmente accessibili, come sottolinea nell'introduzione Mary de Rachewiltz, figlia del poeta, Colombo rivela il vivissimo interesse di Pound anche per il cattolicesimo ed il suo pensiero economico, per la dottrina sociale della Chiesa e la sua filosofia neoplatonica (in particolare Riccardo di San Vittore, Scoto Eriugena e Roberto Grossatesta); quindi, attraverso la pubblicazione di testi inediti, come le lettere al diplomatico vaticano monsignor Pietro Pisani e al sacerdote di "Crociata Italica" don Tullio Calcagno (quest'ultimo sospeso *a divinis* e poi scomunicato per il suo oltranzismo fascista) mette in evidenza l'ammirazione per altri pensatori di età patristica e medioevale ingiustamente trascurati.

Se non si può definire Pound un "cattolico" (e non cerca di farlo neppure la figlia, intervistata da Colombo sul concetto di sacro nella vita del padre) c'è però ad attrarlo, al di là del pensiero antico, il contemporaneo aspetto sociale ed in particolare la ferma condanna dell'alta finanza, bollata dal poeta come "usucrazia". Pound, che apprezza entusiasticamente il concetto medioevale di "giusto prezzo", esalta la *Quadragesimo Anno* (1931), l'enciclica sociale di Pio XI che riprende, a quarant'anni dalla sua uscita, i temi sociali della *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII. Prenderà la distanza da Achille Ratti solo verso la fine del pontificato, non condividendo la neutralità del Vaticano e ribadendo tale posizione ad un anno dalla scomparsa di Pio XI in una lettera scritta nel febbraio del 1940

a monsignor Pisani, assistente al soglio pontificio: "La Chiesa Deve opporsi ai Rothschild. *This war* è una guerra per l'usura e per i monopoli in parecchi metalli".

Di conseguenza, non riuscì ad apprezzare Pio XII, eccessivamente mistico, imputandogli addirittura una eccessiva vicinanza agli Ebrei, mal sopportati da Ezra Pound (e quella del poeta è una testimonianza significativa, che dimostra un'ulteriore volta la faziosità e la falsità delle accuse di "antisemitismo", che vengono imputate a quel Pontefice). Nella lettera prima citata il poeta sostiene, nel suo non sempre perfetto italiano, anche che la Chiesa deve dimostrare di essere "l'*Avversario* al male, all'usura, al semitismo", altrimenti verrebbe meno alla propria missione.

Attenzione ai tremini: Pound parla di *semitismo*, ma Andrea Colombo, interpellato dal *Corriere della Sera* (Antonio Carioti, *La vena cattolica di Pound*, 7 luglio 2011) ha correttamente precisato che non di antisemitismo si tratta, bensì, come in tutta la storia della Chiesa, di anti giudaismo: "Non è un'avversione di natura razziale, ma teologica. Pound non accetta il Dio severo dell'Antico Testamento, lo considera incompatibile con il messaggio d'amore del Vangelo. E apprezza molto nel cattolicesimo la venerazione delle immagini e l'arte sacra, mentre depreca il divieto ebraico, ripreso anche dal protestantesimo, di raffigurare la divinità". Infatti, per Pound, quanto c'è di male nella Chiesa proviene dalle radici giudaiche: "Il veleno nel cristianesimo è veleno ebraico, e finché la Chiesa non sputa via quel veleno e confessa l'origine di tutte le verità mescolata nella torta ebraico-mediterranea della religione "cristiana" avrete sempre le difficoltà da spiegare, e il Papa Borgia fu mica la difficoltà più grande" (lettera del 18 ottobre 1944 a don Tullio Calcagno).

Pound rifiuta il Dio vetero-testamentario, ma in compenso esalta le *reducciones* dei Gesuiti e il loro progetto socio-economico in America Latina, sempre però sotto il manto di quella sua “economia sacra” che miscela la fede cattolica al paganesimo e al confucianesimo, con l’aggiunta della spezia politica fascista, ad esempio, della battaglia del grano.

“Nel prendere in considerazione l’ipotesi di un Pound “cattolico”, bisogna precisare che il poeta è attratto più dagli elementi estetici, filosofici e di politica sociale del cristianesimo, che dal messaggio religioso in sé” ricorda Andrea Colombo, che individua quattro filoni di avvicinamento di Pound al cristianesimo: San Francesco, il mondo medioevale e la sua lotta all’usura; il mecenatismo dei Papi e la creazione dei Monti di Pegno; il gesuita Matteo Ricci, capace di fondere i principi della propria religione con quelli del confucianesimo; infine la capacità del cattolicesimo di assorbire le precedenti religioni pagane attraverso i vari culti dei santi, della Vergine e del Natale-*Dies Solis Invicti*. Il saggio non cerca – non voleva e non poteva farlo – di “battezzare” Ezra Pound, ma solo di approfondire l’aspetto dei rapporti di questo grandissimo poeta con la religione. Ed il risultato è perfettamente raggiunto.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

PASQUALE DI FRONZO, *Fede e vocazioni in Alta Irpinia: ritratti di religiosi che esaltano il clero locale*, Club di Autori Indipendenti, Milano 2011, p. 424, ill., euro 30.

In tempi preoccupanti per le nuove vocazioni sacerdotali risalta la ricerca storica che don Pasquale Di Fronzo, sacerdo-

te e studioso che vive a Mirabella Eclano, ha elaborato per tanti anni riunendo circa 450 biografie di esponenti del clero operante per dieci secoli in Alta Irpinia. Un lavoro originale, minuzioso e significativo che merita la segnalazione soprattutto in quanto desta l’attenzione sulle vicende umane e spirituali di una categoria ecclesiale che raramente riesce a “fare notizia” finché in mezzo al gregge non si scopre la pecora nera. Nessuna se ne meraviglia: persino il *Catechismo* del 1992 e il collegato *Compendio* del 2005 accennano sottovoce alla vocazione sacerdotale attraverso pochi e rituali passaggi (cap. III, art. 6) sull’essenza e sul ruolo dei ministri religiosi riconoscendo tra tutti i fedeli i consacrati destinati “a pascere la Chiesa di Cristo” dopo essersi convinti che “la prima vocazione è quella di seguire Gesù (paragrafi 1535 e 2231). In passato il tema veniva affrontato con ben maggiore respiro.

Basta leggere alcuni scritti tradizionali, tipo il *De sacerdotio* di san Giovanni Crisostomo e l’*Epistula ad Trallianos* di sant’Ignazio di Antiochia, oppure moderne encicliche come *Mediator Dei* e *Fidei donum* di Pio XII prima di raggiungere i documenti conciliari *Christus Dominus* e *Presbyterorum ordinis* che tratteggiano la problematica in termini più vicini alla corrente sensibilità. Che cosa significa per l’uomo del nostro secolo appartenere a un Ordine sacro? L’espressione sottolinea quella particolare forza carismatica che un certo numero di uomini acquisisce ponendosi senza limiti al servizio della Parola e così stabilendo una vera e propria Alleanza con il Signore. Non a caso la Bibbia parla di espressamente di un “regno di sacerdoti” (Es. 19,6) che esercita una *sacra potestas*, potenza spirituale og-

gigiorno sviluppata attraverso la tripla suddivisione tra diaconi, presbiteri e vescovi.

Il clero altirpino è ricco di personaggi che esaltano il proprio ruolo spirituale. Seguendo una precisa successione cronologica, nel volume risaltano figure di santi, beati, servi di Dio, semplici e preziosi sacerdoti diocesani e monastici: si tratta di una straordinaria carrellata che mette in luce dedizione alla Chiesa, impegni pastorali nelle comunità, disponibilità sotto ogni versante, capacità culturali a livello territoriale (a proposito forse nel titolo andava inserita anche la parola "cultura" accanto a quelle di "fede e vocazioni") che i singoli religiosi hanno espresso nel corso del loro ministero.

Precisato che l'Alta Irpinia costituisce un agglomerato etnico e geografico dalle dimensioni sub-regionali, sotto il profilo ecclesiale essa è un'area collegata alle attuali diocesi di Ariano Irpino e Lacedonia, Sant'Angelo dei Lombardi con le annesse Bisaccia Conza e Nusco, e di Avellino corrispondente soltanto ad una parte della provincia. In sostanza circa una quarantina di Comuni, tutti ben dotati per strutture di fede con parrocchie, chiese, conventi, seminari.

L'anima contadina della popolazione non poteva estraniarsi dalle vicende naturali e divine di un mondo la cui struttura perseguiva le semplici regole di costumi coltivati da generazione in generazione. Ne scaturiva un perenne rigoglio di vocazioni anche per la consapevolezza dei genitori che una tonaca o un saio costituivano autentico motivo di fierezza e di prestigio sociale nell'ambito locale: il giovane avviato alla vita ecclesiastica poteva annullare in breve una serie di ostacoli per le classi più umili, tra cui l'immediata formazione scola-

stica e la futura sicurezza economica, mentre ai membri dei ceti superiori poteva dischiudersi una bella e vantaggiosa carriera in termini canonici.

Le biografie raccolte da Di Fronzo illustrano nei dettagli vicende di ogni tipo sviluppando gli anni essenziali dei religiosi: le circostanze della chiamata, le fasi di studio in seminario e di professione religiosa prima della consacrazione, le difficoltà degli inizi, l'attenzione per le esigenze del popolo, le opere realizzate nel corso del ministero.

Ci sono uomini che hanno lasciato il segno in numerosi campi: musicisti come Grammazio Metallo da Bisaccia, accademici come Francesco Antonio Cappone di Conza, inventori come Carmine Emanuele Aufiero di Sturno, poeti come Gaetano Cipriano di Rocca San Felice e Pasquale Abruzzese di Grottaminarda, archeologi come Vincenzo Maria Santoli di Rocca, ma soprattutto eminenti storici del territorio quali Raimondo Guarini di Mirabella, Angelo Michele Iannacchino di Sturno, Nicola Gambino di Fontanarosa. La lista sarebbe lunga, ma è giusto dare risalto ai pastori di anime in senso stretto. E qui vanno citati i santi Amato da Nusco, Guglielmo fondatore di Montevergine, il mistico liquorino Gerardo Maiella, Pompilio Pirrotti da Montecalvo, Alberico Crescitelli da Altavilla martire in Cina.

Per non dimenticare tanti altri religiosi che hanno versato il sangue testimoniando la fede nella Chiesa nel corso del millennio preso in esame dall'autore. Non a caso le vicende della storia (generale, nazionale, campana) seguono strettamente il filo della spiritualità. Non a caso il saggio introduttivo del volume firmato da Giacomo de Antonellis sviluppa il tema della "vocazione come modello di storia". Non

a caso don Pasquale Di Fronzo ama esercitare la sua passione storica in perfetta simbiosi con i doveri di sacerdote.

GIACOMO TASSO

\* \* \*

FRANCESCO GERMINARIO, *Céline. Letteratura, politica e antisemitismo*, Utet, Torino 2011, p. 158, euro 16.

Esistono due Céline, si chiede in apertura l'autore, quello dei romanzi ammirati da tutta la critica (*Viaggio al termine della notte*, 1932; *Morte a credito*, 1936) e quello, esecrato dai benpensanti, dei pamphlet (*Bagatelle per un massacro*, 1937; *La scuola dei cadaveri*, 1938; *La bella rogna*, 1941), separati e disgiunti? Naturalmente la risposta è negativa: del resto, da un lato Céline interessa a chi (in ambiente di estrema destra) sottolinea il suo antisemitismo per dimostrare che un certo pensiero è stato condiviso anche da alte personalità della cultura; dall'altra è impossibile non riconoscere che i suoi scritti antisemiti, se non fossero supportati dalla forza eversiva innovativa del grande scrittore, sarebbe soltanto sterili riproposizioni del "classici" dell'antisemitismo francese tardo-ottocentesco (in particolare de *La France juive* di Édouard Drumont, 1886).

Francesco Germinario, che al problema del razzismo ha già dedicato vari saggi (tra cui ricordiamo *Costruire la razza nemica* (Utet, Torino 2009, per il quale cfr. recensione sul n. 2 della nostra rivista), affronta ora il problema di uno dei maggiori scrittori francesi del Novecento, la cui collaborazione al nazismo fu per decenni un motivo di condanna.

Ma la posizione dello scrittore francese sono diverse da quelle dottrinarie del nazionalsocialismo: non solo il concetto di

razza di cui fa uso Céline non è spiegato con precisione (p. 69), ma già in apertura di saggio Germinario definisce l'antisemitismo celiniano come "il marxismo degli antimarxisti e degli antidemocratici" (p. XVIII), pregna com'è l'intera opera dello scrittore francese di una rivolta contro la mentalità borghese per cui l'approdo antisemita diventa quasi necessario; si fa anche notare la spontaneità dell'antisemitismo celiniano, nato in un ambiente democratico come quello francese – e non totalitario come quello italiano o tedesco – e quindi non tacciabile di opportunismo.

In ogni caso l'adesione di Céline al fascismo, scelta pressoché necessaria essendo egli un fiero oppositore del mondo borghese e constatando il fallimento della soluzione marxista, si ritrova *in nuce* anche nelle opere letterarie, la cui produzione Germinario segue parallelamente a quella degli articoli e dei pamphlet.

Nel *Viaggio al termine della notte* ci sono i primi sentori del razzismo (l'ammirazione della bellezza fisica degli Statunitensi, il disprezzo per l'ottusità ed il servilismo dei negri); in *Mea culpa* (1936) la delusione in seguito ad un viaggio in Russia per i risultati della rivoluzione bolscevica, che avrebbe portato la classe operaia ad essere sfruttata esattamente come accadeva nelle fabbriche americane: il terreno è pronto per giungere all'identificazione del male nell'ebraismo (presente parimenti nel capitalismo d'oltreoceano e nel comunismo sovietico); quando il socialista ed ebreo Léon Blum diventa presidente del consiglio (1936) riaprendo "agli occhi dell'antisemitismo francese, le ferite mai rimarginate dell'*Affaire Dreyfus*. Ovvero è interpretato come il compimento storico di una cospirazione ebraica di cui l'*Affaire* aveva costituito uno dei passaggi decisivi e il go-

verno Blum la drammatica conclusione: dopo aver cospirato da tempo dietro le quinte per ridurre la nazione a loro colonia, finalmente con Blum gli ebrei rendevano evidente la loro tirannide” (p. 61-62).

Gli ebrei vengono quindi considerati come la causa stessa del dolore umano: peggio di essi ci sono solo gli “ariani ebraizzati” ed in particolar modo i massoni, “ebrei volontari, ebrei sintetici” (p. 81), ed il loro disegno di confusione delle razze si associa al progetto di democratizzazione del mondo. Non si salva neppure la Chiesa: “niente di più ebreo dell’attuale papa [Pio XI, ndr] [...] il Vaticano è un ghetto” (p. 67).

Di fronte all’orrore verso il marxismo e l’ebraismo la collaborazione con il nazismo, negli anni dell’occupazione del regime di Pétain è quasi un passo obbligato: Céline, che non ha mai parteggiato per un cesarismo di tipo mussoliniano o hitleriano (rimanendo sostanzialmente un anarca, se non un anarchico), respinge decisamente il tradizionalismo monarchico di Maurras, datato, perdente nei confronti dell’ebraismo e soprattutto troppo nazionalista e quindi antitedesco per rendersi conto di quale sia il nemico principale. D’altro canto, anche il fascismo italiano risultava troppo moderato: solo il nazismo era stato capace di fare della lotta all’Ebreo il fulcro della propria politica ed opporsi ad esso equivaleva a scatenare una guerra civile tra gli ariani, favorendo così il nemico comune.

E proprio in questa visione consiste la novità dell’antisemitismo céliniano rispetto alla produzione ottocentesca: la percezione del problema ebraico come globale e non solamente nazionale assieme alla consapevolezza della sua estrema gravità. Per Céline non è più il momento delle “mezze misure”, l’intera Francia, anzi, l’intera popolazione ariana europea è ebraizzata, ri-

dotta in un ghetto: è necessario de-ebraizzare l’ariano. È una posizione che precede l’invasione tedesca e che si sposa perfettamente con il nuovo ordine imposto dalle vicende belliche. Anzi, Vichy gli sembra Gerusalemme, tanto è ebraizzata, scrive nel 1941 ne *La bella rogna* (p. 138).

E se in apertura del saggio *Germinario* aveva definito l’antisemitismo di Céline come “il marxismo degli antimarxisti”, lo studioso chiude il suo saggio puntando sugli elementi antiborghesi della contestazione céliniana, definendo il suo antisemitismo come “comunismo per gli ariani” (p. 147), essendo il comunismo reale troppo borghese ed individualista per realizzare una vera riforma sociale.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

ANTONIO SOCCI, *La guerra contro Gesù*, Rizzoli, Milano 2011, p. 441, euro 19,90.

Si parla di persecuzioni contro i cristiani e vengono subito alla mente Nerone e Diocleziano. Ma essi, lungi dall’essere gli unici, sono solo i primi persecutori della Chiesa, che è da secoli sotto il continuo attacco di nemici più o meno potenti, più o meno feroci. E se alle elementari si spiega ai ragazzi come i primi cristiani finissero nelle arene per il divertimento del pubblico desideroso di giochi sanguinolenti, si dimentica di ricordare che il maggior numero di cristiani uccisi in quanto tali avvenne non nel I o nel III secolo d.C., ma durante la Rivoluzione francese, durante la guerra dei Cristeros, durante la dittatura sovietica e quella nazista...

Ma la guerra di cui parla Socci non è solo quella dei gulag e delle stragi di fe-

deli. Esiste una lotta meno cruenta, ma non per questo meno violenta, quella culturale. Il *Kulturkampf* è altrettanto, se non più, pericoloso di un'azione diretta, in quanto pone i presupposti affinché quest'ultima venga accettata dalla popolazione, passata sotto silenzio, considerata di scarsa importanza. Il volume di Socci passa in rassegna vari aspetti di tale guerra culturale negli ultimi secoli, volta soprattutto a screditare la storicità della figura di Gesù, partendo dall'Illuminismo e da Voltaire, del quale viene sempre citato il detto "Non sono d'accordo con quello che dici, ma difenderò fino alla morte il tuo diritto a dirlo", senza sapere che si tratta di un apocrifo, poiché non lo scrisse il filosofo francese, bensì una saggista che ne ricostruiva vita e opere, Evelyn Beatrice Hall, nel saggio *The Friends of Voltaire*. Curiosamente, si dimentica che Voltaire – lungi dall'aver mai rischiato la vita per il diritto all'espressione delle idee altrui – usava concludere le sue lettere (volendo imitare il Catone di "Carthago delenda est") siglandole "Ecr. l'inf.", ovvero *Ecrases l'infâme*, schiacciate l'infame, l'avversario culturale, screditandolo in tutte le maniere: "Tutto è permesso contro di essi", aggiunse, anche la calunnia più bassa, in mancanza di fatti... E l'infame, la "Cartagine" di Voltaire era naturalmente la Chiesa.

Ampio spazio è poi riservato a varie problematiche storiche e filologiche riguardanti i Vangeli. Innanzitutto c'è da notare che l'attacco alla loro storicità, mai messa in discussione in diciassette secoli (neppure – si badi bene – dai polemisti anticristiani dei primi secoli, e questo dovrebbe dirla dice lunga...), dal periodo dell'Illuminismo in poi è diventato il fulcro dell'attacco alla fede. "Tale impresa demolitoria in due secoli ha raggiunto risul-

tati devastanti che oggi troviamo condensati, sotto forma di luogo comune, nelle convinzioni della maggioranza: la Chiesa sarebbe un'istituzione oscurantista e manipolatrice basata su testi – i Vangeli – notoriamente falsi, relativi a un certo Gesù di cui non sappiamo niente. Se non un paio di cose: che non era Dio e che non è risorto dai morti" (p. 43-44).

Eppure studi seri dimostrano che il testo greco dei Vangeli è una traduzione di un originale semita (scritto in ebraico, la lingua sacra dei sacerdoti, o aramaico, la lingua comune del popolo). La specificazione non è di poco conto, perché retrodaterebbe la scrittura dei Vangeli (o almeno dei primi appunti sulla vita di Gesù) ad un periodo molto vicino a quello in cui visse il Salvatore e potevano essere stati redatti da testimoni diretti. Autorevoli studiosi lo hanno dimostrato evidenziando come il testo semita (ricostruito) sia pieno di giochi di parole la cui musicalità si perde nella traduzione greca. Altro punto importante della retrodatazione dei Vangeli è quello di poter considerare le profezie sulla distruzione di Gerusalemme fatte prima dell'evento e non *ex post*, come spesso ritenuto.

Il discorso vale anche per il Vangelo di Giovanni? Certo: lungi dall'essere "ellenistico", se non "gnostico" (tale definizione è di Carlo M. Martini, cfr. p. 368n) è anch'esso l'opera di un testimone e di un testimone molto attento: "è il più preciso e dettagliato dei quattro, sia per la cronologia che per i riferimenti al calendario liturgico, sia soprattutto per i dettagli topografici e geografici degli itinerari di Gesù" (p. 371). Altro, quindi che "scuola giovannea", sorta di operativa di scrivani greci che avrebbero scritto in luoghi e tempi lontani, facendo largamente uso dell'immaginazione!

Socci ripercorre sinteticamente tutti i principali problemi archeologici e filologici: spiega le conseguenze della scoperta del Papiro di Ossirinco (che attestano la scrittura del Vangelo di Giovanni a prima del 120 e non dopo il 200 d.C. come sostenuto dalla filologia, in particolar modo quella tedesca della Scuola di Tubinga) ed il valore scientifico dei rotoli di Qumran (con il “famoso” frammento 7Q5 che contiene una frase del Vangelo di Marco e che risale addirittura al 50-55 d.C.), riportando anche le testi contrarie, convenientemente criticate. Purtroppo, va notato, sono molti gli uomini di Chiesa che non apprezzano l’interesse “scomposto e frenetico per il Gesù della storia” (le parole sono del biblista Gianfranco Ravasi sul quotidiano *Avvenire* del 12 settembre 1992 e Socci nota che Ravasi tratta il 7Q5 come se fosse scritto in caratteri ebraici e non greci, forse perché non lo ha neppure guardato) mentre i difensori dell’autenticità e dell’antichità del Nuovo Testamento sono scienziati laici, come molti degli illustri papirologi che si incontrano in queste pagine.

Insomma, si può davvero concludere che se c’è (e c’è) una guerra contro Gesù, la Chiesa avrebbe bisogno al proprio interno di uomini meglio armati o almeno, meglio intenzionati.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

\* \* \*

PETER CIACCIO, *Il Vangelo secondo Harry Potter*, Claudiana, Torino 2011, p. 112, euro 10.

Fin dal successo ottenuto dopo l’uscita del primo volume, *Harry Potter and the Philosopher’s Stone*, pubblicato in Inghilterra nel 1997 e tradotto in Italia l’anno suc-

cessivo, i romanzi di J. K. Rowling hanno subito una serie di attacchi dovuti all’esaltazione della magia nella saga di Harry Potter. Le polemiche, di diverso tipo e di diversa qualità, quasi sempre alimentate senza una diretta conoscenza del testo (e spesso basandosi esclusivamente sul ciclo di film) hanno raggiunto lo scopo di far credere ai meno informati che si trattasse di un’opera quasi satanica, che addirittura il Papa aveva condannato.

Ora, lasciando da parte ogni considerazione sull’evento grottesco di un Pontefice che durante l’Angelus domenicale (o si sarebbe trattato di un’udienza del mercoledì?) si mettesse a fare una recensione di libri per ragazzi e riconducendo la pretesa scomunica papale ad una dichiarazione della critica letteraria tedesca Gabrielle Kuby, che dopo aver scritto un pamphlet contro Harry Potter nel 2003 si mise in contatto epistolare con l’allora cardinal Ratzinger (cosa ben diversa, quindi, da una condanna pontificia, come quella pur creduta in buona fede da molti cattolici), notiamo innanzitutto che un giudizio serio sulla saga può essere dato solo considerando l’opera completa della Rowling (quindi, evidentemente, anche sui libri pubblicati dopo il 2003).

Il risultato di una lettura completa della saga (a cui va aggiunto il volume *Le fiabe di Beda il bardo*) è sorprendente per il numero di riferimenti cristiani che esso contiene. Se pure non c’è quasi mai una citazione esplicita di Dio, la morale praticata dal protagonista rispecchia il migliore cristianesimo. Harry Potter applica la massima paolina *vince in bono malum*, perdona chi gli fa del male (e questa sarà la forza che gli permetterà di sconfiggere il nemico in uno scontro che altrimenti lo avrebbe visto sicuro perdente).



E allora, perché in *Harry Potter* non si fa mai riferimento diretto a Dio? Forse perché vale sempre la massima di “scherzare con i fanti e lasciar stare i santi”: anche nel religioso *Signore degli Anelli* o nelle cristianissime *Cronache di Narnia* si evita un riferimento teologico diretto, ma i personaggi si comportano secondo palesi dettami morali (ed il leone Aslan è stato – fin dal suo stesso autore, C. S. Lewis – definito una figura cristica). Harry Potter si sacrifica – quasi morendo e risorgendo – per salvare l’intera comunità dei suoi compagni di scuola; il male si incarna anche nel serpente Nagini, evidente simbolo demoniaco; ed i paralleli potrebbero continuare...

Non si tratta solo di rapporti con il Vangelo, ma di morale quotidiana, che culmina nel richiamo di Harry a Remus Lupin che vorrebbe seguirlo nella lotta: il ragazzo richiama l’amico, ricordandogli che il suo primo dovere è quello di stare vicino alla moglie ed al figlio appena nato, non di cercare gloria in battaglia come un adolescente mal cresciuto. Un far prevalere il senso della famiglia su ogni altro desiderio che fa quasi passare in secondo piano la castità prematrimoniale vissuta da tutti i personaggi della saga...

Un altro aspetto, non secondario in un’epoca in cui nelle scuole nostrane si omette il presepio perché turberebbe gli alunni di altre religioni (questo senza peraltro temere di offendere il 90% di alunni di formazione cristiana...): le vacanze di natale sono sempre chiamate “vacanze di Natale” e non del “Solstizio d’Inverno” (che pure si addirebbe ad una saga definita “neopagana” in cui, se non druidi, sono presenti molti maghi); quelle di Pasqua sono definite “vacanze di Pasqua”

e non di Primavera. Inoltre, nell’ultimo romanzo, i due protagonisti attraversano un villaggio di “babbani” costeggiando la chiesetta da cui odono le carole natalizie. È chiaramente in corso una messa cristiana (presumibilmente luterana o presbiteriana, ma pur sempre cristiana), un altro elemento su cui riflettere.

Nel suo breve saggio l’italo-irlandese Peter Ciaccio, pastore metodista da sempre attento ai rapporti tra letteratura e religione (si è laureato con una tesi sui temi religiosi nel cinema di Bergman) affronta alcuni di questi temi riconoscendo la pretestuosità della polemica contro Harry Potter (ed ammettendo che essa si sia sviluppata soprattutto in ambiente protestante), iniziando ciascuno dei dodici capitoletti con una citazione parallela tratta dalla saga della Rowling e dalla Bibbia, ad ulteriore dimostrazione delle radici culturali della sua autrice, di formazione anglicana e di frequentazione protestante (segue il marito, uno scozzese riformato, in una comunità di cui lamenta l’eccessivo rigore).

Del resto la stessa Rowling, nell’introduzione a *Le fiabe di Beda il Bardo* (introduzione ufficialmente redatta da Albus Silente), scrive testualmente: “Le storie di Beda hanno aiutato generazioni di genitori magici a spiegare questa triste verità ai loro figli: la magia crea tanti problemi quanti ne risolve”.

Quindi, se “la magia crea tanti problemi quanti ne risolve”, non siamo certo di fronte ad un’esaltazione delle pratiche fatate (e Ciaccio fa notare come la tecnologia e la medicina “babbane” siano di gran lunga preferibili agli incantesimi di Hogwarts, che non riescono neppure a guarire la miopia del protagonista...

GIANANDREA DE ANTONELLIS

*Storia della teologia*, a cura di Jean-Yves Lacoste, Queriniana, Brescia 2011, p. 431, euro 39.

Ripercorre l'intera storia del pensiero teologico (come a scuola si fa con quello filosofico) può sembrare un'impresa titanica. Il teologo francese Jean-Yves Lacoste (docente al College of Blandings) assieme a quattro altri suoi colleghi ha ricostruito le vicende della "scienza che studia Dio", partendo dai suoi fondamenti biblici (affidati al gesuita Pierre Gibert, docente all'Università cattolica di Lione), per proseguire con la teologia patristica e bizantina (curate da Patrick Descourtieux, membro della Commissione Ecclesia Dei), con la teologia medievale (a cura di Marc Ozilou e del domenicano Gilles Berceville, tra l'altro professore al Theologicum - Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, nonché direttore della "Revue des Sciences philosophique et théologiques"), mentre il resto della storia della teologia, quella moderna e contemporanea, sono redatti dallo stesso curatore dell'opera, Lacoste, il quale sottolinea come una simile opera si sarebbe dovuta intitolare "Breve storia", poiché una storia completa di questa materia non potrebbe essere inferiore ai trentasei volumi della *Theologische Realenzyklopädie*, terminata nel 2004 dopo trent'anni di lavoro.

La breve storia presentata dalla casa editrice Queriniana riesce a toccare tutti i punti salienti della cultura cristiana, dai Vangeli ai Padri della Chiesa, dalle lettere di Paolo alle *Confessioni* di Agostino, dagli eremiti del Vicino Oriente all'eresia ariana, da Anselmo alla scuola francese del XIII secolo, fino a Tommaso d'Aquino (l'autore a cui è riservato lo spazio maggiore); quindi dalla Riforma lu-

terana attraverso la lotta a tutte le eresie moderne (gallicanesimo, quietismo, giansenismo) e contemporanee (liberalismo e modernismo) fino all'attuale pontefice ed alla sua proposta interpretativa dell'ultimo concilio ecumenico.

Alla profondità della ricerca si affianca una necessaria sintesi che non omette di sottolineare la pochezza di basi teologiche della maggior parte dei critici della Chiesa: di Lutero si sottolinea la dipendenza dal nominalismo occamiano, che ne ha inficiato il pensiero, e si individua nel suo allontanamento dalla Scolastica il primo passo verso l'errore; anche Tyrrel, "padre" del modernismo, giudicato come "mediocre teologo" (p. 364) incorre nell'errore di allontanarsi dalla Scolastica, mentre di Teilhard de Chardin si dice senza mezzi termini, che fu soprattutto un paleontologo, "senza grande competenza né filosofica né teologica" (p. 377).

E non è un caso che l'autore più citato sia proprio S. Tommaso d'Aquino, la cui filosofia è un momento imprescindibile non solo per ciò che riguarda la vita della Chiesa, bensì per la storia della filosofia e, quindi, dell'intera umanità. Alla sola figura dell'Aquinate vengono dedicate ben dieci pagine: non è poco, se si conta che agli altri principali teologi non si riservano più di due o tre pagine (siamo pur sempre in una breve storia che riunisce venti secoli di speculazioni teologiche).

Il proposito era quello di avvicinare alla teologia coloro che la considerano una materia da eruditi, il risultato è un volume interessante, che riesce attraverso il taglio storico a porsi come una introduzione allo studio di una materia sicuramente complessa: attraverso i secoli, infatti, la teologia ha dovuto costantemente combattere contro un continuo insor-

gere di eresie, dall'arianesimo (che negava la consustanzialità tra Padre e Figlio) al monofisismo (che negava la presenza della natura umana in Cristo) delle origini, fino al modernismo (che sostiene, tra l'altro, l'evoluzione dei dogmi) ed all'episcopalismo (che ridimensiona, se non rifiuta, il primato petrino) dei nostri giorni. Si tratta di un libro da studiare,

certo, non di una lettura per distrarsi, ma permette ad un più vasto pubblico di avvicinare una disciplina che solo qualche decennio fa, era considerata "morta" come l'oggetto della sua ricerca, Dio, e che invece negli ultimi tempi ha nuovamente dimostrato di essere il vero motore della Storia.

GIANANDREA DE ANTONELLIS

## Libri ricevuti

BONETTI RENZO, GILLINI GILBERTO, ZATTONI MARIATERESA, *Quattro settimane in coppia. Riflessioni sulla grandezza del matrimonio*, San Paolo, Milano 2011, p. 150, euro 16.

BURKE CARD. RAYMOND LEO ET ALII, *Le religioni ad Assisi. Nessuna rinuncia alla Verità*, Atti del convegno "Pellegrini della Verità verso Assisi" (Roma, 1 ottobre 2011), Fede&Cultura, Verona 2011, p. 140, euro 12.

CAMILLO PADRE ROCCO, *Cose dell'altro mondo. I Novissimi e dintorni*, Fede&Cultura, Verona 2011, p. 109, euro 10.

CERRETA ADELE, *Le origini esoteriche del modernismo. Padre Gioachino Ambrosini e la teologia modernista*, Solfanelli, Chieti 2012.

D'ALESSANDRO GIOVANNI, *Soli*, San Paolo, Milano 2011, p., euro 15,50.

DE MATTEI ROBERTO, *Il mistero del male e i castighi di Dio*, Fede&Cultura, Verona 2011, p. 94, euro 10.

ELLIS DEBORAH, *Sotto il burqa*, Rizzoli, Milano 2010, p. 176, euro 10,50.

*Eremiti camaldolesi coronesi nel Regno di Napoli (Gli)*, a cura di Giovanni Ponti, Archivio di Stato di Pesaro - Edizioni di fonti, 5, Franco Di Mauro, Sorrento (NA) 2011.

FRANCESCO AGNOLI, Lorenzo Bertocchi, *Sentinelle nel post-concilio. Dieci testimoni controcorrente*, Cantagalli, Siena 2011, p. 160, euro 10.

FUMAGALLI ARMANDO, COTTA RAMOSINO LUISA, *Scegliere un film 2011*, Ares, Milano 2011, p. 416, euro 19.

GNERRE CORRADO, *Studiare le religioni per rafforzare la Fede*, Studi apologetici Joseph oboedientissimus, Benevento 2010, p. 320.

–, *Studiare l'uomo per rafforzare la Fede*, Studi apologetici Joseph oboedientissimus, Benevento 2010, p. 188.

GRÜN ANSELM, *Dove mi sento a casa. Qual è la nostra vera patria?*, Lindau, Torino 2011, p. 117, euro 12.

MASSOULIÉ ANTONIN, *Le preghiere e la virtù in S. Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano 2011, p. 312, euro 18.

MAURIELLO BENIGNO ROBERTO, *La guerra italo-turca 1911-1912*, Nuova Aurora, Prato 2011, p. 107, euro 10.

MELOTTI UMBERTO, *Migrazioni e sicurezza. Criminalità, conflitti urbani, terrorismo*, Solfanelli, Chieti 2011, p. 160, euro 12.

MENDUNI DE' ROSSI STEFANIA, *Il prodigio del sistro*, Franco Di Mauro, Sorrento 2011, p. 141, euro 11.

MIRALLES JUAN, *Cortés*, Mondadori, Milano 2011, p. 539, euro 13.

O' BRIEN MICHAEL D., *L'attesa*, San Paolo, Milano 2011, p. 101, euro 12.

PACE ENZO, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 2010, p. 203, euro 19,50.

PANCORVO JOSÉ, *Boinas rajas a Jerusalén. Poesía carlista del siglo XXI*, Itinerarios, Madrid 2011, p. 80, s.i.p.

RADAELLI ENRICO MARIA, *La bellezza che ci salva*, TSLAB, Milano 2011, p. 314, euro 35.

RIZZA PAOLO, *La Falange spagnola*, Solfanelli, Chieti 2011, p. 112, euro 10.

RONCHI MARCO, *La musica nella liturgia*, Lindau, Torino 2011, p. 156, euro 15.

SAMEK LODOVICI GIACOMO, *L'emozione del bene*, Vita & Pensiero, Milano 2010, p. 298, euro 24.

SCRUTON ROGER, *Del buon uso del pessimismo (e il pericolo delle false speranze)*, Lindau, Torino 2011, p. 231, euro 23.

SICCARDI CRISTINA, *Giuseppe Cafasso. Un santo del Risorgimento*, Paoline, Milano 2011, p. 209, euro 15,50.

STANZIONE DON MARCELLO, *Tutto sui diavoli. Possessione demoniaca, malattia fisica e mentale nel ventesimo secolo. Cosa comprendere e come difendersi*, Il Segno, Udine 2011, p. 680, euro 29.

–, *Gli Arcangeli. Michele il Guerriero, Gabriele il Messaggero, Raffaele il Guaritore*, Sugarco, Milano 2011, p. 162, euro 15,80.

–, *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011, p. 431, euro 39.

TOMMASO MORO (SAN), *Dialogo del conforto nelle tribolazioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2011, p. 400, euro 14.

## Gli Autori

Prof. Pasquale Maria Mainolfi

*Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento  
Ordinario di Teologia morale ISSR e Studio Teologico*

Dr. Vito Limone

*Università Vita-Salute  
San Raffaele di Milano*

Prof. Francesco Mauro

*Docente di Filosofia  
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento  
Direttore IACP di Benevento*

Prof. Davide Nava

*Ordinario Scienze delle Religioni  
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento*

Prof. Corrado Gnerre

*Docente Storia della Filosofia e delle Religioni  
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento  
e Università Europea Roma*

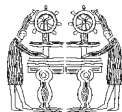
Prof. Raffaele Sinno

*Docente di Bioetica  
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento  
e Università degli Studi di Bari*

Prof. Gianandrea de Antonellis

*Docente di Letteratura Cristiana e Storia della Chiesa locale  
Istituto Superiore di Scienze Religiose di Benevento  
e Università Europea Roma*





**Auxilatrix**  
ARTI GRAFICHE BENEVENTO

FINITO DI STAMPARE  
MAGGIO 2012



