

COLLOQUIONLINE

QUALCHE RIFLESSIONE SUL NOVECENTO

I, 1 (2010)



MUSEOPOLIS
servizi per la cultura
PRESS

INDICE

Editoriale

CLOTILDE PUNZO, <i>Qualche riflessione sul Novecento</i>	5
--	---

AGORÀ

VINCENZO ALTOMARE, <i>Karl Löwith e il senso della storia.</i>	11
GIUSEPPE BRESCIA, <i>Raffaello Franchini orwelliano e la filosofia militante.</i>	19
SALVATORE LATORA, <i>La Pira e Sturzo. Una vecchia polemica alla luce di un nuovo criterio storiografico.</i>	23
MASSIMO MARIANI, <i>Peter Burke e il nuovo criterio di fare storia.</i>	27
VITTORIO STELLA, <i>Croce lettore di Baudelaire.</i>	33

PERCORSI

MARIANTONIETTA FIORE, VALENTINO VECCHI, <i>Il ricongiungimento tra etica ed economia quale risposta alla crisi globale.</i>	47
LUIGI MASTRANGELO, <i>Leopardi tra religione e politica: dalla morte del poeta all'unità d'Italia.</i>	67
GIANLUIGI ZEPPETELLA, <i>Considerazioni etiche sulle cure palliative e la sedazione palliativa/terminale.</i>	89
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Signum crucis e decisioni dei tribunali contemporanei.</i>	97
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Davvero tutto è finito? Le penultime parole di Piergiorgio Welby.</i>	103

SEGNALI ed INCROCI

PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Ricordare l'8 marzo per riscrivere il de mulieris dignitate.</i>	
<i>Alcuni aspetti del saggio di Andrea Milano su donna, eros e Bibbia.</i>	111
PASQUALE GIUSTINIANI, <i>Pedofilia perché non si può più tacere.</i>	119

QUALCHE RIFLESSIONE SUL NOVECENTO

CLOTILDE PUNZO

È difficile tracciare il profilo di un'epoca, individuarne i segni distintivi, i caratteri dominanti; sintetizzare in pochi tratti la complessità di un secolo, come il Novecento, che ha posto grandi questioni, ancora aperte e in fase evolutiva, che ha segnato il picco massimo della fede nella ragione illuministico-positivista e allo stesso tempo ha sperimentato quanto essa possa vacillare e generare mostri. «Parlare di un secolo di cui si è stati protagonisti – scrive lo storico inglese Erich Hobsbawm nel suo libro sul '900 *Il secolo breve* – è cosa diversa, molto diversa, rispetto al parlare di un secolo che è molto lontano da noi».

Eppure molti si sono cimentati in questo esercizio di sintesi, dando del Novecento definizioni contrastanti: secolo breve (E. Hobsbawm) o secolo lungo (G. Barragrough), secolo spezzato (Charles S. Mayer) o secolo controverso (François Furet). E, andando oltre la prospettiva della periodizzazione delle epoche storiche, la catena delle rappresentazioni può continuare: il Novecento come secolo del possibile e dell'utopia tecnologica; il secolo delle masse a differenza dei precedenti individuati come secoli delle elites; il secolo dei genocidi, delle grandi tragedie collettive e, dunque, il secolo più violento della storia dell'umanità, in cui si è decretata la morte di Dio a fronte di un inedito sviluppo della tecnica, e pertanto, un secolo in cui, mai come prima, Dio e l'uomo sono stati così contrapposti, disposti così prepotentemente l'uno di fronte all'altro in un rapporto estremamente interlocutorio fino alla negazione di un prima e un dopo dell'esistenza umana.

Dunque, una prima domanda. Innanzitutto, siamo effettivamente di fronte ad un'epoca finita? O si tratta di un tempo non ancora conclusosi, perché siamo ancora dentro questo flusso storico, perché ancora ci appartengono quelli che sono stati definiti i suoi "ferri vecchi" come i concetti di "giustizia sociale" o "stato nazione", di "totalitarismo" e "secolarizzazione"?

«Problemi e prospettive che hanno vari "nomi" – democrazia di massa e libertà individuale, diritto all'informazione e sviluppo illimitato dei mass media, evoluzione tecnologica e controllo delle risorse, libero mercato e finanziarizzazione del capitale – ma che mostrano tutti il medesimo volto, quello dello sviluppo indefinito della potenza della tecnica – quei problemi e quelle prospettive, dunque, si stanno rivelando come problemi strutturali, originari. Per questo rientra in gioco tutto il patrimonio della civiltà occidentale, fin dalle sue più remote origini» (Ciro Sbailò in *Pantarei.co.uk Philosophy on the move – L'eterno novecento 13 febbraio 2000: Per le ragioni del socialismo*). Del resto, "la storia si fa con un procedere mai compiuto", come ha detto Andrea Milano, docente di Storia del Cristianesimo nell'Università Federico II di Napoli, nel corso della presentazione del libro di Antonio Illibato "Caterina Volpicelli – Donna della Napoli dell'Ottocento", tenutasi nella cappella di Santa Restituta del Duomo di Napoli il 23 ottobre scorso.

Al di là delle possibili soluzioni a favore di una storicizzazione/archiviazione del Novecento o di un fronte epocale tuttora aperto, sicuramente il secolo in questione non può non fare i conti con il tema della guerra – la prima guerra mondiale è stata definita la matrice principale delle vicende del '900 – e con gli orrori della guerra, facendo emergere i lati oscuri della nostra civiltà moderna capace di generare per ben

due volte una guerra mondiale, dell'incapacità folle dell'uomo a non cedere alle sollecitazioni del potere e dell'autoritarismo. Per la prima volta, infatti, si è manifestata, e concretamente si è sperimentata, l'enorme potenzialità distruttiva dell'uso industriale della tecnica, della stessa tecnologia informatica, che, da mezzo di espressione di progresso, sviluppo e civiltà, è divenuta arma per la sistematica distruzione di massa di individui, per l'ossequio ad una cultura politica di regimi dittatoriali, a rivoluzioni che hanno abdicato a favore di totalitarismi, a burocrazie onnipotenti, facendo prevalere, comunque, antiche logiche di dominio e di sopraffazione, con l'aggravante di avere attraversato un "secolo di lumi". E l'individuo che viene scoperto nella sua zona più remota, l'inconscio, viene anche annientato, nonostante si abbiano alle spalle – grande conquista del pensiero liberale – tomi di dichiarazioni di diritti umani riconosciuti. Un secolo che mette al centro l'essere umano, considerato più che mai oggetto di studio, rinchiuso come un genietto in un'ampolla dello studio del Cagliostro di turno. L'individuo esalta se stesso nell'osservazione di sé, nella capacità di penetrarsi, di scandagliare e frantumare cellule e sottomultipli, in questo portando alle estreme conseguenze l'eredità derivante da epoche precedenti attraverso i meccanismi introdotti dalle biotecnologie, spinte fino alla re-invenzione dell'umanità. L'essere umano che crea e distrugge è lo stesso che si autocrea e si autodistrugge.

Fare i conti con la guerra, e con i suoi esiti funesti, vuol dire anche fare i conti con il problema del territorio come teatro della "vita offesa", e, dunque, della sua gestione e destinazione; vuole dire mettere in luce il nesso esistente tra le varie visioni/determinazioni geopolitiche, il fenomeno perverso e abusato della terra negata e sottratta al controllo delle masse e le dinamiche messe in gioco dalla globalizzazione con le spinte nazionalistiche e localistiche che la stessa ha generato e genera. La guerra ha messo l'accento su un vincolo importante, e cioè sulla relazione del singolo e delle collettività con il territorio, con i territori, e, dunque, su una relazione che va rimodellata per la falla che si è creata nel proprio ambito in termini di sopravvivenza possibile e che spinge verso una ridefinizione del territorio stesso in termini di ricostruzione/ridistribuzione/ricollocazione, di gestione politica, di controllo, di sviluppo sociale e culturale per la prospettiva di un universo politico moderno in cui i cittadini siano effettivamente liberi ed uguali.

Ritornando alle persone, agli individui, alle relative dimensioni sociali e politiche, la storia del Novecento si caratterizza anche come "il secolo delle donne", non perché è la prima volta che le donne fanno capolino nella storia. Ma perché, come sostiene la storica Gianna Pomata, il femminismo, come insieme di pratiche e di riflessioni di donne, ha generato la diffusa consapevolezza della necessità della libertà femminile nel mondo. E in effetti, il secolo XX «si è aperto con le donne in posizione di "eterne minorenni", sottoposte in famiglia all'autorità maritale, senza diritti di cittadinanza, e si è chiuso con l'affermazione della "libertà" e della "forza femminile"» (Maria Rosa Cutrufelli, *Intervista a Maria Rosa Cutrufelli*, in *Il Novecento delle donne*, di Ela Mosca 16 aprile 2008).

È stato scritto in proposito che «la storia del '900 può e deve essere scritta come storia di uomini e di donne come storia dunque nella quale le differenze di genere assumono il carattere di elemento che distingue l'attuale da tutti i secoli precedenti, nei quali la soggettività femminile raramente raggiungeva la soglia della visibilità sociale e rimaneva chiusa nei vincoli di società gerarchiche dominate dalla figura del maschio adulto. Questa storia segnata dalla differenza di genere è in parte storia dell'acquisizione di diritti

negati e dell'emancipazione in nome della parità tra i sessi, delle opportunità, dei trattamenti, dei diritti, dei poteri; è in parte storia della sofferta conquista di autonomie i cui effetti si dispiegano sulla natura e i ruoli della famiglia, sui comportamenti demografici e sulla mentalità collettiva. La formazione di una società di donne e di uomini, si iscrive, e in qualche misura ne costituisce l'unità di misura più elevata, nei processi di democratizzazione e di deruralizzazione che rappresentano due processi fondamentali che hanno caratterizzato il '900» (da *Il Secolo delle masse* di Alberto De Bernardi, Direttore scientifico dell'Istituto Nazionale del Movimento di Liberazione in Italia).

Tornando alla domanda di inizio, sicuramente il Novecento, spesso anche sigillato con le icone emblematiche di Freud e Nietzsche, resta ancora un campo aperto per le culture/non culture prodotte, e se proprio si deve trovare qualcosa di sinteticamente connotativo, si ritiene che questo elemento forte vada ritrovato, comunque, nel bene come nel male, nella sete smisurata e negli impeti di conoscenza cui può spingersi l'essere umano, con la sua mente esplorativa, il pensiero audace che non conosce steccati e che si chiude, ma nello stesso tempo continua ad aprirsi, su quest'unica grande fede nella conoscenza e nella possibilità/necessità di una conoscenza inarrestabile, principio e motore di una ciclica con-creazione. E se alcuni decretano come irreversibile la fine delle grandi narrazioni, il Novecento invoca ancora, non può non invocare, il ritorno dei volti e del ri-emergere della persona. Perché siamo convinti che, anche se, – come ha scritto, e poi riscritto, Adorno – è un atto di barbarie scrivere una poesia dopo Auschwitz, allo stesso tempo forse è falso dire che dopo Auschwitz non è più possibile scrivere poesie.

AGORÀ



Riflessioni sul tema proposto, sviluppato attraverso prospettive diverse per costruire ipotesi di lettura, strategie di soluzione e consensi per intersezione.

KARL LÖWITH E IL SENSO DELLA STORIA

VINCENZO ALTOMARE

L'ipotesi Löwithiana

Il pensiero di Karl Löwith, storico del nichilismo contemporaneo, rappresenta senza dubbio una sfida compiuta per la teologia ebraico-cristiana. Ma anche (e, forse, soprattutto) per la filosofia post-moderna. Esso questiona il patrimonio teoretico dell'occidente e pone in essere la dimensione aporetica e critica del rapporto tra filosofia e teologia. L'ipotesi löwithiana può essere strutturata in tre momenti: a) l'interpretazione del *moderno* come secolarizzazione; b) il suo naufragio proprio in quanto secolarizzazione di uno schema teologico; c) il superamento di ogni *logica di fede*, religiosa o laica che sia, nell'affermazione del complessivo *nichts* della storia e di un emergente senso religioso.

La secolarizzazione

I primi saggi di Löwith sono dedicati alla dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno. La sua tesi di laurea con Geiger (1923) e il suo primo testo monografico, *Nietzsches Philosophie der ewigen Weiderkehr des Gleichen* (1935)¹ analizzano lo spessore critico di questa dottrina, che Nietzsche ha inteso contrapporre allo storicismo occidentale e in quanto risolutiva del nichilismo da questo derivante.

Nel successivo saggio su Jacob Burckhardt, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936)² Löwith già delineava il superamento di ogni ermeneutica storica basata su una fede, cosmologica, teologica o antropocentrica che fosse. Appellandosi alle idee burckhardthiane di *crisi*, *continuità* e *uomo che soffre*, Löwith poteva sostenere quella *skepsi* radicale che destituiva di ogni pretesa di legittimità qualsiasi *Philosophie der Geschichte* e apriva al *nichts* come destino.

«Burckhardt cita i tentativi di spiegare la storia secondo un principio sistematico, sia esso Dio o lo Spirito assoluto, che realizza nella storia i suoi propositi. In opposizione alla teodicea di Hegel, Jacob Burckhardt insiste sul fatto che la razionalità della storia resta inaccessibile alla nostra conoscenza. La filosofia come la teologia della storia, si occupano di principi primi e di fini ultimi e lo storico profano non può preoccuparsi né degli uni né degli altri. A lui è accessibile soltanto il centro permanente della storia, l'uomo che patisce che lotta e agisce, così com'è, com'è sempre stato e sarà. Il risultato inevitabile del rifiuto di Burckhardt di occuparsi di fini ultimi, è di conseguenza la rinuncia ad un significato ultimo [...]. Il principio e la fine sono ignoti e la parte intermedia è in movimento costante»³.

Trasferitosi in Giappone, presso l'Università di Sendoi, Tokoku, a causa della opposizione al regime nazista, Löwith pubblicò *Von Hegel zu Nietzsche* (1941)⁴. E già in questo saggio si delinea l'interpretazione löwithiana circa il *moderno*. Tuttavia, ciò che Löwith analizza nel testo, è costituito dalla crisi o *frattura rivoluzionaria* successiva al dissolvimento del sistema metafisico hegeliano. Da questa crisi sono sor

1 Tr. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1991.

2 Tr. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Bari 1991.

3 K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 (tr. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991, 42).

4 Tr. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949.

due principali filosofie anti-hegeliane: la filosofia dell'esistenza di Kierkegaard e il marxismo. La prima ha rivendicato la centralità dell'esistenza e del singolo, contro le pretese totalizzanti del sistema hegeliano. Il secondo, dopo aver accettato la concezione dialettica della storia, ha sostituito il *geist* hegeliano con le condizioni materiali di vita degli uomini. Marx ha quindi sostenuto che l'elemento che diviene dialetticamente nel tempo, costituendo la *storia*, non è lo *spirito* ma la materia, ossia le reali condizioni di vita degli uomini organizzati in un preciso tipo di società. Con Kierkegaard e Marx, dunque, entra in crisi l'aforisma hegeliano, per il quale «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale».

Ma entra in crisi anche il modello borghese-cristiano di società occidentale⁵. Con Nietzsche e Overbeck, però, ciò che del sistema hegeliano viene dissolto è il presupposto storicista del suo pensiero: ossia, che la storia sia una linea di progresso. Il primo vi oppone la *physis*, totalità dell'essere cui l'uomo appartiene e dentro cui la sua esistenza è circoscritta. Il secondo, teologo senza fede, storico del cristianesimo primitivo, dichiara l'inconciliabilità della fede con la ragione, derivando da questa tesi la dissoluzione del sistema hegeliano⁶.

A ben vedere, i filosofi con i quali Löwith si confronta rappresentano anche *tipologie* di pensiero.

Ciò che, ad esempio, a Löwith interessa di Marx non è l'insieme delle sue teorie politiche, sociologiche ed economiche, ma la sua anti-filosofia così come si esprime nelle *Tesi su Feuerbach*⁷.

Ciò che di Marx è interessante è la sua *Weltgeschichte*, la possibilità-impossibile di porre una fede laica come senso assoluto della storia (il comunismo). Dopo gli anni giapponesi, Löwith si trasferisce negli USA, dove insegnò dapprima nel Connecticut, presso lo *Hartford theological seminary* (tra il 1941 ed il 1949), poi alla *New school for social research* (tra il 1949 ed il 1952). È in questi anni che Löwith concepisce e scrive l'opera che costituisce, probabilmente, il suo capolavoro: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949). Come si evince dal sottotitolo, ciò che in questo saggio Löwith analizza è costituito dai presupposti teologici della filosofia della storia. È in questo saggio che il tema della secolarizzazione viene esplicitato compiutamente.

«La filosofia della storia e la sua ricerca di un senso ultimo sono scaturite dalla fede escatologica in un fine ultimo della storia della salvezza»⁸. E ancora: «la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del modello escatologico»⁹.

Ora, l'analisi dei debiti concettuali che la *Philosophie der Geschichte* deve al suo retaggio biblico, conduce ad una lettura conflittuale dei rapporti tra la filosofia e la teologia, tra il *logos* e la *pistis*, poiché Löwith concepisce il primo come *skepsi* radicale, la seconda come «fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11, 1). «Il pensiero moderno vive ancora di questi due simboli: la Croce e il cerchio; e la storia spirituale dell'umanità occidentale è un continuo tentativo di conciliare l'antichità e il cristianesimo [...]. L'inconciliabilità è già implicita nel fatto che la visione classica del mondo è

5 Cfr. K. LÖWITH, cit., pp. 224-233.

6 *Ivi*, pp. 550-580.

7 La tesi VI teorizza che l'essenza dell'uomo è nei rapporti sociali; l'XI l'esigenza di trasformare, mediante la *praxis*, il mondo. Cfr. K. MARX – F. ENGELS, *Tesi su Feuerbach*, in *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. MERKER, Ed. Riuniti, Roma 1983.

8 K. LÖWITH, *Significato...*, cit., p. 25.

9 *Ivi*, p. 22.

visione di cose visibili, dove invece la visione del mondo cristiana non è affatto una visione, ma un atto di speranza e di fede nell'invisibile»¹⁰.

Il conflitto tra il filosofico ed il teologico, pertanto, è di contenuto oltre che di forma. Riecheggiano, qui, temi cari alla teologia dialettica barthiana e alla concezione kierkegaardiana della infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo.

Tuttavia, lo schema storico-deduttivo löwithiano è stato duramente contestato, durante gli anni '60, da Hans Blumenberg, il quale in *Die Legitimität Der Neuzeit* (1966)¹¹ ha proposto una concezione della modernità fondata sulla categoria di *auto-affermazione* che per Blumenberg indica «un programma di vita al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità»¹².

Secondo Blumenberg, infatti, l'avvento della modernità è stato determinato non dalla traduzione in termini razionali e laici dell'originario pensiero teologico, ma dall'affrancamento (volutamente consapevolmente) *dell'uomo copernicano* (figlio ed erede della rivoluzione scientifica del XVII secolo) rispetto al medievale assolutismo teologico¹³. La legittimità del moderno riposa su questo processo di liberazione. Tuttavia, l'esito di questo processo consiste nell'avvento della scienza moderna che, riducendo la natura ad oggetto da conoscere e trasformare, causa il dominio assoluto di una precisa forma di sapere, di tipo concettuale, mediante la quale l'uomo moderno pensa di poter decifrare l'universo intero. Da ciò scaturiscono due conseguenze *alienanti* per l'uomo occidentale: la prima consiste nell'assolutizzazione della conoscenza concettuale e della conseguente funzionalizzazione delle metafore; la seconda riguarda la concezione metafisica della storia, concepita come il passaggio dall'età del mito all'epoca (illuminata) della ragione. Cosicché, l'uomo moderno vive e pensa sotto l'egida del razionalismo e del progressismo. Affinché possa ritrovare la propria autenticità, egli deve riscoprire quel *mondo della vita* («trama irriflessa di pensiero e di vita», secondo una definizione di Remo Bodei) nel cui *humus* sorge la metafora, concepita come orizzonte gnoseologico ed esistenziale originario e fondante.

La metafora non è più una funzione propedeutica al concetto, ma una originaria forma ermeneutica di sapere.

Infine, esistono le cosiddette *metafore assolute*; la modernità, con l'avvento dell'uomo copernicano, ne rappresenta una. Si tratta, cioè, di una cultura, una *struttura di senso* ineducabile da altre (da qui la critica alla löwithiana secolarizzazione), originaria ed auto-legittimante. Essa si auto-fonda contro l'assolutismo teologico di Ockham e rappresenta un nuovo orizzonte di significato di tipo antropocentrico¹⁴. Guglielmo d'Ockham, che appartiene alla cosiddetta *quarta scolastica*, per difendere la libertà dell'uomo e

10 *Ivi*, p. 191.

11 Tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

12 *Ivi*, p. 144.

13 Blumenberg scrive così: «se dopo la filosofia classica dei Greci rimase possibile il postulato dell'*atarassia*, dopo l'assolutismo teologico del tardo Medioevo l'*autoaffermazione* dovette diventare l'implicazione di ogni sistema filosofico». *Ivi*, 158. cfr. H. BLUMENBERG, *Il progresso come fatalità*, in «AUT-AUT», n. 222 (1987), pp. 51-59.

14 *Ivi*, 131-240. Cfr. H. ARENDT, *The human condition*, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964, p. 185. Cfr. F. VOLPI, *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli "Scritti" e dell'"Autobiografia"*, in «AUT-AUT», cit., pp. 21-37.

l'assoluta trascendenza di Dio dall'assolutismo arabo di Averroè, aveva distinto il *De potentia Dei absoluta* dal *De potentia Dei ordinata*¹⁵.

Mediante questa distinzione, Ockham pensava di preservare l'ordine naturale dell'universo e la libertà di Dio di fronte ad esso. Affermava, infatti, che Dio è il Creatore del cosmo e delle sue leggi, che rispetta ma alle quali non è *necessariamente* soggetto. Egli resta, infatti, il Totalmente Altro, il Trascendente, la Causa del finito, Colui che pone in essere la Verità e la Bontà in modo assoluto e libero, mentre l'uomo è subordinato alla Sua autorità e alla divina e sovrana decisione.

Contro questa impostazione teologica, assolutistica e perciò limitativa dell'umano, secondo Blumenberg è sorto l'uomo moderno.

Ora, l'ipotesi blumenberghiana che imputa a Löwith un certo sostanzialismo storico¹⁶ (e in questo la sua critica è più che interessante), pone in essere lo statuto problematico della teoria löwithiana non solo mediante una ermeneutica *alternativa* della modernità, ma anche perché pone in termini conflittuali il rapporto tra escatologia e storia, sostenendo che non è possibile rinvenire nella Bibbia alcuna traccia di coscienza storica, essendo l'uomo biblico costitutivamente orientato verso il Dio del Giudizio. È proprio in questa precomprensione riduttivistica del rapporto tra escatologia e storia che risiede una delle ragioni fondative della critica di Blumenberg.

Ma questa critica risulta essere debole rispetto alle indagini esegetiche e sistematiche di teologi come Oscar Cullmann e Wolfarth Pannenberg¹⁷, i quali evidenziano l'assoluta unità, nel testo biblico, tra rivelazione e storia.

Proprio contro l'astoricismo gnostico la prima comunità elaborò, sulla base del dato scritturistico, la *convinzione dogmatica* che la salvezza si realizza in un processo storico, determinato e voluto da Dio in Cristo Gesù, e non in una illuminazione conoscitiva. La redenzione è *evento* e non *theoria*! Se le cose stanno così, questa critica di Blumenberg a Löwith risulta essere piuttosto debole¹⁸. Cosicché, se la critica del sostanzialismo storico conserva una problematicità più che interessante, l'individuazione di uno iato tra evento ed *eschaton*, nella Bibbia, è fuorviante.

Il naufragio della secolarizzazione

La tesi della derivazione della *Philosophie der Geschichte* dallo schema biblico relativo alla storia della salvezza, deve essere congiunta con la valutazione del suo esito "epocale". La cifra di questo esito è, per Löwith, il naufragio. Non a caso Löwith prima che di nichilismo parla di storicismo.

15 cfr. *Ivi*, pp. 159-161.

16 *Ivi*, p. 35. Qui Blumenberg tradisce una certa dipendenza dal neocriticismo di Cassirer, che nelle sue due opere principali, *Concetto di sostanza* e *Concetto di funzione* (1910) e nei tre volumi della *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29) aveva concepito la sostanza come ciò che vi è di comune tra due o più realtà ed epoche eterogenee. Cosicché, Löwith sarebbe reo di una visione sostanzialista della storia, che concepirebbe come l'elemento *comune* tra il Medioevo teologico e la Modernità secolarizzante. Ma la storia, secondo l'illuminismo blumenberghiano, non è *continuum* bensì svolta!

17 O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, tr. it. di BORIS ULLIANICH, EDB 1946; ID., *Il mistero della redenzione nella storia*, tr. it. di G. CONTE, EDB 1966; W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, tr. it. di G. PONTIOLIO, Morcelliana, Brescia 1991.

18 Sulla critica di J. Moltmann ad O. Cullmann, cfr. J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, tr. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 21-24.

Il paradigma löwithiano della secolarizzazione svolge la funzione critico-ermeneutica di giudizio sull'intero processo culturale dell'Occidente, che Löwith definisce come *storicismo*. Mediante questa categoria il filosofo di Monaco pone in essere una precisa cifra ermeneutica, che intravede nell'avvento in Occidente della fede ebraico-cristiana l'inizio di un processo etico-noetico-dogmatico capace di fare della storia e del suo svolgimento progressivo una vera e propria *religione*. La modernità ha semplicemente secolarizzato l'escatologismo biblico, ma ha teorizzato i propri modelli interpretativi all'interno di una struttura di senso dominata dalle categorie di *fine*, di *têlos*, di compimento di un processo. Cosicché, con la parola *storicismo* Löwith intende definire la cultura occidentale, compresa tra l'avvento del cristianesimo e la critica dissolutrice nietzschiana delle moderne filosofie della storia, e consistente in una dogmatica fede nel processo storico, dal quale l'uomo occidentale attende redenzione. *Escatologismo* biblico e *progressismo* moderno costituiscono, pertanto, le categorie ontologiche dello storicismo. Il suo fallimento è, dunque, dovuto sia al tentativo di tradurre *razionalmente* l'originario contesto di *fede*, sia al tentativo di subordinare la *physis* alla *ιστορία*. A ben vedere, lo schematismo storico löwithiano si costituisce su coppie concettuali antitetiche: *pistis-logos*, antichità-cristianesimo, natura-storia.

Sui limiti storici di questo metodo è inutile soffermarsi. La storia, più di ogni altro *luogo*, è quanto mai complessa e non si presta a riduzionismi di sorta.

Ma, tornando al problema della *Philosophie der Geschichte*, ciò che sommamente Löwith contesta allo storicismo è la sua fiducia nelle potenzialità umane, ritenute tali da poter sconvolgere la *sostanza* della storia. Lo storicismo, poiché concepisce la storia come opera umana, crede che i cambiamenti epocali riescano a mutare l'intima natura della storia, poiché essa consisterebbe nell'alternarsi delle vicende umane. Però, se oltrepassiamo il paradigma storicista, il cui modello resta la teodicea hegeliana, e assimiliamo la storia alla *physis* (alla quale lo storicismo ci ha sottratto), notiamo che la *Weltgeschichte* risulta essere l'esito della nostra alienazione dalla natura. Cosicché, se il paradigma ermeneutico di comprensione della storia fosse la *physis*, totalità dell'essere, mistero e destino, allora noteremmo che gli eventi non hanno il potere di cambiare la sostanza della storia. Da queste considerazioni, è stato spesso arguito che l'autentica proposta löwithiana debba essere individuata nel ritorno alla *physis*, con la conseguente curvatura giusnaturalistica (dal profilo etico accentuato) del suo pensiero. In effetti, nello schema löwithiano, la *physis* risulta essere esclusa dal circuito illegittimo della *Philosophie der Geschichte* poiché questa si configura come secolarizzazione del retaggio teologico-biblico relativo ad una *Heilsgeschichte*. Il naturalismo metafisico non rientrerebbe in questo processo. Si costituirebbe allora come l'unico spazio *incontaminato* e non disponibile al *tramonto* dell'occidente. Cosicché la ricostruzione del pensiero occidentale è resa possibile dal contrasto tra natura e cultura.

Di conseguenza, la linea interpretativa del naturalismo genera non pochi problemi che questionano la filosofia di Löwith, raggruppabili in tre ambiti: *metafisico*, *antropologico* e *storiografico*.

Metafisico

Fino a che punto il ritorno alla *physis* rappresenta l'autentico atto razionale dell'uomo post-moderno e post-cristiano? È sufficiente osservare che il mondo *è*, presente, visibile, per derivare, dalla sua

esistenza, la concezione nichilistica della storia? Il non-senso è rivelazione della natura o costruzione razionale *proiettata* dall'uomo nella *physis*? E se è così, il ritorno alla *physis* non riveste forse i caratteri di una *fedè* più che il volto di un atto razionale? La considerazione löwithiana non configura, forse, la natura come una metafora evocativa di un mistero più grande?

La *physis* è, infatti, rappresentata come il *luogo* originario, la parola definitiva che delegittima le pretese umane di conferire senso e significato alla storia! Bisogna, infine, chiedersi se il naturalismo löwithiano contenga (o meno) le tracce di un *sensò religioso*!

Antropologico

La *natura* umana riesce ad oltrepassare i confini del *formale*, indicando prospettive materiali che garantiscano senso per l'agire *politico*? Oltre i totalitarismi, quali valori propone la *natura* umana?

Storiografico

Infine: non è proprio la *fedè* nella *physis* che conferma la sorprendente (ma, forse, non troppo) presenza di uno schema storiografico di tipo storicistico e progressivo latente nella interpretazione löwithiana del pensiero occidentale, per il quale il passato è illusione e il futuro è rischiaramento?

Ma proseguiamo.

«Il mondo è ancora come ai tempi di Alarico; soltanto i nostri mezzi di oppressione e di distruzione, come anche quelli di ricostruzione, si sono fatti considerevolmente più perfetti»¹⁹.

Non c'è dubbio che qui Löwith esprima una sorta di *ontologismo sostanzialista storico* che si riconduce alla critica di Blumenberg. Sostanzialismo non è solo l'idea di una essenza tra le epoche, elemento comune tra tante diversità, ma è anche distinzione tra *ciò che avviene* e il ritmo energetico e imperituro dell'essere, che non muta. Il *soffrire* trascende gli eventi e fonda la *storia*, poiché l'uomo non può trascendere il suo *limite*.

Sostanzialismo è quindi la coscienza e la saggezza del limite del potere rivoluzionario degli eventi, poiché la *struttura* della storia non muta e non è radicalmente disponibile all'agire. La ciclica vicenda dell'essere è qui solo *segno* di un mistero più grande.

Non a caso il paventato ritorno alla natura non necessariamente rappresenta l'esito ultimo del pensiero löwithiano. Per questa ragione scrive: «anziché dalla ragione e dalla provvidenza, la storia sembra governata dal caso e dal destino»²⁰. E ancora: «la storia, in tutti i tempi, è una storia dell'agire e del soffrire, di prepotenza e di umiliazione, di peccato e di morte. Sotto il profilo profano essa è una continua ripetizione di aborti penosi e di costosi sforzi che sempre di nuovo falliscono, da Annibale a Napoleone fino ai duci attuali. La storia è la scena di una vita intensissima, che lascia dietro di sé sempre nuove rovine»²¹.

Il pessimismo löwithiano, che si confronta con Overbeck, Orosio e Burckhardt, nasce dal considerare che ogni *Philosophie der Geschichte*, poiché è «l'interpretazione sistematica della storia

19 K. LÖWITH, *Significato...*, cit., 219.

20 *Ivi*, p. 182.

21 *Ivi*, p. 217.

universale sul filo conduttore di un principio, grazie al quale gli accadimenti storici vengono, nella loro successione, ricondotti a un nesso unitario e rapportati a un significato ultimo»²² resta una costruzione illegittima, poiché assume le proprie pretese oltre le possibilità della ragione. Il naturalismo nietzscheano non è, però, ancora la vera soluzione al problema.

Ciò che la natura evoca, in quanto destino e duraturo ripetersi, non è la sua *ipseità*, quanto invece, un mistero epocale più grande, che il *nichts* indica come spazio e compito: «l'eternità come eterno si dell'essere [...] rimane il motivo fondamentale del pensiero di Nietzsche»²³.

La fiducia nietzscheana nell'eterno ritorno resta pur sempre una fede storica, irrecuperabile come quella teologica: «una concezione dell'uomo poggia sul vuoto, se non ha come fondamento o un Dio metafisico o la *physis* del mondo, dal momento che l'uomo non si trova ad esistere per virtù propria. Poiché il Dio sopramondano era morto per Nietzsche, egli doveva di *necessità* porre di nuovo l'antico problema dell'eternità del mondo, in contrasto con l'idea che vuole il mondo esistente per virtù di un iniziale atto creativo»²⁴. Se la natura sfugge allo schema della secolarizzazione, nondimeno genera non pochi problemi. Non ultimo, l'accentuazione del suo carattere di *eternità* che sottolinea una eccedenza metaforica nella considerazione razionale della *physis*. Alberto Caracciolo scrive a proposito: «che l'idea di natura sia la parte teoricamente e storicamente meno persuasiva del pensiero di Löwith è punto su cui quanti si sono seriamente occupati di tale pensiero – da Gadamer a Habermas – concordano. In realtà altro è la natura degli scritti löwithiani posteriori a *Significato e fine della storia* [...], altro la natura degli antichi [...], altro la natura che appare nel mito dell'eterno ritorno di Nietzsche [...]. Ma forse il vero pensiero del Denken di Löwith era [...] *non* la natura, ma lo spazio in cui anche la natura resta evocata nel mito dell'eterno ritorno di Nietzsche. Tanto poco quello spazio interminato, e il suo tempo che è la vera eternità, si identificano con la natura che questa – nella sua grandezza, nel suo *essere-sempre* e nella sua *necessità* – vi è fatta contingente, problematizzata, nientificata prima che parzialmente redenta. In quello spazio si iscrivono le ripetizioni dell'*Ecclesiaste* e quelle dell'aforisma 341 della *Gaia Scienza*, la *vanitas vanitatum* e lo *Ja des Seins* (Sì dell'essere), il Dio di Agostino e il *Nichts* stesso del nichilismo. Quello spazio è, dall'inizio alla fine, la vera dimora del *pensiero* di Löwith»²⁵.

Oltre il nichilismo occidentale

In *Significato e fine della storia*, Löwith aveva scritto: «quando si riconduce la fede nella provvidenza al suo autentico contenuto – all'idea cioè che gli individui e i popoli sono guidati non in modo visibile e coerente, ma per vie nascoste e contorte – essa accorda in modo sorprendente con quello scetticismo umano che costituisce l'ultima saggezza delle *Weltgeschichtliche Betrachtungen* di Burckhardt. Pur nella diversità del principio, lo scetticismo ha lo stesso risultato umano della fede, una rassegnazione

22 *Ivi*, p. 21.

23 *Ivi*, p. 250.

24 K. LÖWITH, *Nietzsche*, cit., pp. 191-192.

25 A. CARACCILO, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 125-126.

risoluta, sorella terrena dell'abbandono fiducioso del cristiano, di fronte all'incalcolabilità e all'imprevedibilità dei processi storici»²⁶.

Ora, se la storia è ancora *come ai tempi di Alarico*, sembra che non sia possibile inserire in essa alcune novità. L'illegittimità ultima della *Philosophie der Geschichte* riposa su questa convinzione. Prescindendo dalle fedi (*physis, pistis, progresso*) che hanno costituito la filosofia della storia, si deve arguire che i cambiamenti e gli eventi sono sempre puramente accidentali, poiché la sostanza della storia resta immutabile. Segno di questa immutabilità resta la metafora del ciclo: «la fiducia nella *continuità* della storia dovrebbe ritornare alla teoria classica di un movimento circolare»²⁷. Da qui, il problema di un rapporto analogico tra natura e storia che mal si concilia con la rigida opposizione iniziale dello schematismo löwithiano. Tuttavia, l'ipotesi di un ritorno alla *physis* (non certo libera da una opzione di *fede*) conferma l'urgenza di una questione: se la critica löwithiana ha inteso chiarire che le *tre fedi* sono illusioni, la consapevolezza di ciò (scopo ultimo della sua critica scettica) non è forse *progresso*? Una volta capito che il passato si è configurato come illusione, *l'hodie* emancipato da tale equivoco non è forse superiore ad esso? E questo non implica un cambiamento sostanziale della *Weltgeschichte*? Mi pare che il nichilismo epocale di Löwith si basi su uno schema ermeneutico *storicistico* e *progressivo*, che in nome di un *ontologismo sostanziale* contenuto già in germe nella teoria della *continuità storica* di Burckhardt, pensa il passato come *tenebra* ed il presente – futuro come possibilità di *luce*. Da qui l'aporia: uno schema progressivo come si rapporta al sostanzialismo storico? Tuttavia, lo spessore autentico di questa emancipazione *dalla ιστορία* non risiede nella costituzione di alcuna civiltà mondana, ma solo nella coscienza (pur sempre illuminata) che oltre la logica di fede vada pensato uno spazio libero. La decostruzione löwithiana vuole condurre l'impegno umano nel mondo (pur necessario per debellare *questo* o *quello* specifico male, così come si presenta nella sua figura storica) al *limite* ontologico della sostanza storica, lì dove l'uomo deve fermarsi e tradurre la *praxis* in *theoria*²⁸.

La mia tesi consiste nel ritenere che il vero problema löwithiano sia quello di pensare quello *spazio libero* che emerge (o resta) al di là delle possibilità di una *fede* o dell'agire. Comprendere lo spessore e l'identità di questo spazio: ecco il tema autentico della ricerca löwithiana.

Il *nichts* indicato da Löwith si innesta sulla impossibilità di una *Philosophie der Geschichte*, ma permane come perenne *ricerca di senso*.

Di conseguenza, la rinuncia ad una fede (cosmologica, teologica o antropologica che sia) apre al senso religioso, diventando per noi consegna e cifra sintetica dell'eredità löwithiana²⁹.

26 K. LÖWITH, *Significato...*, cit., pp. 226-227.

27 *Ivi*, p. 236.

28 Tutto questo sembra riecheggiare l'interpretazione caraccioliana di Kant. Cfr. A. CARACCILO, *Studi kantiani*, ESI, Napoli 1995.

29 Cfr. A. CARACCILO, *Karl Löwith*, cit.

RAFFAELLO FRANCHINI "ORWELLIANO" E LA FILOSOFIA MILITANTE

GIUSEPPE BRESCIA

"Filosofia militante" – come ricorda Girolamo Cotroneo nella Presentazione dei *Pensieri sul "Mondo"* di Raffaello Franchini (Luciani Editore, Napoli 2001) – è la definizione data nel 1971 da Norberto Bobbio del pensiero di Carlo Cattaneo.

Ma la stessa può attagliarsi al significato della collaborazione del Franchini al settimanale "Il Mondo" fondato e diretto da Mario Pannunzio, e che ricoprì l'arco 1950-1966, lo stesso anno di chiusura, in data 8 marzo 1966, della pubblicazione liberale.

"Filosofia militante", in senso lato, può dirsi anche tutta la riflessione filosofica dell'"erede non inerte" del Croce, da *Esperienza dello storicismo* (1953) alle *Origini della dialettica* (1961), dall'*Idea di progresso* (1960) alla *Teoria della previsione* (1964), dal *Croce interprete di Hegel* a *Interpretazioni da Bruno a Jaspers* (1975) e dalla *Teoria della storia di Benedetto Croce* (1966) a *Diritto alla filosofia* (1981), *Critica delle crisi* (1986) ed *Eutanasia dei principi logici* (1989).

Lavoro ermeneutico su cui si è esercitata la mia prosecuzione teoretica in un assiduo impegno, che perciò viene ora presupposto (ad es. per le mediazioni di dialettica delle passioni e prospettiva; modi Categoriali memoria-sentimento-tempo; metodo statistico e giudizio storico-prospettico; teoria della storia e scienze di frontiera; teoria dell'accadimento e cosmologia; epistemologia ed ermeneutica; religione della libertà e società aperta; denuncia crociana dell'Anticristo come totalitarismo e premonizioni orwelliane circa il futuro dell'umanità, a guisa – come disse Franchini nel 1984 – ("lunga eco di un grido di allarme").

Franchini, del resto, è l'autore di due saggi: *Il sofisma e la Libertà* (Napoli 1971) e *Il dissenso liberale* (Firenze 1975), oltre che dei *99 Aforismi* (proseguiti in altre sedi, come realtà del "Mezzo giorno" di Guido Macera), intesi a smascherare le insidie per la libertà nel mondo contemporaneo (e cioè, in effetti, dopo il 1984) e la compromissione subdola, di menzogna e totalitarismo.

Per queste ragioni, scelgo della densa importante raccolta postuma degli scritti sul "Mondo" (a cura di R. Viti Cavaliere, C. Gily Reda e R. Melillo), solo gli articoli di contenuto orwelliano, ad emblema dell' inoltramento etico-politico, dell' "infuturarsi" (il verbo di conio dantesco piaceva al teoretico napoletano) della sua "filosofia militante".

Il 1984 fu splendidamente tradotto nel '50 da Gabriele Baldini. E subito Croce capì ed apprezzò l'importanza premonitrice del libro.

La collaborazione del Franchini al "Mondo" inizia giusto il 14 gennaio 1950, quando Pannunzio gli affida la recensione a *Il mondo magico* dell'etnologo Ernesto De Martino (Einaudi 1948). E Franchini titola icasticamente *Lenta cottura dell'uomo europeo*, andando dritto al cuore della questione: "Primitivi di cui egli voleva occuparsi non erano se non quelli che costituiscono "il mondo popolare subalterno". Comunque, il De Martino si sente ormai una molecola dell' immenso oceano comunista: un sesto del mondo la pensa come lui, sicché egli serenamente, "beato si gode". In questo primo articolo compare, calzante, il primo riferimento a Orwell: "Pareva che l' umanesimo italiano sapesse ancora conservare quella forma di

equilibrio e di ripugnanza per ogni contaminazione politica, che salvò la nostra cultura durante il fascismo, sicché ci era dato perlomeno di supporre che non fossero in troppi gli studiosi italiani disposti a far tesoro dei persuasivi argomenti dell'indimenticabile Zdanov. Ma ora vediamo che la "nuova scienza" sovietica fa miracoli, penetra nelle coscienze, le coarta mediante quel metodo descritto da Koestler e preconizzato da Orwell" (pp. 12-14).

Subito dopo, interamente dedicato ad Orwell è l'articolo *La distruzione del passato* (29 maggio 1950).

Franchini ricorda le pagine iniziali del 1984 in cui il protagonista Winston Smith ha ricevuto il compito di aggiornare, rendendoli continuamente coerenti, i numeri arretrati dell'unico giornale disponibile nell'immaginarie Londra del futuro.

Quindi cita la ricezione crociana di Orwell: «Sicché perfino chi, come Croce, ha detto al mondo contemporaneo la parola più alta sull'indistruttibile perennità dei valori umanistici e liberali, ha avuto di fronte alla spietata e, in un certo senso, scientifica conclusione di Orwell un attimo di religioso orrore, quando ha scritto che in una situazione come quella immaginata dallo scrittore inglese "accadrebbe qualcosa di immensamente più vasto e profondo della caduta della civiltà greco-romana, perché il genere umano soccomberebbe senza speranza di resurrezione: morirebbe del gran peccato contro natura, contro la natura umana, di aver corrotto in sé il pensiero, che è il preservatore di ogni corruzione».

Però il Franchini aggiunge: «ma la società fantasticata da Orwell ci interessa qui per un altro aspetto»: la conferma della storicità del pensiero, "la cui libertà si celebra quando, uscendo dalla mera vitalità, l'uomo comincia a ricordare, a scrivere la storia di sé stesso e a diventare cosciente». E reca gli esempi della falsificazione del passato smontata da Lorenzo Valla col *De falso credita et ementita Constantini donatione* o dei promessi istrutti? dalla Controriforma a carico di Giordano Bruno, studiati dal Firpo e citati a precorrimiento del magistrato "scientifico" O'Brien, l'aguzzino di Smith nel 1984.

«Questi esempi stanno ad indicare la genesi ideale dell'atteggiamento su cui Orwell ha avuto il merito di richiamare la nostra attenzione: l'intolleranza non può vigoreggiare senza il suo fondamentale alleato: l'ignoranza. Ecco dunque spiegata anche la particolare avversione delle dottrine totalitarie per il pensiero moderno, per quel pensiero, variamente temuto o maledetto, che respinge vigorosamente i castelli di carta metafisici e si richiama infaticabile, al concreto, al documento, alla storia».

Alla fine del saggio, Franchini lucidamente spiega che «la lotta contro il passato può venir condotta ad un grado più o meno elevato a seconda dei mezzi impiegati [...]. Ma vi sono infiniti e continui atti, nella vita contemporanea, che tendono allo stesso scopo, se pur con mezzi diversi e meno radicali" (come il "tentativo di interpretare la storia con categorie non filosofiche ma politiche"). Pure, lo stesso O'Brien "deve appellarsi alla storia se vuol dimostrare alla sua vittima Winston che l'Oceania è stata sempre in guerra con l'Estasia benché, o appunto perché, sia vero il contrario. E qui forse l'acume di Orwell non è andato fino in fondo: se lo scrittore ha benissimo colto la preoccupazione dei suoi fantastici inquisitori di distruggere il passato non solo nei documenti, ma in chi a questi dà perennemente la parola, cioè nello

spirito umano, non ha nel suo pessimismo polemico e apocalittico, tratto dalla sua vivida ed ammonitrice rappresentazione, la conclusione logica che noi siano condotti a trarne. Che cioè il tentativo medesimo di sostituire un documento ad un altro, di raccontare, falsificandolo, il passato è la dolorosa vittoria che la natura riporta su chi s'industria di sovvertirne le leggi» (pp. 17-19).

Prevale in questo contributo l'approccio di ermeneutica filosofica, addolcito nella comparazione umanistica (la genesi della critica filologica del Valla), sul taglio pressantemente etico-politico, di denuncia ed esecrazione per il disumanamento del mondo e la distruzione del passato, preconizzati da Orvell. Ma è pur questo il *file rouge*, l'assillo continuo, il problema che pùngola la rimeditazione franchiniana del pensiero orwelliano. Come si vede dal primo approccio alla tesi della "distruzione del passato", dalla generale ed entusiastica ricezione del 1984 ("lasciato di riserva per tempi più duri", notò poi Elena Croce in un bel saggio orwelliano su "Settanta" del 1971), ma soprattutto il puntuale dichiararsi della crisi etico-politica, che investì l'Occidente liberale, allorché "indecenza e onore" formarono un sol patto (come disse in *Satura* il poeta Montale nel 1971).

Fu allora che il sofisma si rivelò non più soltanto l'*errore* (la cui genesi è sempre "pratica", giusta la dizione crociana nella *Filosofia della pratica* del 1909), ma – chi osò, appunto Franchini, – è "l'errore coscientemente voluto" e sistematicamente programmato e attuato.

Dopo questo denso articolo, che entrò – come altri – in *Esperienza dello storicismo*, Franchini torna su Orwell il 5 gennaio 1952, il *Dialogo dei sordi*, discorrendo di Jules Monnerot (*La guerre en question*, edito da Gallimard nel 1951), al quale, pur volgendo critiche sul piano storiografico o della dottrina militare, il pensatore italiano affianca la lezione di Koestler e Orwell, di bel nuovo accomunati nella critica dello stalinismo e del totalitarismo.

«Il libro dello scrittore francese presta dunque ampiamente il fianco alla critica. Ma non per questo bisogna credere che sia privo di pregi particolari. Per esempio, i capitoli iniziali della seconda parte, sulla psicologia comunista, presentano un interesse indubbio: dopo i noti libri di Koestler e di Orwell sono tra le cose più importanti che siano state scritte sull'argomento. Finissime in particolare le osservazioni sull'impossibilità per il partigiano del sistema, di guardare il sistema in faccia: egli può solo criticare l'avversario. "Il dialogo dei sordi ha preso il posto della polemica". La storia - e qui la dipendenza da Orwell mi pare chiara, anche se non esplicita - ha bisogno anch'essa di venire epurata» (pp. 37-39).

Infine, il saggio sul *Pensiero socializzato* (nel "Mondo" del 26 luglio 1952) s'iscrive per intero nella prospettiva orwelliana, assumendo ad oggetto *La grande tentazione* del poeta e saggista polacco Czesław Miłosz.

Sia consentita, a questo punto, una breve digressione autobiografica.

Se il processo educativo presuppone l'autobiografia come ricerca di sé ("evocare", "ripensare", "rimembrare", dice Duccio Demetrio in *Raccontarsi*, Raffaello Cortina, Milano 1996), il pensiero autobiografico si esprime in forme alte nel Franchini (*Autobiografia minima* del 1973) e nel Contributo alla critica di me stesso del Croce (per la verità, fonti non citate dal Demetrio, che pur sistema nel suo ideale "scaffale dell'autobiografo" il classico precedente vichiano della *Vita scritta da se medesimo* del 1725).

Ora, il libro del polacco Milosz fu edito dall'Associazione italiana per la Libertà della cultura, uno dei tanti sodalizi cui aderì o dette impulso il Franchini.

Poi, fu la volta di "Prospettive nel mondo", la rivista - movimento ideata dal Le Monnier con l'apporto di Rosario Assunto e Francesco Mercadante; del Comitato internazionale per la liberazione di Vladimir Bukovskij; della "Rivista di studi crociani", "Nord e Sud", "L'Europa", di Angelo Magliano e "Realtà del Mezzogiorno", quindi della nuova serie di "Criterio".

Noi giovani seguivamo tutte queste iniziative con appassionata partecipazione, correavamo studenti a Perugia a scambiarsi i giornali di ispirazione liberale o di apertura ai valori della cultura occidentale. Specie, "La Fiera Letteraria" di Enrico Falqui (notevole il numero del 1966 dedicato al centenario della nascita di Croce, citato da Cotroneo in questa premessa ai *Pensieri sul "Mondo"*) e il "Mondo" stesso di Mario Pannunzio offrivano una forma di risarcimento alta, di fronte al prevalente anticrocianesimo della cultura accademica degli anni '60, su cui ha scritto un elzeviro – a circa un decennio dalla morte del Franchini – Giuseppe Galasso, *L'orgoglio di dirsi crociano*, sul "Corriere della Sera" del 6 Aprile 2001.

Correvamo alle "giornate idealistiche" di Napoli, ai convegni su Croce e Popper, Rosmini e Manzoni; cercavano i "solidi volumi" di Giannini, editore *princeps* del Franchini. Negli anni Settanta, quando molti amici se ne sono andati o hanno lasciato il campo, tentammo di opporci alla strategia del compromesso storico, alla sistematica contraffazione della verità, alle lusinghe del potere.

Sino ad approdare ai "Circoli della Libertà", comitati eretti a difesa della società civile e del pensiero liberale in Italia e nel mondo (Francia, Gran Bretagna, Svizzera, Austria, Polonia, Croazia, Bielorussia, Cina, Giappone); e alla strenua attualizzazione di Orwell in "1994". *Critica della ragione sofisticata* (G. Laterza, Bari 1997).

Sì che perfettamente coerente è il ritorno alla magistrale pagina franchiniana del '52 sul Pensiero socializzato: «Quando venne pubblicato il famoso *1984* di George Orwell qualcuno ritenne che il compianto scrittore inglese esagerasse per amor di polemica ed anche per un certo inevitabile tributo da pagare alla propria fantasia. Quel mondo totalitario dove due più due possono – se il Capo o l'apparato lo desidera –, fare tranquillamente cinque; dove domina l'inquisizione meccanizzata del teleschermo che toglie la solitudine e la stessa possibilità di pensare agli abitanti di Oceania; dove il passato viene continuamente distrutto e riplasmato nei documenti stessi che ne rimangono, come le collezioni dei giornali attentamente 'aggiornate' da appositi burocrati, in modo da renderle coerenti alle previsioni del Grande Fratello; tutto questo parve iperbole o metafora, anche se non molti fossero disposti a togliere alle 'profezie' di Orwell il loro terribile valore di monito. Per mio conto – aggiunge Franchini accreditando in anticipo la mia lettura – non ho molte speranze che Orwell abbia fatto previsioni sbagliate. L'avvento di una società totalitaria di tipo stalinista porterebbe fa talmente con sé non tanto la fine della libertà politica (che sarebbe indubbiamente il male minore) ma la fine della libertà di pensiero; e si badi bene, non già della libertà di esprimere il proprio pensiero, ma di avere un proprio pensiero» (p. 45).

Ecco il punto fondamentale, avvalorato dal saggio di Milosz, lasciatoci in eredità da Orwell e, con lui, dall'amico e maestro ideale che fu Raffaello Franchini, prosecutore e interprete di Orwell.

LA PIRA E STURZO.

UNA VECCHIA POLEMICA ALLA LUCE DI UN NUOVO CRITERIO STORIOGRAFICO

SALVATORE LATORA

Quando ci si ferma agli stereotipi e non si va a fondo nell'analisi degli avvenimenti e nello studio del carattere dei protagonisti, si rischia di sovvertire la realtà e, in tal caso, è facile ogni strumentalizzazione ideologica; e così si tradisce la verità che non è ideologia. Ideologia, infatti, è un insieme strutturato di idee a fini prevalentemente pratici, mentre ciò che interessa lo storico è in primo luogo la ricerca della verità, che potremmo definire di natura filosofica, distinta per grado e qualità, rispetto alla prima.

Donde deriva l'etichetta che poi è diventata uno stereotipo di "La Pira statalista e Sturzo liberista"? Partiamo da due scritti indicativi a questo riguardo, pubblicati su "Il Focolare", umile foglio nato per le esigenze di evangelizzazione di una parrocchia fiorentina «posta tra la città del dolore (Carreggi con i suoi ospedali) e la città del lavoro (Nuovo Pignone – Galilei)» e ora raccolti in volume dal titolo: Giorgio La Pira, *Il fondamento e il progetto di ogni speranza*, AVE, Roma 1992.

I due articoli riportati opportunamente uno dopo l'altro, per un illuminante confronto, sono intitolati: Luigi Sturzo, *Statalista La Pira?* (pp. 35-38; già pubblicato sul *Giornale d'Italia*); e l'altro del sindaco di Firenze: *Scendere da cavallo (Risposta a Don Luigi Sturzo)* (pp. 28-35). Gli scritti sono del maggio 1954.

Due siciliani a confronto, dunque! Siciliani, ma cittadini del mondo, con grande esperienza di amministrazione comunale e di vita politica intensa, e sulla via della beatificazione entrambi! Sturzo prende lo spunto da una lettera che La Pira aveva scritto al Presidente della Confindustria, Dottor Costa, e così la interpreta con qualche cautela: «Se mal non ne interpreto il pensiero, La Pira crede che il problema da risolvere sarebbe quello di arrivare alla *totalità* del sistema finanziario in mano allo Stato, togliendo quel piccolo *quasi* che egli vi ha premesso; e di abolire il *quarto* del sistema produttivo che ancora sarebbe in mano ai privati per potere avere fortuna (o sfortuna) di una economia tutta statale. In sostanza si tratterebbe di instaurare in Italia un socialismo di Stato al cento per cento». Usa poi parole più pesanti e immeritate, data la figura integerrima e carismatica del suo interlocutore: «Mi pare di sentire l'eco del motto mussoliniano, *Tutto per lo Stato e nello Stato; nulla sopra, fuori e contro lo Stato*!» E continua: «Questo io chiamo *statalismo* e contro questo *dogma* io voglio levare la mia voce senza stancarmi, finché il Signore mi darà fiato; perché sono convinto che in questo fatto si annidi l'errore di fare dello Stato l'idolo: Moloch o Leviathan che sia».

Quali erano i fatti che avevano scatenato tale reazione? Nel novembre del 1953 La Pira, in qualità di sindaco di Firenze, si oppone alla chiusura dello stabilimento del Pignone; si trattava di licenziare 1750 operai ai quali si aggiungevano gli altri numerosi disoccupati (della Richard-Ginori con 950 licenziamenti, e altri in atto nella Manetti e Roberts!).

Il sindaco La Pira quindi non esita a dar loro pubblicamente tutta la sua solidarietà, fino ad approvare l'occupazione stessa della fabbrica! Ma non si limita solo a questo gesto: chiama in causa lo Stato, invoca l'appoggio della gerarchia ecclesiastica, e non si dà pace finché non riesce a convincere l'ENI di Mattei ad assumere lo stabilimento che diventerà il "Nuovo Pignone" che avrà un futuro brillante!

Di fronte alla frase offensiva, viene facile a La Pira ribattere con pari vivacità: «Non si allarmi, caro don Sturzo: la frase di Mussolini fu da noi amaramente sperimentata durante gli ultimi anni di tirannia del regime fascista. Lei forse non lo sa: noi si prese posizione pubblicamente – anche con una rivista scritta quasi tutta in latino e greco (*Principi*) e soppressa proprio quando uscì il numero sulla libertà: gennaio 1942! – contro questo Stato tutto di hegeliana fattura. Pensi, quindi, se non conosciamo per esperienza e per sofferenza amara cosa sia lo Stato totalitario! Lei era in America, in esilio, e certo soffriva; ma consentirà che Le dica che le nostre pene non erano più piccole delle Sue: quali e quante! Stia tranquillo! Siamo ben vaccinati! Lei è contro lo Stato totalitario soprattutto per persuasione: noi lo siamo in virtù di una persuasione autenticata da una terrificante esperienza che ci brucia ancora!». E poi continua con una punta di sarcasmo.

«Scusi: davanti a tutti questi "feriti", buttati a terra dai "ladroni" – come dice la parabola del Samaritano (Lc 10, 30ss) – cosa deve fare il sindaco, cioè il capo ed in certo modo il padre ed il responsabile della comune famiglia cittadina? Può lavarsi le mani dicendo a tutti: – scusate, non posso interessarmi di voi perché non sono uno statalista ma un interclassista e anticomunista?

La Parabola del Samaritano – sola norma umana! – non dice questo: dice, anzi, che il Samaritano, contrariamente al fariseo e allo scriba della parabola, **scese da cavallo**, prese il ferito (un nemico, un giudeo), gli somministrò le prime cure, lo portò dal farmacista al quale disse: "Curalo, tornerò domani e pagherò le spese"».

È una vera *gigantomachia* di due grandi che si differenziano, se non andiamo errati, nella applicazione di problemi contingenti, pur fondandosi su principi, ispirazioni e finalità comuni!

Sturzo, d'altra parte, non è quel *liberale-liberista* che si vuol far passare; egli infatti prosegue: «Non nego la necessità di interventi statali di eccezione per casi eccezionali, interventi temporanei e adeguati... Si dice che l'economia libera (**da non confondere con quella liberale di cento anni fa**) reca vantaggio solo ai "borghesi" e non ai "lavoratori"; non mi piace questo fraseggio di lotta e odio di classe, mentre occorre seguire l'insegnamento cattolico-sociale della coesistenza e cooperazione fra le classi... Intanto, fissiamo bene le idee: La Pira da buon cristiano non vuole altro dio fuori del vero Dio. Per lui, come per me, lo Stato è un mezzo, non un fine, neppure il fine. Egli è lo *statalista* della povera gente; ed è arrivato, attraverso la povera gente, a pensare che lo Stato, tenendo in mano l'economia, possa assicurare a ciascun cittadino il suo minimo vitale».

D'altra parte neppure a La Pira può adattarsi l'epiteto di "Statalista", egli che è stato uno dei padri fondatori della Costituzione, in un magnifico saggio pubblicato su *Cronache sociali*, si chiedeva se ci fosse nella nostra Costituzione un principio che la finalizzasse rendendola organica, nonostante alcune deficienze, e lo riscontra nel principio affermato dall'articolo 2, per cui la nostra Costituzione «si differenzia nettamente tanto dalle costituzioni di destra quanto da quelle di sinistra: e se ne differenzia proprio in virtù

di quel principio organico, pluralista che dà il dovuto rilievo giuridico e costituzionale alla persona, allo Stato, ed ai gruppi intermedi che si pongono fra la persona e lo Stato.

Lo statalismo, per un verso, e l'individualismo, per l'altro verso, sono qui parimenti impediti per via della crescita di quei corpi intermedi che si pongono fra la persona e lo Stato».

Come si risolve allora la questione? Non certo in termini banali secondo cui: ha ragione l'uno e torto l'altro o viceversa! Si può fare discriminazione, quando è ormai accertato che entrambi siano stati testimoni autentici del Vangelo? Come non vedere la loro sorprendente attualità, anche su problemi di questi giorni: Sturzo, con le proposte, fondate su precisi concetti storico-giuridici, per l'abolizione della guerra; e La Pira che, evocando il "Sentiero di Isaia" proponeva, per la pace in Medio Oriente una trattativa *triangolare*, tra israeliani, palestinesi e arabi, e non si stancava di perseguire il suo progetto, oltre che con numerose lettere ai capi di Stato (più di 1500 di trovano nel suo archivio!) anche con i Convegni *Per la pace e la civiltà cristiana* e poi con i *Colloqui mediterranei*!

Il criterio storiografico da cui guardare in modo equilibrato e corretto il problema, ci sembra sia quello ecclesiale, alla luce cioè della Dottrina sociale della Chiesa: La Pira infatti riporta nell'articolo, da cui abbiamo preso lo spunto, quasi tutto il paragrafo 37 della *Quadragesimo anno*, che riguarda il *Principio direttivo dell'economia*; e, d'altra parte, tutta la concezione politica di Sturzo si ispira alla *Rerum Novarum*, in cui c'è l'affermazione fondamentale e rivoluzionaria che *il lavoro non è una merce e quindi non può essere sottoposto alla esclusiva contrattazione del mercato, alla legge della domanda e dell'offerta!* Sono pertanto semplici etichette improprie quelle di La Pira *Keynesiano* e di Sturzo: *un liberista fuori stagione!*

In una rapida sintesi, quali sono le indicazioni della *Dottrina Sociale della Chiesa* in qualità di "esperta in umanità? In primo luogo, il concetto di *persona integralmente intesa*, che deve essere il fine supremo di ogni organizzazione sociale e politica; poi il concetto di *bene comune*, che implica la pace, la stabilità e la sicurezza di un ordine giusto; e il principio di *sussidiarietà*, al fine di evitare ogni assolutismo statalista, per una democrazia moderna e pluralista, integrata nelle organizzazioni mondiali. Per quanto riguarda gli aspetti economici, si afferma il principio della *destinazione universale dei beni*. Nella *Centesimus annus* (34) si leggono queste affermazioni: «la regolazione dell'economia mediante la sola pianificazione centralizzata perverte i legami sociali alla base; la sua regolazione mediante la sola legge del mercato non può attuare la giustizia sociale, perché "esistono numerosi bisogni umani che non hanno accesso al mercato». E ancora nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nel n° 2425 si ribadisce: «La Chiesa ha rifiutato le ideologie totalitarie e atee associate, nei tempi moderni, al *comunismo* o al *socialismo*. Peraltro essa ha pure rifiutato, nella pratica del *capitalismo*, l'individualismo e il primato assoluto della legge del mercato sul lavoro umano,... (pertanto) è necessario favorire una ragionevole regolazione del mercato e delle iniziative economiche, secondo una giusta gerarchia dei valori e in vista del bene comune».

In rapporto a questi principi fondamentali riscontriamo puntualmente una consonanza con i motivi ispiratori dell'azione politica e sociale, teoretica e pratica dei due protagonisti, Sturzo e La Pira, della storia del nostro paese, in un particolare momento difficile del suo percorso. Essi ci hanno tracciato itinerari

distinti ma complementari per la costruzione di una società e di uno stato in un mondo nuovo ad ispirazione cristiana.

Ed in fine, per ultimo, ma non meno importante, Essi ci hanno dato un esempio significativo di quella che deve essere la *via laica alla santità*.

PETER BURKE E IL NUOVO CRITERIO DI FARE STORIA

MASSIMO MARIANI

Il senso di concepire la storia e l'analisi storiografica, si sposta dal concetto di storia "nazionale" a quello "universale" e "locale". L'espansione "dell'universo storico" rispetto alla realtà globale dell'uomo, è ciò che P. Burke tratta nel volume: *La storiografia contemporanea*. La frammentazione degli orientamenti all'interno di una stessa specializzazione storica, derivata da tale trasformazione, determina un panorama della storia sempre più frastagliato e complesso. La storia politica, osserva, si divide in scuole "alte" e "basse"; analisi storiche sia sulle politiche governative sia locali. L'espansione degli interessi che ne deriva, implica una crisi di identità della storia in quanto storia degli eventi politici: se infatti la politica è ovunque, che bisogno c'è di una *storia politica*. Gli storici, pertanto, approdano ad una definizione più antropologica della storia stessa. Burke, si chiede allora: cos'è la "nuova storia"? Quanto è "nuova"? E se è parallela alla storia tradizionale o potrà, in un prossimo futuro, sostituirla?

Sull'ispirazione dello storico medievalista J. Le Goff, l'autore vede la nuova storia incentrarsi su "nuovi problemi", "nuovi approcci" e "nuovi obiettivi"¹. La nuova storia è intesa come "storia totale" o storia strutturale; essa giustifica le sue origini in opposizione al paradigma tradizionale di *fare storia*. Tale criterio tradizionale si configura come "storia rankiana", dal grande storico tedesco L. von Ranke: la "visione storica del buon senso" delinea il modo *tout court* di fare storia, anziché uno dei modi possibili. L'Autore fa una disamina sul concetto di "storia", analizzandone i significati secondo i punti da cui emerge il contrasto tra criterio vecchio e nuovo di fare storia.

Secondo il paradigma tradizionale, osserva Burke, la storia concerne essenzialmente la sfera politica; "la storia è la politica del passato: la politica è la storia del presente"². La politica è per sua natura "politica dello Stato", con un carattere nazionale e internazionale trascurando l'ambito locale. Tale modo di fare storia inseriva solo marginalmente la storia della Chiesa, dell'arte, della scienza.

La nuova storia, al contrario, estende a qualsiasi campo dell'attività umana: "tutto ha una storia" (J.B.S. Haldane). In quanto storia totale, essa comprende vari aspetti, varie "storie" che costituiscono la storia dell'esperienza dell'uomo nel suo rapporto con se stesso, con la società, con l'ambiente, con le idee, con la scienza, ecc. Tuttavia, tali forme di "storia" implicano un relativismo culturale, in quanto filosoficamente giustificato dal fatto che ciò che prima era ritenuto immutabile ora si considera puro "costrutto culturale", mutabile rispetto allo spazio e al tempo. Esiste, pertanto, un limite in campo storico: il fatto che non sia più possibile delineare ciò che è fondamentale o marginale.

La tradizione considera, inoltre, la storia come "narrazione" di eventi; al contrario, la nuova storia riflette sull'analisi delle strutture. La storia-narrazione è "un'agitazione di superficie sul mare profondo della

1 La nuova storia, osserva Burke, al di là della sua affermazione (anni '70 - '80), ha origini molto anteriori. Prima di Febvre e Bloch (1929), la rivolta antirankiana vede in Inghilterra (Namier, Tawney) il rifiuto della storia narrata; in Germania fin dal 1900 con Lamprecht. Ancora prima, il benedettino Mabillon (sec. XVII) con la critica delle fonti; il greco Polibio, contro la semplice retorica storica.

2 *La storiografia contemporanea*, Sir John Seeley, Regius Professor of History Cambridge, p. 5.

storia³; la nuova storia guarda invece ai "mutamenti economici e sociali di lunga durata e mutamenti storici e geografici di lunghissima durata". La tradizione guarda la storia dall'alto: grandi uomini, statisti, condottieri, ecc. L'umanità, in generale, occupa un posto secondario. La nuova storia svolge, invece, la sua analisi anche dal basso; l'opinione della gente comune rispetto ai mutamenti sociali. Come la storia della cultura popolare, così la storia della Chiesa e delle idee.

Secondo il vecchio paradigma, la storia si basa su documenti: fonti ufficiali governative, tralasciando qualsiasi tipo di documento. La "storia" precedente la scrittura si qualifica "preistoria"; pertanto non è "storia". La storia dal basso implica che ad esempio per la ricostruzione degli atteggiamenti di eretici e ribelli, devono assumersi altri tipi di fonti: visive, orali, statistiche, commerciali, demografiche, elettorali, ecc. Tale aspetto è stato definito *storia quantitativa*, basata su quantità sempre maggiori di fonti storiche.

Altro aspetto affrontato da Burke: *intenzionalità* e *obiettività* nell'analisi storiografica. Per la tradizione "quando uno storico chiede 'perché Bruto pugnalò Cesare?' intende dire 'Cosa pensava Bruto? Cosa lo indusse a pugnalare Cesare?'"⁴. Tale impostazione non tiene conto della molteplicità di domande che gli storici possono porsi, connesse a tipi diversissimi di condizioni. Per un determinato evento storico, esempio il crollo di *Wall Street*, la risposta offerta da storici economici non è unanime.

Per il paradigma tradizionale, la storia è implicitamente obiettiva. La funzione dello storico è narrare asetticamente fatti, senza perturbarne minimamente la descrizione. Ciò, è irrealistico. La nuova storia ha compreso che non è possibile oltrepassare quelle 'precondizioni interpretative' insite in ogni essere pensante; pertanto, il relativismo culturale viene applicato alla storiografia e ai suoi obiettivi. Paradigmi, convenzioni, schemi mentali, stereotipi culturali non abbandonano l'osservatore: la mente non riflette mai la realtà come tale. La storia rankiana era considerata ristretto patrimonio degli storici professionisti. Al contrario, per la nuova storia, i rapporti interdisciplinari con altre aree culturali, contribuiscono inevitabilmente all'arricchimento della conoscenza storica (economica, sociale, scientifica, ecc.). L'esperienza di filosofi, antropologi sociali, psicologi, sociologi, economisti, ecc., costituiscono veri e propri aspetti dell'analisi storica di un'epoca da cui è impensabile prescindere. Ogni culture esce dal proprio orto e comprende che si fa cultura: *storia* per lo storico; *economia* per l'economista; *sociologia* per il sociologo, ecc. Un'osmosi intellettuale per la comprensione della realtà globale dell'uomo.

L'autore affronta, ora, l'analisi critica della nuova storia. Il mutamento del criterio di fare storia è stato indotto dall'inadeguatezza del paradigma tradizionale, determinato dall'estensione e interazione dell'azione dello storico di professione con le altre realtà culturali, ed eventi epocali che hanno influito sulla sfera sociale ed individuale. La nuova storia, tuttavia, presenta i suoi problemi. Il criterio di definizione nasce dal fatto di affrontare nuove culture con alcune precondizioni interpretative; ad esempio concepire la storia Occidentale opposta a quella Orientale, rendendo indifferenziate le varie culture all'interno dello stesso Oriente. Ancora, la storia dal basso è stata considerata opposta a quella dall'alto; dunque, la storia

3 *Ibidem*, F. Braudel, p. 6.

4 *Ibidem*, R.G. Collingwood, storico e filosofo, p. 8.

erudita rispetto a quella popolare. Una visione dicotomica che rende pertanto difficoltosa la stessa definizione di "nuova storia".

La cultura popolare è vista come cultura minore. Le differenze economiche, politiche e culturali è chiaro non coincidono; pertanto diversa sarà l'istruzione. Ma, alla domanda "cos'è l'istruzione?" cosa rispondere: che il popolo è incolto o che ha una diversa cultura rispetto a quella della *élite*? La storia dal basso, in verità, pur superando tali difficoltà, ne crea altre. Essa si presta a mutamenti di significato rispetto a diversi contesti. Una storia politica dal basso, per esempio, deve trattare gli esclusi dal potere o politiche locali? Così per ogni argomento di studio, dalla storia dal basso della Chiesa a quella della medicina, da quella dell'istruzione pubblica agli stessi eventi storici. L'orientamento e l'indirizzo sono gravi problemi per la storia dal basso.

Il problema di definizione di nuova storia per la cultura popolare è proprio la nozione di "cultura"; Stato, gruppi sociali, categorie sessuali: di tali costrutti culturali cos'è che non fa cultura? La storia della vita quotidiana, considerata l'unico modello di storia vera, è il perno centrale attorno a cui tutto gira: i grandi eventi, come la stessa quotidianità. Dall'analisi di quest'ultimo tema, si constata che quel che si dà per scontato di alcuni comportamenti "quotidiani" per certe culture non lo siano per altre, aprendo ad un relativismo culturale. Unificando nel contempo la storia della società e la storia della cultura in una sola disciplina. Il quotidiano è un caleidoscopio di forme mentali, usi e costumi diversi. Esso, dall'interno della stessa vita, appare immutabile; ma lo storico deve saper scorgere un rapporto strettissimo tra il quotidiano e il grande evento storico, quanto ad esempio la rivoluzione francese sia penetrata nella vita quotidiana più in un popolo che in un altro.

Altro problema affrontato dallo storico Burke è il problema delle fonti. Reperire fonti e criterio metodologico, sono i maggiori problemi della nuova storia. Si è visto che l'approccio al passato ha mutato atteggiamento; alla fonte ufficiale si affiancano la storia orale, le immagini, la statistica, ecc. Con tali fonti, che non mancano di problemi, gli storici della cultura popolare ricostruiscono il quotidiano la *forma mentis* della gente comune mediante i verbali di interrogatori e processi. Il problema è saper leggere tra le righe di tali documenti; l'arduo compito dello storico è "illustrare il socialmente invisibile", ascoltare le "maggioranze silenziose del passato". Interesse per le fonti orali (storia africana), il valore dell'intervista, la fotografia, ampliano il ventaglio a cui attingere, ma non eguagliano il livello delle fonti documentate.

L'autore osserva, nel caso delle fonti fotografiche, immagini ed ogni fonte materiale, che ci si è resi conto che la macchina fotografica non riproduce obiettivamente la realtà. Riprodurre è scegliere. Pertanto, le scelte dei fotografi sono dettate da precondizioni quali interessi, pregiudizi, valori, ideali.

Sottolinea, inoltre, che la cultura materiale è propria degli antropologi, i quali studiano epoche prive di fonti scritte, tuttavia l'archeologia non restringe alla sola preistoria; lo stesso Medioevo, come la prima rivoluzione industriale rientra nella nuova ottica acquisita nell'ambito archeologico.

Ultima innovazione metodologica: il metodo quantitativo. Esso origina dalla storiografia economica e demografica. L'espansione e il collegamento interdisciplinare della storia richiede un mutamento d'interpretazione. I legami tra la storia in quanto tale con la sociologia e le scienze sociali è sempre più forte; chi sono, allora, i veri agenti della storia: gli individui o i gruppi? Tra il '50 e il '60, l'analisi storico-

economica e sociale interpreta la storia in senso deterministico, quindi a fattori economici i marxisti, geografici (Braudel), demografici (Malthus). Al contrario, oggi, il modello prevalente, specie nell'analisi microstorica, è quello della libertà di scelta della gente comune in tutto il suo vissuto e le sue esperienze. L'espansione dell'epistemologia storica si ripercuote sulla storia politica: gli eventi politici si interpretano in relazione alle altre discipline. Studiare la rivoluzione francese dal basso, significa allora interpretare le motivazioni di tale evento fin nel quotidiano, coordinando la ricerca con le informazioni fornite da altre scienze. Gli psicostorici statunitensi (presso i quali è forte l'influsso della psicoanalisi d'orientamento freudiano) studiarono i problemi d'identità del giovane Lutero, tali interessi suscitavano critiche circa il riduzionismo delle tesi in cui si risolveva la conflittualità del personaggio storico.

Su Hitler, ad es., esistono tre tesi divergenti. La prima, tradizionale, sulla responsabilità delle intenzioni (azioni coscienti); la seconda, psicologista, basata su aspetti inconsci e psicopatologici per traumi pregressi. Infine intenzionalista, guidata dagli storici funzionalisti e strutturalisti. Secondo questi ultimi, le pulsioni di Hitler sarebbero marginali; in realtà l'azione della macchina governativa e amministrativa da un lato, è coagente all'evento nazista come fenomeno sociale. Una quarta ipotesi, combina lo strutturalismo storico con il modello psicostorico, spiegando la spinta dei nazisti verso il *Führer*.

Lo sviluppo dell'analisi storica tende, comunque, a coniugare gli aspetti individuali e collettivi degli uomini componenti dal basso e dall'alto un determinato evento storico. Si elaborano in tal senso ricerche sulla storia di ogni tipo di pulsione ed emozione: ambizione, rabbia, ansia, paura, colpa, ipocrisia, amore, orgoglio, sicurezza, ecc. Ma, nello stesso tempo, evitando di far coincidere la nostra *forma mentis* con quella di epoche precedenti, si cade nell'eccesso opposto: "defamiliarizzando" il passato lo si rende incomprensibile. Se da un lato gli storici, spiegando le differenze comportamentali sociali delle epoche, distinguono secondo atteggiamenti coscienti e convenzionali, si rischia la superficialità; dall'altro, se spiegano secondo la struttura profonda di tali società, negano la libertà di scelta degli uomini del passato. Burke insiste su tale conflittualità: da essa emergono problemi per una valutazione obiettiva tra stati emotivi ed oggettività.

Una terza via è rappresentata dall'*abitus* di un determinato gruppo (Bourdieu), in cui considera lo stato culturale secondo condizioni ed esigenze di un dato ambiente o situazione. A differenza della *regola*, l'*abitus* riconosce da un lato la libertà individuale entro i limiti della cultura. Ampliando l'universo storico aumentano le relazioni con il sapere disciplinare, la disciplina storica risulta pertanto frammentata. Storici economici si esprimono come gli economisti, quelli della cultura come i filosofi, storici sociali come i sociologi, ecc. Vi è una sintesi? Innanzi tutto, le sottodiscipline sono inevitabili, ciò vale per ogni campo di ricerca e favorisce una maggiore professionalità, ampliando la conoscenza. Per contro, v'è mancanza di comunicazione tra tali sottodiscipline, ma che, tuttavia, per la storia si constatano prospettive di sintesi.

La storia strutturale emargina così il vecchio modello: la storia sociale nei confronti di quella politica; la storia delle donne e della cultura popolare opposte alla storia dell'alta cultura e degli uomini; quindi la microstoria e quella del quotidiano per reazione agli eventi sociali e politici. In tale situazione si avverte, oggi, una tendenza a sintetizzarne i contenuti, una visione sintetica dall'alto e dal basso come interazione tra cultura popolare e quella istituzionale. La storia delle donne ad esempio si estende ai

rapporti sociali con l'altro sesso. L'opposizione tra *fatto* e *struttura* si supera nella loro relazione: una forma *narrativa* di analisi con una forma *analitica* di narrazione.

Burke sottolinea il superamento dell'opposizione tra storici politici e non-politici; la storia sociale come storia depurata dalla politica viene refutata: ci si orienta verso *l'elemento sociale nella politica* e *l'elemento politico nella società*. Da un lato, la storia politica va oltre l'alta politica; analizza aspetti geografici e sociologici del villaggio, le varie culture politiche di molte regioni dai valori ideali al quotidiano. Dall'altro lato, *società* e *cultura* si riconoscono tra le realtà costitutive del destino di un popolo; la politica familiare, la politica del linguaggio, sono elementi da cui deriva il potere ufficiale. La cultura in senso antropologico, è la realtà che racchiude tutti i modi di fare storia. Secondo l'Autore, si è ben lontani dalla realizzazione di una *storia totale*. Si tenta di comprendere che "storia" vuol dire: *storia di ogni esperienza umana*. Ogni momento culturale, da quello religioso a quello della scienza, da quello delle arti a quello degli usi e costumi ecc., costituisce la formazione della coscienza e della memoria di quello che eravamo, siamo e diverremo.

CROCE LETTORE DI BAUDELAIRE*

VITTORIO STELLA

Mi si perdoni se inizio con una lunga citazione: forse non è inutile per segnalare come la corretta lettura dei testi patisca qualche inaspettata distrazione da studiosi autorevoli. Il testo che ne ha sofferto e che ora cito è una breve nota delle Terze pagine sparse che - sappiamo - apparvero postume e furono realmente scritte negli ultimi tempi. Parole, dunque, di epilogo, serenamente correttive rispetto all'obiezione:

non so astenermi dal protestare contro un'affermazione del predetto scrittore che io abbia «disconosciuto Baudelaire». Il preciso opposto attestano non solo le mie pagine sul Baudelaire, ma il giudizio più volte da me espresso che i due genuini poeti francesi dell'Ottocento non sono Lamartine e Victor Hugo, ma De Vigny e Baudelaire. Più vicino al vero è, invece, che io abbia tenuto in iscarso e nullo pregio «la grande lirica decadente postbaudelairiana», ma come può pretendere il professor Sapegno che io debba pregiarla, se egli stesso, in queste parole, la qualifica come «decadente»? O dovrei pregiarla come «un riflesso o un modo di manifestarsi di determinate condizioni storiche di un certo tempo e di una certa cultura», cioè come riflesso e manifestazione di quella depressione intellettuale e morale che si nota e si deplora nel mondo contemporaneo, e della quale quegli pseudopoeti puri ed ermetici sono non solo tra i componenti ma tra gli esponenti? Ma qui mi arresto perché forse non serve continuare un discorso che scivola nell'ovvio (*TPS*, 11 149-150).

Il *predetto scrittore* Natalino Sapegno che così s'era espresso nella seconda parte del terzo volume della sua *Storia della letteratura italiana*¹, compendio tra i più diffusi e apprezzabili, specialmente nella prima edizione, non ancora ideologica e sociologista. Il discorso non facilmente sarebbe scivolato nell'ovvio, poiché si può osservare che Croce, giudicando i poeti *decadenti* riflesso e fornite della *depressione intellettuale e morale* del mondo contemporaneo, si attiene - a ben considerare - a un criterio in linea metodologica non troppo discorde da quello, rimproverato allo storico della letteratura, di rappresentare Carducci - ma non è che un caso - come «il poeta che soddisfaceva il gusto della 'borghesia' italiana» (*TPS*, II 149), cioè, a tirar le somme, scrittore *organico* - dirò per transitoria conformità al lessico gramsciano - a un «modo di manifestarsi di determinate condizioni storiche di un certo tempo e di una certa cultura». Non sarò tuttavia così corrivo da pensare che il filosofo cada in contraddizione nel girar pagina. Non c'è infatti, in quel che qui scrive, alcuna trasgressione dei suoi principi, perché in tanto è lecito qualificare i poeti puri ed ermetici *esponenti* di decadenza in quanto essi non sono poeti, bensì *pseudopoeti*. Bisogna quindi rapportarli a ciò che loro compete, ossia alla forma del volere, del pratico agire, dove essi sono epifenomeni di decadenza, simultaneamente fungendo da fattori e da vittime. Legittimo e, anzi, doveroso, è allora giudicarne l'opera, con criteri storiografici etico- politici, perché tale è

1 Firenze, La Nuova Italia, 1947, vol. III/2, pp. 381-382.

il loro inerente orizzonte, il loro statuto d'essere. Al contrario la poesia, secondo quanto richiede il discorso di Croce — è attività creativa di un suo autonomo valore, quello - apratico - del conoscere intuitivo.

In questo senso, come contemplativa trasfigurazione del sentimento, per il suo stesso essere essa rimane incontaminata o - se par meglio - trascende quella sindrome patologica che egli vede gravare sulle vicende e sul *mos* contemporaneo, nella estensiva accezione che si è detto. La posizione di Sapegno per il filosofo è dunque errata perché, almeno nel punto rilevato, non considera la poesia nel significato categoriale attribuitole dal sistema dello spirito, cioè non tiene conto di quel che la distingue. Potrebbe esser valida solo se le asserzioni del critico portassero a disconoscere la poesia di Carducci, conclusione cui egli non si propone di pervenire e alla quale di fatto le sue pagine non conducono.

Il brano delle *Terze pagine sparse*, riesprime pertanto una delle molte e martellanti pronunce che confermano, da parte di Croce, il giudizio del regresso etico verificatosi a partire dal Romanticismo e acuitosi fino al suo *oggi* più tardo - la metà del Novecento -, che poi non è troppo diverso dal nostro oggi, tutt'altro che vivificante e bello. La domanda che nasce spontanea da questa presa d'atto non ha scarso peso, riguardando la possibile validità dello svolgimento come processo dialettico, drammatico perché tale è la natura della dialetticità, ma pur sempre, in virtù della drammaticità, produttivo d'incremento della coscienza. È questa la visione del reale che neppure l'ultimo Croce abbandona, malgrado la panoramica prospettiva sulla storia così realisticamente severa come quella che non cessava di indicare la più che secolare recessione morale - anzi eticopolitica - della quale non intravedeva segni di fine, ma cui solo concedeva qualche tenue filo di speranza, sostegno dell'essere dell'uomo per il futuro. Rappresentazione - questa, opposta - non si può nascondere - all'altra, ottimistica tanto da aprire qualche spiraglio all'utopia, della *Storia d'Italia* e della *Storia d'Europa*, animate dalla fiducia che il senso storico e l'acquisito approfondimento del significato della storia alimentassero una robusta vita morale e fossero prolegomeni, insieme necessari e liberi, di una superiore ulteriorità. Su tale basilare problema qui non è dato fermarci.

Non perdiamo quindi di vista il Baudelaire crociano: del resto, con le osservazioni proposte fino a questo momento, non ci siamo allontanati dalle ragioni di fondo che governano anche questa approssimazione interpretativa, visto che l'area coeva al poeta è il declino e la contestazione del Romanticismo che, nella dimensione teoretica classico - idealistica, aveva lambito la Francia assai meno del mondo germanico. Sarebbe pedantesco obiettare, avverso l'apertura ditale iato, che la tematica imputata al decadentismo e all'origine stessa di quel nome, abbia vistosa presenza già in pieno fulgore romantico. È senz'altro una presenza innegabile, ma, ad astrarre i temi dal contesto e dalla sensibilità in cui operano e si atteggiavano, si regredirebbe indefinitamente. Baudelaire - a non dire della sua episodica risalita al Settecento e soprattutto a Sade - aveva familiari, quanto meno, Byron e Coleridge, forse anche Shelley; e ben li conosceva Croce nell'affermare il *discrimen*, o proprio la frattura e la ramificazione dispersiva, della *eroicità* dopo l'alta stagione di quella grande corrente. La diversità non sta nel persistere di certi contenuti di contro al diradarsi di altri, sta nell'aver smarrito il fine dell'energia vitale e l'attitudine a rivolgere il rischio degli estremi a un'idealità che non si disperi di conseguire perché si ha fede nella sua consistenza, sta in tutto ciò, insomma, che s'illanguidisce e spegne, o si rovescia e perverte nelle generazioni successive a quelle *ineuntis saeculi*. Una distinzione storica sicura, nella mente crociana, e al contempo consapevole,

in lui assertore della universalità dell'individuale, dei limiti delle affermazioni generali, e della necessità d'incessanti verifiche, come egli faceva a prova, nella ricerca dei singoli problemi. *Mal du siècle* - si disse comunemente - e non solo di quel secolo in cui la posteriorità rispetto all'Europa romantica non rappresenta il realizzarsi diffusivo di una meno aspra coesistenza, bensì piuttosto una multiforme e quasi inesauribile implosione degenerativa.

Ad insistere ancora un momento sul testo ricordato, desta una certa sorpresa che Sapegno, da giovane appartenente all'area *barettiana* e *gobettiana* del crocianesimo torinese², si mostri non abbastanza esperto di Croce. Niente di meno vero, infatti, che il filosofo abbia *disconosciuto* Baudelaire; oltre ad averlo costantemente presente, egli non lo ha certo svalutato, anzi lo ha storicizzato con un'articolazione del giudizio, in rapporto alle categorie, com'è sua norma. Ed è giudizio nel complesso molto positivo nel duplice aspetto di riconoscimento della poesia e d'interpretazione illuminante e valorizzatrice delle peculiarità delle sue idee estetiche e del loro afferire alla critica. Questo colloquio interpretativo si snoda in un lungo cammino anche se soltanto tre o quattro dei molti interventi ne costituiscono le tappe principali che peraltro non presentano mutamenti di fondo³.

Il primo cenno - che non va annoverato fra i rilevanti - è nello scritto in cui forse Croce impegna maggiormente il suo ingegno non ancora ventenne. Di Baudelaire vi si fa parola come di uno dei possibili esempi. Si tratta dell'*àpropos*. Una vecchia questione, del 1885, su *La délicatesse dans l'art*, curioso titolo di un libro, apparso l'anno prima, di Constant Martha⁴, «*membre de l'Institut*» e professore alla facoltà di lettere della Sorbona. Una nota in calce all'atto della pubblicazione delle pagine crociane intende chiarire meglio «il modo di concepire la relazione tra l'arte e la morale», in quattro punti:

1° (...) l'arte naturalmente, in quanto arte, non può essere immorale, mai, anzi come la scienza, è cosa moralissima; 2° (...) questo criterio, peraltro non può essere rozzamente applicato nella vita ordinaria, e (...) nella vita ordinaria, l'arte, come la scienza, deve cadere sotto l'ufficio del pedagogo e anche della legge e dello Stato, che sono anch'essi una sorta d'istituti pedagogici. Insomma l'arte è indipendente dalla morale, ma se io avessi, per esempio, un figlio che facesse versi di soggetto osceno, con tutta l'indipendenza e il rispetto dovuto all'arte lo piglierei, per intanto a scappellotti (*PS*, 461-462 n.1).

2 Sulla giovinezza torinese di Natalino Sapegno v. F. Antonicelli, N.S. *collaboratore di Gobetti*, in *Letteratura e critica. Scritti in onore di Natalino Sapegno*; Roma, Bulzoni; 1973-1979, vol. III pp. 788-816; N. Bobbio, *Sapegno e Gobetti. Nascita di un'amicizia*, in A. Germano, M. Ricciardi, A. Tartaro, *Letteratura e critica. Esperienze e forme del '900*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, pp. 3-13; A. Tartaro, *Sapegno, Gobetti, gobettiani*, in «La Cultura», XXXI (1993), n.1, pp. 43-61; A. d'Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Torino, Einaudi, 2000 p. 82-86 e *passim*. Ma sulla scarsa comprensione dello storicismo crociano da parte di Sapegno, nonché sul suo difetto di «integrale storicismo» sia nel senso crociano che egli dapprima aveva recepito, ma - non sarebbe erroneo aggiungere - anche in quello marxistico, di secondo strato pungenti ed esatte osservazioni fece Luigi Russo - *La critica letteraria e il marxismo* (agosto-settembre 1945) in «Belfagor» I, 1946, 1, p.p. 123-125 -. Lo scritto è del '45, ma neppure negli altri 45 anni della sua esistenza risulta che l'autorevole italianista abbia esternato notevoli considerazioni ispirate a uno storicismo integrale. Verità vuole, d'altra parte, che da lì a tre anni una svolta filomarxistica sarebbe avvenuta anche nello stesso Russo. Sul quale e, sul suo ripensamento dello storicismo in fondamentale persistenza idealistico (crociano-gentiliano) v. *supra*, nel capitolo a lui dedicato.

3 Alludo a Baudelaire, in «Critica», XVII, 1919, pp. 75-85; poi *PNP 246-260; Baudelaire I Intorno alle pièces condamnées II Don Juan aux Enfers* (a proposito di H. David, *Sur le «Don Juan aux Enfers»*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», 1937, n.1, pp. 65-76) in *PAM* 1943, pp. 392 - 411; *Baudelaire e l'esperienza dell'abisso* in «Quaderni della Critica», n.11, 1948, pp. 104-107, poi (a proposito di B. Fondane, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, préface de Jean Cassou, Paris, Seghers, 1947) poi *NPS*, s. II, 107-110.

4 *Una vecchia questione (Arte e morale)*, rist. in *PS*, Napoli, Ricciardi, 1941, 452-61; *La délicatesse dans l'art*, era stata pubblicata da Hachette, Paris.

È perciò «assolutamente necessario abbandonare per sempre la vecchia pretesa di sottrarre all'arte una parte del suo contenuto» (*PS*, 459). Quando, nella vita ordinaria, ci serviamo a fini pedagogici di opere artistiche depurate da contenuti che non si ritengono confacenti a quei fini, non c'interessiamo di quelle opere come opere d'arte, allo stesso modo che giudichiamo pedagogicamente proficuo non sottoporre a ragazzi verità scientifiche che non sono in grado di capire o la cui conoscenza possa turbarli. In entrambi i casi lo scopo primario dell'impartizione didattica, o comunque della comunicazione, non è la verità come madre di verità. Nella scienza lo studioso alle prime armi comprende ancora, positivisticamente, la filosofia, né presagisce che il *vero* peculiare dell'arte, dell'arte da distinguersi dalla scienza (o filosofia), abbia a rimodellarsi speculativamente: sta però di fatto che raffigura l'arte e la filosofia (o scienza) come forme di verità.

Non si mancò di rilevare l'assenza di Baudelaire nella parte storica dell'*Estetica*⁵.

Croce vi rimediò nelle edizioni successive di quell'opera-base, con un cenno per necessità assai conciso, ma nell'economia del libro non fuggevole, che avrebbe avuto largo e motivato sviluppo nelle apposite sedi saggistiche. Nell'*Estetica* (1928, 460-462) intanto, nota che «Dell'arte scrissero con profondità, e forse meglio di tutti i professionisti filosofi e critici del loro paese, Carlo Baudelaire e Gustavo Flaubert nelle sue lettere» (*E*, 460), e ricorda, del primo, *L'Art romantique* e le *Oeuvres posthumes*. Sono i due scrittori ai quali, per l'intelligenza dell'arte, unirà insistentemente il drammaturgo Henry Becque. Nel secondo Ottocento, dunque, pensatori che si avessero nel campo estetico furono forse alcuni che si provarono a costruire teorie di arti particolari. E poiché, come sappiamo, leggi e teorie filosofiche di arti particolari non sono concepibili, le idee presentate da quei pensatori dovevano essere (come infatti sono) nient'altro che conclusioni generali di estetica (*E*, 462).

Ma l'individuazione della poesia, che della lettura crociana non potrebbe non essere uno dei temi fondamentali, richiede un accostamento distinguente e sfumato. E, se nel maggior saggio su D'Annunzio⁶, cronologicamente quasi a ridosso dell'*Estetica*, si constata il «chiaro legame di parentela» che congiunge il poeta italiano «coi Baudelaire, e coi Verlaine, coi Barrès e con gli Huysmans», il che, detto così, è magari generico — premesso che questi non hanno «tutti il medesimo temperamento e fisionomia identica» (*LNI*, IV, 13) sottintendendo, com'è ovvio, l'inesistenza, comunque, di tali identità - l'indicata parentela si giustifica per alcune preferenze contenutistiche, con alcuni momenti del *progetto* poetico, non già rispetto all'autentica voce della sua poesia, non decadente, che, a pensarla tale, sarebbe *contradictio in adiecto*. Neppure D'Annunzio è sempre - *decadente* e sappiamo che Croce riserva, malgrado le restrizioni, considerevole spazio alle sue qualità liriche. Anche nel ritratto critico di Emilio Praga vi è riferimento a Baudelaire: a proposito di *Penombre*, dove quell'esponente della *scapigliatura lombarda*, «caduto in depressione spirituale», si «abbandona a imitazioni e stravaganze a lui non connaturate», è evidente la suggestione dell'«ennui» della celebre *Préface* alle *Fleurs du mal*, sebbene, se mi si concede d'interloquire in merito, l'imitazione non mi sembra avvicinarsi tanto ai versi imitati, questi e quella, del resto, poco felici.

5 Nella edizione del 1902 la Storia, pp. 155-268; poi pp. 167-552.

6 Su Croce e D'Annunzio v. ampiamente *supra* nell'apposito capitolo.

Il saggio incluso in *Poesia e non-poesia* è cronologicamente centrale; ed è un saggio complesso e denso che indaga e stringe da presso l'opera di Baudelaire nelle componenti che in essa convergono a costituire un nodo d'interrogazioni e di risposte di straordinaria energia e drammaticità. La valutazione chiaroscurale della poesia sopraggiunge nel corso delle pagine crociane a conclusione di un discorso movente dal sentire e dal pensare della figura esistenziale che ne è oggetto, questa volta - ma non è la sola - non rigidamente elusa dal presupposto metodologico che impone di tenere la personalità teoretica al riparo da prevaricazioni psicobiografiche. Tener ferma tale separazione risulterebbe arduo in questo caso perché, anche se non si accolgano del tutto i risultati dell'aspra ispezione esistenzialistica di Sartre - d'altronde molto più tardiva - l'uno e l'altro aspetto si presentano in Baudelaire inestricabilmente connessi cosicché sarebbe artificioso attribuirgli un'autotrascendenza tale che la formulazione delle sue immagini e delle sue idee non fosse una pronta risposta ai suggerimenti di ciò che gli accade. Egli non sarebbe qual è se nel crogiolo delle sue passioni si determinassero reali fratture tra l'*indignatio* reattiva alle proprie relazioni personali e, in più largo spazio, all'essere sociale e l'attiva incidenza del suo mondo poetico e delle riflessioni sull'arte. Croce non è certo il primo a riconoscere il pessimismo reazionario del poeta che additava in Joseph de Maistre «*le génie de notre temps*» e non nutriva illusioni sul reciproco comportamento degli uomini: non si avverte incoerenza tra la vita del poeta e le sue diagnosi politico-sociali, scandite dallo sdegno, ma anche dai sentimenti di compassione e di carità che quelle raffigurazioni tragiche suscitano. D'altra parte la manifesta componente psicologica che contribuisce a modellare questo saggio non stupisce quanti sappiano quale acuto interprete di caratteri e, pur da storico, efficace disegnatore di personaggi sia stato Croce. Non è poi dubbio che al sarcastico e sprezzante rifiuto del naturalismo, dei giacobinismi e dei miti umanitari ove la conoscenza dell'uomo viene surrogata da immaginari e melensi simulacri, non suoni falsa al teorico della categoria dell'utile, ammiratore di Machiavelli, e alla forte orma hegeliana del suo quadro teoretico. Radicalmente negativa, dunque, la critica baudelairiana del costume e della comune ideologia. Il suo sguardo impietoso si posa nello stesso tempo sulla dolorosa esperienza del male e denuncia chi al male oppone una falsa immagine del bene. Il suo sguardo gl'impediva di «riposare (...) nella fede della fratellanza e del progresso coi congiunti doveri che essa comanda» (*PNP*, 250).

Di questo nucleo centrale Croce apprezza la *pars destruens* i luoghi comuni, ma non vi si associa del tutto, poiché la linea direttiva del suo pensiero afferma, in convergenza di ragioni speculative ed etiche, il darsi di un incremento spirituale che si conquista attraverso la pena e il conflitto, insiti e costitutivi dell'accadimento. D'altro canto quella critica aggressiva

strappava ogni velo alle illazioni che irideggiano la cupidità sensuale ed erotica; ma non surrogava nulla alla fede distrutta e nulla contrapponeva alla sensualità irruente e turbolenta. Anzi, questa restava pur tuttavia unica ragion di vita, con la sola differenza che non era più, come in altri, una malvagità inconsapevole, e, conoscendo se stessa, disprezzando se stessa, era meno bassa e più virile, «più prossima» (come egli diceva non del tutto a torto) «alla guarigione». Prossimità assai relativa, perché (...) tale consapevolezza portava con sé ad una metodica coltivazione del male, l'arte d'identificarlo, complicarlo (...) e dilatarlo (*PNP*, 250).

Il far consistere la ragione di vita nella «cupidità sensuale irritante» e turbolenta demoliva anche la rappresentazione ottocentesca - di parte, si capisce, dell'Ottocento e specialmente del romanticismo - della «religione dell'amore», che qui non significa l'amore cristiano, ma propriamente l'amore rivolto alla donna, come «espressione di quanto vi ha di più alto e nobile e gentile nell'uomo, l'amore-passione, come forma eroica e l'adorazione erotica, che ne consacra l'oggetto» (*FNP*, 247- 248). È totale in Baudelaire la demistificazione di questo volto dell'amore che ha lontane radici, lungo svolgimento, ramificate modulazioni nella tradizione occidentale, ispirando tanta arte e tanta poesia, e nella sua opera è motivo ricorrente non solo nelle *Fleurs*. Certi caratteri delle lettere pubblicate nel 1966, alla soglia del centenario, da Philippe Auserve⁷, riguardano l'amore dei sessi, ma esprimono una gentilezza d'animo, una sensibilità delicatissima, che è il timbro di alcuni dei suoi risultati lirici più alti. Tuttavia, valersene come rivelatori di un più vero Baudelaire da contrapporre alla sua asprezza sarebbe fuorviante: le due dimensioni si integrano e si costituiscono a vicenda. Croce, fermo osservatore qual era del luogo della personalità da reperire non altrove che nell'opera, se non fosse scomparso ben prima di quella ricorrenza, sarebbe certamente tornato ad ammonire che simili rinvenimenti postumi modificano poco la sostanza delle cose. Ed è comunque buon principio di metodo indagare la manifestazione di sé che l'autore, l'artista destina e affida deliberatamente a ognuno ed è strano che proprio i convinti analisti dell'esteriorizzazione sopravvalutino il peso di documenti su cui gli autori di solito non esercitano il filtro della ricerca formale. Ciò non toglie che «il modo di suggestione tentata sopra se stesso» (*PNP*, 249), segnalato da Croce in un appunto di diario dove il poeta confessa il suo bisogno di pregare⁸, sia - direi - lo *specimen* di una più generale condizione del suo animo, per cui la fremente esasperazione delle proprie tendenze si irraggia in direzioni diverse e magari discordi: da un lato di reiterato rifiuto, dall'altro nell'ansia della conciliazione. In questo modo di proporsi l'autenticità del sentire e la pressione dell'intellettualismo sono momenti commisti.

Il maggior risalto Croce lo dà a ciò per cui, nonostante tutto, in Baudelaire vige la ragione della vita. Essa è - non sorprenda - la «consapevolezza congiunta a somma semplicità, coscienza e fermezza» in cui consiste «l'originalità del proclamato satanismo» (*PNP*, 250). La negata prossimità della guarigione, riappare, perlomeno come *nisus*, «nel ridurre il problema, insoluto, a problema che risolveva nell'arte» (*PNP*, 252). In relazione all'arte la positività si dispiegava nelle due vie, ossia l'interno comporsi delle idee estetiche attestato dalle valutazioni critiche e la creazione poetica. Nel «ragionare dell'arte» la tacitazione e sospensione dell'assoluto pessimismo si manifestava in giudizi positivi, o magari polemici, che non avrebbero preso corpo se in qualche modo non si fossero pensati validi e in raccordo nell'elaborare un criterio, che in Baudelaire si forma, emergendo sulle altre influenze culturali, nel riferimento a Poe, dietro il quale stanno i romantici, specialmente Coleridge. Le metafore mitiche non costituiscono in lui un ricorso

7 C. Baudelaire, *Lettres inédites*, ed. par M. Ph. Auserve, Paris, Grasset, 1966.

8 La presenza e la natura della religiosità in Baudelaire è uno dei problemi più discussi dalla critica. Anche studiosi nettamente laicisti sono propensi a riconoscere un legame tra il suo violento risentimento morale e la capovolta o estremamente tensiva radice cristiano-cattolica, più cattolica che cristiana, a parere di alcuni. La letteratura in proposito è enorme. Una posizione equilibrata, tendente a una soluzione cristiana è, da ultimo, quella di Stelio Zeppi, *Baudelaire e l'inquietudine di Dio. Dalla disperazione alla speranza*, Roma, Studium, 2002.

alla mitologia del mito, quella sorta di artificiosa sovrapposizione culturalistica che avrebbe attratto tanti ingegni poetici e filosofici non sempre risolvendosi in creazione d'immagine e memorabile originalità di pensiero. La diffidenza dalle stratificazioni mitiche lo portava a respingere il culto della *imagerie* infantile dei popoli, la possibilità di derivarne un senso. Peraltro, anche questo rifiuto è da commisurare a una concezione storica, non ancora matura, quale era, al riguardo, a metà Ottocento. Coglieva, e v'insisteva particolarmente, l'intelligenza del vero che l'arte, di per sé, possiede; ed aveva occhio sicuro nel separare dall'arte l'inartistica passione naturalistica, sentimentalmente effusiva ma espressivamente inerte. Ne era segno il differenziato apprezzamento dei romantici francesi: oscillante verso Hugo, all'apice della sua 'carriera' e, anche per questo, oggetto di opposte tensioni; irridente o durissimo nei riguardi della Sand e di Musset; equilibrato verso il formalismo i cui eccessi e la cui sostanziale povertà erano palesi nei parnassiani. Ma egli che, quasi in omaggio a quella poetica, alla *Beauté* fa dire di sé stessa «*et jamais je ne pleure et jamais ne rit*», ne eccettuava nella stima gli amici «coi quali aveva comuni ideali (...): Banville, Leconte de Lisle», e soprattutto Théophile Gautier, tanto da chiamarlo suo maestro. Più profondamente era la forza stessa del suo mondo passionale a tenerlo lontano dalle intuizioni riduttive che presiedevano all'arte per l'arte. Ammirava, con giudizi che hanno trovato, nel tempo e più tardi, fondamentale adesione, Chateaubriand, Stendhal, Mérimée, de Vigny, Flaubert; e, già nel 1861, intuiva la grandezza di Wagner, pur non conoscendo la tecnica musicale.

La classica discolpa per cui *lasciva est nobis pagina, vita proba*, divenuta trito slogan nell'Ottocento, non gli si addice. Non occorre neppure osservare che essa non registra una condizione reale, né ha consistenza morale: Croce non lo dice, ma è implicito. L'esistenza e la poesia saldano la risposta di Baudelaire al mondo in un plesso che non si scioglie, ove a *lascivia* - la pressione esistenziale - si dia il più ampio senso fenomenologico del male, e *proba* si assuma come metafora aggettivale della redenzione estetica. Egli, nell'atto stesso di dar figura al male, lo denuncia, ma tale denuncia è lontanissima dal sovrapporsi alle ipocrite invettive dell'opinione volgare rispecchiata in disciplina istituzionale. L'ossimoro etico è, viceversa, una costante tematica della sua fantasia, del *gouffre* in cui si profonda penetrandolo di sofferenza, e della sua nostalgica sete del bene. In nessun modo, quindi, mi ricrederò sul verificarsi catartico della soluzione poetica poiché essa, se in qualche composizione muove da una materia che in qualche modo si conviene essere per sé *proba*, in altre, ben più numerose, domina modulando la materia dei che non per caso dà il titolo al suo libro eponimo. Il contrasto in cui esso prende forma è la fonte e il movente autentico di quella energia trasfigurante. Vi è unità di voce nella malata e disorientante tristezza dell'*énorme cité*, nei colori ora torbidi, ora violenti, ora caldi, ora cupi, sempre sensuali delle incarnazioni umane e degli oggetti, della natura, del frastuono e del silenzio, dell'amplesso dei corpi che la popolano di un'angosciosa presenza. E, benché il *cupio dissolvi* non sia una minaccia retorica, ma viene a effettuale e coerente soluzione della sua stessa vicenda fisiologica, alla brama del disfacimento si oppone qualcosa che avrà vita più lunga, creativa e vera: quella energia dell'intento, quel suo *Kunstwollen*, se posso rubare un termine sorto in altro contesto, che risuona nella sua parola con accordi irripetibili, quella virtù d'intensificazione tematica di cui egli stesso ha fatto più volte metafora

definitrice del suo essere. Così nell'*Idéal*, dove lascia a Gavarni, «poète des chloroses / son troupeau gazouillant de beautés d'hôpital» giacché egli - Baudelaire - non può

trouver parmi ces pâles roses
Une fleur qui ressemble à [son] rouge idéal!

Ce qu'il faut à ce coeur profonde comme un abîme,
C'est vous, Lady Macbeth, àme puissante au crime,
Réve d'Eschyle éclos au climat des autans;

Ou bien toi, grande Nuit, fille de Michel Ange,
Qui tors paisiblement dans une pose étrange
Tes appuis faconnés aux bouches des Titans!

*[A Gavarni, poeta della leucemia, / lascio il suo garrulo branco di bellezze da corsia:/fra quelle rose pallide certo non c'è fiore/ che al mio ideale di rosso s'avvicini. // Per questo cuore, profondo come un baratro, ci vuole / lei, Lady Macbeth, animo ai crimini possente, / sogno d'E schilo che il vento di mezzogiorno schiude, // o tu, di Michelangelo grandiosa /Notte, che strana e placida contorci / bellezze use alle bocche dei Titani]*⁹

Croce, avendo premesso i motivi dominanti di Baudelaire in un *continuum* di caratterizzazione psicobiografica e universo poetico quale primo largo movimento del suo saggio, accompagna l'identificazione estetica con un breve elenco antologico delle *Fleurs* (*Don Juan aux Enfers, Beauté, Idéal, Parfum exotique, Hymne à la Beauté, Madrigal Triste, Examen de Minuit, La servante au grand coeur, Réve d'un curieux*), con uno sguardo al potente e allucinato espressionismo di *Les sept vieillards* e una più indugiante approssimazione analitica a *Les petites vieillards*. Alla pertinenza di tali modi di apprezzamento nulla toglie che non si attengano agli elementi fonico-verbali, al verso, al ritmo, mentre focalizzano l'intensa umanità della compassione. E, poiché si tratta di sentimenti che assurgono a pura forma, sbaglieremmo se qualificassimo una critica dai presupposti ed esiti contenutistici l'esposizione tematico-rievocante su di cui poggia il discorso crociano. Difficilmente, del resto, potremmo trovare una pagina definitoria più chiarificatrice e meno ligia alle interdizioni metodologiche astratte di quella di Giovanni Macchia nella sua *Introduzione a Baudelaire*, mirante anch'essa allo spessore di senso che investe l'intera personalità:

Di solito gli autori si avvicinano e si allontanano da noi come le navi di carta che osserviamo immoti dalla riva. Per Baudelaire e chi ne segue il cammino (...) la visione è rovesciata. Come quei prodigi d'ottica che ingannano i sensi, egli si avvicina a noi mano a mano che il tempo sembra distaccarlo, e la sua figura farsi evanescente. Il mondo cambia, è molto mutato certo dagli anni in cui Baudelaire visse e

9 Traduzione di Giovanni Raboni, in *Baudelaire. Poesie e prose*, a cura di Giovanni Raboni, introduzione di Giovanni Macchia, Milano, Mondadori, I Meridiani, 1973,1992, p. 43. Alla bella resa poetica dell'*Idéal* da parte del traduttore si potrebbe forse muovere rispettosa riserva solo per la resa dell'agg. *chloroses* con l'attualizzante *leucemia*.

scrisse, ma ci accorgiamo che esso assomiglia sempre più al mondo terribile e affascinante, che il nostro poeta ammobiliò, indagò, sognò, accettò o respinse. Baudelaire aveva ragione. La nostra epoca è diventata baudelairiana senza che noi siamo tornati indietro d'un passo¹⁰.

Non tornati indietro, evidentemente, dall'orlo di quel *gouffre* su cui Baudelaire si sporgeva.

Fin dall'inizio egli fu oggetto di ostilità come di fervida ammirazione, al pari, del resto, di tutti i grandi. A parte le condanne del tribunale forse non senza influenza sulle censure moralistiche di parecchi e anche abbastanza recenti critici e storici della letteratura, vi si rilevarono, in prospettive più aderenti a una concezione tradizionale dell'opera letteraria, «locuzioni prosaiche e maldestre, aggettivi banali e monotoni e abbondanti». Anche Croce, non scarso conoscitore dei critici francesi, dei quali - *ab uno disce omnes* - cita Ferdinand Brunetière, ma non troppo se ne distanzia lo stesso assai più acuto Gustave Lanson, - nota «atteggiamenti della forma che non sono tra i più belli». Coerente con il suo procedere distinguendo, avverte, pur sempre con motivazioni non estrinseche, l'intorbidarsi, di tanto in tanto, della purezza formale, se alla parola si assegna la pienezza di senso cui tende. L'episodica, ma tangibile, carenza di liberazione fantastica è dovuta, egli ritiene, all'insinuarsi «qua e là» della «intellettualità e della riflessione» e, connesso o indipendente, il pervasivo sensualismo, che può anche dar luogo a versi «piuttosto vigorosi e risonanti che perspicui nell'immagine» (*PNP*, 258). L'incontro con altri studi baudelairiani stimola Croce a nuove specificazioni di lettura, quelle sul *Don Juan au.x Enfers*, quasi una risposta alla ricerca di fonti eseguita da Henry David¹¹ e *Intorno alle «Pièces condamnées»* (*PAM*, 395-406).

A proposito del *Don Juan*, dopo aver ribadito le storture di una cattiva utilizzazione della filosofia, e che unico mezzo per sciogliere l'«enigma della poesia» (*PAM*, 409) è l'esercizio di una lettura sgombra da incrostazioni e pregiudizi, dà evidenza all'assurdo giudizio negativo di H. David, basato nel deprecare la sostituzione dell'oltretomba pagano al cristiano. Ma in quella creazione fantastica l'unico regno ultraterreno che ci sia, e in quel luogo abbia ragione d'essere e che insomma commuova l'animo di Baudelaire è «un oltretomba (...) poetico, composto d'immagini che sono metafore di un mondo ideale nel quale convergono tutti i personaggi che hanno partecipato al dramma, alla drammatica vita di Don Giovanni» (*PAM*, 409-410). Né c'è, al contrario di quel che crede lo stesso ricercatore di fonti, quell'aria d'indifferenza e di *grandeur*, o un'esibizione di elegante noncuranza di fronte all'eterno supplizio che lo attende, ma l'astanza del male delle azioni compiute, «innanzi a lui raccolte come in un gruppo» (*PAM*, 410). È un peso che non proviene dal pentimento, ma dalla coscienza di non poter aggiungere o toglier nulla a quanto si è commesso, dal senso dunque, dell'irrevocabile. Croce, nell'impassibile atteggiamento di Don Giovanni riconosce una natura satanica, dov'è uno «degli aspetti e momenti della disposizione del Baudelaire verso la vita», che in lui è, diversamente dal suo personaggio, un momento dell'interno conflitto. È l'estrema indignazione suscitata dal *bosco umano* che in lui genera le violente immagini sadiche, mentre dell'impassibile raffigurazione di Don Giovanni Croce è tratto a dire che

10 G. Macchia, *Introduzione a Baudelaire*, in *Baudelaire. Poesie e prose*, cit. p.20.

11 H. David, *Sur le Don Juan aux Enfers*, in *Revue d'histoire littéraire de la France*, XLIV, 1973, n. 1, pp. 65-76.

nella sfiducia e nell'ironia per quel che gli uomini considerano bene e virtù e dovere e purezza, e correlativamente vizio, male, passione e impurità: contrasto superato da lui in

una concezione non già religiosa ma naturalistica dell'universo, o in una concezione religiosa bensì, ma satanica. Il Don Giovanni della leggenda gli si presentò spontanea forma di questo stato d'animo. Ad accogliere in sé quel satanismo e a rappresentarlo, era necessario che (...), a modo suo, fosse un eroe (*PAM*, 411).

Un'esigenza analoga va unita, nel dire delle *Pièces condamnées*, alla polemica altrettanto pertinente contro le estetizzanti lodi del poeta come «l'inventore di non si sa quale nuova e moderna sensibilità, e capostipite di una nuova razza di poeti *decadenti* e *puri* (*PAM*, 395) fuorviante costruzione dinastica nella quale, né primo né ultimo, incorse, sviluppandola, anche Valéry, non grande estimatore della purezza formale in Baudelaire. La nuova scelta crociana delle *Fleurs* si arricchisce parecchio rispetto a quella di *Poesia e non-poesia* aggiungendo *Le Balcon*, *Lejet d'eau*, *Je n'ai pas oublié*, *voisine de la ville*, *À celle qui est trop gaie*, *Femmes damnées*, *Lesbos*, *Le flambeau vivant*, *Harmonie dii soir*, riguardate tutte secondo il criterio di rilievo e ombreggiamento che è connaturato al suo procedere: il «discernimento» deve guidare «lo spirito del lettore». Nell'ode *À celle qui est trop gaie* l'individuazione della presenza poetica procede tra il fine commento ammirativo di gran parte e il rifiuto del finale sadico. In questo non è da far carico a Croce di un moralismo del quale anche qui è indenne: il mancato conseguimento dell'unità poetica deriva semplicemente dal «cattivo gusto dell'enorme», incompatibile con la luminosa immagine della «impressione di seria e gaia bellezza» non meno che con il «nuovo e singolare canto di angoscia, di nostalgia, di delizia e di tortura, di vita e di morte» quale «vien fuori dal desioso e tormentato cuore umano» (*PAM*, 398). «Cattivo gusto», perché quest'antitesi, lungi dall'essere avvalorata, perde la consistenza espressiva nell'opposizione finale imposta dalla reminiscenza sadiana. Anche in questo caso la poesia del senso non c'è perché l'orgia di ferocia e sessualità è il prodotto intellettualistico-volontario del ricordo di Sade. Nelle *Femmes damnées*, cui è affine il tema di *Lesbos*, l'irrealizzarsi della soluzione espressiva è segnato forse con giudizio meno persuasivo, quando si afferma dovuta all'assenza di «dramma morale impegnato nel contrasto e nella lotta con la passione viziosa e delittuosa». (*PAM*, 400). La genesi poetica del componimento qui non è drammatica, ma descrittiva e immedesimativa nelle pulsioni del rapporto immaginato e nella irradiazione di metafore che esso suggerisce. Ciò, d'altra parte, parrebbe essere smentito, quando Croce, a differenziare da Huysmans l'autore delle *Fleurs*, afferma che la poesia di Baudelaire «non è nelle sue pagine scandalizzanti, ma nelle incantevoli fantasie d'amore, di pietà, di umanità, che in bellissimi versi (...) fioriscono di là da quelli», (*VSLC*, II, 307)¹² cioè nega che determinate note vengano trasfigurate nella sua espressione.

12 Il saggio su *Huysmans*, pp. 298-314.

Particolare importanza ha infine la recensione al *Baudelaire et l'expérience du gouffre* di Benjamin Fondane¹³, per le sue stringenti definizioni, delle quali quelle che attengono alla poesia si affiancano alle altre verbalmente differenziate ma concettualmente identiche che in queste pagine ho riferito e commentato e alle molte altre necessariamente taciute; mentre, riguardo al pensiero estetico, possono considerarsi, riassuntive e di ribadimento di una puntuale delineazione. Sembra a Croce che neppure Fondane, sul cui libro il suo giudizio è complessivamente positivo, renda piena giustizia al Baudelaire della prosa, a lui in quanto pensatore, teorico e critico dell'arte e teorico e critico della società del suo tempo e in genere di certi aspetti dell'ottocento.

E, insistendo nel guardare all'influenza ricevuta in senso temporalmente inverso da Poe a Coleridge, a Schelling a Hegel e a Kant, precisa che «non si trattava di ripetizione materiale e di echeggiamenti, ma di una ricezione simpatica e fervida» nella quale «quei concetti», «nelle opere effettive e nei giudizi» baudelairiani «si dimostravano vivi e plastici» (*NPS II*, 109). È un profilo di giudizio sul solco della prospettazione avviata nella revisione dell'*Estetica* e incessantemente riproposta, ossia che «la critica francese si avvantaggerebbe», anziché a rifarsi a Sainte-Beuve,

col risalire a lui [a Baudelaire] e al Flaubert, e agli altri pochi che direttamente o indirettamente furono toccati dal moderno pensiero estetico¹⁴. Parimenti (...) avvertì quel che era di ottimisticamente superficiale e di frivolo in certi concetti umanitari e progressistici dell'ottocento, che non solo gl'idealisti, ma anche i positivisti professarono, e rammentò energicamente l'indelebile 'peccato originale' e la belva e il selvaggio che sta sempre nel fondo dell'uomo. (*NPS II*, 109-110).

Il selvaggio, non rousseauiano, non *buon selvaggio*. È un momento nucleare del pensiero, ove, peccato originale a parte, la visione profondamente realistica del pensiero crociano avverte

13 *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Paris, Seghers, 1947, postumo, recava una prefazione di Jean Cassou, scrittore apprezzato da Croce, anch'esso per le sue idee estetiche. Fondane era morto in guerra nel 1944. In *Nuove pagine sparse*, Napoli, Ricciardi, 1949, s. II pp. 107-110.

14 Ecco alcuni momenti di questo *tòpos* storiografico, il cui frequente ricorso è indicativo della esigenza che il filosofo sentiva di convalidarlo direi quasi didatticamente: CC III, 79: invita gli studiosi francesi ad apprezzare gli «sporadici assertori del concetto schietto della poesia e della sua storia che formarono contrasto e protesta (...) nel periodo positivistico e tainiano: Flaubert, Baudelaire, Becque»; CC III, 108: «(...) il Baudelaire e il Laforgue sono «gli unici scrittori d'arte competenti» che Croce conosca «fra i moderni (...) due scrittori letteratissimi e persino colti in filosofia» a proposito di un giudizio di Ardengo Soffici, con il qual concorda; CC III, 394-395: « (...) ai nomi di artisti i quali rappresentano in Francia l'estetica francese con quell'elevatezza che è mancata colà ai filosofi di scuola, ai nomi del Baudelaire e del Flaubert, è da aggiungere (...) quello di Henry Becque»; LP, 157: «Io ho collocato nel mio pensiero il suo [di Becque] nome accanto a quelli del Baudelaire e del Flaubert dei tre soli che in Francia intendessero profondamente problemi estetici e in certo modo riempissero la lacuna che per questa parte si avverte nella filosofia francese»; PS, 300: «(...) in Francia i veri teorici dell'arte non s'incontrano tra i professori di filosofia, ma tra i grandi artisti: Flaubert, Baudelaire, Becque, i quali per l'appunto dettero aperti segni d'insofferenza contro le melensaggini degli *universitaires qui se mélangent de l'art*»; TPS, I, 229: «Alcuni grandi artisti e poeti francesi che a pieno diritto non vollero sapere della men che mediocre o addirittura ridicola estetica prodotta nelle università francesi (penso al libro del Levéque sulla *Science du beau*), ed ebbero viva coscienza della fantasia come forma creatrice, il Baudelaire, il Flaubert, il Becque, protestarono vivamente e giustamente ma non di proposito, e si appagarono di aforismi che non s'innalzavano alla coerenza sistematica; e non poterono formare un corpo di dottrine e una scuola». Qui è evidente il ridimensionamento del loro apporto in confronto alla organicità proposizionale per Croce necessaria a dar fondamento speculativo; TPS, II, 15: « Quasi soli, ad essa [all'estetica] si affacciarono (...) tre grandi poeti francesi, Baudelaire, Flaubert e Becque che, pur non metodicamente addottrinati, erano dotati di quella vista nel profondo e di quella forza logica, nella quale sostanzialmente consiste la filosofia». E quasi una rettifica dell'affermazione precedente. Tra le diverse monografie francesi e italiane su Baudelaire estetico e critico, essendo in vita Croce, pregevolissima quella di Giovanni Macchia, *Baudelaire critico*, Firenze, Sansoni, 1939. Esemplata sulla metodologia crociana è quella di Giorgio Polverini, *L'estetica di Charles Baudelaire*, Bari, Laterza 1943.

simpateticamente il segno autentico di verità che Baudelaire esprime con veemenza e sa nel contempo modulare nella vasta gamma poetica del sentimento redento.

***I titoli delle opere di Croce sono citate con queste sigle:**

CC = Conversazioni critiche, Bari, Laterza, 1, III, 1932.

E = Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, Milano-Palermo-Napoli, Sandron, 19021; Bari, Laterza, le edizioni successive.

LNI = La letteratura della nuova Italia, Bari, Laterza, voi. IV, 1922, 1954.

LP = Letture di poeti, Bari, Laterza, 1950.

NPS = Nuove pagine sparse, Napoli, Ricciardi, 1949.

PAM = Poesia antica e moderna, Bari, Laterza, 1941, 1 950.

PNP = Poesia e non poesia, Bari, Laterza 1923, 1955.

PS = Pagine sparse, Napoli, Ricciardi, 1945.

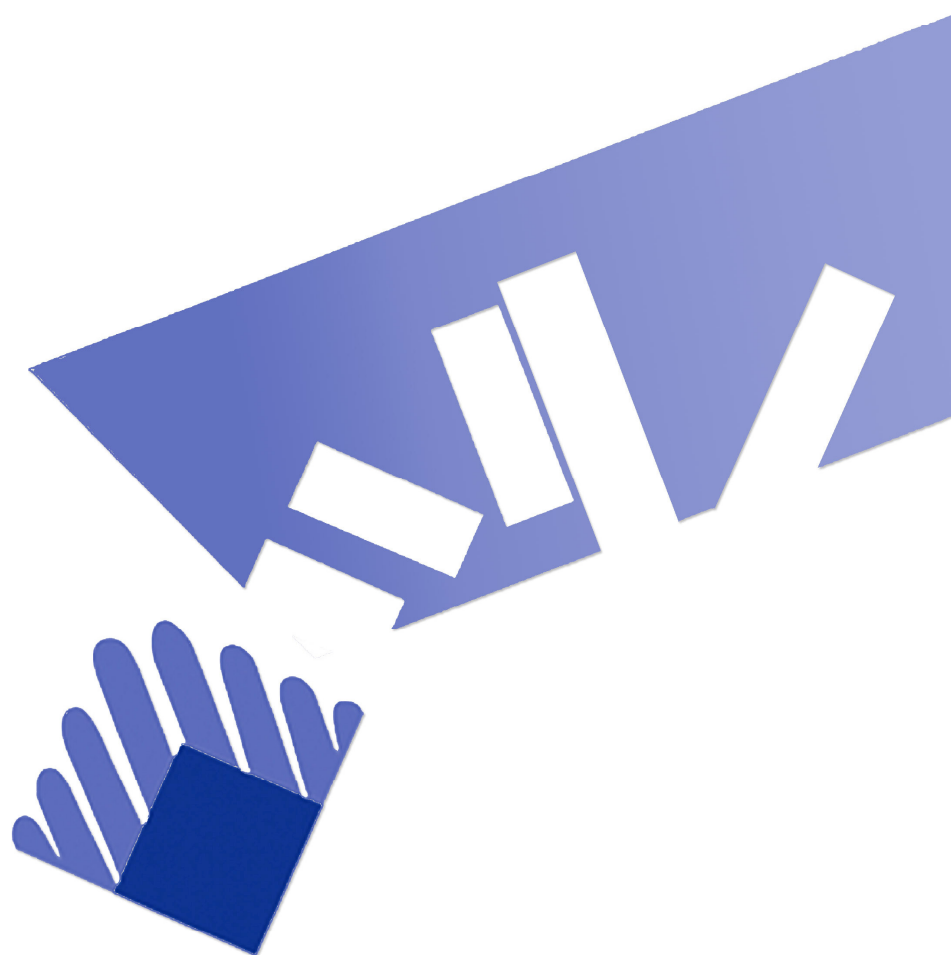
SE = Storia d'Europa nel secolo decimonono, Bari, Laterza, 1932, 1961.

SI = Storia d'Italia dal 1871 al 1915, Bari, Laterza, 1927, 1962.

TPS = Terze pagine sparse, Bari, Laterza, 1955.

VSLC = Varietà di storia letteraria e civile, Bari, Laterza, 1949.

PERCORSI



Raccolta di interventi, contributi, conferenze e seminari su temi e problemi discussi durante le iniziative dell'Associazione Oltre il Chiostro.

IL RICONGIUNGIMENTO TRA ETICA ED ECONOMIA QUALE RISPOSTA ALLA CRISI GLOBALE

MARIANTONIETTA FIORE¹ - VALENTINO VECCHI²

Sommario: *Abstract; 1. La crisi globale: quale risposta?; 2. Dall'economizzazione dell'etica al ricongiungimento dell'economia con l'etica; 3. Tre percorsi attuali; 4. Il sentiero da percorrere: il ruolo dell'etica di impresa; 5. I limiti che delimitano la responsabilità etica e sociale dell'impresa; 6. Il management etico; Conclusioni.*

Abstract: L'economia globale sta attraversando, oramai da tempo, una profonda crisi la cui genesi va ricondotta, senza dubbio, al decadimento del sistema finanziario e, prima ancora, di quello imprenditoriale. Il mondo degli affari, sempre più caratterizzato da individualismo e brama di profitto, ha assunto una dimensione in cui non trovano posto i valori etici che, viceversa, dovrebbero in qualche modo assumere il ruolo di regolatore dei rapporti economici ed aiutare a prevenire quel decadimento dei sistemi imprenditoriali che sovente è alla base di profonde crisi dell'economia mondiale. Le ragioni del disgiungimento tra etica ed economia sono varie, in parte hanno radici lontane e non sempre sono riconducibili al mero egoismo individuale e alla sete di profitto. Il presente contributo si prefigge lo scopo di investigare le ragioni del distacco tra l'etica e l'economia individuando i percorsi attuali che tracciano il sentiero da percorrere al fine di ridurre l'inaccettabile distanza che, oramai, esiste tra principi economici e valori etici. A nostro avviso, il percorso di riunificazione non può che partire dall'affermazione dell'*etica di impresa*.

1. La crisi globale: quale risposta?

La continua e "random"¹ espansione del mercato internazionale finanziario ha provocato già da tempo una condizione diffusa di irresponsabilità del capitale determinando un'economia che Keynes, in maniera precursiva, già definiva "da casinò" (1968). Tale *irresponsabilità* ha portato, nella seconda metà del secolo scorso, a occuparsi e preoccuparsi totalmente della crescita, valutata tramite il PIL, un indicatore esclusivamente contabile che non distingue la crescita (puro aumento quantitativo) dallo sviluppo (che include un miglioramento strutturale qualitativo). L'attuale disputa internazionale finanziaria ha ancor di più evidenziato la convivenza di due mondi e due economie: un'economia 'sovrasviluppata' dell'opulenza in cui le usanze e le mode creano i bisogni; un'economia della scarsità in cui la presenza, la produzione e l'equa distribuzione di beni primari di sussistenza (cibo, salute, educazione, acqua potabile) rappresentano ancora un'esigenza, in alcuni casi un'utopia. La risposta alla crisi globale può essere rintracciata, a nostro avviso, in due titolazioni di rilievo:

¹ Dipartimento di Scienze Economico-Aziendali, Giuridiche, Merceologiche, Facoltà di Economia, Università degli Studi di Foggia, m.fiore@unifg.it.

² Dipartimento di Economia Aziendale, Facoltà di Economia, Università degli Studi di Napoli Federico II, vavecchi@unina.it.

1 Nel senso di irregolare e non diffusa omogeneamente.

- Joseph Stiglitz (Nobel per l'economia nel 2001) titola, in maniera eloquente, un articolo pubblicato su "The Guardian" (il 16 settembre 2008): "The financial crisis is the fruit of dishonesty on the part of financial institutions"². Siamo in presenza, chiarisce l'autore, di un gioco a somma negativa, "as people wake up to the smoke and mirrors in the financial system, as people grow averse to risk, losses occur; the market as a whole plummets and everyone loses" (ibidem). In definitiva, i mercati finanziari si basano sulla fiducia ma "that trust has eroded"³(ibidem);
- Il Social Watch⁴ titola efficacemente e persuasivamente il rapporto italiano 2008: "Crisi globale. La risposta: ripartire dai diritti". Il *core* del lavoro è l'auspicare il passaggio "dal nostro attuale sistema, che ha alimentato instabilità e disuguaglianza, ad uno giusto, sostenibile e responsabile che apporti benefici alla maggioranza della popolazione mondiale", in cui processi etico-sociali fondati sui diritti umani devono essere "il punto di partenza e non un qualche lontano traguardo futuro, e in cui un approccio allo sviluppo basato sui diritti (primi fra tutti parità di genere, lavoro dignitoso e diritti umani) deve essere il principio guida dominante".

In effetti, lo studio economico sull'efficienza delle scelte individuali e collettive ha offuscato e trascurato, nel tempo, l'analisi di diritti umani e di comportamenti sociali⁵ a causa di controversi fattori che hanno determinato un progressivo processo di "economizzazione" della componente etica e che possono racchiarsi nei seguenti percorsi:

a) *errata e insufficiente interpretazione di assunzioni alla base di modelli e teorie economiche*. In primis, a sostegno di questo progressivo allontanamento dell'economia dall'etica (e viceversa), è stata l'interpretazione superficiale⁶ del pensiero smithiano, sposata in toto dagli economisti, che vede il suo fulcro nella teorizzazione dell'esistenza di comportamenti autointeressati⁷ solo alla massimizzazione di benefici economici in termini di efficienza in un mercato normativo e regolatore assunto a *deus ex machina*, onde giustificare successi e fallimenti. In tale contesto, l'economia riesce a emanciparsi dall'etica poiché l'agire economico è di per sé orientato al bene grazie all'aderenza di tutti i soggetti ad un

2 È diffusa e comune l'opinione che la catastrofe nei mercati finanziari che sta causando a livello mondiale recessione, disoccupazione e disgregazione sociale derivi la sua origine dalla deregolamentazione delle banche nei primi anni '90 e "dalla mancanza di supervisione governativa su avidi soggetti armati di rischiosi "veicoli" di investimento" (Rapporto Social Watch, 2008).

3 In maniera molto amara ma realistica, sempre Stiglitz afferma: "It is difficult to have faith in the policy wherewithal of a government that oversaw the utter mismanagement of the war in Iraq and the response to Hurricane Katrina".

4 Il rapporto Social Watch è un rapporto statistico annuale dedicato ai progressi e alle regressioni nella lotta alla povertà e alla parità tra uomini e donne che monitora lo sviluppo sociale nazionale e internazionale. Social Watch è una rete che oggi conta membri in più di 60 Paesi in tutto il mondo creata nel 1995 come "luogo di incontro per organizzazioni non governative operanti nell'ambito dello sviluppo sociale e della lotta alla discriminazione di genere", rispondendo alla necessità di promuovere la volontà politica di trasformare in realtà le promesse delle Nazioni Unite. I 13 rapporti redatti fino ad oggi sono stati usati come strumenti di sensibilizzazione a livello locale, regionale e internazionale.

5 "Economics as a social science must also understand what people mean to do with what they actually do in the economy...- it is relationship-in-itself, relationship to the other as itself or to itself as the other -...must be able to integrate ethics into its framework of utility and profit maximisation, unless it would want to leave out important features and determinants of economic behaviour and decision making" (Koslowsky, 1992). L'autore mette in evidenza come l'economia, in quanto scienza sociale, dovrebbe allargare i suoi scopi analizzando, oltre agli aspetti quantitativi e empirici, i significati culturali, etici e simbolici delle azioni sociali e, quindi, i rapporti tra gli individui e tra questi e le azioni; tale dimensione influenza l'analisi normativa in questioni relative alla distribuzione, alla elasticità della domanda e alle istituzioni e politiche economiche.

6 Sen (2002), chiarisce tale errata e superficiale interpretazione del pensiero di A. Smith, riportando alla luce gli scritti smithiani, relativamente trascurati perché non di moda, sulla povertà, la necessità della simpatia e il ruolo delle considerazioni di natura etica nel comportamento umano.

7 L'assunzione di razionalità richiama la teoria hobbesiana sintetizzabile in: *Homo homini lupus*.

ben preciso codice di comportamento etico, la cosiddetta "moralità mercantile" e, quindi, all'identità di obiettivi economici individuali e sociali⁸; tale assunzione del resto, a prescindere dall'errata interpretazione alla base, ha l'effetto di semplificare la modellizzazione del comportamento economico, migliorando l'elaborazione e la produttività delle teorie. *A latere*, a causa dell'insufficiente interpretazione economica dell'essere umano⁹ particolarmente durante l'ultimo secolo, i concetti dominanti nella teoria economica di *homo oeconomicus* (sviluppato soprattutto dagli economisti politici e che riporta ai principi smithiani di comportamento razionale e massimizzante profitti e utilità degli individui) e di *human resource* (che deriva dal *business management*) hanno omologato gli esseri umani a macchine con stessi desideri e bisogni, non esseri capaci di agire moralmente e nella loro specifica dignità¹⁰. A tali concetti economici si è affiancato, nel periodo rinascimentale, quello prevalentemente umanistico di *homo faber sui* (artefice del suo destino), fondamento delle elaborazioni culturali moderne e odierne, le cui istanze si sono codificate in principi etici (*in primis* quello utilitaristico con la felicità "materiale" come obiettivo umano e sociale non come ostacolo al *summum bene*) che cercano di raccordare, in un sistema ingegneristico forzato, interesse privato e collettivo.

b) *presenza dell'etica utilitaristica*. Viene teorizzata la neutralità dell'economia dall'etica poiché valori etici utilitaristici sono già insiti e previsti nel discorso economico. L'utile è assunto come criterio di azione e come principio dei valori morali e le persone sono concepite come "recipienti passivi di utilità, come esseri che, semplicemente, provano piacere e dolore" (Carter, 2005). Da cui il limite derivante dal carattere endogeno e dalla posizione "*end state oriented*" delle teorie che sposano la tesi del libero mercato. In verità, l'ottimalità delle soluzioni economiche dovrebbe essere raggiunta sicuramente con teorie esogene ma non solo "*process-oriented*" ma "*being-oriented*", nel senso di uomo, persona e essere vivente.

c) *l'inserimento di modellizzazioni matematiche*. L'economia positiva¹¹ ha eluso, nel corso dell'ultimo secolo, l'analisi normativa e ha trascurato l'influenza delle considerazioni di natura etica relative al comportamento e giudizio umano, determinando così un distacco dell'economia dall'etica. L'interpretazione dei fatti economici avviene attraverso un *corpus* rigoroso e puro di strumenti e metodi di analisi applicati, la cui validità deve fare i conti con la bontà di modelli matematici. In particolare, nel contesto storico politico determinatosi dagli Anni '60 in poi¹², che portò ad un controllo anticongiunturale

8 In maniera precursiva, già Pascal, uno dei pensatori religiosi francesi più insigni, alla metà del XVII secolo (quando si cominciava ad analizzare in maniera sistematica il funzionamento effettivo dei mercati), aveva intravisto nel principio dell'interesse personale la funzione di organizzatore sociale, in luogo dell'amore e della carità.

9 L'ipotesi di adozione di un modello troppo semplicistico del comportamento umano nelle teorie economiche è discusso in Hirschman (1981) che sposta l'attenzione, invece, su risorse "rinnovabili" come l'amore e il senso civico.

10 Kleinfeld-Wernick (1992) ha dimostrato come, in considerazione dello stretto legame tra etica e antropologia, l'introduzione del concetto di persona nella teoria economica risulti una estensione necessaria utile tanto per gli aspetti descrittivi e teorici economici (in quanto la persona, nella sua dimensione individuale e sociale, è il soggetto della vita economica) tanto per quelli normativi etici che rende giustizia all'ideale kantiano di dignità e all'essenza degli umani in quanto persone.

11 Si vedano Hicks (1934) e Robbins (1935). Quest'ultimo, in particolare, del tutto fuori moda oggi, affermava l'esistenza di una relazione solo di giustapposizione fra l'etica e l'economia, in quanto quest'ultima ha solo il compito di strutturare conoscenze e dati senza nessun valore prescrittivo e senza legami di natura etico-morale.

12 Negli Anni '70, shock petroliferi e delle materie prime, il crollo del sistema monetario internazionale e, quindi, dei cambi fissi, inflazione e disoccupazione contemporanee, determinarono il fallimento delle teorie keynesiane, incapaci di affrontare problemi a carattere distributivo e, di converso, che coinvolgono aspetti morali (Niccoli, 1990).

del sistema economico da parte delle autorità monetarie e fiscali (il fine *tuning*), i contributi della teoria economica si sono sviluppati attraverso modelli statistico-matematici sempre più rigorosi e parcellizzati, i cui parametri venivano stimati con tecniche econometriche.

d) *la crisi dell'etica*. Dopo le elaborazioni sull'“inversione dei valori” dell'ultimo Friedrich Nietzsche, che teorizzano l'eliminazione di qualsiasi freno imposto dalla società e dalla morale, nel pensiero del XX secolo si assiste ad una crisi della razionalità etica da attribuire alla perdita di un pubblico conservatore capace di fare opinione in un sistema dinamico e complesso fortemente squilibrato “nel quale non solo compaiono contemporaneamente luci e ombre, ma la situazione appare essere luce per alcuni e ombra per altri” (Niccoli, 1990); il livello micro, più idoneo ai criteri di responsabilità personale che per tradizione interessano l'etica, viene soppiantato da prospettive sociali macroeconomiche, caratterizzate da continue interazioni e retroazioni che, spesso, comportano risultati opposti a quelli previsti.

e) *la autorevolezza e autoreferenzialità delle scienze*. Nel '900 il susseguirsi continuo ed esponenziale di scoperte e invenzioni scientifiche ha determinato la centralità del potere dell'uomo sulla tecnica in un nichilismo¹³ metafisico accompagnato dalla contestuale perdita di rilevanza del sapere filosofico. Lo sviluppo tecnologico copre ogni dimensione e, in questa supremazia raggiunta quasi *de iure*, ogni interferenza etica o tentativo di esercizio critico nei confronti delle sue progettualità è letto e interpretato come intrusione.

f) *il funzionalismo della società*. A causa del tramonto delle grandi concezioni metafisiche-religiose e delle ideologie rivoluzionarie e utopiche (che avevano caratterizzato il primo dopoguerra), la società si evolve lungo due processi diversi: di differenziazione in innumerevoli sotto sistemi e di individualizzazione, nel quale interessi e bisogni individuali sono in netta posizione di supremazia rispetto alla dimensione sociale e comunitaria. Se prima, nelle società arcaiche *polis*, tribù e famiglie rappresentavano il fulcro del sistema in un tutto organico con l'uomo (che non viveva, se vogliamo, di vita propria al di fuori di tali piccoli aggregati), adesso l'uomo è *a latere* e non rappresenta più una misura della società (Luhmann, 1990).

2. Dall'economizzazione dell'etica al ricongiungimento dell'economia con l'etica

Stante l'insufficienza e inadeguatezza della teoria economica¹⁴ per la soluzione di problemi reali non ipotizzati nei modelli, emerge la ricerca di un ricongiungimento dell'etica all'economia attraverso un codice morale più ampio: l'economia seppur disciplina scientifica, non può continuare a illudersi “sulla chiusura” delle proprie categorie di pensiero. Sia l'approccio matematico-ingegneristico (che da Smith a Walras ha conferito all'economia un tecnicismo di livello molto elevato per l'analisi dell'equilibrio economico) che quello etico (estremamente importante per rispondere all'interrogativo socratico “Come

13 Letteralmente il termine vuol dire “dottrina del nulla” (dal latino *nihil*) e indica qualsiasi dottrina che non accetti i valori di una società.

14 Le inefficienze nel conseguimento degli obiettivi connesse al funzionamento del mercato (caratterizzato da fallimenti e, quindi, da equilibri di *second best*) come asimmetrie informative, mercati incompleti, beni comuni, esternalità e non convessità etc.. hanno determinato una perdita di credibilità e affidabilità del *deus* mercato e delle teorie e tecniche di pensiero economiche dominanti.

bisogna vivere?"), sono entrambi ineludibili per l'efficienza dell'economia che ricopre tutti i campi della vita umana (Sen, 2002).

"Le teorie economiche non sono strumenti neutrali di conoscenza del comportamento umano, ...non trasmettono solo risultati di esperimenti o di simulazioni; sono anche, direttamente e indirettamente, strumenti di modificazione degli assetti economici e sociali esistenti...che non possono trascurare il feedback sul "carattere degli uomini" (Zamagni 1994). La stessa Chiesa, con l'enciclica *Centesimus annus* di Papa Giovanni Paolo II (edita il primo maggio del 1991 in occasione del centesimo anniversario della *Rerum novarum* di Leone XIII), pur affermando la centralità del libero mercato, quale strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni, chiarisce come non si possa prescindere dai fini che persegue e dai valori che trasmette a livello sociale: spetta alla coscienza individuale e alla responsabilità pubblica stabilire un giusto rapporto tra mezzi e fini. "Di qui il fascino paradossale delle dottrine economiche che non sono mai esclusivamente economiche" (Ricossa, 1988).

Le moderne economie ad avanzato grado di industrializzazione risultano sempre più interrelate, e distorte in termini di giustizia e uguaglianza. Intervenire per diminuire le disuguaglianze non solo è un dovere morale ma è anche ottemperare ad un senso di giustizia poiché l'aggettivazione "globale" pervade tutti i processi finanziari, economici, sociali. Al centro del dibattito scientifico che porta a confrontarsi sul terreno dell'etica sono le formulazioni del mercato che risultano sempre meno convincenti e adeguate rispetto a criteri di scelta distributivi a causa di sterili *trade-off*¹⁵ fra efficienza/distribuzione, risultati/opportunità, soggetto economico/soggetto umano, numeri/diritti. Il mercato nella *new political economy* deve continuare ad esercitare quel ruolo decisivo che aveva in passato recuperando a livello simbolico ciò che non riesce a dare a livello pratico, in modo da delineare un metodo capace di supportare le anomalie delle economie di mercato e, quindi, passare da mezzo di calcolo a modello di calcolo per l'armonizzazione degli interessi coinvolti¹⁶. La maggior parte del comportamento osservato nella vita reale non può comprendere e prevedere interessi solo individuali e egoistici. Sen (2002) dimostra che anche in situazioni reali *una tantum* (o in giochi non ripetuti)¹⁷, gli individui possono adottare comportamenti "altruistici", non egoistici, che tengano conto della natura interdipendente reciproca dei risultati raggiunti, di un senso d'identità sociale, anche se non in chiave deontica, come obbligazione di principio vigente per tutti, almeno a carattere strumentale e strategico. In risposta alla provocazione di Stiglitz nell'articolo in premessa, può assumere, quindi, forte valenza il ruolo dei codici di comportamento, poiché le istituzioni fondate su accordi interpersonali e mutua comprensione operano sulla base dei comportamenti comuni, della fiducia reciproca e della possibilità di fare affidamento sulla morale delle controparti" (Sen 2000).

15 A partire dagli anni '60, *trade-off* tra efficienza e giustizia furono riproposti, a causa della caduta di credibilità delle teorie keynesiane, in cui lo Stato era assunto a mediatore neutrale tra le classi.

16 A tal proposito, Zamagni (1991) fa una interessante analisi sul "perché" della sacralità del principio paretiano, mettendo in evidenza da una parte l'enorme virtù dell'utilizzo del principio in merito alla possibilità di fondare raccomandazioni di politica economica senza alcun bisogno di fare appello a confronti interpersonali di utilità e benessere, dall'altra la non conoscibilità delle condizioni future dell'io che esprimerà valutazioni ("gli interessi dell'io di ora non sono gli stessi degli io futuri") e, quindi, l'exasperato soggettivismo.

17 Esiste una copiosa letteratura di teoria dei giochi (richiamata da Sen, 2002) che cerca di spiegare tali comportamenti in giochi del tipo "dilemma del prigioniero".

Valutare un sapere solo in termini di efficienza e risultati non ha più valore; i lavori di filosofia della scienza di Popper, Kuhn e Nagel, e di economia egualitaria e distributiva di Rawls, Sen e Nozick hanno cominciato a segnare, con pregevoli e interessanti contributi, e nonostante l'attuale fase di indebolimento dello stato sociale, il cammino dell'economia verso l'etica (e viceversa) e l'epistemologia. È sempre più evidente che l'etica come una linfa attraversa ed è trasversale a tutti i saperi¹⁸, a tutte le relazioni e, oltre a valutare le azioni umane, guida il libero agire umano verso il proprio bene, la propria felicità, con un approccio filosofico ma anche pragmatico ed esperienziale (Agostino d'Ippona parlava della virtù morale come del buon uso di libertà).

3. Tre percorsi attuali

Nel corso degli ultimi decenni del XX secolo, il dibattito *teoric and policy oriented* di economisti, governi, organizzazioni non governative e organizzazioni economiche internazionali ha accordato ai temi della crescita uno spazio sempre maggiore rispetto a quanto avveniva in precedenza. A partire dagli anni Cinquanta¹⁹, infatti, la crescita, in quanto ricchezza di un paese in termini puramente quantitativi, diviene l'obiettivo politico prevalente, da raggiungere attraverso l'aumento del tasso di crescita del reddito pro-capite nella convinzione che tale aumento avrebbe prodotto effetti positivi per tutta la popolazione in termini di occupazione, standard di vita migliori e più elevati, riduzione della povertà e delle disuguaglianze. Quanto in teoria enunciato, non ha poi effettivamente trovato riscontro empirico ed evidenza statistica persistendo invece situazioni di enorme e drammatico squilibrio pur in presenza di tenori di vita medi in aumento: uno dei paradossi più frequenti è che spesso i paesi con un alto tasso di crescita della popolazione hanno anche un basso tasso di crescita del PIL, e viceversa, allargando così la differenza di disponibilità di beni e servizi tra chi vive nei due gruppi di paesi²⁰. L'interesse economico *strictu sensu*, come *leitmotiv* delle teorie economiche, non fa che appiattire e trascurare le differenze tra le società nelle indagini di studio; sorge così la necessità, per usare un'espressione molto calzante di "abbandonare la camicia di forza della razionalità economica ristretta" (Sen, 1991), rivestendo l'economia dell'abito adamitico²¹, in un processo being-oriented.

18 Sintomatico della valenza dell'etica, la creazione nel 2000 dell'Ethical Index Euro (Indice Etico Europeo) che individua 150 *best in class* europee tra le società a maggior capitalizzazione, escludendo quelle che non superano il processo di selezione etica, che si basa sulla sostenibilità etica (l'indice è rivisto trimestralmente) e su principi inappellabili della morale cattolica (pornografia, alcool, studio e utilizzo di organismi geneticamente modificati).

19 I primi studi per misurare la ricchezza di una nazione risalgono alla fine del XVII sec. ad opera di Sir William Petty, incaricato di misurare la forza dell'Inghilterra nel mobilitare le risorse produttive per la creazione di beni e servizi allo scopo di poterla raffrontare a quella dell'Olanda e della Francia. Più tardi Smith A. (1776) si occupò di dare una definizione alla capacità, forza e potenza di una nazione ma solo ed esclusivamente in termini di produttività economica, non di benessere (Masseti, 2005).

20 Nel 1960, il PIL pro-capite dei paesi ad alto reddito era circa 26 volte più grande di quello dei paesi a più basso reddito (6448 contro 247 dollari) e nel 2000, la distanza è più che raddoppiata. I paesi del Medio Oriente, Nord Africa e Africa Sub-Sahariana hanno registrato da una parte una crescita media annua del PIL intorno al 2% non molto lontano dal 2,7% dei paesi ad alto reddito, dall'altra un aumento demografico medio annuo molto superiore, circa 2,8% contro 0,6% dei paesi ad alto reddito che ha causato, di converso, una riduzione del PIL pro-capite. In questo contesto, solo i paesi dell'Asia orientale e meridionale, negli ultimi due decenni, hanno registrato una rilevabile crescita annua del PIL pro-capite.

21 L'economia sebbene nasca *ab origine* come scienza sociale e branca dell'etica si è vista snaturare nei tempi della sua veste e delle sue radici; nell'ambito della filosofia teoretica medievale, il cui fine è la teoresi, la speculazione pura logico-razionale, l'*etica*, l'*economia* e la *politica* rappresentavano saperi inscindibili che orientavano l'agire individuale, nella casa e nella comunità.

La presa d'atto da una parte dell'inadeguatezza dell'economia e del PIL quale indicatore di benessere dall'altra del necessario ricongiungimento dell'economia a principi socio-etici può essere rintracciata lungo tre prospettive e percorsi complementari e convergenti:

1. le teorie economiche spostano l'attenzione dallo studio del benessere oggettivo a quello soggettivo (prima appannaggio solo delle scienze sociali) individuando e definendo un nuovo ambito di ricerca, Economia e Felicità (Frey, Stutzer, 2006; Kahneman, Kruger, 2006; Di Tella, McCulloch, 2006; Bruni, 2004; Easterlin, 2001, 2002, 2003). Come già propugnato dal "paradosso della felicità" di Easterlin (1974), esiste un inatteso andamento dell'indice di benessere soggettivo medio (SWB) che invece di aumentare insieme al reddito pro-capite (come la teoria predice), rimane costante, o cresce in modo incerto, o addirittura diminuisce. Dunque, maggior reddito non significa necessariamente maggior benessere e felicità²² (Galbraith K., 1958; Easterlin, 1974, 2001²³; Scitovsky, 1976; Frank, 1999; Diener, Oishi, 2000); accanto agli individui per i quali "income buys happiness", esistono gruppi di individui, i "frustrated achievers" (Graham, Pettinato, 2002) per i quali non vale la stessa causalità. Infatti, a gap di reddito fra paesi ricchi e poveri non corrisponde il medesimo gap in termini di benessere (Argyle, 2001; Nettle, 2005; Layard, 2005) poiché intervengono diversi fattori. Headey (1991) individua quattro gruppi di variabili: i tratti della personalità, la salute, i network interpersonali e le variabili demografiche ed economiche; altri autori spiegano la differenza chiamando in causa le istituzioni (Frey, Stutzer, 2002) o le caratteristiche individuali e il paese di residenza (Clark et Alia, 2005). Diversi studi hanno poi dimostrato l'effetto positivo e significativo sulla percezione di benessere dei beni relazionali (Bruni, 2007; Becchetti, Perroni, Rossetti, 2007; Becchetti, Londo Bedoya, Trovato, 2006) visti come "local public goods which are co-produced and co-consumed by agents during their economic transactions" (Guy, 2002).
2. accanto al capitale fisico e umano, il capitale sociale²⁴, concetto multidimensionale composto da norme sociali, valori condivisi, reti di relazioni interpersonali e organizzazioni di volontariato (Sabatini, 2007), diviene una risorsa addizionale (Healy, 2003); attraverso il capitale di relazioni si rendono disponibili risorse cognitive, come le informazioni²⁵, o normative, come la fiducia, che permettono agli attori di realizzare obiettivi altrimenti irraggiungibili o più difficili da raggiungere

22 Si vedano, in particolare, i lavori di Lane (1998) e Myers (2000); questi ultimi hanno dimostrato come, negli ultimi decenni, in corrispondenza di redditi superiori negli USA la percezione di benessere sia andata diminuendo notevolmente. Questo fenomeno è stato anticipato dai lavori di Brickman e Campbell (1971) che teorizzavano la presenza di una specie di *hedonic treadmill* (tapis roulant edonico); un processo di adattamento assuefa gli individui alle migliori condizioni economiche fino a non riuscire a percepire nessun aumento di felicità e beneficio.

23 In questo lavoro, Easterlin passa in rassegna lo stato attuale del concetto e del calcolo della felicità.

24 La rassegna della letteratura sul capitale sociale risulta molto copiosa: fra gli altri, Aoki, per esempio, propone di rappresentare le interazioni umane nella società come un gioco, identificando le istituzioni politiche ed economiche, le norme sociali e culturali come le regole stesse di un gioco che gli individui fanno nei diversi settori (2007). Sulla stessa scia, Gintis e Khurana (2007) hanno basato i loro esperimenti sulla teoria dei giochi comportamentali: in particolare, pervengono alla conclusione che molti individui attribuiscono un alto valore a virtù come l'onestà e l'integrità e sono più che disposti a sacrificare un guadagno materiale per mantenere queste virtù contraddicendo pienamente le assunzioni di base dell'*Homo economicus* dei modelli teorici. Altri (Dasgupta, 1999), invece, focalizzano l'attenzione sul rapporto capitale umano e istituzioni e cercano di identificare le misure che possano migliorare le loro interrelazioni.

25 Si vedano Lippert, Spagnolo (2006) per una spiegazione formalizzata sul ruolo dei network sociali quali "lubrificanti" della circolazione delle informazioni in una comunità.

(Triglia, 2001). In definitiva, «Social capital theory conceptualizes production as a process by which "surplus value" is generated through investment in social relations» (Lin, 2001);

3. il tentativo di ampliare la concezione dello sviluppo includendo variabili sociali che ne qualificano più che quantificano i contenuti si sostanzia nell'elaborazione multidisciplinare di diversi indicatori e indici²⁶ (economici, ecologici, sociali, biologici ecc.) dai connotati sociali, sostenibili e umani. La differenza fra il PIL e i nuovi indicatori²⁷ che si sono susseguiti va riscontrata oltre che nella qualità anche nella tipologia di analisi: con il PIL, al centro dell'indagine sono i flussi; con i nuovi indicatori umani/sostenibili sono gli stock sia in termini propriamente fisici di presenza, diminuzione o assenza di risorse ambientali, sia in termini sociali come consolidamento e stabilità di network umani fondati sui beni Re.Ali. (quale commistione dei termini RELazionali e ambientAli).

4. Il sentiero da percorrere: il ruolo dell'etica di impresa

L'analisi fin qui condotta dovrebbe aver chiarito che il ricongiungimento tra valori etici e principi economici rappresenta, oramai, un'improcrastinabile esigenza²⁸. Occorre, a questo punto, capire in che modo tale ambizioso obiettivo possa essere perseguito. Sembra indispensabile, a tal fine, avviare l'analisi con una doverosa, seppur necessariamente sintetica, riflessione sul profondo stato di crisi che l'economia globale sta attraversando; crisi che, è opinione diffusa, ha palesato il fallimento dei sistemi imprenditoriali capitalistici di stampo classico. In particolare, l'attuale crisi dimostra, se mai ve ne fosse stato bisogno, che i sistemi capitalistici, basandosi per definizione su una ridotta regolamentazione dei mercati, necessitano dell'adozione di valori etici idonei ad evitare quel "cannibalismo economico" che troppo spesso è foriero di profonde crisi dell'economia reale. È chiaro, dunque, che il ricongiungimento tra etica ed economia va perseguito, in primo luogo, nei sistemi imprenditoriali. L'analisi si presenta articolata e complessa e, soprattutto, non consente di giungere a conclusioni unanimemente condivise. Anzitutto occorre chiedersi se, e fino a che punto, sia giusto attribuire alle imprese una "responsabilità etica". Per provare a dare una risposta è necessario ripercorrere l'evoluzione del concetto di impresa, oramai sempre più distante dall'arcaica visione tesa a considerare l'impresa solo quale mezzo volto a generare profitto. Oggi, invero, è sostanzialmente condivisa l'idea che l'impresa assume una rilevanza sociale in quanto centro di legittime aspettative maturate da una pluralità di *stakeholder* (Post, Preston e Sachs, 2002)²⁹. E' dalla *teoria degli*

26 L'OECD (1993) definisce un indicatore "un parametro (cioè una proprietà misurata e osservata), o un valore derivato da parametri, che indica/fornisce informazioni su/describe lo stato di un fenomeno/ambito/area con un significato che va ben oltre ciò che è direttamente associato al valore del parametro"; un indice è, invece, un insieme di parametri o indicatori aggregati o pesati.

27 Per essere utili gli indicatori devono essere significativi, semplici, costruiti con dati facilmente reperibili e correlati alle indicazioni di policy. Inoltre, gli Indicatori possono essere differenziati non solo in base alla tipologia della raccolta dei dati (dati statistici descrittivi ufficiali, indagini, cartografie, questionari ecc.) ma anche in base alla fonte di studio (disciplinari o multidisciplinari), al contesto di applicazione (settoriale, locale, regionale, internazionale), alla caratteristica osservata (comportamento, abitudini, scelte di consumo ecc.) e all'obiettivo prefigurato (di sintesi, raffronto, policy ecc.).

28 Come si avrà modo di osservare, i concetti di "etica di impresa" e di "responsabilità sociale di impresa", seppur distinti, rappresentano due aspetti del medesimo problema, sovrapponendosi, talvolta, in maniera inestricabile. In tale sede, tuttavia, non è possibile soffermarsi sulla distinzione tra tali concetti.

29 Il primo utilizzo del termine *stakeholder* è fatto risalire ad un memorandum interno dello *Stanford Research Institute*.

stakeholder (Freeman, 1984³⁰), quindi, che bisogna partire per giungere ad una visione eticamente connotata del concetto di impresa; in tal senso, l'analisi dei rapporti tra gli attori del "sistema impresa" non può più limitarsi alla *relazione di agenzia* (Williamson, 1975; Jensen³¹ e Meckling, 1976) che contrappone gli interessi della proprietà a quelli del *management*. L'impresa, oramai, deve essere concepita quale «sistema economico e sociale, a cui prende parte una pluralità di attori, che deve essere guidato in funzione di un giusto equilibrio tra obiettivi economici e responsabilità sociali» (Sciarelli, 2002)³². Dunque, «la condotta morale diventa un imperativo per le imprese che desiderano fondare la loro sopravvivenza e il loro sviluppo sulla corretta amministrazione dei rapporti con gli *stakeholder*» (Sciarelli, 2007).

L'ampliamento delle istanze che la visione sociale rivolge alle imprese richiede, quindi, un nuovo "modo di governare" (Bestini, 1984) che non può più prescindere dall'adozione, da parte dei *manager*, di corretti principi etici che vadano ben oltre il mero rispetto della legge³³.

I concetti di fondo che la dottrina ha individuato a supporto delle impostazioni teoriche richiamate sono essenzialmente due. Da un lato l'azienda, una volta creata, diviene patrimonio di tutti coloro che, direttamente e indirettamente, vi partecipano: essa finisce così per trascendere la proprietà e, se economicamente valida, raggiunge la legittimazione³⁴ a sopravvivere indipendentemente dal volere della stessa proprietà. Dall'altro l'azienda è responsabile verso la comunità, a cui addossa dei costi e verso cui assume dei doveri da soddisfare per bilanciare i primi³⁵. Importante contributo in questa direzione è giunto dalla *teoria del contratto sociale* del Donaldson (1982)³⁶, per il quale l'impresa assume un diritto/dovere di cittadinanza³⁷. Le imprese, al pari delle persone fisiche, utilizzano le risorse che la società mette a loro disposizione sostenendo dei costi che in linea di massima risultano inferiori al valore di cui beneficiano e, per questo, assumono l'obbligo di contribuire a risolvere i problemi sociali (Bowie, 1991). Si può sostenere,

30 Per Freeman, gli *stakeholder* sono tutti quei soggetti "che abbiano diritti, interessi o rivendicazioni verso un'azienda o che, comunque, ne possano influenzare la *performance* attuale e futura". In maniera più ristretta, il Clarkson (1995) definisce *stakeholder* «chiunque sopporta i rischi di impresa e, con il proprio contributo, ne assicuri la sopravvivenza».

31 Jensen, difendendo la validità della teoria dell'agenzia, ritiene che la teoria degli *stakeholder* non assume carattere normativo e, pertanto, non fornisce al *management* indicazioni precise sulla condotta da assumere (Jensen, 2001).

32 In maniera similare, secondo Bartels (1967) «l'attività di un'impresa può essere intesa come un processo sociale all'interno del quale si viene a realizzare un processo economico».

33 «There are matters of ethics about which the law has nothing to say. Law, in general, is concerned with conduct which is wrongful, which results in relatively serious harm, and which is not an everyday occurrence» (Paine, 2002). La normativa, in pratica, definisce i principi minimi da rispettare per il benessere della società, il livello minimo di condotta etica, ma non indica quale sia o quale potrebbe essere il comportamento più desiderabile (Cavanagh, 1987).

34 «La legittimità di un'impresa riposa sulla percezione pubblica di una congruenza tra i fini dell'impresa e i fini della società. Non c'è nessun diritto, indipendente e non fondato sull'autonomia pubblica, delle imprese a fare affari. Il diritto di fare affari è subordinato alla volontà delle persone e al processo politico. Le decisioni delle imprese sono di interesse pubblico e non privato» (Manzone, 2003).

35 «Quando un'organizzazione distribuisce reddito a centinaia di famiglie crea problemi urbani per la sistemazione e la mobilità di queste persone, sviluppa rapporti d'affari con varie migliaia di interlocutori (consumatori, fornitori di beni e di servizi, amministrazioni locali e centrali ecc.), come si possono delimitare i suoi obiettivi solo all'area economica e disconoscere il ruolo sociale ch'essa sostanzialmente è chiamata ad esercitare?» (Sciarelli, 2002).

36 La *teoria del contratto sociale* di Donaldson è stata approfondita da parte della dottrina (Dunfee, Smith e Ross, 1999) per la quale il "contratto sociale" si compone di *macro* e *microcontratti*. Secondo gli autori i macrocontratti hanno una validità di portata generale e assoluta e consentono di definire *ipernorme etiche*, mentre i microcontratti hanno una valenza relativa e sono funzione della cultura prevalente nel dato contesto storico e sociale.

37 Secondo Moon, Crane e Matten (2003), la cittadinanza rappresenta uno *status* non riferibile alle imprese, per le quali è più corretto parlare di "similitudine". In tal senso le imprese non sono dei cittadini, con i conseguenti diritti e doveri, ma dovrebbero comportarsi come se lo fossero nel senso che assumono comunque una obbligazione seppur condizionata al mantenimento dell'equilibrio economico.

dunque, che «all'impresa viene sempre più insistentemente richiesto di perseguire finalità economiche socialmente qualificate e di concorrere alla salvaguardia ambientale» (Sciarelli, 2007). La condotta aziendale, pertanto, deve ispirarsi ad un *principio di solidarietà*, per il quale l'impresa deve contribuire alla soluzione dei problemi della comunità in cui è inserita e ad un *principio di fiduciarità*, per il quale l'impresa, amministrando risorse di tutti gli *stakeholder*, deve agire nell'interesse generale (Post, Frederick, Lawrence e Weber, 1996).

In definitiva, la finalità precipua dell'impresa deve essere quella della creazione e diffusione del valore tra tutti gli *stakeholder* (Sciarelli, 2002) e non in vantaggio dei soli azionisti (Guatri, 1991). Ciò, ovviamente, pone il problema di ricercare il giusto equilibrio tra interessi talvolta profondamente divergenti, obiettivo perseguibile solo attraverso la condotta etica del *management* che, nel proprio agire, deve ricercare quell'equilibrio dinamico tra interessi diversi che consente all'impresa di sopravvivere nel tempo³⁸.

Ovviamente, la profonda crisi che sta caratterizzando l'economia globale dimostra l'attualità della visione del Goodpaster (1991), per il quale la semplice presa di coscienza di un sistema *multi-stakeholder* non basta a ritenere che il governo dell'impresa sia necessariamente un governo etico. In tale prospettiva, l'etica rappresenta la via per la *ri-legittimazione*³⁹ sociale delle imprese.

5. I limiti che delimitano la responsabilità etica e sociale dell'impresa

L'analisi precedente è servita per comprendere le ragioni dell'attribuzione, in capo alle imprese, di una responsabilità di natura etica e sociale. È necessario, a questo punto, definire i limiti che circoscrivono l'ambito di tali responsabilità.

A tal fine occorre anzitutto tenere presente l'esigenza dell'impresa di raggiungere e mantenere l'equilibrio economico, senza il quale non sarebbe legittimata a permanere sul mercato⁴⁰. In tal senso non può ignorarsi che l'adozione di condotte etiche e socialmente responsabili può comportare il sostenimento di rilevanti costi. Dall'altro lato occorre considerare che in ogni caso la condotta aziendale deve essere conforme alla legge. Neanche in virtù di una presunta sopravvivenza le imprese possono assumere condotte *contra legem*.

Ma se tali considerazioni servono per definire il livello minimo di eticità delle condotte aziendali, occorre, a questo punto, capire qual è il livello massimo e come è possibile arrivarci.

Secondo Carroll (1979, 1991), l'impresa ha quattro tipi di responsabilità, intese in senso gerarchico:

- responsabilità economiche di creazione del valore;

38 I contributi sulla visione dinamica degli *stakeholder* sono autorevoli e molteplici (Mitchell, Agle e Wood, 1997; Jawahar e McLaughlin, 2001).

39 «L'impresa concreta non può essere legittimata "in quanto tale" per il ruolo che le si attribuisce e che svolge in generale, ma si trova, di fatto, sottoposta a un processo continuo di legittimazione, sia da parte di tutti coloro che, da un lato, hanno in essa interessi riconosciuti da salvaguardare e, dall'altro, detengono un certo potere diretto di influenza sulla sua evoluzione (gli *stakeholders*), sia da parte di tutti gli altri attori dell'ambiente sociale entro il quale si trova inserita l'impresa» (Rispoli, 1993).

40 Ovviamente non mancano casi in cui considerazioni di ordine diverso inducono a mantenere artificialmente in vita aziende senza una propria autonomia economica.

- responsabilità giuridiche legate, appunto, al rispetto della normativa;
- responsabilità etica, legata alle conformità ai valori e alle norme sociali e all'obbligo dell'impresa di agire con equità, giustizia, imparzialità;
- responsabilità discrezionale, che implica investimenti puramente volontari a favore della comunità.

Responsabilità economiche e giuridiche delineano il presupposto indispensabile affinché l'impresa possa sopravvivere. Garantita la sopravvivenza, si pongono responsabilità di livello superiore.

Altro approccio utile ai fini del discorso in esame è quello di Sciarelli (2007), per il quale la responsabilità sociale di impresa si compone di un *presupposto*, un *corollario*, un *complemento* e un'*opzione*. Il *presupposto* è determinato dalla responsabilità economica dell'impresa, ossia dall'esigenza che la gestione, nel rispetto della legge, sia in grado di garantire sempre il rispetto dell'equilibrio economico e, quindi, la sopravvivenza aziendale. Il *corollario* descrive la responsabilità sociale dell'impresa, obbligata all'equa distribuzione del valore creato dalla gestione tra i vari *stakeholder*. È già a questo livello che l'etica di impresa assume la sua massima valenza in quanto unica via per ricercare il giusto equilibrio tra interessi inevitabilmente differenti e divergenti. Il *complemento* è definito dalla responsabilità comunitaria, volta da un lato ad evitare il più possibile di produrre esternalità negative che danneggerebbero l'ambiente circostante, dall'altro a contribuire a risolvere i problemi della comunità di riferimento. Sembra evidente che la responsabilità comunitaria, involgendo comportamenti che non possono considerarsi imposti dalla legge, presuppone l'esistenza di un solido equilibrio economico da parte dell'impresa. La responsabilità comunitaria, quindi, non può attribuirsi alle imprese che sopravvivono, ma solo a quelle che vivono, solo a quelle, cioè, che se lo possono permettere in considerazione di un solido equilibrio economico-finanziario. Vi è infine l'*opzione*, ossia la responsabilità filantropica che pone in capo all'impresa non un vero e proprio obbligo ma una discrezionalità di intervento a favore della collettività⁴¹.

Infine, i confini dell'etica e della responsabilità sociale di impresa vanno tracciati, secondo Post, Frederick, Lawrence e Weber (1996), anche in considerazione delle seguenti condizioni:

- esigenza di non darsi carico di problemi sociali a cui sono istituzionalmente deputati altri organismi (come la famiglia, le istituzioni sociali o gli organi governativi)⁴²;
- esigenza di incorrere in costi sopportabili, senza compromettere l'equilibrio economico di lungo periodo e non pregiudicando la continuità dell'impresa;
- esigenza di evitare che l'assunzione di decisioni socialmente utili possa porre in pericolo l'efficienza operativa dell'organizzazione⁴³;

41 Secondo alcuni autori (McAlister, Ferrell e Ferrell, 2005), la responsabilità filantropica non dovrebbe essere intesa unicamente come impegno a sostenere finanziariamente determinate iniziative ma dovrebbe concretizzarsi nella filantropia strategica, ossia nella messa a disposizione della comunità anche di proprie competenze e risorse organizzative.

42 «Responsabilità sociale non significa costringere l'impresa a perseguire obiettivi diversi da quelli che le sono propri istituzionalmente, cioè in un determinato momento storico ed in un determinato contesto. Del pari, non significa imporre comportamenti ostili ed innaturali» (Caselli, 1998).

43 «La parte realmente creativa dell'etica degli affari consiste nella scoperta dei modi per fare quello che è moralmente giusto e socialmente responsabile senza rovinare la propria carriera e la propria azienda» (Stark, 1994).

- la quarta condizione, infine, si correla all'ampiezza e complessità dei problemi sociali da affrontare, che non potrebbero essere soddisfatti nemmeno dall'impresa più eticamente orientata e, quindi, nella necessità di porre comunque dei confini agli sforzi che essa vorrà produrre in questo campo.

Sembra chiaro, oramai, che l'etica d'impresa deve intendersi *condizionata* al rispetto del vincolo di bilancio. Il livello di eticità delle aziende, in pratica, deve essere legato alla redditività dell'impresa. Se poi si ammette che l'etica di impresa è un'etica *derivata* e *relativa* (Sciarelli, 2003)⁴⁴, appare chiaro che «i confini dell'etica nell'impresa appaiono mobili, in quanto possono variare al modificarsi della situazione economica, della struttura aziendale e del contesto esterno di riferimento» (Sciarelli, 2007). In definitiva, non vi è dubbio che l'etica applicata al mondo delle imprese si differenzi da un'etica di tipo più generale, dove taluni principi tendono ad assumere una valenza incondizionata.

6. Il management etico

Dopo aver affermato l'esigenza di un'etica di impresa e dopo averne delineato i confini, è necessario analizzare il processo decisionale del *management* finalizzato all'implementazione dei valori etici nella gestione di impresa. Preliminarmente, tuttavia, sembra doveroso distinguere i manager (o gli imprenditori) a seconda del livello di moralità che gli stessi manifestano nella conduzione aziendale. In tal senso, è possibile distinguere (Carroll, 2000) i manager morali da quelli immorali ed amorali. Il *manager morale* gestisce l'azienda adottando principi etici; il *manager immorale* persegue i fini aziendali (e i propri) incurante dei valori etici e, talvolta, della legge; il *manager amorale* non si pone il problema del rispetto di principi etici. La condotta del manager amorale può essere inconsapevole, per mancanza di sensibilità etica, o intenzionale se fondata sulla convinzione che l'etica sia estranea al mondo degli affari.

A questo punto, per approfondire l'analisi dei processi decisionali occorre anzitutto chiarire che non tutti gli atti di scelta pongono dei conflitti di natura etica. Occorre distinguere, infatti, i *dilemmi etici* dai *compliance problem* (Paine, 1994). I primi sono rappresentati da quelle situazioni in cui vi è un conflitto tra due o più interessi meritevoli di tutela, conflitto che può risolversi solo in virtù dell'applicazione di principi etici (*integrity strategy*). I *compliance problem*, invece, non rappresentano dei veri dilemmi etici, in quanto definiscono quelle situazioni in cui non si pone alcun dubbio su quale sia la scelta più giusta ma semplicemente si registrano delle forze che ne ostacolano l'assunzione. In tali casi, ragioni di egoismo possono limitare il comportamento del *management* al rispetto dei precetti normativi (*compliance strategy*), rinunciando all'applicazione dei principi etici.

Per investigare maggiormente la complessità del processo decisionale che conduce all'applicazione dei principi etici occorre considerare almeno tre aspetti che caratterizzano l'assunzione delle decisioni da parte del *management* (Sciarelli, 2007):

⁴⁴ È *derivata* in quanto funzione sia dei valori etici e morali delle persone che lavorano nell'impresa, sia della cultura organizzativa e dei valori aziendali sedimentatisi nel tempo. È *relativa* perché risente dei valori dell'ambiente di riferimento; è, quindi, relativa ad uno specifico contesto storico ed economico.

- l'esigenza, di cui si è già detto, di mantenere sempre un giusto equilibrio tra obiettivi economici e sociali nella definizione del comportamento imprenditoriale;
- la pluralità e la multiformità di aspetti da considerare e valutare in ciascun problema aziendale;
- il naturale collegamento che esiste tra le decisioni da assumere nella gestione di impresa.

I richiamati aspetti, unitamente all'approccio *multi-stakeholder* che caratterizza il governo di impresa, dovrebbero servire a chiarire come l'assunzione di una decisione all'interno del "sistema impresa" si caratterizzi per una ineliminabile complessità che, talvolta, può rendere difficoltosa, o discutibile, la stessa applicazione dei principi etici⁴⁵.

A questo punto, per completare l'analisi occorre valutare i benefici che l'imprenditore può ricavare dall'introduzione dei principi etici nella gestione aziendale. Tale valutazione appare indispensabile soprattutto perché, come osservato, l'assunzione di comportamenti etici e socialmente responsabili può comportare il sostenimento di costi anche ingenti.

Per provare a rispondere all'interrogativo è necessario partire nuovamente dalle teorie sulle finalità imprenditoriali. In particolare, occorre anzitutto chiedersi se il profitto sia realmente l'unica finalità che l'imprenditore persegue. Il discorso, tuttavia, non può riferirsi in maniera indifferenziata a qualsiasi imprenditore, dovendosi distinguere almeno tre situazioni (Sciarelli, 2007):

- *imprenditore visibile* (per dimensione aziendale) e integrato nell'impresa, che tende al successo sociale;

- *imprenditore non visibile* e meno integrato nell'impresa, che tende alla massimizzazione del valore economico nel lungo periodo;

- *imprenditore delegato* (manager), che tende a massimizzare i risultati economici nel minor tempo possibile per favorire la propria mobilità interaziendale.

Secondo la *teoria del successo sociale* (Sciarelli, 1997), riferibile agli imprenditori impegnati attivamente nella gestione della propria azienda e che hanno raggiunto una rilevante visibilità sul mercato, le finalità imprenditoriali sono almeno tre – *profitto, potere, prestigio* – da raggiungere in via progressiva anche grazie all'introduzione dei valori etici nella gestione dell'impresa⁴⁶. Seguendo questo approccio, quindi, è possibile ritenere che l'adozione di comportamenti etici determina rilevanti benefici per l'imprenditore, sebbene tali benefici non siano misurabili in senso economico bensì in termini di riconoscimento sociale.

45 Tra gli esempi più estremi che devono far riflettere sulla complessità del processo decisionale e, conseguentemente, sull'implementazione dei principi etici nella conduzione dell'impresa occorre certamente richiamare quello recentemente proposto da Heath (2006). L'autore pone come esempio il caso della General Motors, intenzionata a delocalizzare una fabbrica di Detroit spostandola in Messico. Seguendo un approccio *multi-stakeholder*, si pone il conflitto tra la comunità di Detroit, che perderebbe una fonte di reddito, e la comunità messicana, probabilmente più bisognosa di investimenti per lo sviluppo economico. A questo punto, l'autore si chiede se sotto l'aspetto morale una relazione solo potenziale (quella che si creerebbe con la comunità messicana) non debba assumere la stessa importanza di una già esistente (quella con la comunità di Detroit).

46 L'autore percorre il sentiero tracciato da altri autori. La trattazione più nota del tema è fatta risalire alla *teoria dell'utilità manageriale* di Marris (1964), sebbene contributi in tale direzione erano già stati elaborati da Barnard (1938), Gordon (1961), Galbraith (1963) e altri.

Ovviamente l'etica di impresa determina anche effetti positivi in termini economici, ma questi potrebbero essere inferiori ai costi dell'etica⁴⁷. Sembra evidente, quindi, che soprattutto per gli imprenditori meno visibili e che, quindi, ambiscono di meno al riconoscimento sociale, la valutazione deve spostarsi sul piano più propriamente economico. In tal senso, secondo parte della dottrina (Di Toro, 1993), l'osservanza dei principi etici nella gestione aziendale rappresenta una sorta di "egoismo illuminato" in quanto capace di favorire il conseguimento di risultati economici positivi⁴⁸.

In ogni caso, qualunque siano i benefici attribuiti all'adozione di condotte etiche, economici o di affermazione sociale, è opportuno mettere in evidenza che le finalità etiche vanno perseguite in una prospettiva di lungo periodo; solo nel tempo, infatti, l'etica di impresa può portare dei vantaggi a fronte di investimenti che possono assumere una rilevanza economica non trascurabile. Soltanto seguendo un'impostazione di questo tipo, l'etica d'impresa può essere intesa quale *opportunità* di sviluppo e non come *vincolo* posto alla gestione aziendale.

Conclusioni

Le cause della crisi che involge l'economia mondiale oramai da tempo vanno ricercate, in primo luogo, nel profondo distacco che si è creato tra valori etici e principi economici. Tale disgiungimento da un lato ha origini lontane e riconducibili alle teorie economiche di stampo classico, che da Smith a Walras hanno conferito all'economia un tecnicismo di livello molto elevato adottando l'approccio ingegneristico e trascurando quello etico entrambi, invece, ineludibili per l'efficienza dell'economia che ricopre tutti i campi della vita umana (Sen, 2002) dall'altro va ricondotto al decadimento dei valori morali soprattutto di manager e imprenditori, sempre più incentrati sul benessere personale che sul ruolo sociale che le imprese oggi rivestono e dal quale non possono più prescindere (Post, Preston e Sachs, 2002). L'impresa, analizzata nell'ottica della *teoria degli stakeholder* (Freeman, 1984), assume a ruolo di motore e regolatore di un sistema di interessi fisiologicamente divergenti, in cui l'equilibrio non può raggiungersi se non mediante il ricorso a radicati valori etici. È, quindi, dall'affermazione dell'*etica d'impresa* (Sciarelli, 2007) che occorre partire per perseguire quel ricongiungimento tra etica ed economia che può aiutare a superare, e ancor di più prevenire, profonde crisi dell'economia globale.

Riferimenti bibliografici

Aoki M., (2007), "Three-Level Approach to the Rules of the Societal Game: Generic, Substantive and Operational", in presentation at SASE's Presidential Choice Roundtable on institutional change, Copenhagen, June.

Argyle M., (2001), *The Psychology of Happiness*, Taylor&Francis, New York.

47 Effetti positivi di tipo economico possono essere rappresentati dalla riduzione dei costi di controllo e dall'aumento di valore degli *intangibile asset* dell'impresa (fiducia, reputazione, avviamento). Secondo Edvinsson e Malone (1997), l'etica di impresa dovrebbe avere effetti positivi sul *capitale organizzativo*, sul *capitale umano* e sul *capitale relazionale*.

48 A tale posizione si contrappone quella di chi sostiene che il carattere strumentale dell'etica, per il perseguimento di finalità economiche, porterebbe alla coincidenza tra *principi economici* e *principi etici* (Sciarelli, 2007).

- Barnard C.I., (1938), *The Functions of the Executive*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bartels R., (1967), "A Model for Ethics in Marketing", in *Journal of Marketing*, vol. 31, January.
- Becchetti L., Perroni A., Rossetti F., (2007), "Sociability and Happiness", in *Working Paper*, Università di Bologna-AICCON, n. 44, giugno.
- Becchetti L., Londo Bedoya D.A., Trovato G., (2006), "Income, Relational Goods and Happiness", in *Departmental Working Papers*, Tor Vergata University, CEIS, n. 227.
- Bertini U., (1984), "Il governo dell'impresa tra 'managerialità' e 'imprenditorialità'", in *Studi e Informazioni*, Anno VII.
- Bowie N.E., (1991), "New directions in corporate social responsibility", in *Business Horizons*, n. 3.
- Bruni L., (2004), *L'economia, la felicità e gli altri*, Città nuova, Roma.
- Brickman P., Campbell, D.T., (1971), "Hedonic relativism and planning the good society", in M.H. Apley (Ed.), *Adaptation-level theory: A symposium*, Academic Press, New York.
- Bruni L., (2007), *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento.
- Carroll A.B., (1979), "A tree-dimensional model of corporate social performance", in *Academy of Management Review*, n. 4.
- Carroll A.B., (1991), "The pyramid of corporate social responsibility", in *Business Horizons*, n. 34.
- Carroll A.B., (2000), "Ethical challenges for business in the new millennium: corporate responsibility and model of management morality", in *Business Ethics Quarterly*, gennaio.
- Carter I., (2005), *La Libertà eguale*, Feltrinelli, Milano.
- Caselli L., (1998), "Etica dell'impresa e nell'impresa", in *Sinergie*, n. 45.
- Cavanagh G.F., (1987), "Values and Morality in Corporate America", in *Sethi-Falbe*.
- Clark A.E., Etilé F., Postel-Vinay F., Senik, C., Van der Straeten K., (2005), "Heterogeneity in reported well-being: Evidence from twelve European countries", in *Economic Journal*, vol. 115, pp. C118-C132.
- Clarkson M.B., (1995), "Stakeholder Framework for Analyzing and Evaluating Corporate Social Performance, Self-interest, Altruism, Incentives and Agency Theory", in *Academy of Management Review*, vol. 20, n. 1.
- Corno F., (a cura di), (1992), *Etica in impresa*, Seminari CIS 1990, Rocca di Valmadrera Lecco, CEDAM, Padova.
- Crane A., Matten D., Moon J., (2003), "Can Corporations be Citizens?", in *Proceedings of Annual Conference of the International Association of Business and Society*, Rotterdam, June.
- Dasgupta, P.S., (1999): "Economic progress and the idea of social capital", in Dasgupta P. e Serageldin, I. (a cura di), *Social Capital. A Multifaceted Perspective*, The World Bank, Washington D.C.
- Diener E., Oishi S., (2000), "Money and Happiness: Income and Subjective Well-Being across Nations", in Diener E., Suh E.M. (eds.), *Culture and Subjective Well-Being*, MIT.
- Di Tella R., McCulloch R., (2006), "Some uses of happiness data in economics", in *Journal of Economic Perspectives* 20 (1).
- Di Toro P., (1993), *L'etica nella gestione dell'impresa*, CEDAM, Padova.

- Donaldson T., (1982), *Corporations and moralità*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Dunfee T.W., Smith C.N., Ross W.T., (1999), "Social Contracts and Marketing Ethics", in *Journal of Marketing*, vol. 63, July.
- Edvinsson L., Malone M.S., (1997), *Intellectual Capital: Realizing Your Company's True Value by Finding its Hidden Brainpower*, Harper Business, New York.
- Easterlin R.A., (1974), *Does Economic Growth Improve the Human Lot?*
- Easterlin R.A. (2001), "Income and Happiness: Towards a Unified Theory", in *The Economic Journal*, n. 111, pp. 465-484.
- Easterlin R., (2002), "Happiness in economics", *The International Library of Critical Writings in Economics*, Cheltenham, Elgar.
- Easterlin R.A., (2003), *Towards a Better Theory of Welfare*, paper presented at the International Conference on "The Paradoxes of Happiness in Economics", University of Milano Bicocca, 20-23 March 2003; in Bruni and Porta, 2004, pp. 31-74.
- Frank R.H., (1999), *Luxury Fever: Why Money Fails to Satisfy in an Era of Excess?*, Free Press, New York.
- Freeman R.E., (1984), *Strategic management: a stakeholder approach*, Pittman, Boston.
- Frey B., Stutzer A., (2002), *Happiness in Economics: How the Economy and Institutions Affect Well-Being*, Princeton.
- Frey B., Stutzer A., (2006), *Economia e felicità*, Il sole24ore, Milano.
- Galbraith K., (1958), *The Affluent Society*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Gintis H., Khurana R., (2007), "Corporate Honesty and Business Education: A Behavioral Model", paper prepared for the Workshop on Social Capital, Corporate Social Responsibility (CSR) and Sustainable Development, *EconomEtica* and LaSER-Department of Economics, University of Trento, 24-25 July.
- Goodpaster K.E., (1991), "Business Ethics and Stakeholder Analysis", in *Business Ethics Quarterly*, n. 1.
- Gordon R.A., (1961), *Business Leadership in the Large Corporation*, University of California Press, Berkeley.
- Graham C., Pettinato S., (2002), *Happiness and Hardship: Opportunity and Insecurity in New Market Economies*, The Brookings Institution Press, Washington, D.C.
- Guatri L., (1991), *La teoria di creazione del valore: una via europea*, EGEA, Milano.
- Gui B., (2002), "Più che scambi incontri. La teoria economica alle prese con i fenomeni Relazionali", in Sacco P.L., Zamagni S. pp. 15-66.
- Healy, T., (2003): "Social capital: challenges for its measurement at international level"; *Workshop: Social Capital and Economic Development*, Anniversary Conference on 'Sustainable Ties in the Information Society', 26-28.
- Heath J., (2006), "Business Ethics without Stakeholders", in *Business Ethics Quarterly*, vol. 16, issue 4.
- Hicks J.R., (1934), "A Reconsideration of the Theory of Value, I", in *Economica*, n.1, pagg. 52- 75.

- Hirschman A., (1981), *L'economia politica come scienza morale e sociale*, Liguori, Napoli.
- Hurrell A., Woods N., (eds.), (2000), *Inequality, Globalization and World Politics*, University Press, Oxford.
- Husman D.M., McPherson M.S., (1994), *Economia, razionalità, Etica Anabasi*, Laterza, Roma-Bari.
- Jawahar I., McLaughlin G., (2001), "Toward a Descriptive Stakeholder Theory", in *Academy of Management Review*, agosto.
- Jensen M.C., (2001), *Self-interest, Altruism, Incentives and Agency Theory*, Harvard University Press, Cambridge.
- Jensen M.C., Meckling W., (1976), "Theory of the Firm: Managerial Behaviour, Agency Cost and Ownership Structure", in *Journal of Financial Economics*, vol. 3, n. 4.
- Kahneman D., Krueger A.B., (2006), "Developments in the Measurement of Subjective Well-Being," in *Journal of Economic Perspectives*, American Economic Association, vol. 20(1), pages 3-24, Winter.
- Keynes J.M., (1968), "Prospettive economiche per i nostri nipoti", in *Esortazioni e profezie*, Il Saggiatore, Milano.
- Kleinfeld-Wernicke A., (1992), "The Concept of a Person as the Antropological Basis of Business and Corporate Ethics", in Koslowsky P., (Editor), *Ethics in Economics, Business, and Economic Policy*, Sringer-Verlag, Budapest.
- Koslowsky P., (Editor), (1992), *Ethics in Economics, Business, and Economic Policy*, Sringer-Verlag, Budapest.
- Layard R., (2005), *Happiness. Lessons from a New Science*, Allen Lane, London.
- Lane R.E., (1998), *The Loss of Happiness in Market Economies*, Yale University Press, New Haven-London.
- Lin N., (2001), *Social Capital: A Theory of Structure and Action*, Cambridge University Press, London and New York.
- Lippert S., Spagnolo G., (2006), "Networks of Relations, Word-of-Mouth Communication, and Social Capital", in *SSE/EFI Working Paper in Economics and Finance*, n. 570.
- Luhmann N., (1990), *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna.
- Manzone G., (2003), "Sul valore socioeconomico dell'impresa e la sua valutazione", in AA.VV., *Responsabilità sociale dell'impresa e finanza etica*, EGEA, Milano.
- Marris R., (1964), *The Economic Theory of Managerial Capitalism*, Macmillan, London.
- Massetti E., (2005), *Dal PIL allo sviluppo umano sostenibile*, Rapporto ENI-Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.
- McAlister D.T., Ferrell O.C., Ferrell L., (2005), *Business and society: a strategic approach to social responsibility*, Houghton Mifflin, New York.
- McCoy C.S., (1985), *Management of values. The ethical difference in corporate policy and performance*, Pitman, Marshfield, MA.

Mitchell R.K., Agle B.R., Wood D.J. (1997), "Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of who or what Really Counts", in *Academy of Management Review*, vol. 22, n. 4.

Myers D.G., (2000), "The Funds, Friends, and Faith of Happy People", in *American Psychologist*, 55 (1), pp. 56-67
Nagel T., (1970), *The Possibility of Altruism*, Clarendon Press, Oxford.

Nettle D., (2005), *Happiness: The Science Behind Your Smile*, Oxford University Press, Oxford.

Niccoli A., (1990), *Economia, etica, società politica*, NIS, Roma.

Paine L.S., (1994), "Managing for Organizational Integrity", in *Harvard Business Review*, aprile.

Paine L.S., (2002), "Law, Ethics, and Managerial Judgment", in AA.VV., *A companion to Business Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford.

Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, (2004), *Compendio della dottrina sociale e della chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma.

Post J.E., Frederick W.C., Lawrence A.T., Weber J., (1996), *Business and Society*, McGraw Hill, New York.

Post J.E., Preston L.E., Sachs S., (2002), *Redefining the Corporation. Stakeholder Management and Organizational Wealth*, Stanford Business Books, Stanford.

Ricossa S., (1988), *Impariamo l'economia*, Rizzoli, Milano.

Rispoli M., (1993), "Ruolo sociale e responsabilità sociale delle imprese", in *Sinergie*, n. 31.

Robbins L., (1935), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, MacMillan, London [trad. it. Jannacone P., (1953), *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino].

Sabatini, Fabio (2006), "The Empirics of Social Capital and Economic Development: A Critical Perspective", in *FEEM Working Paper* 15.06, January 2006, Eni Enrico Mattei Foundation, Milan.

Social Watch (2008), *Social Watch Rapporto 2008. Crisi globale. La risposta: ripartire dai diritti*, Cart'Armata edizioni, Milano.

Sciarelli S., (1997), *Economia e gestione dell'impresa*, CEDAM, Padova.

Sciarelli S., (1999), "Responsabilità sociale ed etica d'impresa: una relazione finalizzata allo sviluppo", in *Finanza Marketing e Produzione*, gennaio.

Sciarelli S., (2002), "La produzione del valore allargato quale obiettivo dell'etica d'impresa", in *Finanza Marketing e Produzione*, dicembre.

Sciarelli S., (2003), "Il governo dell'impresa in una società complessa: la ricerca di un equilibrio tra economia ed etica", in *Sinergie*, n. 61-62.

Sciarelli S., (2007), *Etica e responsabilità sociale nell'impresa*, Giuffrè Editore, Milano.

Scitowsky T., (1976), *The Joyless Economy: An Enquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, New York.

Sen A.K., (2000), *Libertà è sviluppo*. Perché non c'è crescita senza democrazia, Arnoldo Mondadori, Milano.

Sen A.K., (2002), *Etica ed economia*, Laterza, Bari.

Smith A., (1776), *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ristampato (a cura di) Campbell R.H., Skinner A.S., Clarendon Press, Oxford.

Stark A., (1994), "Se l'etica degli affari non aiuta a decidere", in *Harvard Business Review* (edizione italiana), n. 1.

Stiglitz J., (2008), "The financial crisis is the fruit of dishonesty on the part of financial institutions", in *The Guardian*, 16 settembre 2008, London.

Triglia, C., (2001b), "Social Capital and Local Economic Development", in *European Journal of Social Theory*, n.4, pp.427-442.

Williamson O., (1975), *Market and Hierarchies*, The Free Press, New York.

Zamagni S., (1991), "Sul reinserimento della dimensione etica nel discorso economico", in Crepaldi G., Papini R., (a cura di), *Etica e democrazia economica*, Atti del seminario di Studio CEI e istituto internazionale "J. Maritain" Roma 17-18 Febbraio 1989, Marietti, Genova.

Zamagni S., (1994), *Economia e etica*, AVE, Roma.

LEOPARDI TRA RELIGIONE E POLITICA, DALLA MORTE DEL POETA ALL'UNITÀ D'ITALIA

LUIGI MASTRANGELO

*Il gusto decisamente di preferenza
che ha questo secolo per le materie politiche,
è una conseguenza immediata e naturale
della semplice diffusione dei lumi
ed estinzione dei pregiudizî¹*

In un articolo in due puntate pubblicato nel 1851², Carlo Tenca, intellettuale lombardo vicino a Carlo Cattaneo, sostiene che risulta piuttosto scarsa e frammentaria, anche nei ceti colti, la conoscenza di Giacomo Leopardi nel primo decennio successivo alla morte del poeta, avvenuta come è noto a Napoli, il 14 giugno 1837, tra le braccia dell'amico Antonio Ranieri. I testi leopardiani, a cominciare dalla canzone *All'Italia* (scritta nel 1818)³, trovano secondo Tenca, una certa notorietà solo dopo i moti del 1848⁴. Tenca aggiunge poi che, una volta compiuto il processo di unificazione nazionale, "non è chi non parli di lui"⁵.

Non è privo di interesse soffermarsi sull'affermazione iniziale di Tenca, esaminando l'effettiva ricezione leopardiana fra gli intellettuali impegnati a definire l'idea di nazione, prima e dopo l'esplosione del moto risorgimentale nel 1848. Leopardi, infatti, aveva dedicato non poche pagine all'identità, che riteneva imprescindibile, tra nazione politica e nazione culturale: un processo di osmosi che però il poeta giudicava assai difficile da realizzare per gli italiani, che "non hanno costumi ma usanze"⁶, come ribadiva nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*⁷, terminato nel 1826 ma pubblicato postumo solo nel 1906.

Il primo intervento riguardante il poeta era stato, naturalmente, il necrologio su "Il Progresso" firmato A[ntonio] R[anieri]⁸, in cui si dichiarava che "il grido del nome sorvolerà i secoli finché sarà

¹ *Zibaldone*, 309, 10 novembre 1820, in G. LEOPARDI, *Tutte le opere* a c. di W. Binni ed E. Ghidetti, Sansoni, Firenze 1969, vol. II, p. 123.

² C. TENCA, *Tradizioni del pensiero italiano. Giacomo Leopardi*, in "Il Crepuscolo", a. II, n. 5, 2 febbraio 1851, p. 178 e a. II, n. 9, 2 marzo 1851, pp. 33-34, ora in *Saggi critici. Di una storia della letteratura italiana e altri scritti*, a c. di G. Berardi, Firenze, Sansoni 1969, pp. 108-125. Carlo Tenca (Milano, 1816-1883), letterato, giornalista e, dopo l'Unità, deputato, ha diretto la "Rivista Europea" e "Il Crepuscolo".

³ G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 3-4.

⁴ "Chi appena dieci anni or sono, avesse domandato di questo Leopardi a molti anche degli uomini colti dell'alta Italia, essi si sarebbero stretti nelle spalle senza dare una risposta. Tanto scarsa notizia ne era trapelato fuori di qualche centro letterario della media e della bassa Italia!", C. TENCA, *Saggi critici*, cit., p. 108.

⁵ C. TENCA, *Prose e poesie scelte*, a c. di T. Massarani, Ulrico Hoepli, Milano 1888, vol. I, pp. 384-385.

⁶ *Zib.* 2923, 9 luglio 1823, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 739. Cfr. P. BAGNOLI, *L'idea dell'Italia 1815-1861*, Diabasis, Reggio Emilia 2007, pp. 58-62.

⁷ "Gli usi e costumi in Italia si riducono generalmente a questo, che ciascuno segua il costume proprio, qual che egli si sia. E gli usi e costumi generici e pubblici, non sono, come ho detto, se non abitudini, e non sono seguiti che per liberissima volontà, determinata quasi unicamente dalla materiale assuefazione". G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 970.

⁸ *Conte Giacomo Leopardi*, in "Il Progresso delle Scienze e delle Lettere e delle Arti", a. VI, maggio e giugno 1837, vol. XVII, n. 33, pp. 166-167. La causa della morte indicata dal Ranieri è "idropericardia".

memoria tra gli uomini del bello e del grande”, e si annunciava l’ultima opera di Leopardi: “Ci rimane un poemetto in ottava rima e in otto canti, intitolato: *I Paralipomeni della Batracomiomachia di Omero*⁹ che, a parere di Ranieri, rappresentava una delle pagine più belle scritte in Italia dopo quelle di Ariosto. Il lavoro era stato portato avanti sotto dettatura a Ranieri fino agli ultimi giorni, anche se la *Batracomiomachia*, poema pseudo-omerico sulla guerra dei topi e delle rane, era stato già tradotta da Leopardi tre volte, nel 1815, nel 1821-’22 e nel 1826¹⁰. Concepiti come metafora zoologica attraverso cui celare la satira politica, i *Paralipomeni* erano stati iniziati, come testimonia il riferimento alla sconfitta dei belgi a Lovanio¹¹, nel 1831, anno in cui si era diffusa l’infondata notizia della nomina di Leopardi a capo della pubblica istruzione nello stato pontificio. La circostanza, commentata con ironia da Vieusseux¹², aveva ingenerato in Giordani il dubbio che il poeta volesse “impretarsi”¹³. Ancor prima, nel 1825, era stata prospettata a Leopardi la possibilità di ricoprire la cattedra di eloquenza greca e latina all’università La Sapienza, oltre alla qualifica onorifica di “vice rettore”, proposta subito accettata dall’interessato, ma respinta dal rettore Cristaldi¹⁴ che non tollerava la prospettiva di un secondo anticlericale e, per giunta, più giovane di 34 anni. Quattro giorni più tardi, il 29 ottobre 1831¹⁵, senza concorso ma per speciale grazia di Leone XII, Gioacchino Ventura era invece divenuto titolare della cattedra di diritto pubblico ecclesiastico.

I *Paralipomeni* (letteralmente, *cose tralasciate*) sono pensati da Leopardi come integrazione del racconto antico, attraverso cui riferirsi alle vicende napoletane del 1820-’21¹⁶ in un libro che, da Vincenzo Gioberti, è giudicato “*terribile*”¹⁷: i topi sono i liberali, le rane i conservatori borbonici e i granchi non possono essere che gli austriaci. Dietro la favola ci sono dunque i tentativi infruttuosi degli italiani che ispirano questa “parodia della politica”¹⁸.

Proprio Gioberti dedica particolare attenzione a Leopardi, con cui aveva condiviso, nell’autunno del 1828, un viaggio in carrozza da Firenze a Recanati e al quale aveva augurato il suo stesso cammino di

9 G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 247-292.

10 *Ivi*, vol. I, pp. 389-405. Cfr. E. DONADONI, *Sui «Paralipomeni» e le idee politiche di Giacomo Leopardi (nel primo centenario dalla sua nascita)*, in “Rivista popolare di politica, lettere e scienze sociali”, a. III (1989), n. 23, pp. 353-355.

11 Il 26 giugno 1831 Leopoldo I è proclamato re dei Belgi, a seguito di un moto indipendentista cominciato nell’estate precedente. L’Olanda reagisce con un’invasione, avviando un conflitto che si chiude nel 1839 con il riconoscimento dello stato belga.

12 “Presto sarete papa”. Lettera di Giovan Pietro Vieusseux a Giacomo Leopardi, Firenze 18 ottobre 1831, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. I, p. 586. Cfr. R. COLAPIETRA, *Giacomo Leopardi cittadino dello Stato pontificio in Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI congresso internazionale di studi leopardiani (Recanati, 9-11 settembre 1984), a c. del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1989, pp. 161-163.

13 “Che diavolo va a fare Leopardi a Roma? perché lasciare Firenze? Che smania d’impetrarsi? Io non ci sarò quando egli sarà papa: e mi giova morire prima d’essere obbligato a disprezzarlo. Possa aver pietà dello scempissimo vicedio Fra Mauro [Papa Gregorio XVI] ma che potrei pensare di Papa Giacomo?”. Lettera di Pietro Giordani a Giovan Pietro Vieusseux, Parma, 15 ottobre 1831, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux. Opinioni e giudizi dei contemporanei 1823-1837*, a c. di E. Benucci, L. Melosi, D. Pulci, Olschki, Firenze 2001, vol. I, p. 297.

14 Belisario Cristaldi (Roma 1764-1831) dal 1817 è alla guida dell’ateneo romano e, tre anni dopo, diviene tesoriere generale dello stato pontificio. Eletto cardinale nel 1828, è diretto collaboratore di papa Pio VIII.

15 In questa data Monaldo scrive a Giacomo che nello stato pontificio “chi non è prelado o avvocato, è niente, e credo che tutti gli altri impieghi sappiano di staffiere”. *Il monarca delle Indie. Corrispondenza tra Giacomo e Monaldo Leopardi*, Adelphi, Milano 1988, p. 107.

16 Il 7 marzo 1821, a Rieti, i rivoluzionari napoletani vengono sconfitti dalla Santa Alleanza, che aveva deliberato l’intervento nel congresso di Lubiana. Il 24 marzo gli austriaci entrano a Napoli chiudendo il parlamento: re Ferdinando I può così revocare la costituzione che era stata concessa nel 1812.

17 V. GIOBERTI, *Il Gesuita moderno*, Losanna, S. Bonamici e compagni, 1846-1847, III, p. 484.

18 R. BACCHELLI, *Digressione sui Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Leopardi e Manzoni*, Mondadori, Milano 1960, p. 67.

conversione, in una lettera dell'aprile 1830 alla quale il poeta non aveva replicato. L'esortazione di Gioberti conteneva l'ammissione che egli stesso era partito da un "grave errore" in materia religiosa: "Il mutamento d'idee in me operato, e l'adesione intima, schietta, profonda alla Religione cattolica ha partorito in me una dolce, e inusitata quiete"¹⁹.

I convincimenti filosofici del Recanatese sono attaccati duramente sulla "Gazette de France" in un articolo di Luigi Cicconi nel quale viene rimproverato al poeta l'eccesso di amor proprio che solo la religione avrebbe potuto moderare, se non fosse stata negata da un autore "che si arma della propria libertà contro le leggi stesse del creatore"²⁰. L'acredine del redattore, in realtà, deriva da questioni personali: un mancato prestito di denaro da parte di Ranieri²¹.

Le idee del poeta riguardo la religione destano non poco imbarazzo alla famiglia, impegnata a sottolineare come le tante sofferenze fisiche, accettate con rassegnazione da Giacomo, fossero servite a estinguere ogni possibile debito con Dio: "Egli d'altronde ha sempre religiosamente pensato"²². Da parte sua, il padre Monaldo si era invece dichiarato "combattente per Causa santa di Dio"²³ e aveva scritto il *Catechismo sulle rivoluzioni*²⁴, giudicate incompatibili "con la Religione nostra santissima"²⁵ e il *Catechismo filosofico per uso delle scuole inferiori*²⁶, adottato ufficialmente, dall'edizione del 1837, nel Regno delle Due Sicilie.

Il primo, in Italia, a ricostruire nel dettaglio la biografia del poeta è Giuseppe Ignazio Montanari. Collaboratore del giornale di Monaldo "La Voce della Ragione"²⁷, utilizza la sua entrata per reperire dalla famiglia elementi utili a comporre la voce *Giacomo Leopardi*, inserita nel quinto volume delle *Biografie degli italiani illustri*²⁸, dedicata a Ranieri e ristampata nei due anni successivi²⁹. Il risultato è un testo ricco

19 V. GIOBERTI, *Epistolario*, a c. di G. Gentile e C. Balsamo Crivelli, Vallecchi, Firenze 1927, vol. V, pp. 275-277.

20 *Il conte Giacomo Leopardi letterato italiano*, in "Gazette de France", appendice del 1° ottobre 1837. Cicconi (1804 - 1856), medico e giornalista, era conosciuto come improvvisatore teatrale. Nella lettera a Luigi De Sinner del 20 febbraio 1838 (G. PIERGILI, *Nuovi documenti intorno agli scritti e alla vita di Giacomo Leopardi, raccolti e pubblicati*, Le Monnier, Firenze 1892, p. 278) Ranieri commenta "un infame e bugiardo articolo" in cui si "calunnia vigliaccamente la memoria del nostro incomparabile amico".

21 Lettera di Antonio Ranieri a Giuseppe Melchiorri, Napoli 14 dicembre 1837. Cfr. "La Cultura", nuova serie, a. XVI, 1897, n. 14, p. 226. Ferdinando Maestri (*Sovra un articolo inserito sulla Gazzetta di Francia contro Giacomo Leopardi*, in "Il facchino", a. II, 25 luglio 1840, n. 30, pp. 233-236) polemizza con quanti "Leopardi vivo, rispettarono tacendo; a Leopardi morto maledicono; drizzando principalmente i velenosi dardi alle sue opinioni religiose".

22 Lettera di Carlo Antici a Monaldo Leopardi, Recanati, 22 giugno 1837, in A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti, Napoli 1994, vol. I, p. 256. Antici, in un'altra lettera al cognato del gennaio 1815, annuncia di aver organizzato l'avvio della carriera prelatizia per l'allora sedicenne nipote che, nei progetti, dal novembre seguente avrebbe dovuto trasferirsi a Roma per frequentare l'accademia ecclesiastica, presieduta dal marchigiano Gian Giacomo Sinibaldi. Cfr. *Carteggio inedito di vari con Giacomo Leopardi con lettere che lo riguardano*, a c. di G. e R. Bresciano, Rosenberg, Torino 1932, p. 472.

23 *Circolare a stampa a cura dei redattori de "La Voce della Ragione"*, in M. LEOPARDI, *Memorie della Voce della Ragione*, Recanati 1866, pp. 58-59.

24 Pubblicato anonimo, Eredi Soliani, Modena 1832.

25 *Ivi*, p. 12.

26 Pubblicato anonimo, Nobili, Pesaro 1832.

27 Il primo numero de "La Voce della Ragione" è datato 30 maggio 1832. Il giornale uscirà fino al 31 dicembre 1835, quando verrà chiuso per disposizione del governo pontificio. Il termine *ragione* della testata è utilizzato proprio in opposizione al razionalismo illuministico. Cfr. G. CAVAZZUTTI, *Monaldo Leopardi e i redattori della Voce della Verità*, in *Atti e memorie per le province modenesi*, serie V, vol. II, 1937, p. 224.

28 *Biografie degli italiani illustri nelle scienze, lettere ad arti del secolo XVIII e de' contemporanei compilata da Letterati illustri di ogni provincia e pubblicata a cura del professor Emilio De Tipaldo*, Tip. di Alvisopoli, Venezia 1837, vol. V, pp. 418-433, ripub. da A. CARANNANTE, *Spigolature leopardiane*, in "Otto/Novecento", XVII, 1993, pp. 90-113 e da N. BELLUCCI, *Giacomo Leopardi e i contemporanei*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, pp. 184-198.

di notazioni, sulle quali si baseranno molti degli interventi successivi, ma inevitabilmente parziale. La palese adesione alle posizioni leopardiane causa l'intervento della censura ecclesiastica, che impone la cancellazione di diverse affermazioni, a partire da quelle in cui viene indicato come "poeta civile"³⁰, autore di due "sublimi canzoni": *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze* (1818)³¹. Vengono cassate per gli stessi motivi anche le parti sull'ode *A un vincitore nel pallone* (1821)³² e sul *Bruto minore* (1821)³³. Egualmente eliminate le righe finali in cui Montanari sostiene la tesi ardita di un Leopardi pio, addirittura "vero cattolico", certamente di provenienza monaldesca e respinge, con sdegno, le accuse di "poca pietà" mosse a Leopardi da un "falso italiano", identificato in Niccolò Tommaseo e definito al cospetto dell'"astro" Leopardi un "lampo di luce fatua che guizza e sparisce in un baleno"³⁴.

Tommaseo rimprovera a Gioberti la severità verso Rosmini e al contrario l'indulgenza nei confronti di Leopardi, dovuta all'eccessiva familiarità con "uomini che professano opinioni religiose alienissime dalle sue"³⁵. Bollato Leopardi di "fredda e arrogante mediocrità"³⁶ propria di un "conte di Provincia"³⁷, giudica l'autore "prolissamente dolente e dottamente annoiato"³⁸ e critica l'utilizzo, nella canzone *All'Italia*, del verbo *procombere*: "Cadere innanzi o cadere per, in latino *pretto*: l'adopera un verseggiatore moderno che per la patria diceva di voler incontrare la morte, sostenere virilmente i dolori, la bravata appare non essere che retorica pedanteria"³⁹.

La posizione intransigente e pregiudiziale viene decisamente contestata da Pietro Giordani che scrive *Di una grave ingiuria fatta a Giacomo Leopardi morto*⁴⁰, denunciando l'opposizione di Tommaseo alla pubblicazione di un'edizione completa degli scritti leopardiani presso Baudry, accusa respinta "con sdegno

29 Il testo viene riprodotto a puntate sul settimanale "L'Album", a. IV, Roma 1838 e, l'anno successivo, in *Florilegio di eloquenza italiana*, tip. Cino, Pistoia 1839, vol. II, pp. 265-306.

30 Poeta patriottico Leopardi è anche a giudizio del siciliano Gaetano De Pasquale (*Primi canti*, Stamperia Giovanni Pedone, Palermo 1840, pp. 11-16), che sottolinea come nel meridione *All'Italia* fosse diventata un vero e proprio inno.

31 G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 4-6.

32 *Ivi*, vol. I, p. 10. La canzone è dedicata al marchigiano Didimi di Treia, "magnanimo campion" nel gioco del pallone che offre la sua destrezza fisica a servizio della causa carbonara.

33 *Ivi*, vol. I, pp. 11-12. Giunio Bruto è considerato l'eroico difensore della libertà romana, minacciata dal personalismo cesariano, e la sua sconfitta segna l'inizio della fine del mondo antico e i prodromi di quella decadenza che le invasioni barbariche renderanno palese. Il suo discorso indiretto comincia con l'imprecazione alla "stolta virtù" e prosegue con l'invettiva nei confronti del divino: Bruto si ribella, e la sua vendetta contro il fato si celebra con il sacrificio supremo del suicidio, atto condannato anche dalla teologia antica ("Spiace agli Dei chi violento irrompe / nel Tartaro").

34 Il risentimento di Tommaseo risale al 1825 quando, a seguito di un parere richiesto a Leopardi, l'editore Stella aveva negato la pubblicazione di un'edizione di Cicerone, lavoro che gli avrebbe consentito di continuare a vivere a Milano. Cfr. C. DIONISOTTI, *Leopardi - Tommaseo - Brofferio*, in *Leopardi e l'Ottocento*, Atti del II convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 1 - 4 ottobre 1967), a c. del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1970, pp. 263-265.

35 N. TOMMASEO, *Indulgenza e severità del Gioberti*, in *Studi critici*, Giorgio A. Andreuzzi, Venezia, 1843, p. 198.

36 Lettera di Niccolò Tommaseo a Giovan Pietro Vieusseux, Milano, 2 7bre (sic!) 1826, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. I, p. 43.

37 Sottolineatura nel testo. Lettera di Niccolò Tommaseo a Giovan Pietro Vieusseux, Milano, 24 9bre (sic!) 1826, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. I, p. 52.

38 N. TOMMASEO, *Della letteratura presente d'Italia, e quali meriti ci abbia il Manzoni*, in *Studi critici*, cit., p. 313.

39 *Nuovo dizionario de' sinonimi della lingua italiana*, presso Giovan Pietro Vieusseux, Firenze 1840, voce *procombere*.

40 P. GIORDANI, *Di una grave ingiuria fatta a Giacomo Leopardi morto. Lettera al cavaliere Felice Carrone marchese di San Tommaso*, in "Il facchino. Giornale di scienze, lettere ed arti", a. II, n. 25, 20 giugno 1840, pp. 193-195.

e nausea⁴¹ e con un astio così radicato da poter essere letto come "confusa ma invidiosa e indispettita coscienza della grandezza" dell'avversario⁴².

Di Montanari, infine, è interessante leggere anche una lettera a Vieusseux del 1832, nella quale dichiara la propria amicizia nei confronti del poeta, i cui versi patriottici gli hanno fatto "tremare le vene e i polsi"⁴³, e una missiva di poco successiva, concernente la non corretta attribuzione a Giacomo dei *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*⁴⁴, "opera che giova sperare non durerà che quanto il turbine che scorre impetuoso la foresta e passa, o se durerà sarà ad infamia dell'autore, non dell'Italia"⁴⁵.

In effetti il testo, in cui Monaldo richiama il principio dell'*omnis potestas a Deo*, ribadendo il dovere di assoluta subordinazione alle autorità costituite⁴⁶, aveva riscontrato un successo considerevole, di cui era consapevole lo stesso Giacomo che ne lamentava l'anonimato: "Credi pur certo che quelle cose piacciono ora a tutti i governi, salvo i francesi, dei quali chi vorrebbe più aver paura?"⁴⁷. Il figlio si era dunque rivolto al padre perché fosse "resa giustizia all'ingegno e al merito dell'autore"⁴⁸.

Un anno dopo la morte di Leopardi, Vincenzo Gioberti affronta nella *Teorica del sovranaturale*⁴⁹ quella che, per un intellettuale cattolico, non è certamente una questione di poco conto: la conciliazione tra l'ammirazione intellettuale e il dissenso ideologico verso chi, in età giovanile, aveva pure avvertito lo scrupolo a "mettere il piede sopra la croce della congiunzione dei mattoni sul pavimento"⁵⁰ ma che, poi, non aveva esitato a definire il Vaticano "covile della superstizione, dell'ignoranza e de' vizi"⁵¹.

Come ha scritto un suo interprete, Leopardi, considera il cristianesimo "il distruttore del policromo e ardente edificio che è la *polis* antica"⁵². Per il poeta, infatti, si tratta di un "lugubre sudario" che, incoraggiando l'ascetismo, la povertà, l'abbandono dei commerci mondani, determina il trionfo dell'astrazione sul concreto, considerando "male quello che naturalmente è, fu e sarà sempre bene: come la bellezza, la giovinezza, la ricchezza e fino la stessa felicità e prosperità"⁵³.

Scettico in generale verso ogni religione (scrive anche che Maometto proibì gli studi ben sapendo quanto alla tirannia giovi l'ignoranza e la superstizione⁵⁴), Leopardi finisce con il far prevalere la sua specifica condanna del cristianesimo, di cui rifiuta il carattere soprannaturale⁵⁵ e, roussovianamente,

41 A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. I, p. 265.

42 C. STUFFERI MALMIGLIATI, *Leopardi nella coscienza dell'Ottocento*, Bonacci, Roma 1996, p. 34.

43 "Egli è poeta, e poeta nazionale". Lettera di Giuseppe Ignazio Montanari a Giovan Pietro Vieusseux, Pesaro, 15 aprile 1832, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. I, pp. 337-338.

44 M. LEOPARDI, *Dialoghetti sulle materie correnti nell'anno 1831*, Nobili, Pesaro 1832.

45 Lettera di Giuseppe Ignazio Montanari a Giovan Pietro Vieusseux, Savignano, 6 maggio 1832, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. I, pp. 344-345.

46 Cfr. M. LEOPARDI, *Dialoghetti*, cit., p. 30.

47 Lettera di Giacomo a Paolina Leopardi, Recanati, 14 febbraio 1832, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 1375.

48 Lettera di Giacomo a Monaldo Leopardi, Firenze, 5 aprile 1832, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 1380.

49 V. GIOBERTI, *Teorica del sovranaturale, o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana, e col progresso civile delle nazioni*, Marcello Hayez, Brusselle 1838. Si cita dalla seconda edizione, *ritoccata dall'autore e accresciuta di un discorso preliminare e inedito intorno alle calunnie di un nuovo critico* (tip. Elvetica, Capolago 1850).

50 M. NADDEI CARBONARA, *L'epigrafe giovannea della Ginestra*, in *Il pensiero storico e politico* cit., p. 400.

51 Lettera di Giacomo Leopardi a Giulio Perticari, 9 aprile 1821, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 1119-1120.

52 L. GIUSSO, *Leopardi e le sue ideologie*, Sansoni, Firenze 1935, p. 169.

53 *Zib.* 2457, 4 giugno 1822, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 634.

54 *Zib.* 252, 28 settembre 1820, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 108.

55 E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Bur, Milano 2006, p. 141.

imputa "la degenerazione dell'uomo da uno stato primitivo più perfetto e felice"⁵⁶. Le conseguenze più dannose vanno registrate in ambito politico, poiché non solo "non ha migliorato il mondo in quanto alla crudeltà e all'uso della forza in guerra, ma addirittura lo ha peggiorato, privando l'uomo dell'amor patrio", rivelandosi pertanto "distruttivo della società"⁵⁷.

Per affrontare il delicato tema leopardiano, il religioso Gioberti sostiene il suo ragionamento con Agostino, citandone il famoso passo in cui ammette di aver subito l'inquietudine del proprio cuore fino al momento in cui non decise di farlo riposare in Dio⁵⁸. Uno stato d'animo ben rappresentato dal Recanatese che, scrive Gioberti, nelle poesie e nelle prose "ha messo in mostra, e dipinta con efficacia e facondia meravigliosa l'insazietà del cuore umano, e la miseria irrimediabile a cui l'uomo è dannato sopra la terra"⁵⁹.

Riguardo alle dottrine definite "funeste" e alla "deplorabile filosofia", Gioberti sottolinea di voler spiegare come esse possano essere state concepite "con un travimento così straordinario in uno degli ingegni più vasti e più eleganti, e degli animi più belli, più amabili e più generosi che abbiano onorato da gran tempo la nostra penisola. L'incredulità non fu un parto spontaneo della sua mente, né un frutto immediato de' suoi studi", che pure hanno avuto rilevanza, per "l'ardore e la potenza intellettuale che metteva in ogni sua elucubrazione; ma il sensismo e la miscredenza dominavano allora generalmente nell'Europa meridionale, e le dottrine del Locke, del Condillac, del Tracy godevano in Italia di un'autorità irrefragabile, che dovette conformare il Leopardi nell'indirizzo ch'egli avea ricevuto"⁶⁰.

La riflessione filosofica si estende così ad autori, gli "ideologi" che intendevano includere l'antropologia nella fisica, dalla forte presa in Italia, favorita anche dalla presenza di Condillac, inviato a Parma da Luigi XV come precettore del nipote Ferdinando di Borbone. Gioberti si dice convinto che "una mente così capace" come quella di Leopardi non avrebbe perseverato, se la malattia precoce non gli avesse impedito di continuare nella riflessione per "accorgersi dell'errore, e mutar cammino"⁶¹. Il Torinese si sofferma a lungo nella riflessione sulla vicenda, umana e culturale, dell'amico vittima dell'illuminismo, nei cui confronti oscilla tra "ammirazione incondizionata e totalitario rifiuto"⁶².

Nel 1840 Gioberti scrive la sua *Introduzione allo studio della Filosofia*⁶³, nel cui terzo volume si occupa ancora del poeta marchigiano, in relazione al materialismo. Nonostante la distanza filosofica dall'autore del *Dialogo della Natura e di un islandese* (1824)⁶⁴, nelle pagine giobertiane emerge chiaramente la stima verso Leopardi, accostato al filosofo del III secolo a. C. Egesia di Cirene, suicida nella convinzione che solo nella morte l'uomo possa trovare serenità. Leopardi, però, si è dimostrato più forte del Greco perché, dice Gioberti, è restato tra coloro che hanno saputo sostenere il peso della vita,

56 *Zib.* 1004, primo maggio 1821, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 292.

57 *Zib.* 898-900, 30 marzo-primo aprile 1821, *ivi*, vol. II, p. 259.

58 AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.

59 V. GIOBERTI, *Teorica del sovrannaturale*, cit., vol. II, p. 352.

60 *Ibidem*.

61 V. GIOBERTI, *Teorica del sovrannaturale*, cit., vol. II, p. 352.

62 L. GIUSSO, *Leopardi*, cit., p. 105.

63 V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della Filosofia*, dalle stampe di Marcello Hayez, Brusselle 1840 (cito dalla seconda edizione, *riveduta e corretta dall'autore*, dalle stampe di Meline, Cans e compagnia, Brusselle 1944, 4 voll.).

64 G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 114-117. "La vita – conclude la *Natura* (I, p. 117) – è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra".

limitandosi a invocare la morte senza osare di procurarsela, come testimonia il Plotino leopardiano: "Vogli piuttosto aiutarci a sofferir la vita. (...) Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme"⁶⁵. L'abate conclude dichiarando che Leopardi era uno degli "ingegni più severi, e degli animi meglio condizionati che io abbia conosciuti; e fu condotto al suo deplorabile sistema dalla logica e dal sensismo"⁶⁶.

Luigi Stella agisce a un livello inferiore, condizionato dagli interessi economici della casa editrice familiare che trae non trascurabili introiti dalle pubblicazioni del poeta. Le sue considerazioni, infatti, sono limitate al tema, classico del leopardismo, dell'antinomia tra la grandezza dell'animo e la deformità del fisico, con le inevitabili conseguenze sul piano psicologico che tale disarmonia comportava in Leopardi⁶⁷.

Anche nel *Primato morale e civile degli italiani* Gioberti ribadisce il suo sentimento amichevole, pur persistendo nella condanna dell'errore filosofico leopardiano "ricondotto alle funeste teorie d'oltralpe"⁶⁸. Dionisotti⁶⁹ ha posto in luce il ruolo centrale attribuito, nel progetto politico giobertiano, a Leopardi che, una volta isolati gli elementi materialistici, viene a costituire la guida intellettuale degli italiani, ai quali tante volte il poeta si era rivolto direttamente, nel processo di rinnovamento morale e civile. Gioberti, attraverso l'esempio di questo "ingegno straordinario e universale", riesce infatti a dimostrare "a che valga il sapere, anche più eminente, senza la religione"⁷⁰.

Quella filosofia, il sensismo, che Leopardi "bevve col latte", non poteva permettergli "di uscire dai termini sensibili", ma Gioberti si dice fermamente convinto che il "precoce ingegno, se non fosse stato costretto da un morbo insanabile e fierissimo a dismetter gli studi fin dall'entrare della giovinezza, non sarebbe indugiato a scoprire i vizi cardinali delle dottrine che allora regnavano; tanta era la perspicacia e la forza della sua mente"⁷¹, esercitata dallo studio dei classici e di autori come Machiavelli.

Al Segretario fiorentino Leopardi aveva dedicato la novella *Senofonte e Niccolò Machiavello*⁷², abbozzata tra il settembre 1820 e il febbraio 1821⁷³, immaginando che Plutone e Proserpina avessero avuto un figlio, destinato a governare in terra per l'immortalità paterna, impedimento insormontabile alla successione nell'Ade. Due sono i precettori tra i quali bisognava scegliere l'educatore, Senofonte docente dei potenti antichi e Machiavelli maestro di quelli moderni. Nonostante il noto classicismo leopardiano, a prevalere è il Fiorentino, per non essere caduto nell'errore "d'aver voluto ammaestrare a vivere (sia sul trono o privatamente) e governare se stesso e gli altri, secondo i precetti di quella che si chiama morale"⁷⁴.

65 *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 179.

66 V. GIOBERTI, *Introduzione*, cit., vol. III, p. 369.

67 Figlio dell'editore Anton Fortunato che, nel 1827, aveva pubblicato le *Operette morali*, Luigi Stella scrive nel 1839 l'articolo *IV. Giacomo Leopardi sulla "Rivista europea"*, stampata a Milano come nuova serie del "Raccoglitore italiano e straniero", nella rubrica *Scrittori contemporanei d'Italia* (a. II, 1839, parte I, pp. 369-394).

68 V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, dalle stamperie di Meline, Cans e compagnia, Brusselle 1843 (cito dalla seconda edizione *corretta e accresciuta dall'autore*, stesso editore, 1845), p. 576.

69 C. DIONISOTTI, *Appunti sui moderni*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 222-223.

70 V. GIOBERTI, *Del Primato*, cit., p. 557.

71 *Ibidem*.

72 *Senofonte e Machiavello*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 189-192. La data finale, inserita nella *Notizia intorno alle operette* pubblicata nell'edizione del 1835 delle *Operette morali* è 13 giugno 1822.

73 Cfr. V. PICCOLI, *Leopardi e Machiavelli*, in "Rivista d'Italia", a. XXVIII, vol. III, fasc. IV (15 dicembre 1924), pp. 651-657; P. PAOLINI, *Leopardi e Machiavelli*, in "Otto/Novecento", a. VIII (1984), nn. 5-6, pp. 5-18.; L. LATTANZI, *Leopardi e Machiavelli*, in AA. VV., *Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Olschki, Firenze 1978, pp. 639-653.

74 *Senofonte e Machiavello*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 190.

Il personaggio Machiavelli si chiede perché nei libri, la cui finalità è quella dell'insegnamento, si trovino invece concetti non veritieri che, se applicati, non consentirebbero al principe di governare ma neppure all'uomo comune di svolgere le ordinarie attività della vita: "Laddove il mio libro è e sarà sempre il Codice del vero ed unico e infallibile e universal modo di vivere, e perciò sempre celebratissimo"⁷⁵. Nello *Zibaldone* Leopardi parla invece di "machiavellismo di società"⁷⁶, suggerendo il ricorso ai comportamenti del *Principe* anche nelle relazioni interpersonali.

Ancora Gioberti sottolinea che, in tema di religione, non era stata offerta la possibilità di ricredersi in età matura al poeta che, "con un cuore non complice degli errori dell'intelletto, morì esule, si può dire, nel seno della sua patria"⁷⁷.

Carlo Maria Curci, destinatario del giobertiano *Gesuita moderno* e fondatore de "La civiltà cattolica"⁷⁸, nel 1845 diffonde una notizia indicativa dell'esigenza di smentire, o almeno attenuare, il messaggio, ateo e materialista, del poeta di Recanati. Curci⁷⁹ riporta la testimonianza del confratello Francesco Scarpa⁸⁰ riguardo a una presunta conversione di Leopardi in punto di morte, poi ribadita polemicamente a Gioberti nel 1849⁸¹. La versione era infatti stata restituita con sdegno al mittente dall'abate, al quale si era rivolto, indignato dalla menzogna, anche il poeta Giuseppe Giusti⁸²: "Egli è falso – scrive Gioberti – che mutasse le sue opinioni nel tempo e secondo i termini assegnati dal Padre Scarpa, poiché compose nell'ultima sua malattia il poemetto dei *Paralipomeni*, dove le esprime e conferma in tutta la nudità loro; e la chiusa di questo poemetto fu da lui dettata all'amico due o tre giorni prima di morire"⁸³. Proprio l'opera zoo-epica costituisce per Gioberti la prova più fedele della coerenza leopardiana: un testo "nel quale derise i desideri, i sogni, i tentativi politici degli italiani con un'ironia amara che squarcia il cuore, ma che è giustissima"⁸⁴.

75 *Ivi*, vol. I, p. 191.

76 "Machiavellismo di società. Chi si crede un coglione (*sic!*) al mondo, lo è, e lo comparisce" (*Zib.* 4440, 18 gennaio 1829, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 1204); "Gli uomini si curano assai meno di essere ben voluti che stimati" (*Zib.* 4501, 8 maggio 1829, *ivi*, vol. II, p. 1229); "Oggi, e in Italia, che sono tutti poltroni, qui consiste tutta la società, e la vita sociale, e il mio Machiavellismo" (*Zib.* 4502, 8 maggio 1829, *ivi*, vol. II, p. 1229).

77 V. GIOBERTI, *Del Primato*, cit., p. 558.

78 G. MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà cattolica»*, La Civiltà cattolica, Roma 1986.

79 C.M. CURCI, *Fatti ed argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai Gesuiti nei Prolegomeni del «Primato»*, Napoli, Stamperia del Fibreno, 1845.

80 P.F. SCARPA, *Lettera a Carlo Maria Curci*, in "La Scienza e la Fede, raccolta religiosa, scientifica, letteraria ed artistica che mostra come il sapere umano renda testimonianza alla Religione cattolica", 28 maggio 1846. La lettera è riprodotta nel saggio dello statista britannico W. E. GLADSTONE, *Works and life of Giacomo Leopardi*, in "Quarterly Review", vol. LXXXVI, Murrey, London march 1850, pp. 295-336, tr. it. a c. di A. Galimberti, *Il giudizio di W. E. Gladstone sul Leopardi*, in "La Stirpe", XII, nn. 8-9-10, agosto, settembre, ottobre 1934.

81 C.M. CURCI, *Una divinazione sulle ultime tre opere di Vincenzo Gioberti*, Parigi, Poussielgue Rusand, 1849, pp. 405-407.

82 G. GIUSTI, *Epistolario*, a c. di F. Martini, Le Monnier, Firenze 1844-1847, vol. II, pp. 464-465.

83 V. GIOBERTI, *Discorso preliminare a Il Gesuita moderno*, Losanna, S. Bonamici e compagni, 1846-1847, pp. CCVIII-CCIX. L'equivoco, in realtà, aveva trovato appoggio nella lettera con la quale Ranieri aveva annunciato a Monaldo la morte di Giacomo, avvenuta "non senza essere stato munito e antecedentemente ed allora stesso de' più dolci conforti della nostra santa religione", formula utilizzata in senso lato e in rispetto al genitore dell'amico. D'altra parte la stessa Paolina, in una lettera a Filippo Eugenio Mecchi del 16 agosto 1861, si dichiara scettica: "moltissime cose essendo contrarie alla verità di ciò che riguardava la vita di Giacomo, mi hanno tolto credenza anche al resto (C. M. VERONESE, *The reception of Giacomo Leopardi in the Nineteenth Century. Italy's greatest poet after Dante?*, The Edwin Mellen Press, Lempeter 2008, p. 251).

84 V. GIOBERTI, *Il Gesuita moderno*, cit., III, p. 484.

È naturalmente Monaldo a provare il maggior disagio per le opinioni di Giacomo: il 16 agosto 1845 si lamenta dei vari editori e diffusori delle opere del figlio, i quali "non si curano di tenere corrispondenza con me, immaginando forse che non saremmo in tutto d'accordo"⁸⁵. L'imbarazzo del genitore è confermato dalla figlia Paolina: "Di Giacomo poi, della gloria nostra, abbiam dovuto tacere più che mai tutto quello che di lui ne veniva fatto di sapere, come di quello che non combinava punto col pensare di papà e con le sue idee"⁸⁶.

La lontana parentela tra Giacomo Leopardi e il futuro ministro cavouriano dell'istruzione Terenzio Mamiani della Rovere non inficia invece il giudizio favorevole di quest'ultimo, da inserirsi sulla linea giobertiana, nei confronti del poeta che pure non aveva mancato di criticare, con sferzante ironia, l'idea illuministica delle "*magnifiche sorti e progressive*", espressione tratta dalla dedica degli *Inni sacri* mamiani (1832) riportata nella *Ginestra* (1836)⁸⁷.

Mamiani, significativamente, intitola *Il Leopardi ovvero del senso comune*⁸⁸ uno dei *Dialoghi di scienza prima*, impostati secondo la consolidata tradizione risalente al dialogo diegetico cinquecentesco⁸⁹. Il discorso si sviluppa tra l'Ospite e i suoi tre visitatori: Montano, Poerio, che però partecipano poco alla conversazione, e appunto Leopardi, "a cui è convenuto innanzi morire per riscuotere tutta la fama e l'onore che gli si debbe". Il poeta viene però confutato riguardo all'idea della natura matrigna pronta a ingannare i suoi figli.

Leopardi era stato nominato socio corrispondente dell'Accademia della Crusca, in sostituzione dello storico inglese William Roscoe, nella seduta del 27 novembre 1831 con quello che Vieusseux definisce "un atto di giustizia, benché tardivo"⁹⁰. Il segretario Fruttuoso Becchi, nell'*Elogio del conte Giacomo Leopardi*⁹¹, pronunciato nella solenne adunanza del 10 settembre 1839, illustra gli autori sui quali il poeta si era formato: "Tenero ancora degli anni, ebbe aggio d'invaghirsi non solo dell'Alighieri e del Machiavelli, ma ancora di Virgilio e di Tacito". La lettura dello storico romano, in particolare, aveva contribuito a destare l'interesse per la politica: "La patria, così bella e così sventurata, così famosa e così derelitta, fu quella che gl'ispirò il primo canto, il quale è canto di dolore; perché egli vedea le mura, gli archi, i simulacri e l'erme torri degli avi, ma non vedea la gloria e il lauro, né il ferro, onde eran cinti i nostri padri"⁹².

Becchi, che ritiene la letteratura utile alla patria come "maestra di virtù, non donatrice di ciance"⁹³, prosegue soffermandosi sulla seconda canzone patriottica, *Sopra il monumento di Dante che si preparava*

85 A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. II, p. 291.

86 Lettera di Paolina Leopardi a Marianna Brighenti, 19 ottobre 1845, *ibidem*.

87 G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 42-45, v. 51.

88 T. MAMIANI, *Dialoghi di scienza prima*, Baudry, Parigi 1846, vol. I, pp. 135-182.

89 Cfr. N. ORDINE, *Il dialogo cinquecentesco italiano tra diegesi e mimesi*, in "Studi e problemi di critica testuale" 1988, 37, pp. 155-179.

90 Lettera di Giovan Pietro Vieusseux a Giacomo Leopardi, Firenze 4 febbraio 1832, ora in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. II, pp. 597-599.

91 *Elogio del Conte Giacomo Leopardi detto nella solenne adunanza tenuta dall'Accademia della Crusca la mattina dei 10 settembre 1839* in *Prose edite e inedite dell'abate Fruttuoso Becchi Segretario dell'Accademia della Crusca*, tip. Campolmi, Firenze 1845, pp. 275-288. Fruttuoso Becchi (1804-1839), impiegato della Biblioteca Riccardiana di Firenze, nel 1831 diviene membro dell'Accademia della Crusca.

92 F. BECCHI, *Elogio*, cit., p. 275.

93 *Ivi*, p. 288.

in Firenze. In questo testo, Leopardi aveva sottolineato come la restaurazione avesse sì offerto la pace, ma che non poteva essere considerata un bene in quanto non scioglieva dai vincoli di soggezione allo straniero, rendendoli anzi più stretti. La canzone era stata ispirata da un manifesto che informava della decisione, da parte della città di Firenze, di omaggiare l'illustre concittadino con un "nobil sasso"⁹⁴.

La conoscenza di Giacomo Leopardi con Antonio Ranieri risale al 26 giugno 1828: già allora il Napoletano era stato segnalato dalla polizia borbonica come "antico settario e carbonaro marcato"⁹⁵. I suoi movimenti erano seguiti con attenzione, anche quando non riguardavano questioni pubbliche ma solo personali "motivi di galanteria". Il 29 dicembre 1839 non risulta dunque complicato ai funzionari di polizia sequestrare il manoscritto dei *Paralipomeni*, su richiesta del nunzio apostolico a Napoli Camillo de Pietro⁹⁶, con tempestiva notifica al prelado dal ministro Delcarretto: "l'irreligioso manoscritto dello sciagurato Leopardi trovasi già in potere della polizia"⁹⁷. Proprio Ranieri aveva contribuito a pregiudicare l'amico poeta, mutando in "cospirar" il "sempre sospirar nulla rileva"⁹⁸ dell'epigrafe alla *Palinodia* a Gino Capponi (1834-'35)⁹⁹.

A sua volta, de Pietro si rivolge al cardinal Lambruschini¹⁰⁰, impegnato a reprimere la diffusione delle *Operette morali*¹⁰¹, per comunicargli l'esito favorevole dell'operazione, che era stata ordinata considerando che "il giovane Leopardi fu autore di una produzione letteraria irreligiosissima nella quale egli professa il materialismo unitamente alle più irreligiose follie dettategli dal suo spirito oltremodo guasto e maniaco"¹⁰².

Analogo sforzo è richiesto alla polizia austriaca, attraverso il nunzio a Vienna Ludovico Altieri¹⁰³ che, il 19 febbraio 1841, scrive in lingua italiana al cancelliere dell'impero austriaco Clemente di Metternich, denunciando il fatto che "un tale Antonio Ranieri, dimorante in Napoli, noto abbastanza ai Governi d'Italia per le sue massime liberali, trovasi possessore di uno scritto irreligiosissimo (di cui ignorasi con precisione

94 *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze*, cit., in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 6, v. 61.

95 Alta Polizia del Regno delle Due Sicilie, *Registro degli esiliati del 1820-21*, n. 40, 259, p. 125. Cfr. G. DORIA, *Antonio Ranieri e i Toscani. Da un carteggio inedito*, in "Pegaso", I, 1929, n. 8, p. 157.

96 Archivio di Stato di Napoli: Ministero di Polizia, serie Gabinetto, 1839, fasc. 187, n. 693.

97 A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. II, p. 24.

98 Si tratta della citazione del quarto verso della canzone IX del Petrarca. A. RANIERI, *Le notti di un eremita. Zibaldone scientifico e letterario. Notte Trigesima Nona*, Macchiaroli, Napoli 1994, p. 317.

99 *Palinodia al marchese Gino Capponi*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 38-41. Capponi (1792-1876) tra il 1818 e il 1819 aveva compiuto viaggi di formazione in Francia e in Inghilterra, maturando l'idea di un "progetto di un giornale" insieme a Foscolo. Visitati anche Olanda, Belgio, Germania e Svizzera, al ritorno in Italia aveva avviato una collaborazione con l'"Antologia". Dopo l'Unità sarà senatore.

100 Luigi Lambruschini (1776-1854) era stato nunzio a Parigi dal 1827 al '31, prima di ottenere la porpora cardinalizia il 30 settembre 1831. Cinque anni più tardi è nominato segretario di stato.

101 Le *Operette morali*, concepite nel 1824, sono pubblicate a Milano nel '27 e poi ristampate a Firenze nel '34, con l'aggiunta del *Dialogo del venditore di almanacchi e di un passeggiere*, composto nel '32. Le *Operette* si aprono con la *Storia del genere umano* (in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 79-86), che può considerarsi una sorta di genesi laica, proiettata nella mitologia, con Giove nel ruolo del dio creatore e Deucalione e Perra in quello di Noè, superstiti al naufragio universale mandato a punizione dell'empietà umana. Giove impone a Mercurio la fondazione della prima città e la distinzione dell'umanità in popoli, lingue e nazioni, causa di gara e, dunque, di discordia.

102 A. ZAZO, *Varietà II: Giacomo Leopardi e i suoi "Paralipomeni" in alcuni documenti inediti dell'Archivio Segreto Vaticano*, in "Archivio Storico per le Province Napoletane", LIX, n. XX, 1934, p. 379.

103 L. Altieri (1805-1866) è nunzio in Austria dal 1836 al '44, esperienza da cui trae spunto per scrivere *I crescenti sforzi de' nemici della cattolica unità a fine di distruggerla specialmente in Germania ne comprovano e confermano l'assoluta necessità*, Roma 1846.

il titolo) uscito dalla penna del fu Conte Leopardi, noto anch'esso per simili difetti di liberalismo¹⁰⁴. Metternich accoglie in prima persona l'istanza e ordina di rintracciare il "funesto lascito letterario" che "dovrebbe attualmente, ad opera del partito della rivoluzione, venire in qualche luogo affidato alle stampe"¹⁰⁵. La ricerca, però, è più complicata del previsto: Metternich, infatti, deve attendere più di due anni, fino al 17 giugno 1843, per una risposta affermativa, alla quale viene allegato anche il citato articolo di Luigi Stella sulla *Rivista Europea*¹⁰⁶, utilizzato dal capo della polizia Sednitzky nel corso delle indagini.

Nell'anno della morte di Leopardi, Giuseppe Mazzini si trova a Londra, dove si era trasferito dal 13 gennaio e aveva conosciuto i fratelli Carlyle¹⁰⁷. Nella capitale britannica, sulla "Westminster Review", pubblica un articolo sul *Moto letterario in Italia fino al 1830*¹⁰⁸. Per il Genovese, nella letteratura italiana contemporanea possono individuarsi due scuole, una manzoniana e l'altra vista come emanazione foscoliana o, più ampiamente, byroniana. Mazzini include Leopardi in un terzo gruppo, denominato "setta senza nome", nel quale vi sono anche Giovan Battista Niccolini¹⁰⁹ e Carlo Marengo¹¹⁰.

Come è stato sottolineato da Carlo Dionisotti, sia in Italia sia tra i connazionali all'estero, Leopardi doveva necessariamente subire la condanna del partito rivoluzionario: la sua filosofia pessimistica, infatti, non lasciava spazi alla fiducia e alla solidarietà necessarie all'impresa del Risorgimento¹¹¹.

L'interesse di Mazzini per la letteratura, interpretata in chiave politica¹¹², si era già manifestato nel maggio 1828, quando aveva aperto una rubrica di critica letteraria nell'"Indicatore genovese", soppressa come l'intero periodico il 20 dicembre¹¹³. Dopo aver letto Machiavelli, il Genovese si era appassionato alla

104 G. QUARANTOTTI, *Metternich contro Leopardi*, in "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti", 1969-1970, t. CXXVIII, p. 763.

105 *Ivi*, p. 764. Pochi mesi dopo, nella nota n. 1157 del 25 giugno 1841 rivolta a Carlo Barone Cattanei di Mono, direttore della polizia di Venezia, si sollecita l'impegno a rinvenire i testi leopardiani "a motivo della sommamente pericolosa tendenza dei Manoscritti, che spirano la maggiore irreligiosità e principi antisociali" (A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. I, p. 276). Cfr. R. BARBIERA, *Giacomo Leopardi e la polizia austriaca*, in "Rassegna storica del Risorgimento", 1918, p. 115.

106 G. QUARANTOTTI, *Metternich*, cit., p. 766.

107 Sulle esperienze oltremarica di Mazzini, cfr. H. N. GAY, *Mazzini e Antonio Gallenga apostoli dell'indipendenza italiana in Inghilterra*, Bestetti e Tumminelli, Roma 1928; E. MORELLI, *Mazzini in Inghilterra*, Le Monnier, Firenze 1938; *L'Inghilterra di Mazzini*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Roma 1965; H. HEADER, *Mazzini e l'Inghilterra*, Istituto per la Storia del Risorgimento italiano, Città di Castello 1975; S. MASTELLONE, *Mazzini and Marx. Throghts upon democracy*, Praeger, London 2003 e *Mazzini scrittore politico in inglese. Democracy in Europe (1840-1855)*, Olschki, Firenze 2004.

108 G. MAZZINI, *Italian Literature since 1830*, in "The London and Westminster Review", ottobre 1837, vol. VI, pp. 32-68, ripub. nella versione italiana originaria in *Scritti letterari di un italiano vivente*, tip. della Svizzera Italiana, Lugano 1847, che raccoglie diversi saggi mazziniani di argomento letterario, tra cui *D'una letteratura europea*, 1829 (ora in *Scritti editi e inediti*, Ed. nazionale, Galeati, Imola, 1906-1967, vol. I, 1906, pp. 177-182); *Del dramma storico*, 1830-1931 (ora in *S.e.i.*, cit., vol. I, 1906, pp. 177-222); *Pensieri. Ai poeti del XIX secolo*, 1832 (ora in *S.e.i.*, cit., vol. I, pp. 349-374); *Filosofia della musica*, 1836 (ora in *S.e.i.*, cit., vol. VIII, 1910, pp. 119-165); *Moto letterario in Italia*, 1837 (ora in *S.e.i.*, cit., vol. VIII, pp. 347-391), *Byron e Goethe*, 1840 (ora in *S.e.i.*, cit., vol. XXI, 1915, pp. 245-332).

109 G. B. Niccolini (1782-1861), repubblicano anticlericale amico di Foscolo, è autore di tragedie a carattere storico (*Antonio Foscarini*, 1827; *Giovanni da Procida*, 1830; *Arnaldo da Brescia*, 1843).

110 Nato a Pavia nel 1800, ma subito trasferitosi a Ceva, dove riveste la carica di sindaco. Il poeta tragico Marengo scrive *Buondelmonte e gli Amidei* (1827) e diverse opere d'ispirazione dantesca, tra cui *Corso Donati* (1830), *Conte Ugolino* (1834), *Pia de' Tolomei* (1837).

111 C. DIONISOTTI, *Appunti*, cit., p. 223.

112 Cfr. F. DELLA PERUTA, *Mazzini dalla letteratura militante all'impegno politico*, in *Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il "partito d'azione" 1830-1845*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 9-68.

113 G. MAZZINI, *Note autobiografiche*, in *S.e.i.*, cit., vol. LXII, 1932, pp. 11-12. Il 12 gennaio 1929 si ritenta con l'"Indicatore Livornese", in cui Mazzini pubblica diversi saggi e interventi letterari, ma anche questa pubblicazione sarà soppressa dopo appena un

figura di Ugo Foscolo, visto come l'esempio tipico del letterato che si fonde intimamente con la vita storica del suo tempo e che sente dal profondo l'esigenza di libertà. Foscolo, infatti, aveva distinto quella "cosa divina", tanto utile alla patria, dai letterati "che sono in genere peggio del volgo"¹¹⁴. La letteratura, infatti, ha il compito di "abbellire le opinioni giovevoli alla civile concordia"¹¹⁵. Come Foscolo¹¹⁶, Mazzini è interessato in particolare dall'Alighieri: non a caso, scrive *Dell'amor patrio in Dante*¹¹⁷, respinto però dall'"Antologia" e pubblicato solo nel 1837 grazie a Tommaseo¹¹⁸.

Tra il novembre e il dicembre 1829, a firma di "Un italiano", viene pubblicato nell'"Antologia" *D'una letteratura europea*¹¹⁹, in cui invita i giovani a studiare "i volumi di tutte le nazioni", perché "chi non ha veduto che una letteratura, non conosce che una pagina del libro dove si contengono i misteri del genio"¹²⁰.

Questo articolo, proposto all'attenzione di Leopardi da Vieusseux¹²¹, il quale aveva letto gli articoli pubblicati nell'"Indicatore genovese" siglati M.¹²², era stato dal Recanatese erroneamente attribuito a Tommaseo¹²³: In esso Mazzini ribadisce il concetto espresso nei *Pensieri. Ai poeti del secolo XIX*¹²⁴, nei quali aveva spiegato come rivolgersi al passato, lamentando una progressiva decadenza istituzionale e civile, non significasse altro che condannarsi a una poesia esangue e senza prospettiva: una sorta di rinuncia all'ufficio proprio del poeta che deve essere anche profeta, *poietés* che è anche *pro* e *pre femí*, e che dunque deve necessariamente concepire la poesia come azione¹²⁵. Il discorso è generale, ma sottolinea come sia proprio il rapporto con il passato, considerato invece fondamentale da Leopardi, il punto che distanzia maggiormente i due intellettuali.

anno dal governo toscano. Diverse le opere recensite da Mazzini, tra cui la *Battaglia di Benevento. Storia del secolo XIII* di Guerrazzi (*S.e.i.*, cit., vol. I, pp. 75-85).

114 Lettera di Ugo Foscolo a Mario Pieri, 31 luglio 1810, in U. FOSCOLO, *Opere edite e postume*, a c. di F. S. Orlandini e E. Mayer, Firenze, Le Monnier, 1923, *Epistolario*, vol. III, p. 447.

115 U. FOSCOLO, *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura*, in *Opere*, cit., VII, p. 17.

116 U. FOSCOLO, *Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della 'Commedia' di Dante*, Pickering, Londra 1825. Sette anni prima, Foscolo aveva pubblicato sulla "Edinburgh Review" (a. LVIII, 1818, vol. XXIX, pp. 453-474) il suo primo contributo dantesco. Cfr. G. CARLETTI, *Dante politico. La felicità terrena secondo il pontefice, il filosofo, l'imperatore*, Esa, Pescara 2006, pp. 135-136.

117 G. MAZZINI, *Dell'amor patrio in Dante*, in *S.e.i.*, cit., vol. I, pp. 3-23.

118 "Il Subalpino. Giornale di Scienze, Lettere e Arti", a. II, 1837, vol. II, pp. 359-385. Sugli interessi danteschi di Mazzini e di altri esuli italiani, cfr. F. DI GIANNATALE, *L'esule tra gli esuli. Dante e l'emigrazione politica italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Esa, Pescara 2008.

119 G. MAZZINI, *D'una letteratura europea*, in "Antologia", XXXVI, nn. 207-208, novembre-dicembre 1829, pp. 91-120.

120 *S.e.i.*, cit., vol. I, p. 221.

121 Lettera di Giovan Pietro Vieusseux a Giacomo Leopardi, Firenze 7 gennaio 1930, ora in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. II, pp. 570-573.

122 Cfr. R. CIAMPINI, *Gian Pietro Vieusseux. I suoi viaggi, i suoi giornali, i suoi amici*, Einaudi, Torino 1953, pp. 92-93.

123 Lettera di Giacomo Leopardi a Giovan Pietro Vieusseux, Recanati 3 marzo 1930, ora in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. II, pp. 576: "Nell'articolo del Tommaseo sottoscritto un italiano trovo il modo di pensare e di scrivere proprio e consueto di quell'autore".

124 G. MAZZINI, *Pensieri. Ai poeti del XIX secolo*, in *S.e.i.*, cit., vol. I, pp. 365-368.

125 *Ivi*, p. 365. Leopardi ritiene invece che "per guardarci dai vizi e dalla corruzione dello scrivere adesso è necessario un infinito studio e una grandissima imitazione dei Classici, molto molto maggiore di quella che agli antichi non bisognava, senza le quali cose non si può essere insigne scrittore" (*Zib.* 5, 1818, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 5). Il Recanatese giudica i poeti moderni migliori degli antichi solo nell'esteriorità ma, quanto al contenuto, "la sorte dei libri oggi, è come quella degli insetti chiamati effimeri (*éphémères*): alcune specie vivono poche ore, alcune una notte, altre 3 o 4 giorni; ma sempre si tratta di giorni" (*Zib.* 4270, 2 aprile 1827, in G. LEOPARDI, cit., vol. II, p. 1441).

È, infatti, nota la testimonianza in *Passato e Pensieri* dello scrittore russo Alexander Herzen che riferisce di una serata londinese cui aveva preso parte anche Aurelio Saffi, durante la quale si era discusso proprio del poeta di Recanati: "Mazzini non poteva sentire Leopardi, questo lo sapevo anche prima; ma lo attaccò con una sorta d'accanimento. Mi rincrebbe molto; si capisce, ce l'aveva con lui perché non poteva utilizzarlo per la propaganda". Nell'occasione Herzen faceva notare a Mazzini di avere "il dente avvelenato contro il povero Leopardi, perché egli non ha preso parte alla rivoluzione romana; ma egli ha una seria scusante, che voi seguitate a dimenticare". "Quale?" "Che morì nel 1836 (*sic!*)"¹²⁶.

L'ammirazione dichiarata dall'autore russo nei confronti del Genovese¹²⁷ non gli impedisce dunque di prendere le distanze riguardo al giudizio sul poeta che, però, Mazzini conosce assai meglio di quel che si è comunemente ritenuto, proprio a partire da questo passo herzeniano sul quale si sono basate le considerazioni per chiudere sbrigativamente una questione più articolata.

A dimostrarlo sono dei testi poco considerati, che testimoniano una dettagliata conoscenza delle opere e dunque un'attenzione maggiore di quanto l'inserimento del Recanatese nella categoria residuale del *Moto letterario* non avesse lasciato intendere. Alcune lettere scritte da Mazzini ai componenti della famiglia Ruffini¹²⁸ costituiscono un tassello fondamentale nella ricostruzione dell'influenza leopardiana nel Risorgimento che Pietro Treves, invece, ha del tutto escluso, considerando Leopardi "impartecipe" al movimento nazionale in quanto "culturalmente anteriore"¹²⁹.

Leopardi, come risulta dalle lettere mazziniane del 3 agosto 1838 e del 6 giugno 1846¹³⁰, è presente nella riflessione del Genovese che dimostra di possedere una consistente padronanza, non solo dei testi del poeta, ma anche delle "prefanzioncelle" che li accompagnavano nelle varie edizioni.

Nella lettera datata Londra 3 agosto 1838¹³¹, indirizzata ad Agostino Ruffini, il Genovese scrive: "lasciamo cantare al Leopardi *miseri o codardi Figliuoli avrai: miseri eleggi!*", citando i versi della canzone *Nelle nozze della sorella Paolina* (1821)¹³² con i quali il poeta invita a educare la progenie sull'esempio

126 A. HERZEN, *Il passato e i pensieri* (1867), tr. it. a c. di L. Weinstein, Einaudi-Gallimard, Torino 1996, vol. I, pp. 741-742.

127 *Ivi*, p. 99. Cfr. V. NEVLER, *Lettere inedite di Giuseppe Mazzini a Alessandro Herzen*, in "Bollettino della Domus Mazziniana", a. 14 (1968), n. 2, pp. 68-71.

128 I fratelli Giovanni Domenico, Agostino, Jacopo e Ottavio Ruffini partecipano alla cospirazione del 1833, che li costringe all'esilio inglese. Si veda G. SALVEMINI, *Ricerche e documenti sulla giovinezza di Giuseppe Mazzini e dei fratelli Ruffini*, Speroni, Pavia 1911.

129 P. TREVES, *Ottocento italiano tra il nuovo e l'antico*, Mucchi, Modena 1992, I, p. 40. Per Treves Leopardi non ha "risorgimentistico sentire" (p. 23) e in lui "non vi è nulla che anticipi l'uomo del '48" (p. 22).

130 Queste lettere appartengono alla fase in cui Mazzini cerca di ricostruire il legame con i fratelli Ruffini, compromesso, tra il giugno e il luglio del 1833, a causa del mancato sostegno alla loro madre dopo il suicidio dell'altro figlio Jacopo. Nello stesso periodo, Mazzini deve adempiere ad altri doveri affettivi, quelli verso la compagna Giuditta Bellerio Sidoti, sofferente per la separazione dai figli. Alla morte del marito Giovanni Sidoli avvenuta nel 1828 nel corso dell'esilio svizzero, Giuditta Bellerio, che nel 1832 aveva fondato il giornale *La Giovine Italia* tenendone la direzione e la contabilità e intrecciando una relazione tormentata con Mazzini, si era infatti vista togliere i quattro figli dal suocero, fedele a Francesco IV, per impedire che i nipoti fossero educati a principi antilegittimisti. I Ruffini, legatissimi alla madre come dimostra il consistente epistolario, non accettano la scelta dell'amico, non priva di turbati pentimenti. "Mi pareva che Jacopo - scrive infatti Mazzini al Benza il 7 marzo 1839 - sorgesse dal sepolcro a maledirmi, e che la madre sua mi guardasse di renderglielo ed altre madri con essa, e il rimorso mi consigliava ad uccidermi". Cfr. A. CODIGNOLA, *I fratelli Ruffini*, "Atti della Società ligure di storia patria", 1925, II, p. CXXVIII.

131 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini. Lettere raccolte e annotate*, a c. di Carlo Cagnacci, Tip. Berio, Porto Maurizio 1893, pp. 201-202.

132 G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 9, vv. 16-17. La vicenda familiare del matrimonio, non celebrato, diviene lo spunto per affrontare il tema patriottico: lasciando la casa paterna, Paolina non potrà che accrescere "l'infelice famiglia all'infelice Italia". È dunque necessario che la prole venga educata "da forti esempi": "Ciò che preoccupa il Leopardi è quella continua richiesta di responsabilità personale: la

valoroso delle madri spartane, che pretendevano dai loro figli il ritorno dalla guerra con lo scudo o sopra di esso, per un destino necessariamente dicotomico: vincitori o cadaveri¹³³.

La lettera, indirizzata alla *Carissima mamma* dei Ruffini e datata Edinburgh 6 giugno 1846¹³⁴, è incentrata sui vari aspetti della produzione leopardiana: "Conosci tu niente di Leopardi Recanatese? Come poeta mi par mediocre: ma come prosatore direi che il suo fosse il più bello stile italiano che mi vedesse mai vedere di antico o moderno: maschio, elegante, sdegnoso di pompe, pure studioso di purità e precisione. Era gran filologo greco e forse trasfondeva nella nostra parte della magia di quella lingua".

Il giudizio è formulato nell'anno successivo alla pubblicazione delle opere leopardiane nell'*edizione accresciuta, ordinata e corretta, secondo l'ultimo intendimento dell'Autore, da Antonio Ranieri*¹³⁵.

Mazzini critica apertamente il pensiero leopardiano: "La filosofia dei suoi scritti è veramente orrenda: una bestemmia continua contro Dio, la vita, la natura, gli uomini: non senza però profondità di pensiero, acume di logica, e diciamo pure, molto vero. Credo non fosse mai scrittore più freddamente, sinceramente misantropo: la misantropia s'era fatta in lui natura"¹³⁶.

Pubblicato come appendice al carteggio con i Ruffini, c'è anche questo testo senza data di Mazzini¹³⁷ che introduce la figura del Conte di Recanati, definito subito "infelicissimo uomo"¹³⁸ per la precoce infermità che, aggravatasi progressivamente, lo aveva costretto alla dettatura delle ultime opere. Mazzini cita a tal proposito la lettera in cui Leopardi si rivolge a Vieusseux e ai suoi collaboratori, autodefinendosi "un tronco che sentiva e pensava: null'altro"¹³⁹.

Mazzini dichiara che "i suoi canti si connettono quasi tutti al pensiero nazionale, quindi mestissimi"¹⁴⁰. Per evidenziare il fatto che Leopardi debba essere considerato "cantore della noia piuttosto che del dolore"¹⁴¹, il Genovese richiama poi il verso "*che fai tu luna in ciel? Dimmi, che fai*"¹⁴² commentando che si tratta di "dolore un po' *fashionable*, un po' troppo attillato – espressione, non dirò io né bella né brutta, ma freddamente corretta, studiata, foggata, architettata a imitar gli antichi"¹⁴³. Ritorna quindi la critica al classicismo di Leopardi, che cerca un costante appoggio alla sue tesi nelle fonti antiche,

sorella non potrà certo riuscire a cambiare il corso generale della storia, ma dovrà, per quello che le compete, cercare di forzare la situazione attraverso l'educazione dei figli" (W. BINNI, *Lezioni leopardiane*, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 181).

133 Cfr. A. PRETE, *Spiritualizzazione e contraddizione. Osservazioni Leopardiane sulla guerra*, in *Ideologia della guerra*, a c. di F. Masini, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 283-292.

134 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini*, cit., p. 294. Nella lettera indirizzata invece alla propria madre, datata Londra 15 settembre 1845, Mazzini chiarisce invece che "il Leopardi della *Gazzetta Italiana* non è quello citato da Gioberti, che fu poeta distinto" (*S.e.i.*, cit., vol. XXVIII, 1918, pp. 138-139). Si tratta infatti di Pier Silvestro Leopardi (Amatrice 1797 - Firenze 1870): carbonaro, combatte contro Murat prima di entrare come ufficiale, nel 1821, nello stato maggiore di Pepe. Dal 1833 è esiliato a Parigi. Sulla "Gazzetta Italiana" pubblica *D'una opposizione tutta nuova e pacifica in Italia* (17 luglio 1845, n. 28).

135 Le *Opere* di Leopardi sono pubblicate a Firenze (1845) da Le Monnier in tre volumi, introdotti dalla *Notizia intorno agli scritti, alla vita ed agli scritti di Giacomo Leopardi* di Antonio Ranieri, ripub. in A. RANIERI, *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, SE, Milano 2005, pp. 85-101.

136 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini*, cit., p. 294.

137 Il testo, secondo il curatore Cagnacci, sarebbe stato destinato a "Eco d'Italia".

138 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini*, cit., Appendice *Scritti varj di Giuseppe Mazzini*, pp. 504-507.

139 Lettera del 15 dicembre 1830 di Giacomo Leopardi *Agli amici suoi di Toscana*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 1354.

140 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini*, cit., p. 505.

141 *Ivi*, p. 506.

142 È l'*incipit* del *Canto notturno di un pastore errante per l'Asia*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 29.

143 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini*, cit., Appendice *Scritti varj di Giuseppe Mazzini*, p. 506.

greche in particolare, aggiungendo che lo stesso Monti non fece altrettanto. Il continuo intarsio di "frasette classiche" impedisce, a giudizio di Mazzini, la commozione nella lettura delle canzoni patriottiche.

"Parla all'Italia,... Or fatta inerme,...Tra le ginocchia e piange"¹⁴⁴. Qualche volta tocca nel concettoso: p. e. nel canto: La Patria¹⁴⁵, parlando dei trecento, dice – ove morendo – si sottrasse da morte il santo stuolo¹⁴⁶ – In pochi sciolti sull'infinito, conchiude – Così tra questa – Immensità s'annega il pensier mio – È il *naufregar m'è dolce in questo mare*¹⁴⁷. Però, il pensiero nazionale v'è sempre: in un canto a sua sorella che si marita, ei le parla de' suoi doveri verso la prole. O miseri, o codardi, ..., Quando e' reddia nel conservato scudo¹⁴⁸. Forse per citare un de' suoi brani migliori, potresti citar questo tratto del canto: sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze. O glorioso spirito¹⁴⁹... Meglio l'è rimaner vedova e sola¹⁵⁰. Leopardi è morto in Napoli il 14 giugno 1837 di soli 40 anni – I suoi versi, poi raccolti, escirono in tempi diversi quasi sempre con prefazioncelle spiranti di patriottismo"¹⁵¹.

Nel triennio che precede il 1848, la voce *Leopardi* viene redatta per tre opere enciclopediche: il *Dizionario biografico universale*¹⁵², la *Nuova enciclopedia popolare*¹⁵³ e l'*Enciclopedia italiana e dizionario della conversazione*¹⁵⁴. Mentre nella prima, firmata G. Pittana e di valore assai modesto, Leopardi viene ricostruito essenzialmente attraverso la storia personale, nella seconda si rileva come "le condizioni politiche dell'Italia essendo argomento di meditazione fino dal 1814", il poeta era "afflitto da dissensioni politiche che lo tenevan lungi dal padre" e informa del fatto che l'"Ausonio", giornale italiano che si pubblica a Parigi, ha annunciato la pubblicazione di alcuni scritti postumi di Leopardi¹⁵⁵.

Il redattore fa riferimento al clima fileopardiano che caratterizza il salotto parigino di Cristina Trivulzio di Belgiojoso¹⁵⁶, al quale aveva partecipato anche Antonio Ranieri¹⁵⁷. La capitale francese si rivela un importante centro di divulgazione del messaggio politico del poeta italiano. Dal 1836 vi si trova in esilio

144 *All'Italia*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 3, vv. 6 e 17.

145 Si tratta naturalmente di *All'Italia*.

146 *Ivi*, vol. I, p. 4, v. 78. Per Leopardi il *pro patria mori* degli eroi delle Termopili non è un sacrificio, ma il massimo onore concesso dalla storia: "beatissimi voi, / ch'offerite il petto alle nemiche lance / per amor di costei ch'al Sol vi diede: / voi che la Grecia cole, e il mondo ammira". Cfr. F. RUSSO, *Leopardi e il mondo politico greco antico*, in "Il Casanostra", 115 (1982), 95, pp. 11-38.

147 *L'infinito*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 17, vv. 14-15.

148 *Nelle nozze della sorella Paolina*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 9, v. 75.

149 *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 6, v. 171.

150 *Ivi*, p. 6, v. 197.

151 *Giuseppe Mazzini e i fratelli Ruffini*, cit., Appendice *Scritti varj di Giuseppe Mazzini*, p. 507.

152 *Dizionario biografico universale contenente le notizie più importanti sulla vita e sulle opere degli uomini celebri, i nomi di regie e illustri famiglie, di scismi religiosi, di parti civili, di sette filosofiche, dell'origine del mondo sino a' nostri giorni*, Passigli, Firenze 1844-1845, vol. III, pp. 1014-1015.

153 *Nuova enciclopedia popolare ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia, ec. ec. opera compilata sulle migliori in tal genere, inglesi, tedesche, francesi coll'assistenza e col consiglio di scienziati e letterati italiani*, Pomba, Torino 1847, vol. VIII, pp. 399-400.

154 *Enciclopedia italiana e dizionario della conversazione*, Girolamo Tasso, Venezia 1847, vol. VIII, pp. 643-644.

155 Ci si riferisce a diverse parti del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, composto nel 1815 (in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 769-868).

156 La Belgiojoso incoraggia a interessarsi al Leopardi Alfred De Musset che pubblica *Après une lecture*, in "Revue des deux mondes", a. XII, 15 novembre 1842, pp. 677-682 (ora in *Poésies complètes*, Gallimard, Paris 1957, pp. 422-427) le cui stanze XIX-XXIII sono dedicate al poeta italiano. Sulla stessa rivista (15 settembre 1844, a. XIV, pp. 910-946) esce anche l'articolo *Leopardi* di Charles Augustin Sainte-Beuve, ripub. in *Portraits contemporains*, Michel Lévy frères, Paris 1870, vol. IV, pp. 303-421). Cfr. F. DE LEONARDIS, *I salotti italiani: conversazione, politica e coscienza nazionale*, Name, Genova 2008.

157 M. ROTILI, *Cristina Trivulzio di Belgiojoso e la questione napoletana attraverso il carteggio con Antonio Ranieri*, Istituto della stampa, Napoli 1950.

anche il mazziniano napoletano Giuseppe Ricciardi¹⁵⁸, che resta fino al 1848, quando rientra in Italia non prima di aver dato alle stampe una edizione accresciuta delle sue *Poesie*¹⁵⁹: nel carme dedicato *A Gabriele Rossetti*, si rivolge al defunto Leopardi, pronto a battersi in prima persona per la "nata contrada"¹⁶⁰.

La terza voce enciclopedica, anonima, è quella più consistente e rilevante: Leopardi è considerato "al par" di Dante per quanto riguarda la coscienza civile: "quanto alle opinioni politiche ei fu grande amatore della civile libertà, avria voluto veder libera l'Italia, e chi abbia per poco letti i suoi scritti, vedrà chiaro com'egli non fosse uomo da poter discordare nelle parole dai propri pensieri"¹⁶¹.

Negli undici anni che intercorrono tra la morte del poeta e i moti del 1848, come si è visto, si possono annoverare una ventina di interventi, oltre alle voci bibliografiche. Per quanto riguarda invece i testi di Leopardi, nel periodo si pubblicano, oltre alla citata edizione delle opere del 1845, i *Canti* usciti a Parigi da Baudry nel 1841, assieme alle poesie scelte di Foscolo, Pindemonte, Arici e Mamiani. L'anno dopo, lo stesso editore francese mette in vendita i *Paralipomeni* e, nel 1843, ancora i *Canti*¹⁶², mentre nel 1846 Le Monnier a Firenze propone il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, a completamento dei tre volumi dell'anno precedente¹⁶³.

Al poeta di Recanati, quindi, si può riconoscere un'influenza maggiore di quella riscontrata da Tenca fino al 1848, anche tra pensatori politici che non potevano dividerlo sul piano ideologico, come l'amico cattolico Vincenzo Gioberti, e persino in Giuseppe Mazzini che, sia pur dissentendo dal pessimismo, giudicato nocivo alle aspirazioni risorgimentali, conosceva come si è visto assai bene i versi di Leopardi, al punto da citarli con precisione.

Luigi Ciampolini, storico del risorgimento greco e collaboratore de "L'Antologia", conferma una più incisiva presenza leopardiana dopo il 1848, attraverso un *Frammento di dialogo*, diffuso nel 1851, in cui Leopardi, che aveva conosciuto nel periodo fiorentino, viene fatto parlare in prima persona, denunciando la dipendenza economica degli italiani che si traduce in soggezione morale: "Tutto dallo straniero a caro o a vil prezzo si compra. Lo straniero ci veste, lo straniero ci spoglia"¹⁶⁴.

Saverio Baldacchini, invece, dedica *A Giacomo Leopardi* versi non rilevanti sul piano letterario, ma significativi della considerazione del poeta in chiave patriottica da parte degli esponenti del cattolicesimo liberale partenopeo. Tra i destinatari de *I nuovi credenti*¹⁶⁵ (il testo satirico composto a Napoli nel 1835 ed escluso da Ranieri, "con il permesso dell'autore", dall'edizione delle *Opere* del 1845, proprio perché non potesse risultare offensivo), Baldacchini sostiene Tommaseo nella polemica nei confronti del sensismo francese. Al momento di scrivere, egli era a conoscenza dell'ironia leopardiana verso "i suoi contenti" che

158 Fondatore nel 1832 de "Il Progresso delle Scienze e delle Lettere e delle Arti" di cui aveva ricoperto la direzione fino al settembre 1834, quando era stato arrestato, Giuseppe Ricciardi (1808-1882), dal 1861 è per tre volte eletto deputato, ma si dimette nel 1870 "per la persuasione della poca efficacia al bene dell'Italia del regime parlamentare".

159 G. RICCIARDI, *Poesie*, Libreria di Stassin e Xavier, Parigi 1848.

160 *Ivi*, pp. 213-215, vv. 34-41. "

161 *Enciclopedia italiana*, cit., vol. VIII, p. 643.

162 In: *Parnaso italiano. Poeti italiani contemporanei maggiori e minori preceduti da un discorso preliminare intorno a Giuseppe Mazzini e il suo secolo* di Cesare Cantù.

163 Cfr. *Bibliografia analitica leopardiana*, Olschki, Firenze 1931, vol. I, pp. 139-146.

164 L. CIAMPOLINI, *Il Leopardi: frammento di dialogo*, s.l. (ma Firenze), s.d., (ma 1851), ripub. tip. Dei Querceti, Osimo 1876.

165 G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 324-326.

"a gran ragione omai crede immorali"¹⁶⁶: nonostante questo, arriva addirittura a sostenere che "è col poeta Iddio"¹⁶⁷. Baldacchini, infatti, ritiene che, a prescindere da qualsiasi posizione materialistica, Dio stesso non avrebbe potuto negare l'accoglienza a "chi di sdegno divampa e di sublime / ira contro l'italica viltate"¹⁶⁸: Leopardi, considerato empio, in realtà nella sua vita ha dimostrato di cercare sempre la verità e si è battuto contro il vile lassismo degli Italiani nei confronti della loro situazione politica. Di conseguenza non potrà che essere accolto in cielo, e la vera bestemmia consisterebbe, invece, nel pensare il contrario.

Nel *Rinnovamento civile d'Italia*¹⁶⁹, Leopardi è ancora citato da Vincenzo Gioberti, che lo inserisce nella lunga teoria di pensatori, aperta da Dante e Machiavelli, che vedono come rimedio alla situazione italiana "levare la giurisdizione temporale alla chiesa"¹⁷⁰. Leopardi è accostato a Machiavelli: "amendue sommi, ma divisi da tre secoli; l'uno dei quali recò nella politica, l'altri nello studio dell'uomo, il fare pellegrino e sperimentale di Galileo"¹⁷¹. Gioberti richiama le traduzioni leopardiane di Isocrate¹⁷², anch'egli autore di *Operette morali*, oltre ai passi dello *Zibaldone* sulla letteratura nazionale: "Chiunque vorrà, dice il Leopardi, far bene all'Italia, prima di tutto dovrà mostrarle una lingua filosofica, senza la quale io credo che ella non avrà mai una letteratura sua propria, e non avendo letteratura moderna propria, non sarà mai più nazione"¹⁷³. L'aspetto patriottico è sottolineato con un suggestivo parallelo tra il poeta e Santorre di Santarosa in partenza per la Grecia nel 1824, pronto a morire con "animo forte"¹⁷⁴. Gioberti, inoltre, si sofferma sulla riflessione leopardiana concernente i cambiamenti sociali: "Non pochi tra i democratici disprezzano o trascurano gli individui: e come avvertiva, scherzando il Leopardi, non si diletano che di masse"¹⁷⁵.

L'abate richiama una nota lettera scritta dal poeta alla Targioni Tozzetti: "Sapete ch'io abbotino la politica, anzi vedo che gl'individui sono infelici sotto ogni forma di governo: colpa della natura che ha fatti gli uomini all'infelicità; e rido della felicità delle *masse*, perché il mio piccolo cervello non concepisce una *massa* felice, composta d'individui non felici"¹⁷⁶. Si tratta del passaggio decisivo per il Leopardi politico, il momento in cui viene reciso definitivamente il filo (di speranza) che lo legava agli amici di Toscana, aprendo la strada verso la *Palinodia* e i *Paralipomeni*¹⁷⁷.

Simile al sonetto del Baldacchini, è la più nota lirica *A Giacomo Leopardi* di Alessandro Poerio, figlio di Giuseppe che aveva difeso Castel dell'Ovo nei giorni della Repubblica partenopea del 1799. Con il padre,

166 Leopardi scherza sul fatto che, amando una dea, egli creda eterno il suo amore (vv. 38-39).

167 F. S. BALDACCHINI, *A Giacomo Leopardi*, in *Nuovi canti e Traduzioni*, Ghio, Napoli 1849, p. 85, v. 10.

168 *Ivi*, vv. 7-8.

169 V. GIOBERTI, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, a spese di Giuseppe Bocca, Parigi e Torino 1851.

170 *Ivi*, p. 136.

171 *Ivi*, p. 508.

172 G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 467-492.

173 V. GIOBERTI, *Del Rinnovamento*, cit., p. 513.

174 *Ivi*, p. 591.

175 *Ivi*, p. 354-355. Il tema è presente anche nel *Dialogo di Tristano e di un amico*: "Gli individui sono spariti dinanzi alle masse (corsivo nel testo), dicono elegantemente i pensatori moderni. Il che vuol dire ch'è inutile che l'individuo si prenda nessun incomodo, poiché, per qualunque suo merito, né anche quel misero premio della gloria gli resta più da sperare né in vigilia né in sogno. Lasci fare alle masse; le quali che cosa sieno per fare senza individui, essendo composte d'individui, desidero e spero che me lo spieghino gl'intendenti d'individui e di masse, che oggi illuminano il mondo" (G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 183).

176 Lettera di Giacomo Leopardi a Fanny Targioni Tozzetti, 5 dicembre 1831, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 1368-1369.

177 Cfr. E. GHIDETTI, *Il poeta, la morte e la fanciulla*, Liguori, Napoli 2004, p. 99.

dopo la caduta di Murat¹⁷⁸, condivide l'esilio fiorentino. Era stato proprio Alessandro Poerio, traduttore italiano della *Ifigenia in Tauride* di Goethe, a presentare nel 1827 Ranieri a Leopardi. In una lettera del 13 ottobre 1836 a Tommaseo, Poerio aveva preso le difese di Leopardi, i cui costumi "candidi e mansueti" non meritavano certamente il trattamento di quanti, e l'interlocutore per primo, "gli danno addosso ferocemente, vilmente, senza nominarlo, mostrandolo a dito, mordendolo sotto manto di religione, accagionandolo di voler capovolgere la Società, toglier via la distinzione tra il vizio e la virtù, empire la terra di sangue. Gli rimproverano la sua schiettezza d'animo. E che? Vorrebbero forse che egli ostentasse la Fede, non avendola in cuore?"¹⁷⁹.

Quasi un anno dopo, Poerio manifesta il suo cordoglio a Vieusseux per la scomparsa del poeta, di cui si dichiara affezionato, oltre che ammirato e riverente¹⁸⁰. D'altra parte, a Leopardi stesso aveva scritto il 22 marzo 1832, riconoscendogli "quell'amore che ti stringe al nome italiano, ed a quanto può dalla sua decadenza farlo risalire"¹⁸¹. Arruolatosi nel 1848 a difesa della Repubblica di Venezia, Poerio cade ferito mortalmente a Mestre dagli Austriaci: postumo viene pubblicato il suo tributo *A Giacomo Leopardi*, sulla cui data di composizione non vi sono notizie attendibili, ma è comunque posteriore al 1843, data dell'edizione parigina delle sue liriche, in cui il brano non compare¹⁸². Poerio si rivolge all'"anima ferita / da la discorde vita"¹⁸³: la sua preoccupazione è rivolta maggiormente all'uomo ("generoso infelice / maledetto colui c'empio ti dice"¹⁸⁴), ma non trascura l'"incitator d'impres"¹⁸⁵ che chiama alla riscossa "l'altera donna fia che in basso è volta"¹⁸⁶, ossia l'Italia che, da tradizione leopardiana, è descritta con immagine femminile.

Scrivendo nel 1855 all'amico e co-fondatore della società letteraria degli *Amici pedanti* Giuseppe Chiarini, Giosuè Carducci chiosa con un eloquente "come c'insegna il nostro gran Leopardi"¹⁸⁷. L'interesse di Carducci per il "massimo Leopardi"¹⁸⁸ si incentra sulle canzoni *All'Italia*, *Sopra il monumento di Dante*, *Ad Angelo Mai*¹⁸⁹, le quali, seppur ineguali "nell'intenzione, nell'esposizione, nelle proporzioni", sono "le tre sorelle patriottiche"¹⁹⁰.

Carducci analizza nel dettaglio le principali influenze intellettuali che avevano operato sul Leopardi, individuandole in Goethe (*Werther*, 1744), nella Stael (*Dell'influenza delle passioni su la felicità degli*

178 La battaglia di Tolentino del 1815 e le vicende di Gioacchino Murat avevano ispirato al non ancora diciottenne Giacomo la prima opera politica: *Agli italiani. Orazione in occasione della liberazione del Piceno*, G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 869-875.

179 R. CIAMPINI, *Alessandro Poerio difende Leopardi*, in *Studi e ricerche su Niccolò Tommaseo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 251-267.

180 Cfr. la lettera di Alessandro Poerio a Giovan Pietro Vieusseux, Napoli 21 settembre 1837, in *Leopardi nel carteggio Vieusseux*, cit., vol. I, p. 498.

181 A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. I, p. 216.

182 A. POERIO, *Poesie edite e postume di Alessandro Poerio, la prima volta raccolte, con cenni intorno alla sua vita per Mariano D'Ayala*, Le Monnier, Firenze 1852, pp. 163-165.

183 A. POERIO, *A Giacomo Leopardi*, ivi, p. 163, vv. 1-2.

184 *Ivi*, vv. 46-47.

185 *Ivi* v. 68.

186 *Ivi* v. 71.

187 G. CARDUCCI, *Lettere 1853-1906*, Zanichelli, Bologna 1911, vol. I, 104. Un anno prima, nel 1854, la pedagoga Caterina Franceschi Fenucci aveva invece sconsigliato alle istitutrici di leggere alle alunne i versi leopardiani (*Degli studi delle donne italiane*, Pomba, Torino 1854, pp. 247-248).

188 G. CARDUCCI, *Lettere*, cit., vol. I, 10; 136; 137.

189 *Ad Angelo Mai, quand'ebbe ritrovato i libri di Cicerone della Repubblica*, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, pp. 7-9.

190 G. CARDUCCI, *Poesia e storia*, Zanichelli, Bologna 1905, pp. 256 ss. Cfr. A. SOLE, *Giosuè Carducci e le «tre canzoni patriottiche» di Giacomo Leopardi*, in *Il pensiero storico e politico*, cit., pp. 537-554.

individui e dei popoli, 1794), in Foscolo (*Ortis*, 1798-'99, e la traduzione del *Viaggio sentimentale attraverso la Francia e l'Italia* di Stern, 1768), in Chateaubriand (*Genio del Cristianesimo*, 1802) e persino in Lamennais (*Saggio sull'indifferenza*, 1820), escludendo invece Rousseau e Montesquieu, ripetutamente citati nello *Zibaldone*.

Carducci si era anche occupato dell'esperienza politica attiva di Leopardi¹⁹¹, nominato deputato all'Assemblea delle Province Unite italiane da parte del consiglio comunale di Recanati il 19 marzo 1831, con 21 voti favorevoli e nessuno contrario: "Anche lui! Anche lui! Nessuno de' grandi ingegni di questo secolo sfuggì dunque al dovere di partecipare pur con l'opera alla rivoluzione italiana"¹⁹².

Il ritrovamento tra le carte di Ranieri della risposta ufficiale, datata 29 marzo, di Leopardi, impossibilitato materialmente a raggiungere Bologna sede dell'assemblea, da Firenze dove si trovava, permette con soddisfazione a Carducci di rettificare l'iniziale giudizio negativo sul presunto immediato disimpegno del poeta. L'equivoco derivava da una lettera scritta al padre lo stesso giorno, in cui affermava che sarebbe stato meglio se "la città e la provincia si scordassero di lui e dei suoi"¹⁹³. In realtà, era stato Monaldo, una volta che "parmi di vedere un partito inclinato a nominare mio figlio"¹⁹⁴, a cercare di dissuadere Giacomo: "Sarei però molto dolente se vi vedessi accettare l'incarico in questi momenti di somma incertezza nei quali ogni uomo saggio pensa a non compromettere se stesso e la sua Famiglia"¹⁹⁵.

Nel terzo dei *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*¹⁹⁶ Giacomo Leopardi è citato da Carlo Pisacane nell'ambito del suo ragionamento sul progresso, che si sofferma su rapporto tra politica e letteratura, partendo dall'assunto che "la società per mezzo dei scrittori manifesta le sue idee. Nell'epoca di prosperità l'erudizione ordinariamente sovrabbonda, gli scrittori sono puri, le loro opere, le loro dottrine sono d'accordo col patto sociale"¹⁹⁷. Ma, una volta cominciati i mali e avviata la decadenza civile e politica, attraverso la penna dei letterati viene espresso il rimpianto del passato e condannata la depravazione dei costumi: "La *Divina Commedia* fu il canto solenne con cui l'Italia manifestò i propri dolori, e rimpianse l'antica purezza". Pisacane prosegue nel ragionamento con due esempi a lui più vicini nel tempo, offerti da Melchiorre Delfico e da Giacomo Leopardi, la cui voce "è un lamento, protesta della società contro i mali che tutti sentono"¹⁹⁸.

Viene intanto applicato nel Regno delle Due Sicilie un decreto, prolungato il 6 novembre 1849 da Ferdinando II, *contenente delle prescrizioni circa l'introduzione, lo spaccio e la detenzione di libri, stampe ed oggetti figurati contrarii alla Religione, alla morale ed a' Governi*. A farne le spese è anche un barbiere

191 G. CARDUCCI, *Giacomo Leopardi deputato*, in "Nuova Antologia", vol. LXVI, serie IV, fasc. del 16 novembre 1896.

192 *Ivi*, pp. 183-184.

193 A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. I, p. 203. Cfr. N. MANCINI, *Giacomo Leopardi deputato all'Assemblea Costituente delle Romagne*, in "Il Casanostra", a. 104, 1971, n. 88, pp. 25-31.

194 Lettera di Monaldo Leopardi a Carlo Antici, 18 marzo 1831, in A. GIULIANO, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, cit., vol. I, p. 197.

195 Lettera di Monaldo a Giacomo Leopardi, 21 marzo 1831, *ivi*, I, p. 202.

196 C. PISACANE, *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, vol. III, *La rivoluzione*, tip. di Pietro Agnelli, Milano 1860 (ma scritto prima del 1857), ripub. a c. di A. Romano, Galzerano, Salerno 2002.

197 C. PISACANE, *La rivoluzione*, cit., p. 15.

198 *Ibidem*.

di Reggio Calabria, Pietro Merlino, imputato per detenzione di un libro proibito, i *Canti* leopardiani. La condanna, datata 6 agosto 1856, ne prevede la confisca con una multa di mille ducati¹⁹⁹.

Francesco De Sanctis aveva conosciuto Giacomo Leopardi nell'inverno 1836 a Napoli, presso palazzo Bugnara, sede della scuola di perfezionamento in lingua italiana del marchese Basilio Puoti. Il primo approccio era stato deludente: "Quel colosso della nostra immaginazione ci sembrò, a primo sguardo, una meschinità. Non solo pareva un uomo come gli altri, ma al disotto degli altri"²⁰⁰. Tra i giovani chiamati a riferire da Leopardi, De Sanctis si era distinto al punto che il conte si era complimentato riconoscendogli "molta disposizione alla critica"²⁰¹.

Lo studente irpino, futuro critico, aveva così cominciato ad appassionarsi a Leopardi²⁰²: nel 1849, anno di pubblicazione da parte di Le Monnier dell'*Epistolario*²⁰³, studia in parallelo la poesia di Dante e quella di Leopardi, giudicandole sullo stesso livello²⁰⁴. Quella di De Sanctis è un'interpretazione leopardiana in chiave patriottica, che vuole sottolineare la nobiltà d'animo di un uomo che, "con il cuore e la poesia", ottiene "l'effetto contrario a quello che si propone con l'intelletto acre": "Non crede al progresso – scrive De Sanctis nello studio di comparazione, svolto in forma dialogica, tra Leopardi e Schopenhauer – e te lo fa desiderare: non crede alla libertà, e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto. E non puoi lasciarlo, che non ti senta migliore: e non puoi accostargli, che non cerchi di raccoglierti e di purificarti, perché non abbi ad arrossire al suo cospetto. È scettico, e ti fa credente; e mentre non crede possibile un avvenire men tristo per la patria comune, ti desta in seno un vivo amore per quella e t'infiamma a nobili fatti. E se il destino gli avesse prolungata la vita infino al quarantotto, senti che te l'avresti trovato accanto, confortatore e combattitore"²⁰⁵.

De Sanctis sottolinea, tra gli altri aspetti, il profondo senso della libertà proprio di Leopardi. Il rapporto con Schopenhauer è possibile soltanto ammettendo la sostanziale antitetività²⁰⁶: alla metafisica del pensatore di Danzica si contrappone la poesia del dolore del Recanatese, la cui funzione liberatoria genera un impegno eroico-etico che, paradossalmente, porta alle conseguenze positive della passione civile. Consapevoli della comune soggezione al dolore, gli uomini tendono ad affratellarsi, a combattere insieme contro il destino, specie quando impone una intollerabile dominazione straniera. De Sanctis evidenzia anche la difficoltà, sul piano politico, della posizione materialistica leopardiana, rapportata allo spiritualismo che, invece, "è una parola che suona così bene all'orecchio, l'arca santa della religione, il

199 Sul processo Merlino si veda R. DE CESARE, *Una famiglia di Patriotti (sic). Ricordi di due rivoluzioni in Calabria*, Roma, Forzani, 1889, p. LXXIII.

200 F. DE SANCTIS, *La giovinezza*, a c. di G. Savarese, Einaudi, Torino 1972, p. 75.

201 *Ivi*, p. 76.

202 "Leopardi era il nostro beniamino (...) Eravamo non critici ma idolatri. Le canzoni patriottiche ci parevano miracoli di genio, ci aggiungevamo i nostri sottintesi". *Ivi*, p. 75.

203 *Epistolario di Giacomo Leopardi con le iscrizioni greche triopee da lui tradotte e le lettere di Pietro Giordani e Pietro Colletta all'autore; raccolto e ordinato da Prospero Viani*, Le Monnier, Firenze 1849.

204 F. DE SANCTIS, *Saggi critici*, Treves, Milano 1930, vol. I, pp. 211-213.

205 F. DE SANCTIS, *Schopenhauer e Leopardi. Dialogo tra A. e D.*, in "Rivista contemporanea", dicembre 1858, vol. XV, fasc. 61, pp. 368-408, poi in *Saggi*, cit., vol. I, p. 269. Come risulta da una lettera al magistrato bavarese Adam Ludwig von Doss del 14 marzo 1858, Schopenhauer dichiara la lettura delle *Operette morali* e dei *Pensieri*. Cfr. L. FELICI, *La luna nel cortile. Capitoli leopardiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 164.

206 "De Sanctis è convinto che la pensino tutti e due allo stesso modo, anche se poi le differenze ch'egli stesso rileva tra di loro son tali e tante da superare le pretese analogie". C. STUFFERI MALMIGLIATI, *Leopardi*, cit., p. 51.

palladio della civiltà cattolica, una specie di passaporto che ti fa entrare senza sospetto in Napoli ed in Torino, in Austria ed in Francia, e fino in Pietroburgo, il vero *Verbum*, la parola delle parole”, una sorta di lasciapassare che consente di accedere “con egual compiacenza” alla santa sede, agli assolutisti e ai liberali. Il dialogo aggiunge una fondamentale precisazione: “I liberali di Napoli”²⁰⁷.

In conclusione, è opportuno aggiungere che la presenza di Leopardi nel Risorgimento risulta attenuata dal fatto che il periodo non ha potuto avere a disposizione tutto il Leopardi politico²⁰⁸, anzi è stato privato di opere assai rilevanti sotto questo specifico profilo, come il citato discorso sui costumi e come l’orazione *Agli Italiani*, scritta nel 1815, ma pubblicata, dopo oltre sessant’anni, nelle *Opere inedite* curate da Giuseppe Cugnoni²⁰⁹.

Il concetto di italianità in Leopardi parte da considerazioni linguistiche. In primo luogo *italiano* per lui è chi si esprime correttamente in italiano, inteso non come il fiorentino (diversamente dagli “amici di Toscana”) ma come una *koiné*, lingua comune scaturente da una felice commistione delle varie parlate regionali.

Il punto è ben compreso da Gioberti che, nei *Prolegomeni del Primato*, spiega come il disprezzo del proprio idioma costituisca indice di decadenza morale per una nazione: “Non lieve faccenda, ma gravissima e importantissima, è la lingua nazionale (...): essendo la favella lo specchio più compito e più vivo delle specialità morali e intellettive di un popolo, chi la trascura e disprezza non può essere veramente libero, né avere cara l’indipendenza e la libertà della patria”²¹⁰.

Un costume “indegno, basso e vile”, da combattere attraverso la scrittura, come aveva fatto, con risultati paragonabili a quelli dei migliori antichi, proprio Giacomo Leopardi. La lingua e la cultura, si rivelano un’arma politica indispensabile, e fin quando l’Italia non avrà una letteratura moderna, non potrà mai considerarsi davvero nazione: i libri sono dunque utili alla patria, anzi indispensabili.

Per Leopardi si tratta di un postulato, come dimostra in particolare la sua *Crestomazia*²¹¹, concepita non come opera fine a se stessa, ma con precisi intenti politici, quelli di dare una forma linguistica “all’informe materia che vuole esistere come nazione”²¹². Coerentemente, Leopardi aveva

207 F. DE SANCTIS, *Saggi*, cit., vol. I, p. 251.

208 Questi in breve i principali nuclei di argomento politico, ripercorribili attraverso l’*Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827*, in *Firenze* (G. LEOPARDI, cit., vol. II, pp. 1241-1263), redatto dall’Autore: Amor patrio, Aristocrazia, Barbarie estrema de’ selvaggi sociali, Bisogni dell’uomo nella vita civile, Caratteri meridionali e settentrionali, Cesare, Cicerone, Civiltà, Costituzioni, Cristianesimo, Dante, Diritto delle genti, Diritti dei principi al trono, Dispotismo, Diritto delle genti, Eroismo, Esilio, Francesi, Guerre antiche guerre moderne, Ideologia, Imperatori presso i Romani, Inglesi, Italia, Italiana (lingua e letteratura), Legittimità, Liberalismo, Machiavellismo di società, Militari, Monarchia, Montesquieu, Napoleone, Nazioni (loro comune origine), Patria (quanto importi che ella sia grande), Politica (coltivata e alla moda tra’ privati in Italia nel Cinquecento, oggi come altrove – scienza politica degli scrittori e privati antichi e de’ moderni, paragonata), Principe, Principi (congressi de’), Religione (culto), Repubblica (stato franco. Segno certo di corruzione di quella tal società dove esso si trova), Roma (sola città condannata a ubbidire pacificamente, regolarmente e senza conquista, a principi stranieri, imperatori e papi), Schiavitù, Settentrionale e meridionale, Spagnuoli, Spartani e martiri, Stranieri (odio, loro esclusione dai diritti sociali ec. ec. presso gli antichi), Tacito, Tedeschi, Tirannia, Turchi, Uniformità delle nazioni moderne.

209 G. CUGNONI, *Opere inedite di Giacomo Leopardi pubblicate sugli autografi recanatesi*, Niemeyer, Halle 1878-1880.

210 V. GIOBERTI, *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, dalle stampe di Meline, Cans e Compagnia, Brusselle 1845, p. 256.

211 Pubblicata nel 1827 a Milano presso l’editore Stella, la *Crestomazia italiana de’ prosatori* è seguita, l’anno successivo, dalla *Crestomazia italiana de’ poeti*. La raccolta delle prose è stata ripubblicata a Torino da Einaudi nel 1968, con un saggio di presentazione ora in G. BOLLATI, *Giacomo Leopardi e la letteratura italiana*, a c. di G. Panizza, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Il titolo completo era *Crestomazia italiana cioè scelta di luoghi insigni o per sentimento o per locuzione raccolti dagli scritti italiani in prosa di autori eccellenti d’ogni secol per cura del Conte Giacomo Leopardi*.

212 G. BOLLATI, *Giacomo Leopardi*, cit., p. 5.

condannato senza appello le opere letterarie scritte senza perseguire finalità civili: "Andando dietro ai versi e alle frivolezze, noi facciamo espresso servizio ai nostri tiranni, perché riduciamo a un gioco e a un passatempo la letteratura, dalla quale sola potrebbe aver sodo principio la rigenerazione della nostra patria"²¹³.

Il poeta, però, aveva presto potuto constatare quanto potesse risultare complessa, nella specifica realtà italiana, la realizzazione del progetto di costruire la patria attraverso le lettere²¹⁴: "Secondo me non è cosa che l'Italia possa sperare finattanto ch'ella non abbia libri adatti al tempo, letti ed intesi dal comune de' lettori, e che corrano dall'un capo all'altro di lei; cosa tanto frequente fra gli stranieri quanto inaudita in Italia. E mi pare che l'esempio recentissimo delle altre nazioni ci mostri chiaro quanto in questo secolo i libri veramente nazionali a destare gli spiriti addormentati di un popolo e produrre grandi avvenimenti. Ma per corona de' nostri mali, dal seicento in poi s'è levato un muro fra i letterati e il popolo, che sempre più s'alza, ed è cosa sconosciuta appresso le altre nazioni"²¹⁵.

213 Lettera di Giacomo Leopardi a Francesco Pacinotti, Bologna 5 giugno 1826, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 1255.

214 Sul ruolo svolto dai letterati, cfr. A. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2006.

215 Lettera di Giacomo Leopardi a Giuseppe Montani, Recanati 21 maggio 1819, in G. LEOPARDI, cit., vol. I, p. 1077.

CONSIDERAZIONI ETICHE SULLE CURE PALLIATIVE E LA SEDAZIONE PALLIATIVA/TERMINALE

GIANLUIGI ZEPPETELLA

L'esigenza di un sostanziale cambiamento nel rapporto medico-paziente a favore di quest'ultimo ha trovato felice realizzazione in Inghilterra fin dalla fine degli anni '60, grazie all'intuito, alla sensibilità e capacità di Dame Cicely Saunders, cui si deve la creazione delle cure palliative (*palliative care*, dal latino "*pallium*" mantello, difesa), di seguito divenute espressione di una rinnovata cultura umanistica e solidale, oltre che vera e propria area di specialità sanitaria, strutturalmente arricchita e completata da apporti multidisciplinari e multiprofessionali.

Le cure palliative, propugnando il concetto del "*to care*", cioè del "*prendersi cura*" e non solo del "*curare*", sono giunte dieci anni più tardi in Italia con Vittorio Ventafridda, primo Presidente dell'*European Association of Palliative Care*, rappresentate a lungo dallo slogan: "*curare quando non si può più guarire*".

Esse si propongono dunque come la "*cura attiva, puntuale e premurosa, fino al termine della vita, di pazienti divenuti inguaribili perchè non più rispondenti ai trattamenti tradizionali aventi per obiettivo la sconfitta o il controllo della malattia, la quale procede e si aggrava con modalità e velocità diverse, fino all'exitus*" (EAPC-SICP).

Tra gli scopi e gli obiettivi principali delle cure palliative, nel rispetto del principio di autonomia e in controtendenza con gli orientamenti della medicina supertecnologica e scarsamente umanizzata degli anni '70-'80:

- alleviare il dolore e la sofferenza;
- migliorare la qualità della vita della persona malata (e della sua famiglia) senza affrettare né posporre la morte;
- assicurare una morte dignitosa.

Le cure palliative, riconoscendo nella morte un evento naturale da non contrastare in maniera sistematica o inutile, si pongono all'attenzione per la loro speciale attitudine a prendersi cura della persona malata e, dunque, quale alternativa medica e umana alla possibile richiesta di eutanasia.

In ragione di ciò, non dovrebbero quindi essere considerati (e trattati) come comportamenti eticamente riprovevoli

- l'astensione o la sospensione di trattamenti futili;
- la sedazione palliativa/terminale.

Al contrario, le espressioni "*cure palliative*" e "*sedazione terminale*" (uso di un protocollo terapeutico per ridurre la sofferenza e l'angoscia di morte anche a costo di ridurre la durata della vita) hanno talora un impatto negativo che rischia di accomunarle alle cosiddette "pratiche eutanasiche". L'EAPC definisce l'eutanasia come "*l'uccisione intenzionale di una persona, effettuata da un medico, per mezzo della somministrazione di farmaci, assecondando la richiesta volontaria e consapevole della persona stessa*".

Viene dunque respinta la dicotomia eutanasia attiva, passiva. Quest'ultima, osserva giustamente il documento EAPC, è una contraddizione in termini.

Il suicidio assistito è definito come *"l'azione, da parte di un medico, di aiutare intenzionalmente una persona a suicidarsi, rendendo disponibili i farmaci per l'autosomministrazione, assecondando la richiesta volontaria e consapevole della persona stessa"*.

Entrambe le determinazioni pongono l'accento sull'intenzione del medico nel primo caso di uccidere, nel secondo, di aiutare al suicidio, in totale contrasto con ogni norma giuridica, deontologica ed etica.

Il medico, infatti, rispettando e tutelando i diritti del malato, ha il compito di promuovere la dignità del paziente terminale, di affermare una diversa cultura della morte e non già di provocarla o favorirla.

In cure palliative, poi, il *"piano di cura"* (non già solo *la terapia*) non è più esclusiva espressione di competenze tecniche mediche, poiché tende a dare risposte puntuali alle diverse aree di bisogno della persona malata: somatica, psico-sociale, spirituale, con grande attenzione agli aspetti etici. I nuovi comportamenti rimandano, infatti, all'assistenza morale e alle scelte terapeutiche capaci di rendere l'ultima parte della vita degna di essere vissuta.

Presupposto fondamentale ed imprescindibile sarà la conoscenza della volontà del paziente (*diritto all'informazione-consenso = principio di autonomia*) circa gli interventi terapeutici praticabili e la competenza in medicina palliativa.

Uno specifico documento del C.N.B., così si esprime: «Il malato inguaribile proprio per la sua condizione di sofferenza ha bisogno di continue cure finalizzate non a prolungare ad ogni costo e con ogni mezzo la vita, bensì a migliorarne la qualità: attenzioni rivolte all'assistenza psicologica al paziente ed alla famiglia, al sostegno spirituale, al trattamento dei sintomi, alla terapia del dolore».

Mentre l'accanimento terapeutico sarebbe «segno di una medicina che ha perso il vero obiettivo della cura: una medicina che non si rivolge più alla persona malata, ma alla malattia e che avverte la morte come una sconfitta e non come un evento naturale ed inevitabile», continua lo stesso C.N.B., le cure palliative «danno sostegno e significato all'accompagnamento del morente e sono espressione di una medicina che si ricolloca al servizio della persona malata».

Dalla cronaca, tuttavia, la conferma che né gli operatori della salute né i giudici hanno le idee chiare sui diritti del malato e i doveri del medico.

Il 26 gennaio 2007, all'inaugurazione dell'anno giudiziario, il presidente della Corte di Cassazione Gaetano Nicastro ha affermato che «appare urgente un intervento legislativo sull'accanimento terapeutico», denunciando un *presunto* vuoto legislativo che impedisce ai giudici di affrontare le complesse situazioni delle scelte dei pazienti sulla propria salute in modo sicuro e con uniformità di giudizio.

Alcuni casi controversi hanno a lungo occupato le prime pagine dei quotidiani; la loro tipologia era legata alla volontà del paziente di non subire cure ritenute invasive o comunque non accettabili:

- Rifiuto di amputazione di un arto in cancrena (Maria, a. 66, Sanremo, 2004);
- Rifiuto di ricovero in un caso di infarto in atto (vari paz. dal 2001 al 2006);
- Rifiuto di ventilazione artificiale (Welby, 2006);

- Risarcimento di numerosissimi testimoni di Geova forzosamente emotrasfusi.

Medici e giudici sono stati posti di fronte a casi concreti: veri e propri dilemmi da chiarire, onde stabilire come gli operatori della salute (e, nel caso, i custodi del diritto) si debbano comportare di fronte al paziente che rifiuta una cura, che vuole interrompere o preventivamente evitare una situazione di accanimento terapeutico, oppure chiede l'eutanasia o il suicidio assistito.

Esistono tuttavia anche problematiche inverse: sono infatti possibili (e sempre più incombenti) atteggiamenti di opposizione e obiezione concettuale alla "**medicina palliativa**" e al trattamento di "**sedazione palliativa/terminale**", considerati eutanasi. Rischiano pertanto di essere considerate come eutanasia:

- la astensione o la sospensione di trattamenti futili;
- la sedazione palliativa/terminale.

DILEMMA

Il "*lasciar morire*" (o, come dicono gli addetti ai lavori: *l'assecondare i processi del morire*) nel comportamento professionale medico, equivale all'uccidere, vale a dire è eutanasia? E se sì, quando il "*lasciar morire*" non si configura come omicidio? *Quando, a trattamenti già avviati, il paziente ritira il consenso alle terapie.* In tal caso, infatti, il medico non sarebbe punibile in quanto il rifiuto del paziente legittima il suo "non fare".

In assenza di consenso, la situazione è del tutto differente. Tale consenso, nel paziente capace, è l'unica e sola fonte di legittimazione dell'intervento medico, come chiaramente espresso nel *Codice deontologico medico* (articoli 33-35), nella *Costituzione Italiana* (art. 13 e 32, comma 2) e nel *Codice di procedura penale* (art. 582), che *apparentemente* obbligano ad agire comunque. Il *Codice civile* ha pochi vincoli.

Da un'analisi certo non accurata, sembrerebbe potersi ricavare che un medico che "*in scienza e coscienza*" ritenesse di *non dover iniziare* terapie "salvavita" possa rischiare censure ordinarie o, addirittura, indagini giudiziarie.

Qui la distinzione tra interruzione di trattamenti in corso e l'inizio di trattamenti è decisiva.

Il medico che ricerchi il consenso alla sospensione della terapia si trova in una situazione morale definita e chiara.

Può, per contro, il medico chiedere al paziente il permesso di non iniziare trattamenti futili, e, nel caso, cosa farebbe se il paziente negasse il consenso alla decisione medica di non agire?

Si verrebbe, nella pratica, a configurare una situazione paradossale sotto due aspetti: il medico, in prima battuta, parrebbe obbligato all'accanimento terapeutico; dall'altro, in seconda, l'opinione del paziente, e, spesso, i desideri dei familiari, risultano prevalenti sull'autonomia decisionale del medico.

Questi rischierebbe di doversi accanire in dissennate e dannose terapie salvavita unicamente per sfuggire ad una azione legale.

In definitiva si può dire che, se il "lasciar morire" o il "permettere la morte" o il "consentire il naturale processo del morire" rischia di essere considerato un delitto, si realizzerà un contesto di accanimento rivolto verso la persona malata, con il coinvolgimento della sua Famiglia e dei curanti!

Occorre poi osservare preliminarmente che il nostro ordinamento non prevede l'eutanasia come autonoma forma di reato: l'eutanasia praticata senza consenso viene punita ai sensi dell'art. 575 del C.P. e l'identità di regime tra eutanasia attiva e passiva è riconducibile all'art. 40 comma 2 del C.P. in base al quale: "non impedire un evento che si ha l'obbligo giuridico di impedire equivale a compierlo".

A ben vedere, se giurisprudenza, regolamenti e "carte" appaiono ispirati dal principio di "sacralità della vita", anche da parte "laica" ci si orienta allo stesso modo, talora argomentando con esempi cinicamente condotti, allo scopo di evidenziare quote variabili di "ipocrisia sociale o individuale".

A tal fine, alcuni prestigiosi filosofi riportano rispettivamente alcuni esempi paradigmatici:

Caso A (*Michael H. Tooley, Filosofo dell'Università di Oxford*): Jones sa che Smith verrà ucciso da una bomba. La reazione di Jones è la seguente: "che fortuna, mi risparmio il fastidio di uccidere Smith";

Caso B (*James Rachels, Filosofo dell'Università dell'Alabama*): Smith apprende che il cugino di sei anni riceverà un'eredità. Se il bambino muore, l'eredità tocca a Smith. Smith vede il cugino entrare nella vasca da bagno, cadere e morire e non fa nulla per soccorrerlo.

I due Autori appaiono incoerenti, in quanto, se si afferma che una cosa non può essere giusta o sbagliata in funzione dell'intenzione, non ci si può poi basare sull'intenzione per equiparare azione ed omissione. Ciò che conta è la condanna morale centrata di volta in volta sul comportamento omissivo o sull'intenzionalità. Dall'omissione si risale all'intenzione (cattiva) dei nostri protagonisti. Quando poi l'omissione non è intenzionale, il giudizio morale cambia?

Caso C (*Raymond G. Frey, Filosofo, Università di Bowling Green State*): Immaginando che un masso stia per colpire A, e B sia nelle condizioni di salvarlo, se B non salva A è colpevole della sua morte. Il delitto si consuma perché il masso piomba su A e perché B non lo spinge in salvo. Si può dire che l'omissione di B abbia ucciso A? No, perché il masso lo ha materialmente ucciso, ma ciò non di meno la morte di A è causata dal masso e da B. "Quella di produrre o determinare (*la morte*) è nozione più ampia della nozione di causalità nel senso ristretto del tipo '*palla da biliardo*', ed è particolarmente invocata *post factum*, allo scopo di acquisire una prospettiva sui molti fattori coinvolti nella produzione della morte di A".

La specifica argomentazione filosofica è ben comprensibile, ma quando la logica impiegata viene trasferita nelle situazioni di fine vita, si rivela un artificio sofistico. Vale a dire che ci sono certamente condizioni in cui non intervenire si configura come elemento causale, ma nello specifico caso dello "stato di terminalità", per il quale sono da considerare inutili se non dannose le terapie causali nonché altre forme di diagnostica e di trattamenti chirurgici invasivi (futilità delle cure o accanimento terapeutico), non resta che il prendersi puntuale e premurosa cura (*to care*) della persona malata, onde offrire sollievo dal dolore e dalla sofferenza.

POSIZIONE DELLA CHIESA CATTOLICA

- Il "lasciar morire" una soggetto in condizioni ormai estreme e senza nessuna speranza, è accettato (*morte non voluta né ricercata*)
- L'intenzione buona "assolve"

La *Carta degli Operatori Sanitari*¹, facendo esplicito riferimento alle posizioni espresse più volte da Pio XII, enuncia **il principio della proporzionalità nelle cure**. In questa prospettiva: «*Nella imminenza di una morte inevitabile nonostante i mezzi usati, è lecito in coscienza prendere la decisione di rinunciare a trattamenti che procurerebbero soltanto un prolungamento precario e penoso della vita, senza tuttavia interrompere le cure normali dovute all'ammalato in casi simili. Perciò il medico non ha motivo d'angustarsi, quasi che non avesse prestato assistenza...*» riguardo all'uso degli analgesici, si legge: «*il loro impiego può avere come effetto... l'anticipazione della morte. Quando "motivi proporzionati" lo esigono "è permesso utilizzare con moderazione narcotici che ne allevieranno le sofferenze, ma porteranno anche a una morte più rapida..., la morte non è voluta o ricercata, benché se ne corra il rischio per una ragionevole causa: si intende semplicemente lenire il dolore..."*» (Pio XII).

La Chiesa cattolica è totalmente consapevole dell'angoscia con cui gli uomini nelle società secolarizzate s'interrogano sulla sofferenza e sulla propria morte e tuttavia «*secondo la dottrina cristiana, il dolore, soprattutto quello degli ultimi momenti di vita, assume un significato particolare nel piano salvifico di Dio; è infatti una partecipazione alla passione di Cristo... Non deve dunque meravigliare se alcuni cristiani desiderano moderare l'uso degli analgesici, per accettare volontariamente almeno una parte delle loro sofferenze e associarsi in maniera cosciente alle sofferenze di Cristo. Non sarebbe tuttavia prudente imporre come norma generale un determinato comportamento eroico... Gli analgesici che producono la perdita della coscienza, meritano una particolare considerazione*» nella prospettiva del credente che desidera prepararsi in piena coscienza all'incontro con Cristo. «*Perciò Pio XII ammonisce che non è lecito privare il moribondo della coscienza di sé senza grave motivo*» (Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione sull'Eutanasia*, 5 maggio 1980).

Uno dei punti di frizione tra laici e cattolici consiste nell'accusa dei primi ai secondi di concedere, nei fatti, quello che si vieta sul piano dei Principi.

Alcuni autori sostengono che la sedazione palliativa/terminale sia un "surrogato" ipocrita dell'eutanasia o del suicidio assistito. La distinzione in effetti non sembra trovare buona accoglienza tra i filosofi che, anche quando sono favorevoli a soluzioni radicali, fondano i loro argomenti sul principio di autonomia della persona malata e sul diritto di morire con dignità.

"TEORIA DEL DUPLICE EFFETTO"

Numerosi medici e bioeticisti sostengono che in un malato consenziente sia lecito somministrare morfina in quantità che potrebbero portarlo alla morte. La differenza morale e la giustificazione dell'azione risiede nell'intenzione di alleviare dolore e sofferenza.

¹ Carta degli Operatori Sanitari. Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari. Città del Vaticano 1995 pp. 89-114.

La cosiddetta "teoria del duplice effetto" (principio introdotto dalla seconda scolastica sulla scia della trattazione tomistica della "legittima difesa") non è peculiare dell'etica medica, ma si può applicare a svariate condizioni della vita comune. Il duplice effetto sta ad indicare che quando un'azione, definibile come buona nei fini e nei mezzi, può raggiungere l'effetto buono solo con il rischio ineliminabile di causare un effetto cattivo incidentale, non intenzionale, l'azione verrà considerata moralmente lecita.

In sintesi, secondo la teoria del duplice effetto:

- L'atto e il mezzo in sé buono o moralmente neutro.
- L'agente intende intenzionalmente perseguire direttamente l'effetto positivo, limitandosi a rischiare (permettere, accettare) quello negativo.
- L'effetto positivo deriva direttamente dall'azione e non dall'effetto negativo (possibile ed indiretto).
- Vi è un'adeguata proporzione tra i due, nel senso che l'effetto positivo compensa quello negativo.

Non mancano le critiche alla teoria del duplice effetto. Helga Khuse (*Filosofo, bioeticista, Monash University, Melbourne*) afferma che l'effetto positivo deriva dall'effetto negativo; Raymond G. Frey nega valore morale all'intenzione. Contano i fatti, le azioni. Secondo Helga Kuhse tale teoria troverebbe una sua applicazione nel cosiddetto "*aborto terapeutico*" che, per salvare la vita della madre, sacrifica quella del nascituro. In realtà, rimuovere un feto intatto da una donna in imminente pericolo di vita costituisce un'uccisione diretta e non un effetto collaterale di un atto inteso a prevenire la morte della donna. La vita della donna sarà salva a condizione che si sopprima il feto. Nella "*legittima difesa*" l'effetto buono: la difesa e salvezza della vita deriva dall'uccisione dell'aggressore. Per cui insistere sul terzo punto non ha senso, in quanto l'azione che mira alla salvezza della vita passa necessariamente per una uccisione. E la salvezza dipende direttamente dall'uccisione.

Questa difficoltà è stata "*superata*" dall'interpretazione di German Grisez, Professore di Etica Cristiana nel Mount Saint Mary's College, che enfatizza la condizione d'intenzionalità.

Distinzione all'interno dell'atto, dal processo che conduce a morte e dalla intenzione. L'uccisione dell'aggressore è moralmente giustificata dal fatto che l'intenzione di chi si difende è volta direttamente alla conservazione della propria vita.

Questo non significa che H. Khuse sostenga che, vista l'inapplicabilità del doppio effetto, si debba lasciar morire la madre ed il bambino, o che essere uccisi sia un dovere morale! La Khuse mostra semplicemente che la teoria del doppio effetto, in questi casi, non funziona, non si applica.

Anche qui un dilemma. Non è forse meglio salvare una vita che perderne due? Ci faremmo ammazzare in omaggio al "*doppio effetto*"? Chi si difende intende preservare la propria vita, dunque è chiaro che l'uccisione dell'aggressore va assolta.

SEDAZIONE PALLIATIVA/TERMINALE

Definizione: «*Riduzione intenzionale della vigilanza con mezzi farmacologici, fino alla completa perdita della coscienza, allo scopo di ridurre o abolire la percezione di un sintomo altrimenti intollerabile per il paziente nonostante siano stati messi in opera i mezzi più adatti per il controllo del sintomo stesso che risulta quindi refrattario*» (Soc. Ital. di Neurologia, GdS per la Bioetica e le cure palliative).

In cure palliative, le indicazioni alla sedazione palliativa/terminale riguardano la necessità di intervento su sintomi refrattari ai trattamenti cosiddetti "ordinari", anche quando condotti per via endovenosa. Tra i più importanti e frequenti, il dolore, la dispnea, il vomito incoercibile, il delirium, le emorragie intrattabili, la grave agitazione psicomotoria, il distress psico-esistenziale. Detta pratica terapeutica può essere iniziata, a domicilio o in hospice/ospedale, dopo aver ottenuto il consenso del paziente "capace", o quello dei familiari in caso di incapacità.

L'applicazione del principio del doppio effetto in medicina palliativa mira qui a rispondere ad una serie di quesiti connessi all'impiego di farmaci (principalmente oppioidi e ipnotici) che hanno effetti conosciuti, prevedibili e benefici in uno specifico contesto di malattia, ma accompagnati da effetti negativi potenziali e attuali ineliminabili. Al di là della stretta protocollarietà scientifica, la liceità morale di tale speciale trattamento palliativo risiede nella somma dei benefici attesi, che deve essere superiore agli effetti negativi, calcolati nel bilancio della decisione.

Nessuna azione è di per sé lecita o illecita, ma è tale in considerazione delle condizioni concrete in cui il medico si trova. In ogni caso, la conseguenza negativa, anche se è nota, non deve essere nelle intenzioni.

In questi termini, la sedazione terminale è accettabile e va tenuta distinta e separata dall'eutanasia attiva e suicidio assistito. Le differenze consistono nell'intenzione dell'*agente* e nel *mezzo*. Il farmaco usato non è, in senso tecnico, un veleno.

Raymond G. Frey obietta – non molto puntualmente, per la verità – sulle cosiddette "*buone intenzioni*" del medico in queste situazioni: quando diciamo che il medico determina coscientemente la morte del suo paziente, noi affermiamo che la morte non è il risultato di un caso o di un rischio, poiché il dottore, al pari del malato, sa che il farmaco oltre un certo limite può determinare, anzi determinerà senz'altro, la morte. Il concetto di "rischio" che indica la probabilità che un evento indesiderato si verifichi, nel caso specifico non è applicabile, in quanto il medico è a conoscenza che questo "rischio" si verificherà. Dunque non lo assolve la buona intenzione.

Si potrebbe concedere al medico l'*attenuante morale* di una *responsabilità minore* che però non risiede nell'intenzione, ma nel consenso espresso dal paziente. L'attenuante ha qui un peso minore che nel suicidio assistito perché in questa condizione il medico si limita a fornire al paziente il farmaco per uccidersi e l'atto finale è nelle mani del paziente. Secondo tale Autore, nel caso della sedazione terminale, il medico in realtà è assolutamente certo che il paziente morirà poiché è lui stesso a controllare il dosaggio ed è lui stesso ad iniettare, nel caso del suicidio assistito non è certo che il paziente decida d'assumere il farmaco.

Possono dunque le cure palliative essere considerate l'antidoto più efficace alla richiesta di eutanasia, che spesso vuole essere fuga da una situazione umanamente intollerabile?

Un'Agenzia di giornalismo scientifico nell'agosto 2005 ha riportato le conclusioni di uno studio che mostra una significativa crescita nel ricorso alla sedazione profonda nei Paesi Bassi: dal 5,6% del 2001 al 7,1% già nel 2005. Nello stesso periodo, i casi di eutanasia sono diminuiti: 1.200 persone in meno sono state sottoposte ad eutanasia, 1.800 in più a sedazione continua fino al termine della vita. Questo suggerisce che la sedazione profonda continua è un trattamento considerato sempre più parte della

normale pratica medica nei Paesi Bassi per gli ammalati la cui aspettativa di vita è inferiore a due settimane. L'indagine ha evidenziato che meno del dieci per cento di coloro che avevano ricevuto la sedazione continua avevano richiesto precedentemente l'eutanasia ma la loro richiesta non era stata accolta. Solo il 9% dei medici coinvolti aveva consultato un esperto di cure palliative. Le cure palliative, troppo spesso divenute indebitamente "cure di fine vita" per la tardiva rinuncia alle terapie causali fatta in ambiente oncologico, sarebbero dunque, secondo tali ricerche, di fatto erogate da personale sanitario non adeguatamente preparato.

In conclusione, pur mantenendo aperta la libera discussione sui temi in questione, domandiamoci cosa sia meglio, se morire nella sofferenza e vulnerati nella propria dignità di persona, avendo precedentemente perduto anche in qualità di vita, o pervenire a una morte dignitosa, sollevati dal dolore e dalla sofferenza.

Autori citati: Cicely Saunders; Vittorio Ventafridda; E.A.P.C.; C.N.B.; Gaetano Nicastro; Costituzione della Repubblica Italiana; C.P.P.; C.D.M. 2006; Michael H. Tooley; James Rachels; Raymond G. Frey; Soc. Ital. di Neurologia, GdS per la Bioetica e le cure palliative; Carta degli Operatori Sanitari; Pio XII; Helga Khuse; German Grisez.

SIGNUM CRUCIS E DECISIONI DEI TRIBUNALI CONTEMPORANEI

PASQUALE GIUSTINIANI

1. Nell'età dei Severi è attestata l'usanza da parte dei cristiani di segnarsi la fronte con il segno della croce (Tert, cor 3; ad uxor 2,5; Hipp, trad 42), probabilmente come segno apotropaico, ovvero inteso a cacciare i demoni che pervadevano atmosfere ed oggetti.

Ancora sotto Diocleziano, noto per la sua politica anticristiana, esattamente il 302 (un anno prima dello scoppio delle vere e proprie persecuzioni dell'imperatore residente a Nicomedia, capitale della provincia di Bitinia), si ricorda un soggiorno antiocheno dell'imperatore, durante il quale la rituale consultazione delle viscere di animali sacrificati fallì a causa di alcuni cristiani presenti, che, come riferiscono le fonti, turbarono la cerimonia facendo un segno di croce.

È noto che l'apologetica cristiana dei primi due secoli deve, tra l'altro, difendersi dai *rumores*, ovvero dalle dicerie e dai pregiudizi dell'opinione pubblica, uno dei quali era proprio l'accusa di adorare un dio dalla testa asinina o anche nato dall'unione con un asino. Riprendendo uno dei testi regali più famosi della *Toràh*, il Salmo 110, come registra l'evangelo di Marco (Mc 16,42), i discepoli conferiscono paradossalmente la sovranità al crocifisso; e questo conferimento avviene con la risurrezione: «Quel Gesù che voi avete crocifisso, Dio lo ha fatto Signore e Messia» (At 2,36).

La testimonianza più vivace circa questo controverso inserimento del crocifisso nella teoria della signoria messianica, propria della *Toràh*, si ha nel cosiddetto crocifisso blasfemo del *paedagogium* del Palatino, che reca l'iscrizione in greco "Alexamenòs sèbete theòn". Del resto, in età imperiale, la croce, oltre che agli schiavi, era riservata certamente agli *humiliores*, quindi anche al "fondatore" del cristianesimo, Gesù o *Basilèus tòn Ioudàion* (questa è la scritta preparato della stessa autorità giudicante romana), che presumibilmente era stato giudicato da Pilato per un reato politico, come si evincerebbe dall'iscrizione "re dei giudei" posta sul capo del crocifisso di Nazaret.

Dal punto di vista dell'opinione pubblica, insomma, si trattò subito di un segno degradante e infamante, poco presente nella stessa iconografia cristiana, se si ricorda che Clemente di Alessandria, nel suo *Pedagogo*, scriveva: «I nostri sigilli siano una colomba o un pesce o una nave spinta dal vento o una lira musicale... o ancora un'ancora di mare» (III, 59, 2). Anche nel corso della stessa ambigua stagione politico-religiosa costantiniana, sarà non il potere imperiale, ma la convinta e devotissima mamma dell'imperatore, Elena, a riportare dal suo pellegrinaggio in Terra santa del 326 la croce di Cristo, rimessa, come canteranno e predicheranno sia Ambrogio a Milano che Paolino a Nola, dopo esser stata nascosta per secoli agli imperatori empî e persecutori. Difatti, soltanto a partire dalla fine del secolo quarto, si può parlare di veri e propri edifici di culto cristiano; nelle grandi basiliche imperiali e nelle chiese titolari delle più importanti città dell'Impero, sia ad Oriente che ad Occidente, vengono così proposte dagli artisti dapprima la teofania e l'immagine del Cristo con gli Apostoli e, col tempo, un'iconologia allegorico-cristica (qualificata da: trono, agnello, croce) e allegorico-ecclesiale (Pietro e Paolo come simbolo delle chiese dei due lati dell'Impero, figure femminili evocative delle chiese...). Si diffonde, insomma, negli edifici

di culto e nelle produzioni artistiche, un vero e proprio schema di tipo dottrinale, con diversi tipi iconografici e musivi, con relativi simbolismi, che normalmente decorano la seconda e la terza zona delle absidi o delle absidi degli edifici cultuali cristiani. Si possono sempre di più, così, incontrare i temi, prevalentemente cristologici, della *maiestas Domini* e del Cristo in clipeo tra Apostoli, Croce e Santi; quelli, prevalentemente trinitari e cristologici, del Trono, a volte corredato da croce, o altare, o simboli degli evangelisti, o anche da globo luminoso, da colomba, da figure di agnelli; nonché tutti gli altri notevoli simboli e figure, con espliciti rinvii al libro sacro e alla Chiesa.

Quando, nel sesto secolo, il cristiano Cassiodoro, ministro del re ostrogoto Teodorico, potrà teorizzare che nessuno potrebbe imporre la religione perché nessuno è costretto a credere contro la propria volontà, lo farà dopo un articolato e tormentato passaggio culturale dall'invisibile al visibile compiuto dalla cultura cristiana, una cultura della Croce, che gradualmente è diventata *invicta*, allorché il *signum Christi* campeggia, all'interno del clipeo blu trapunto di stella dorata, come si vede nell'absidiola dell'oratorio di sant'Andrea in Ravenna.

In ogni caso, pur nella pratica del segno sacramentale, utilizzato presumibilmente fin dagli inizi, nel rito d'iniziazione cristiana, l'assenza di una sistematica teoria cristiana della raffigurazione spiega anche la convivenza, fino alle soglie del secolo VIII e alla crisi iconoclasta, allorché un altro imperatore Costantino, il quinto, per salvare la purezza trascendente della fede, sosteneva di provare repulsione per tutte le forme di raffigurazione sacra, in quanto le riteneva inadeguate ad esprimere il divino, condiviso da circoli ecclesiastici e vescovi solleciti nel conservare la purezza della dottrina e del culto, minacciata dall'esuberante espansione di forme popolari di pietà facilmente sospettabili di idolatria.

2. Nell'attraversamento dei tempi, il segno – anzi, come argomenta il giudice spagnolo, caricando semanticamente il termine – il *simbolo della croce* e colui che vi è appeso, cambiano configurazione culturale e riprendono, o lasciano, riverberi simbolici e religiosi già all'interno della stessa grande chiesa. S'immagini quale continua ri-configurazione esso assuma nella storia ermeneutica delle mille rappresentazioni linguistiche, e relative falsificazioni, portata a compimento nel secondo millennio, i cui riverberi si vedono anche in alcune sentenze del terzo millennio (pubblicate tra il 2006 ed il 2009), le cui parti in controversia, anche la parte governativa e statale, tendono di continuare a giustificare l'ostensione del simbolo, col ricordare il significato primariamente etico e sociale, prim'ancora che confessionale del simbolo: per esempio, significati di non violenza, uguale dignità di tutti gli esseri umani, giustizia, primato dell'individuo sul gruppo, amore per il prossimo e perdono dei nemici. Si tratterebbe, argomentano coloro che resistono, non più di un simbolo di una parte confessionale, ma il modo figurativo di evocare una più ampia filosofia umanistica di ascendenza cristiana, anzi di un "messaggio umanista" *tout court* che, com'è noto, si dimostra storicamente alla base della stessa attenzione per la dignità della persona che si è frattanto riverberata nei corpi normativi di diverse Nazioni. Al di là del fatto tecnico-giuridico, su cui non si vuole qui insistere, è significativa la discussione, a due livelli, tra il valore storico-contingente di un simbolo e la correlativa storia delle sue mille qualificazioni e smentite, e la opinabile determinazione concreta e

fattuale di esercitare la laicità da parte di uno Stato ultramoderno a fronte della molteplicità di realizzazioni di laicità coesistenti sul territorio dell'Unione.

3. Dal primo punto di vista, il giudice del Consiglio di Stato italiano (sent 556/2006), sul piano giuridico-amministrativo, argomenta a lungo proprio sulla precarietà temporale e, dunque, sulla continua riconfigurazione di tutto ciò che è asserto linguistico in un determinato contesto socio-culturale, si trattasse pure del *simbolo crucis* o, nel caso di specie, della connessa nozione insieme religiosa e politica, di laicità. Col variare delle condizioni di uso, ovvero di quelle condizioni determinabili con riferimento alla tradizione culturale, ai costumi di vita, di ciascun popolo, cambia, infatti, anche la risonanza del simbolo di volta in volta invocato, si trattasse perfino del crocifisso o, come avviene in quello che ho definito il secondo livello di discussione nella Sentenza del Consiglio di Stato, del valore stesso di laicità, invocato peraltro da tutti gli Stati moderni ed anche della difesa dello Stato italiano di fronte alla Corte di Strasburgo. In base all'ermeneutica generale e giuridica, un *principio*, infatti, non si realizza in termini costanti nel tempo e uniformi nei diversi Paesi, ma, pur all'interno di una medesima "civiltà", esso resta sempre *relativo* alla specifica organizzazione istituzionale di ciascuno Stato, e quindi essenzialmente storico, legato com'è al divenire di questa organizzazione. Di qui la conseguenza di deduzione giuridico-politica: benché, argomenta il Consiglio di Stato, più volte la stessa Corte costituzionale italiana abbia riconosciuto nella laicità un principio supremo del nostro ordinamento costituzionale, esso resta un principio ricco di assonanze ideologiche e di una storia controversa, che utilizza appunto un simbolo linguistico ("laicità") per indicare in forma linguisticamente abbreviata dei profili significativi di quanto disposto dalle norme, i cui contenuti, ponendosi non sul piano teorico-dottrinario, individuano piuttosto le condizioni di uso – le uniche che consentono al diritto di uscire dalle dispute ideologiche e di scendere nella pratica giuridica –; condizioni di uso secondo le quali tale principio va inteso ed opera. Analoga considerazione ermeneutica si potrebbe ben applicare, oltre che alla equivoca nozione di laicità, anche al simbolo del crocifisso, secondo il giudice italiano: «È evidente che il crocifisso è esso stesso un simbolo che può assumere diversi significati e servire per intenti diversi; innanzitutto per il luogo ove è posto. In un luogo di culto il crocifisso è propriamente ed esclusivamente un "simbolo religioso", in quanto mira a sollecitare l'adesione riverente verso il fondatore della religione cristiana. In una sede non religiosa, come la scuola, destinata all'educazione dei giovani, il crocifisso potrà ancora rivestire per i credenti i suaccennati valori religiosi, ma per credenti e non credenti la sua esposizione sarà giustificata ed assumerà un significato non discriminatorio sotto il profilo religioso, se esso è in grado di rappresentare e di richiamare in forma sintetica immediatamente percepibile ed intuibile (al pari di ogni simbolo) valori civilmente rilevanti, e segnatamente quei valori che soggiacciono ed ispirano il nostro ordine costituzionale, fondamento del nostro convivere civile» (dalla *Sentenza del Consiglio di Stato*).

3. In definitiva, sul piano speculativo e della filosofia del diritto, la controversia verte sul peso assunto da questo simbolo di chiara matrice ed ascendenza storico-religiosa rispetto al luogo in cui viene esposto; ma, ancora più radicalmente, rispetto all'autonomia civile del cittadino. In particolare, è in gioco

nei vari Stati dell'Unione il peso educativo che un simbolo con evocazioni prevalentemente religiose o confessionali potrebbe esercitare nel delicato momento della formazione adolescenziale della persona umana. Di qui il nodo: è sprovvisto o no di significato specificamente religioso, questo *simbulum crucis*, oppure esso è soltanto l'emblema di una tradizione culturale di valori umanisti, condivisibili sia dai cristiani che dai laici e dai non credenti? Ecco, ridotta ai minimi termini, la domanda emergente anche nella controversia giuridica sollevata, per conto di minori sia in Italia che in Spagna. Che nella società contemporanea esistano dei simboli religiosi e che siano esposti o portati come suppellettili e arredi di moda dalle persone, è un dato di fatto delle società postmoderne, come annotano sia il giudice spagnolo (Valladolid 288/2008) che quello italiano. Resta però, come osserva il nostro Consiglio di Stato, che il richiamo, attraverso il crocifisso, dell'origine religiosa di determinati valori e della loro piena e radicale consonanza con gli insegnamenti cristiani, ponga in evidenza che quei valori hanno una loro trascendente fondazione. Il punto è se questa fondazione trascendente e religiosamente schierata e "di parte" (è pur sempre, il crocifisso, il simbolo di una parte confessionale che storicamente ne fece, da simbolo d'infamia, un segno di vittoria) metta o no in discussione l'autonomia dell'ordine temporale di una comunità statale rispetto all'ordine spirituale e religioso; e ancora, se sminuisca o meno, per esempio, la specifica "laicità" confacente al contesto culturale fatto proprio e manifestato dall'ordinamento fondamentale dello Stato italiano. Se i giudici si limitano a considerare se questa presenza in luoghi pubblici di educazione scolastica vulneri o meno dei diritti costituzionalmente garantiti o dei diritti fondamentali dell'essere umano, sul piano speculativo questo è soltanto uno dei corni, seppur non secondario, del problema.

4. Mi sembra che, in particolare, la decisione della seconda sezione della Corte europea dei diritti umani (3 novembre 2001) sul ricorso Lautsi contro Italia, porti il dibattito su di un piano ancora più ampio. Tra l'altro, infatti la Corte è chiamata a considerare, in particolare, la natura del simbolo religioso e il suo impatto su allievi di giovane età, in questo caso i figli della ricorrente, considerato il fatto che, nei paesi in cui la grande maggioranza della popolazione aderisce a una religione precisa, la manifestazione dei riti e dei simboli di questa religione, senza restrizione di luogo e di forma, potrebbe costituire una pressione sugli allievi che non praticano la suddetta religione o su quelli che aderiscono a un'altra religione. Seppur diventato, tra l'altro, nel corso delle vicende culturali e storiche un simbolo anche laico, la Corte di Strasburgo – che ritiene tuttavia meritevole di decisione soltanto l'avvenuta violazione dell'articolo 2 del Protocollo n. 1 combinato con l'articolo 9 della Convenzione – ritiene, in definitiva, che il simbolo del crocifisso abbia, sì, una pluralità di significati, tuttavia, nel gioco delle mille possibili risonanze semantiche, il significato religioso resti tuttavia *predominante*, andando quindi al di là di quello che, a prima vista, potrebbe sembrare il semplice impiego di simboli in contesti storici specifici, con relativa variazione e fluttuazione di peso-simbolico ermeneutico. In quest'ottica, prescelta dal Giudice terzo ed imparziale, il significato religioso predominante potrebbe davvero finire con l'urtare con le convinzioni di un singolo cittadino dell'Unione e, dunque, violare il diritto di determinati bambini, in formazione nella scuola pubblica, di non professare una specifica religione, nel caso la cattolica, di cui il simbolo religioso è invece predominante espressione. Per la Corte europeo, il convincimento della ricorrente ha per questo un grado

di serietà e di coerenza sufficiente perché la presenza obbligatoria del crocifisso, come parte integrante dell'ambiente scolastico, può appunto essere considerato come "un segno esterno forte" e quindi può essere, non arbitrariamente ma ragionevolmente, ostensione ritenuta in conflitto con i propri convincimenti fondamentali. La considerazione è semplice: «Ciò che può essere gradito da alcuni allievi religiosi, può essere sconvolgente emotivamente per allievi di altre religioni o per coloro che non professano nessuna religione» (dalla decisione della Corte di Strasburgo, che difatti mira a tutelare la libertà negativa di una minoranza religiosa o anche non credente).

5. Per quanto riguarda il livello della discussione sulla "laicità" degli Stati – che è in filigrana quella che mi sembra maggiormente rilevante dal mio punto di vista -, il criterio affermato che lo Stato sia tenuto «alla neutralità confessionale nel quadro dell'istruzione pubblica obbligatoria» (dalla decisione della Corte di Strasburgo) comporterebbe, alla fine, anche neutralità statale rispetto all'ostensione di qualsivoglia simbolo con chiara valenza religiosa e confessionale negli ambienti educativi pubblici. Questo sarebbe, insomma, il modo ultramoderno di interpretare la neutralità confessionale – il caso Francia di fronte alle mode femminili ispirate a culture religiose islamiche *docet* -, se si vuole questo sarebbe un modo peculiare di essere laico da parte di un Stato ultramoderno. Ma tutto ciò implica, in definitiva, un determinato modo di concepire e realizzare la laicità qui ed ora dello Stato rispetto ad ogni gruppo, o denominazione religiosa, o non credente, si trovi presente sul territorio nazionale. Pluralismo democratico sul piano dell'assetto sociale ed uso del pensiero critico sul piano delle strategie educative sono, allora, le frontiere su cui Strasburgo invita gli Stati ultramoderni a porsi. Il tema in discussione non è nuovo nella dottrina ecclesiastica italiana, se si rammenta come sia stato proposto discutendo dei fondamenti della disciplina delle libertà religiose², anche per dare seguito alla «convinzione che in Europa ed in Italia siano in atto fenomeni molto significativi che indicano sulla nostra realtà sociale, le connotazioni religiose di questi fenomeni, i loro effetti sulla convivenza, le conseguenti necessità di adeguamento delle forme giuridiche di disciplina della nostra vita sociale»³. Se, infatti, la categoria più ampia di riferimento nella nostra Carta costituzionale fosse quella dei diritti inviolabili dell'uomo (art. 2), la tutela di tutti gli altri diritti, anche quello del diritto di libertà religiosa di cui all'art. 19, ne sarebbero una conseguenza. Il che, sul piano delle strategie giuridico-politiche, potrebbe comportare il passaggio dall'attuale sistema egemone e centralistico di relazioni concordatarie (o di intesa) tra Stato "laico" e singole confessioni religiose operanti sul territorio nazionale, ad un sistema che ponga invece al primo posto la tutela delle libertà individuali e collettive in materia religiosa, ovviamente superando una situazione in cui, invece, lo Stato continua a rimanere «politicamente arbitro di stabilire quali formazioni sociali siano qualificabili come *confessioni religiose*,

2 V. Tozzi-G. Macrì (a cura di), *Europa e Islam. Ridiscutere i fondamenti della disciplina delle libertà religiose*, Università degli studi di Salerno-Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2009.

3 V. Tozzi, *Religiosità umana, fenomeno religioso collettivo e Costituzione italiana*, in V. Tozzi-G. Macrì (a cura di), *Europa e Islam*, 9-30, qui 10.

accogliabili nell'empireo delle organizzazioni religiose che trattano i loro rapporti con lo Stato»⁴. Con riverberi, ovviamente, sul piano delle simbologie di ascendenza religiosa da ritenere più o meno accoglibile nei luoghi dove viene impartita la pubblica istruzione. Questo tema oggi richiede ulteriori apporti non soltanto agli studiosi già impegnati, ma anche ai politici ed agli operatori della comunicazione, in vista appunto di una eventuale *legge-quadro sulle libertà religiose*, che il nostro Parlamento, in varie legislature e in vari testi preparatori pervenuti anche alla I Commissione permanente della Camera, non ha fino ad oggi potuto e voluto portare a compimento. Nell'ottica auspicata, la Repubblica, intesa come intero insieme delle componenti istituzionali e sociali della Nazione, s'impegnerebbe a garantire a tutti, anzi a ciascun cittadino, la soddisfazione dei bisogni religiosi effettivi e manifesti, anche quella dell'ostensione delle sue simbologie religiose o non religiose, prim'ancora di stringere degli accordi e delle intese bilaterali con gruppi, associazioni e chiese previamente riconosciute come formazioni e confessioni religiose, soprattutto non prestando il fianco a critiche di particolari privilegi concessi, per esempio, alla chiesa cattolica quasi volendole riconoscere un «suo *patronage* della libertà religiosa della popolazione, a scapito della libertà di determinazione delle persone e della pari dignità delle rispettive opzioni etiche, religiose o morali»⁵. Com'è stato ormai precisato, una «*legge quadro sulle libertà religiose* non ha la funzione di disciplinare l'attuazione del sottosistema degli artt. 8 e 7 della Carta; non deve realizzare un sistema di *statuti personali dei gruppi* religiosi; essa deve attuare i diritti di libertà religiosa individuale e collettiva alla luce dell'uguaglianza e del solidarismo»⁶. Il che chiederebbe di scegliere pregiudizialmente il confronto pluralistico tra istituzioni e accademici di diversa estrazione geografica, culturale e ideale, lanciando sassi in diversi stagni, domandandosi per esempio se non convenga ormai affrontare i nostri temi ponendosi *alquanto prima* rispetto agli accordi bilaterali tra poteri forti, ovvero producendo finalmente una norma generale che tuteli l'interesse primario sancito in Costituzione, che è quello della tutela giuridica delle diversificate, pluralistiche, complesse, multi-etniche e multiculturali esigenze religiose di tutte le singole persone umane dimoranti sul territorio nazionale e dei loro raggruppamenti religiosi variamente consistenti sul piano quantitativo e qualitativo. Evidentemente, pensando le cose nella linea della dignità dell'essere umano, si potrebbe ritrovare un valore intorno al quale forse si supererebbero le ricorrenti contrapposizioni tra etiche della sacralità ed etiche della qualità della persona, oppure tra etiche dell'interferenza nelle sfere altrui ed etiche di bilanciamento dei valori in contrapposizione.

4 *Ivi*, 17.

5 *Ivi*, 19.

6 *Ivi*, 27.

DAVVERO TUTTO È FINITO? LE PENULTIME PAROLE DI PIERGIORGIO WELBY

PASQUALE GIUSTINIANI

Tutto finito

«Tutto finito. Oggi non c'è perdono né penitenza, oggi esiste solo un castigo incomprensibile, una pena troppo grande per qualunque peccato. Anche il dolore è muto questa notte». Sono le parole conclusive, parole che fendono il silenzio del pensiero dei morti, di *Ocean Terminal*¹. Scritto postumo di Piergiorgio Welby, mentre la XII Commissione della Camera dei Deputati affronta ancora l'ultimo, si spera, esame della proposta unificata di Legge, pervenuta dal Senato e ora intitolata "Disposizioni in materia di alleanza terapeutica, di consenso informato e di dichiarazioni anticipate di trattamento". Il clima pre-elettorale ha messo un po' da parte la grande questione bioetica, sollevata in Italia non soltanto dallo stato vegetativo irreversibile di Eluana Englaro, ma soprattutto dalla lucida, consapevole, drammatica gestione personale dell'uscita dalla propria vita da parte di Piergiorgio Welby, soprattutto a partire dalla tracheotomia e dall'esperienza della sala di rianimazione. Costretto all'inattività quasi totale nel proprio corpo, ma fino all'ultimo dinamico e attivo nel disporre autonomamente di sé di fronte alle varie proposte terapeutiche della medicina ufficiale, con il suo peso di morte portata in grembo e di dolore incancrenito a cui nessuno si avvicinerrebbe, fino all'ultimo bivio che lo dimette dall'ospedale e lo manda a casa ma come superstite che non riuscirà più mai a riappropriarsi, come vorrebbe, «del mio corpo, delle passioni, come la vergogna e l'ira, per poter piangere e ridere, cercare il limite del dolore smarrito tra il sambuco e le acacie» (139). Un corpo pensante, ormai gettato in «una creazione un po' squallida dove non c'è posto per me» (143).

Una tragica vicenda, come si ricorderà, che comportò all'epoca anche un pubblico intervento del Presidente della Repubblica, quando Welby chiedeva ancora di essere aiutato a morire provocando scandalo di fronte a quella che sembrò allora una richiesta di eutanasia attiva volontaria. Una vicenda che successivamente aprì davvero un *oceano sterminato* di polemiche e domande, allorquando Piergiorgio chiese ed ottenne di essere sedato e finalmente staccato dal respiratore meccanico cui era collegato, senza che la Magistratura amministrativa e penale riscontrasse illeciti o illegalità.

Il vero Welby, dal giovedì 8 agosto 2002 al 4 gennaio 2006, ora ri-appare, estratto dalla memoria del pc, nelle pagine del libro pubblicato a cura del nipote Francesco Lioce, il quale, dal 1997 al 2003, aveva quotidianamente frequentato la stanza di quella persona malata nell'ultima sua stagione, la stagione terminale dell'esistenza terrena, che non è, come si dice convenzionalmente, l'ultima manciata di mesi diagnosticati dai medici, ma anche il lungo cammino di approfondimento di lunghi anni in cui si maturano

1 P. Welby, *Ocean Terminal*, a cura di Francesco Lioce, Castelvechchi, Roma 2009. I numeri tra parentesi tonde rinviano alle pagine di quest'edizione.

soluzioni, si covano rabbie, si perseguono progetti e s'immaginano ricordi. Come ci ricorda il curatore, «*Ocean Terminal* è stato scritto interamente al computer, in un arco di tempo di circa otto anni, che va grosso modo dall'estate del 1998 a undici mesi prima della morte (il file testimonia che l'ultima volta Piergiorgio ci ha lavorato il 4 gennaio del 2006)» (165).

Né un romanzo né un diario

Un'opera autobiografica, quindi, quasi un diario di bordo nella navigazione della vita (dove però è lo scafo corporeo che governa te e non tu lo scafo), la cui prima ipotesi risale agli anni 97-98, ma che si precisò soprattutto dopo la morte del padre di Welby, avvenuta nel luglio 1998.

Persona alla fine impedita finanche nella voce, ma comunque capace di comunicare, anzi di gridare al mondo intero attraverso il computer, di cui Welby fu un autodidatta prodigioso. Da quella macchina informatica emerge ora l'anima di un uomo; né un romanzo né un diario, ma questo e quello insieme, che ricapitola gli anni apparentemente più terribili. Gli anni in cui egli appare sempre più solo, come ogni morente allo stadio terminale o all'apice di una malattia neuro-vegetativa, sull'immensa distesa della sostanza immortale dell'Oceano cosmico. Solo, ma sempre in grado di governare mentalmente uno scafo solo apparentemente non più governabile, in quanto non più in grado di aprire gli occhi, di muovere le gambe, di utilizzare quelle sue mani stregate nella passione d'amore o nella pittura (di cui il libro riproduce alcuni schizzi) e nella letteratura. Una sorta di gioco nel determinare in maniera informata ed esplicita a quali terapie continuare ad aderire ed a quali no, in difesa della propria salute. Un gioco iniziato per caso, che tuttavia Welby decise lucidamente d'interrompere ad un certo punto, ponendo un problema a tutti sulla disponibilità o indisponibilità della vita, o anche sulla libera determinazione del paziente rispetto alla scienza medica. Un gioco che è anche iniziazione alla conoscenza più profonda del proprio stato e dell'intera condizione umana, che viene pubblicato "dopo", come voleva Piergiorgio con la sua volontà precisa, come ci racconta Lioce: «Gli chiesi del romanzo. Mi ribadì che esso sarebbe rimasto così com'era, incompiuto, e me l'affidò chiedendomi che, in ogni caso, sarebbe dovuto essere pubblicato "dopo"» (162-163).

Dopo che cosa? Dopo il tentativo, descritto per esempio l'8 agosto 2002, di «tenere assieme i frammenti di un io disgregato nel riflesso schizoide della propria natura umana» (15). Il tentativo di continuare ad essere libero, pur sapendo che la sociologia ricorda che «noi non siamo liberi nemmeno quando scegliamo il colore di un paio di scarpe» (17). Di assistere impotente ma dinamico alla propria metamorfosi all'inverso, quella «che non lascia spazio alla mimetica creatività letteraria. Io sono sempre io e non avrò mai la fortuna di svegliarmi scarafaggio, verme, grillo, ragno. Io sono sempre io, e mie gambe sono le gambe di una sottigliezza... *desolante*» (23); di assistere impotente alla chiusura in «questo guscio che mi distrugge e protegge, non voglio vedere, non voglio sapere, non voglio correre dietro al rimorso» (21); di entrare gradualmente nella consapevolezza di "handicappato fisico" a cui la vita, quella vera, non si nega mai, la vita che «La odio ma mi affascina, più cerco di evitarla e più mi coinvolge con le sue storie insensate» (25); la vita che, alla fine, non pare proprio una cosa seria anzi si mostra come, come con il

suo linguaggio crudo e quasi triviale la definisce Welby, «un mare di merda e gli stronzi come te ci si trovano troppo bene per volerla lasciare» (37).

Il terribile silenzio di Dio

Storia insensata non soltanto quella del signor Welby. Esiste una storia parallela anch'essa insensata. Quella, ci ricorda il libro, che si cela dietro la parola Dio. Un Dio che ogni tanto ri-appare nelle pagine di Welby, non soltanto nelle citazioni evangeliche implicite e ri-adattate ai suoi casi, o nelle pratiche esteriori quasi superstiziose di qualcuna delle sue amanti, che non manca di segnarsi con la croce o di mandare un bacio alla statua mariana del reparto ospedaliero dopo un amplesso rubato; o anche nelle allusioni a Belzebù, di cui «si può dire di tutto, ma non che gli manchi di sense of humor» (33), come scrive il docente di lingua inglese Welby; o ancora, nel senso di inquietudine che lo assale di domenica, allorché pensa a coloro che, come lui, sono segnati dal suo stesso destino (41-42) e che, come sembra evocare il titolo del libro sono, ciascuno, «solo sull'immensa distesa della sostanza immortale dell'Oceano cosmico» (43). Un Dio che non riesce, in ogni caso, a conferire senso ad una morte assurda che sopraggiunge implacabile. Morte che non può che essere senza dio (qui con la minuscola), di fronte alla quale c'è la possibilità di «riconoscersi soltanto nell'unico patto inviolabile che ci lega tutti, innocenti e colpevoli, vittime e assassini, impastati con l'odio e il terrore, lo schifo e il rifiuto di quell'ultimo istante asettico quando mani indifferenti introducono sonde cateteri aghi cannula» (47). Morte che forse è «*solo un'altra maschera. Chi può affermare che vi sia una verità ulteriore dietro tutto ciò?*» (47).

Dio c'è nelle righe di questo libro. Dio come domanda presente, ma irrisolta, fissata negli interrogativi, che fanno soprattutto capolino nei ricordi di confessionali e acquasantiere dell'infanzia (74), tra una frenesia erotica e l'altra, nel confronto costante con quel «rumore di fondo del mare» (57) che sono state le donne nella vita di Welby. Ma soprattutto emergente dagli interrogativi, posti sempre da capo, in quella vera e propria *via crucis* dei malati disperati, attaccati alla flebo nelle corsie d'ospedale (48). Mondo che, come Piergiorgio, si scopre inutile, attaccato, anzi prigioniero di se stesso fin dal giorno della lotteria genetica che ha assemblato quei cromosomi malati (50), «regalo di Dio logico, Dio teologico, Dio concettuale, Dio buffone, Dio burlone, Dio sadico, il Dio degli imbecilli che quando tutto va bene lo ringraziano, ma se le cose vanno male se la prendono con l'umanità» (ivi). Gente che cerca di fuggire, inutilmente, dalla malattia inguaribile ed incurabile, qual è ancora la sclerosi laterale amiotrofica, se è vero che «anche Gesù ha preferito resuscitare un morto piuttosto che guarire un distrofico» (63). È sempre il male ingiustificato, futile, superfluo, ingiusto, che ripropone la drammatica e irrisolta domanda su Dio, un «Dio nazista, maltusiano e impietoso mi ha incatenato con la distrofiamuscolarefacioscapolomerales» (ivi). Un Dio che lascia, ogni volta, suo figlio sulla croce (56), dunque un «Dio che raramente capisce» (56), che non riesce a sentire la voce compassionevole di chi assiste impotente alla morte del proprio vicino di letto, al suicidio di chi non ce la fa più, alla morte inattesa del proprio caro: «... ho chiesto, notte dopo notte, al Dio di misericordia, un gesto di pietà, una tregua al dolore... Ma non c'è nessun Dio, né stelle» (56-57). Un Dio, in definitiva, che non sa rispondere alla domanda umana di verità; non lo sa fare in nessuna delle vie storiche delle confessioni religiose: «e nonostante tutto questo la VERITÀ è rimasta

ostinatamente celata ai vostri occhi, più misteriosa del Dio degli eserciti (chissà se c'è un Dio degli obiettori?)» (60). Uno cercato a tentoni e come in uno specchio, anche nelle tante derive nell'alcolismo e nella droga, che sono state altrettante esperienze di Welby; ma che ri-appare, impotente più che mai, soprattutto quando il corpo si ferma, quando bisogna andare in carrozzina, quando l'orrore che ti colpisce è soltanto tuo e non si riverbera, come pure vorresti, sui volti della gente, la quale non mostra invece «nessuna complice partecipazione, nessuna amorevole pietà» (72). Momenti terribili, quando ti trovi a domandarti, senza tirarti ancora un colpo di pistola, «perché sia dovuta capitare proprio a me, perché mentre le persone normali contano i chili in più, io debba contare i giorni che mi restano» (73); quando sai che devi andare in ogni caso a morire, senza che nessuno ti abbia mai insegnato a morire (77), come capitò per la prima volta a Welby il giorno del ricovero al san Giovanni, allorquando «non ero abbastanza vivo per i vivi, non ero abbastanza morto per i morti...» (77).

Uno, il Dio che riemerge in questi frangenti, il quale appare tuttavia prigioniero delle logiche e delle argomentazioni teologiche circa la creazione e la redenzione, «un Dio che si è fatto cadere l'asso dalla manica e continua a rinviare all'infinito il momento in cui il mondo avrà un senso, la sofferenza avrà un senso» (86). No, non si può dare risposta plausibile alle domande sul senso della morte e del dopo morte, come faceva il piccolo Piergiorgio, quando si recava con la mamma al cimitero del Verano, nella città dei morti (91-93), allorché egli «continuava per tutta la strada a tempestarla di quelle domande alle quali solo i bambini credono che si possa dare una risposta» (93). No, non c'è risposta plausibile, allorché provi ad accendere una sigaretta e non ci riesci più: «in quel momento ho capito che tutto era finito» (105).

Questo essere umano, questa che non è «soltanto una macchinetta piena di logica e di buon senso, è invece un meraviglioso frattale emotivo in continua mutazione» (79), s'interroga legittimamente sui viventi che «sanno che dovranno morire» e sui morti che «invece non sanno più nulla» (80), mentre una malattia terribile «inchioda al ruolo subordinato di padrone, di padrone della mia schiavitù ontologica...» (81). Ma tutto, purtroppo, resta un insieme di «domande senza risposta», «quelle che più amiamo» (110).

Navigare nell'oceano senza meta?

Se nessuno ha potere sul vento per fermarlo e nemmeno sul giorno della morte, come scrive Piergiorgio, resta pur sempre un qualcosa, anzi un qualcuno, la cui dignità sta al di là delle diagnosi di sclerosi laterali amiotrofiche, di distrofie, del reparto bare. Un io che per molti anni cerca, da bambino di superare, in qualche modo, la paura del mondo, violando per esempio il segreto di quella statuina mariana di gesso, soprattutto il segreto di quelle fauci del rettile sotto i piedi della donna vestita di sole (112-113). Un io che non muore nella notte amica; anche se, dopo aver più volte pensato al suicidio e visto suicidarsi altri degenti, chiede di farla finita senza però essere pazzo o nutrire manie suicide. Un io che, forse proprio per questo, rappresenta un appello al "prendersi cura" dell'altro, a farsene carico, a dialogare con lui alla luce delle sue libere e ponderate autodeterminazioni, anche se espresse in distonia con opinioni consolidate e con istituzioni che arrivarono fino a negare i funerali religiosi. Il primato della relazione e del dialogo tra esseri umani pone in secondo piano gli stessi profili medici e sociali e ci trasferisce nella

prospettiva del contenimento della sofferenza e della prossimità con ogni persona alla fine. Non bastano gli strumenti scientifici, soprattutto quando diventano mani indifferenti che introducono cateteri, sonde, aghi e cannule. Investire da capo nella "relazione" è forse la migliore lezione postuma di Welby, per non restare muti di fronte al dolore estremo e non dichiarare, disperati, che tutto è davvero finito. Soprattutto in quel tratto finale di esistenza breve, che resta comunque da vivere ancora, almeno per preparare, con umanità, le condizioni per una dignitosa uscita di scena. Anche se, per il cristiano, il dolore ha un alto significato penitenziale e salvifico (in quanto potrebbe essere volontariamente associato ai patimenti di Cristo), la carità cristiana esige l'alleviamento della sofferenza fisica, soprattutto in quelle condizioni in cui la persona malata evidenzia una soglia particolare di percezione elevata del dolore, oppure è in uno stato di "malattia terminale", oppure la scienza medica non dispone più di alcun mezzo per far regredire quella determinata malattia (specialmente quella oncologica) o per trattare la malattia cronica. L'umanizzazione del dolore mediante l'analgesia e l'anestesia devono assolutamente diffondersi e diventare terapie ordinarie. Dalla Chiesa cattolica viene ritenuto perfettamente lecito l'uso di prodotti analgesici proporzionati, destinati a sopprimere o ad alleviare il dolore del paziente, anche se ne risulterà un abbreviamento della vita (teoria del "duplice effetto"). In questo specifico caso, infatti, la morte non è voluta o ricercata in alcun modo, benché se ne corra il rischio per una ragionevole causa: si intende semplicemente lenire il dolore in maniera efficace, usando allo scopo quegli analgesici di cui la medicina dispone. Frattanto Welby, ogni Welby, lamenta che anche Dio non ha risposto, rimasto chiuso nelle chiese, protetto nei conventi, capace tutt'al più di far lacrimare qualche Madonna di gesso. Sapranno anche i credenti accostarsi al malato con quel sano realismo, che eviti di ingenerare in chi soffre l'illusione dell'onnipotenza della medicina? Sapranno al di là dello scomodo silenzio della cartella clinica, educare gli esseri umani ad accogliere con serenità la propria condizione umana, che il credente sa leggere alla luce della volontà divina, credendo nei fatti che la volontà divina si manifesta anche nella morte, naturale traguardo del corso della vita sulla terra?

SEGNALI *ed* INCROCI



Recensioni, valutazioni ed opinioni su eventi dei mondi della bibliografia, della scienza, dell'etica, dell'arte, del costume e della musica.

**RICORDARE L'8 MARZO PER RISCRIVERE IL *DE MULIERIS DIGNITATE*.
ALCUNI ASPETTI DEL SAGGIO DI ANDREA MILANO SU DONNA, EROS E BIBBIA**

PASQUALE GIUSTINIANI

Un modesto libro sulla Bibbia?

Uno dei moventi dello scritto di Andrea Milano¹ - come non pertinentemente dice l'Autore, «questo modesto libro sulla Bibbia» (371), che il lettore si trova ora fra le mani -, è dato dalla constatazione che la caratteristica riflessione femminista, sviluppatasi nel XX secolo a partire dagli anni Sessanta e raggiungendo un picco decisivo tra il 1970 e il 1990, ha contratto vari debiti con alcune correnti di pensiero come il marxismo, la psicoanalisi, o lo strutturalismo, la critica della metafisica, ovviamente mescolandosi con le istanze di liberazione delle classi e dei ceti subalterni, o con il superamento della modalità moderna di affrontare il problema dell'identità di genere, nonché del rapporto tra donne ed uomini all'interno della società e della stessa comunità ecclesiale. Solo che, il pur legittimo movimento di emancipazione e di liberazione della donna, invocato e indotto dalla cultura femminista, con i suoi inevitabili riverberi critici nei confronti di una certa cultura patriarcale e maschilista del mondo antico, anche giudaico e proto-cristiano, non finisce per rendere giustizia ad un'altra pur possibile linea interpretativa, interna alle sacre Scritture degli ebrei e dei cristiani. Una linea personologica arcaica, dunque, che andrebbe ripescata da capo – auspica e dimostra Milano - nelle linee scritte dei sacri testi; una linea personologica che la stessa riflessione patristica e scolastica hanno in qualche modo perduto, allorché hanno troppo insistito sulla persona pensata «come qualcosa di irrelato, quasi fosse un universo rinchiuso in se stesso» (357). Pur avendo ben descritto la Trinità divina come un'unità di essenza nella triplicità di relazioni sussistenti, la tradizione più che bimillenaria dei teologi e dei pensatori personalisti cristiani, non ha, insomma, ancora saputo estendere adeguatamente all'essere umano, nella sua declinazione femminile e maschile, questa grandiosa teoria della relazionalità tipica della persona. Ovvero, non ha pensato anche l'essere umano nella medesima linea del Dio: «E l'uomo? Perché non si è accettato che la relazionalità, costitutiva a livello divino, possa valere in qualche modo anche a livello umano? Similmente, al pur nobile scopo di salvare l'infinita differenza qualitativa tra Dio e l'uomo, non si è osato pensare e dire che anche l'essere persona dell'uomo, in analogia con Dio, possa equivalere a un essere-in-relazione» (357).

Di qui la necessita di questo nuovo sondaggio nella «Bibbia intorno al tema della donna e dell'amore, con l'intento di individuarvi e vagliare anche alcuni tratti negativi, di cui anch'essa, a prima vista, non appare del tutto immune» (7). Un sondaggio a tutto campo che, messo ora in iscritto, intende parlare a tutti, ma che manifesta esplicitamente il desiderio «che tra i suoi interlocutori ci siano, in primo luogo, le donne e, fra loro, le studiosse femministe, nella speranza di aprire anche con loro, se non soprattutto con loro, un dialogo schietto e costruttivo» (11).

¹ A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, 88. I numeri tra parentesi tonda del testo si riferiscono sempre a questo volume.

Il dialogo del volume è a tutto campo con la cultura occidentale, sia biblica che filosofica, storica e teologica, nella consapevolezza che un certo «androcentrismo ha intossicato, in particolare, la cultura occidentale» (15), con il deprecabile esito che «la definizione androcentrica dell'uomo sarebbe stata usata per autocomprendersi non solo dagli uomini, bensì dalle stesse donne» (15). I dualismi antropologici marcati, la pratica sistematica dell'inferiorità e dell'oppressione delle donne nelle culture patriarcali, il conculcamento della soggettività femminile, hanno forse irrimediabilmente anche contagiato le Scritture sacre degli ebrei e dei cristiani, generando il legittimo contromovimento delle femministe le quali «si sono ribellate e hanno reclamato il diritto di parlare esse stesse della loro soggettività?» (17).

Femminismo radicale e femminismo moderato

Rispetto alla distinzione proposta da un documento della Pontificia Commissione Biblica del 1993, che, parlando degli approcci contestuali alla Bibbia, inventariava tre possibili forme di ermeneutica biblica (23, n. 16), Milano distingue opportunamente «tra lettura femminista della Bibbia "radicale" e quella "moderata"» (23), ovviamente sapendo che le sfumature all'interno della stessa lettura moderata sono notevoli, per esempio altro è la lettura moderata ebraica, altro la lettura moderata cristiana protestante, altro ancora la lettura moderata cristiano-cattolica. Esiste, quindi, non soltanto una legittima, ed esistente, lettura femminile dei sacri testi, ma pure una *lettura femminista*, dal momento che «Al di là di alcune posizioni aspre o faziose, un'ermeneutica dichiaratamente femminista non comporta di per sé un'irragionevole ostilità all'uomo, una pregiudiziale tendenziosità partigiana, una prospettiva separatista ad oltranza» (27). Accanto a questa pur plausibile lettura, non bisogna mai omettere, però, la lettura al maschile, nella convinzione – che rappresenta anche il criterio ermeneutico dell'intera indagine di Milano – che «Sembrirebbe quantomeno eccessivo supporre che le femministe comprendano autenticamente se stesse e pure gli uomini, escludendo per principio il contributo degli uomini, proprio come, viceversa, sembrerebbe del tutto ingannevole e anzi stupido ritenere che gli uomini riescano a comprendere se stessi e anche le donne pure senza l'aiuto delle donne» (35).

Ovviamente i "punti caldi" della discussione sono, per quanto riguarda le Scritture ebraiche, in primo luogo il senso da attribuire ai racconti di creazione. L'esplorazione da capo di questi racconti potrebbe, per esempio, condurre a convincersi paradossalmente che «proprio il simbolo femminile di Eva presentato dalla Genesi contesta la tesi dell'intrinseca irrecuperabilità della Bibbia a un discorso *de dignitate mulieris*» (71). In secondo luogo, il significato dei testi profetici, ricchi di essere da capo scrutati a motivo del linguaggio dell'eros, utilizzato a piene mani per descrivere gli stessi rapporti tra l'Assoluto e l'umanità. Ma soprattutto, il punto caldo del *Cantico dei cantici*, «piccolo, ma stupefacente canto di esaltazione dell'eros allo stato puro» (93), che consente a Milano di ritrovare, in questa sorta di "incunabolo teologico", – e questo è un unicum nella storia della teologia cristiana – «il personalismo, in particolare quello al femminile» (103). Per quanto riguarda le Scritture cristiane, il primo problema da affrontare è quello del modo di fare e di predicare di Gesù rispetto alle donne e alla condizione femminile del giudaismo dei primi anni del primo secolo. In merito, conclude Milano, sarebbe «riduttivo presumere che Gesù esiga il semplice abbattimento di un regime socio-culturale, quello del patriarcato» (134), ma è

tuttavia anche certo che la sua figura comporti «una "conversione", un totale ri-orientamento dei rapporti dell'umanità con Dio» (137). Oltre al nodo ermeneutico di Maria, una donna relegata nei ruoli di vergine e di madre di un figlio maschio, il vero problema delle Scritture cristiane è probabilmente rappresentato da Paolo, il più bersagliato dalle femministe, che apparentemente sembra perdere in partenza la battaglia di fronte ai suoi peculiari precetti rivolti alle donne cristiane di pregare in abiti decenti essendo naturalmente "dopo" l'uomo (come si legge in 1 Tm 2, 9-15), o di fronte alle sue regole pastorali apparentemente oscurantiste e misogine, che comporterebbero perfino l'attutimento della funzione benefica della sessualità e dei rapporti sessuali in sé.

Il dialogo col femminismo radicale

Ecco perché, fra l'altro, il volume di Milano dialoga, quasi ad ogni rigo, con quel filone che viene denominato di "femminismo radicale", dal quale è derivata una tesi di fondo: che da sempre e sino più o meno agli anni del femminismo contemporaneo, in campo storico, antropologico, filosofico, ma si aggiunga pure in quello biblico e teologico, la riflessione sarebbe stata dominata e dunque deformata dall'"androcentrismo". «Si sarebbe cioè preteso di comprendere l'umanità e la sua vicenda in termini esclusivamente maschili, passando sotto silenzio, censurando, quando non schernendo, la vita e il contributo delle donne» (14). In tal modo, «Avviatosi su questa strada, il femminismo ha sostenuto che, in generale, l'androcentrismo ha intossicato, in particolare, la cultura occidentale [...]: la donna non è che l'"altro", il relativo. Il peggio, però, è che la definizione androcentrica dell'uomo sarebbe stata usata per autocomprendersi non solo dagli uomini, bensì dalle stesse donne» (15).

Di qui il generarsi di un vero e proprio antagonismo culturale, ma anche antagonismo pratico, fino a poter sostenere talvolta che sia «oramai superata la stessa categoria della "differenza" sessuale, a vantaggio di quella di "genere" (*gender*), a prima vista più innocua, ma nei fatti più rischiosa, quando non micidiale» (18). Da Joan Scott in poi, ovvero dal 1986, ma, annota Milano, ancor prima (a partire dal 1972, cioè dalle posizioni del medico statunitense John William Money, che credeva di aver dato la prova scientifica che la differenza sarebbe determinata non da basi biologiche ma dall'educazione), la categoria di genere (che ha dato luogo anche ad una specifica categoria di studi accademici, i *gender studies*) rifugge da qualunque tentativo di definire e delimitare una "condizione femminile" o un "genio femminile" a partire dalle sole realtà biofisiologiche: «A differenza del "sesso", che rinvia a un insieme di realtà biologiche, il "genere" farebbe riferimento a dimensioni sociali, culturali, filosofiche o religiose conferite al "sesso"» (18). Spingendosi ancora più avanti, «Il "sesso", in precedenza concepito come una dato naturale invariabile, è stato ritenuto un aspetto essenzialmente plasmabile e, pertanto, mutevole. La femminilità e la maschilità sarebbero da considerarsi semplici costruzioni culturali» (18).

In sostanza, si teorizzava, sul piano filosofico, la costruzione culturale del genere, quindi anche la possibilità d'ipotizzare «l'identità sessuale come scelta mobile e revocabile persino più volte nel corso della vita della stessa persona» (21); e questo proprio «Mentre la ricerca scientifica confermava, invece, che la differenza maschio-femmina è già presente nel DNA di ogni essere umano» (20), anche se bisognerebbe poi determinare, sul piano scientifico, se il DNA sia una grammatica biogenetica dell'essere umano, oppure

soltanto un trasferimento di archivi che attendono archivisti e storici i quali devono interpretarli culturalmente. Certo, la teoria del genere sembrava allora al femminismo «una risposta a portata di mano al loro bisogno di spiegare la posizione subordinata della donna nella società» (20). Ed ecco la troppo facile spiegazione addotta: il trasferimento ideologico della pretesa oggettiva differenza biologica sul piano socio-culturale comporterebbe la teoria di senso comune che le differenze di genere, essendo per natura, sarebbero perfino volute, se esiste, da un Creatore divino.

I riverberi biblico-teologici di una siffatta posizione sono presi così sul serio, che Milano ritorna punto per punto su tutti i luoghi biblici e teologici di volta in volta contestati dalla tesi femminista radicale, soprattutto, ovviamente sul Cantico dei cantici, che pure è stato, da un certo filone del pensiero cristiano, edulcorato nella sua potente portata erotica. La restituzione *in integrum* del genuino senso di questo scrittarello delle scritture ebraiche e cristiane, che rappresenta una straordinaria incarnazione del "sublime" poetico sia umano che divino, viene così utilizzato «se non per neutralizzare, al meno per riequilibrare il *cahier de doléances* approntato da alcune femministe contro la Bibbia o contro alcune delle sue debolezze» (95). In definitiva, Milano contesta un'unilaterale, seppur talvolta ragionevole (o almeno spiegabile), interpretazione dei testi sacri. In particolare, quelli del testamento cristiano sarebbero sottoposti ad una deformante ermeneutica riduttiva, per esempio da una Mary Daly, sulla base di una pregiudiziale infondata, ovvero «sulla diffusa convinzione che il NT, così come l'esegesi che finora l'ha interpretato, legittimerebbe la subordinazione o quantomeno la marginalità delle donne proprio approfittando del "simbolo" della paternità di Dio» (155), e dunque conferendo potere esclusivo agli uomini (tutti maschi Gesù e i Dodici, gli autori dei libri canonici cristiani, e poi i profeti e i missionari delle origini cristiane, e soprattutto i "padri", non certo madri, della chiesa). La stessa figura di Maria sarebbe, per esempio dall'evangelista Luca, non proposta, come pure invece sarebbe stato possibile ed auspicabile, come una donna che viene liberata dalla situazione di maltrattamento e di subordinazione del suo contesto. «Una puntuale indagine», precisa Milano, «deve, però, ancora dimostrare in modo serio e rigoroso la fondatezza di queste accuse, tanto superficiali quanto approssimative» (182). Ancora peggiore la situazione del libro canonico *Apocalisse*, circa il quale lo stesso Milano riconosce: «D'accordo, è vero che, nell'intricato labirinto dell'Apocalisse, in cui sembra più facile entrare che effettivamente uscire con qualche successo ermeneutico indiscutibile, si trova pure un campionario femminile non proprio esaltante. C'è, per esempio, Gezabele, la donna che si spaccia per profetessa e seduce i credenti in Cristo» (245); ma osserva altresì che bisognerebbe ampliare il discorso al simbolismo biblico e allo stesso simbolismo maschile compresente, come viene notato, per esempio, perfino da un'esponente di una linea meno radicale della teologia femminista, la quale utilizza il metodo esegetico dell'analisi retorica.

Ed ecco, in generale, il limite contestato alla tesi femminista radicale da questo libro di Milano: «La tesi femminista radicale di un'ineluttabile, malvagia percezione "androcentrica" della realtà da parte degli uomini non conduce meccanicamente a una serena capacità di lettura "oggettiva", bensì, più banalmente, spinge al suo capovolgimento in una poco benigna visione "ginecentrica" da parte delle donne» (35). Di qui la proposta di non pretendere alcuna autarchia di genere, né maschile né femminile, in vista della auspicata comprensione "oggettiva" di se stessi di fronte ai libri sacri: «Sembrirebbe quantomeno

eccessivo supporre che le femministe comprendano autenticamente se stesse e pure gli uomini, escludendo per principio il contributo degli uomini, proprio come, viceversa, sembrerebbe del tutto ingannevole e anzi stupido ritenere che gli uomini riescano a comprendere se stessi e anche le donne pure senza l'aiuto delle donne» (35).

La discussione col femminismo moderato

La stessa teologia femminista radicale degli anni della Daly si è, fra i tempi e negli anni, rimodulata. Molta letteratura è stata prodotta da quando furono teorizzate, negli anni Novanta del secolo XX, le rotte di collisione tra istanze femminili e retaggio, come allora si diceva, giudaico-cristiano con il suo mostruoso "reggimento delle donne". «Da quando queste parole furono scritte tanta acqua è passata sotto i ponti della ricerca scientifica, e non invano» (367).

Accanto alla linea radicale, viene perciò preso in considerazione il *femminismo moderato*, quello, per esempio, che, sul piano dei riverberi teologici, non misconosce una certa linea aperta all'eros e alla sessualità da parte dei testi sacri, neppure da parte di Paolo, il tredicesimo apostolo maggiormente contestato per una sua pretesa misoginia, e tuttavia lamenta come ancora incompiuto il processo completo recupero del femminile rispetto al maschile. Così, pur parlando di amore erotico tra credenti e partecipanti alla vita nuova ricreata in loro dalla potenza dello Spirito, «Paolo parla delle relazioni sessuali tra coniugi, ma tutto finalizza all'autocontrollo e alla continenza. Paolo sembrerebbe considerare il matrimonio, "esclusivamente e negativamente", un mezzo di continenza sessuale; dell'amore e della procreazione non parla mai» (349). Abbastanza, ma ancora troppo poco, insomma.

Questo filone del femminismo ha prodotto, in ogni caso, notevoli risultati nei campi dell'esegesi e della teologia biblica, nell'arco di tempo che va dalla fine del secolo XIX, allorché «Elizabeth Cady Stanton aveva provocato negli Stati Uniti un vivace dibattito sulla *Woman's Bible*» (24), fino agli anni sessanta del secolo XX, «quando Margaret Crook Brackenbury pubblicava, appunto nel 1964, uno studio dal titolo *Women and Religion* [...], mettendo a fuoco la condizione sociale delle donne nel giudaismo e nel cristianesimo» (24). Si tratta di femministe ormai «disponibili a comprendere meglio di qualsiasi rozzo e ottuso maschilista, il disprezzo, l'assoggettamento della donna», ma come non inestricabilmente connesso «con la rivelazione biblica», laddove insomma «il linguaggio del testo sacro non è sempre tenuamente androcentrico» (78), ovviamente nella linea ermeneutica di un'interpretazione che non finisce mai. Lo stesso Gesù ne esce in qualche modo, se non proprio assolto, almeno ridimensionato, nel senso che «l'originario movimento di Gesù avrebbe rappresentato una "sezione" dei movimenti emancipativi giudaici, che cercavano d'instaurare il "regno (*basileia*) di Dio" mirando alla liberazione d'Israele dallo sfruttamento imperiale romano» (142). Tra le altre, la Schlüsser Fiorenza procede ad un'intelligente valorizzazione dell'intero simbolismo biblico femminile, anche se, ricorda pertinentemente Milano, nella Bibbia persiste altresì il simbolismo maschile, altrettanto ricco che, a prima vista stranamente, contribuisce a descrivere «i tratti di una sorprendente esaltazione della femminilità» (251) nella storia salvifica. Proprio questa linea moderata è quella ritenuta da Milano più fruibile nella teologia d'oggi, avendo proposto «un pensare Dio propositivo e originale da parte delle donne» (29), ma senza ridurre al silenzio l'apporto dei maschi,

finalmente non relegati soltanto a teorizzare un'innaturale subordinazione delle donne rispetto ai maschi e neppure a dover tutt'al più illustrare la «presenza della "misanthropia" nella Bibbia» (29).

Pur essendo «verosimilmente nella sua totalità o quasi» redatto da esseri umani maschi, o meglio da persone di genere maschile, il testo sacro, ovvero proprio quel testo scritto in massima parte da uomini («e ne reca le tracce più o meno vistose»: 37), non smette mai altresì di provocare una «terapia del sospetto», certo «mettendo all'ordine del giorno il problema di un suo eventuale androcentrismo» (37) fin nei testi e non soltanto nelle successive interpretazioni, ma anche facendo emergere, agli occhi di teologhe di alto livello – come, secondo Milano, è Cettina Militello -, che «quanto è accaduto ed è stato scritto ieri non va confuso con quanto si legge e si pensa oggi» (90) a proposito di donne e di uomini. In particolare, quel Cantico di eros e di amore, che è il libro biblico del Cantico dei cantici, che da qualcuno viene attribuito ad un'agiografa donna, essendo la donna spesso «specialista dei canti d'amore e di guerra» (106), si presenta in una nuova luce ai lettori. In particolare, appare rilevante che la configurazione stessa del Cantico, oltre alla sua valenza nuziale e sponsale, sarebbe «plasmata pure sulle caratteristiche stesse dell'*eros* che esso intende rappresentare. Non appartiene, forse, alla natura dell'*eros* di essere appunto sostanziata paradossalmente di opposti, come, per esempio, a proprio modo, l'ha descritta genialmente Platone [...]?» (109). E pur tuttavia, nonostante certe interpretazioni cristiane originarie del Cantico, «tutta l'elevatezza religiosa e morale della Bibbia non sono riusciti a eliminare, ma neppure ad attenuare il tenace svilimento e cui, nei fatti, è stata largamente e continuamente costretta la donna nel giudaismo, così come, in generale, nel mondo antico» (117). Nonostante l'atteggiamento liberatorio gesuano, le stesse varie ricostruzioni dogmatiche della cristologia attendono ancora di essere comprese, come fa appunto questo libro, piuttosto che essere smascherate nel loro tendenziale androcentrismo, come invece continua a fare una certa teologia femminista.

Il rischio dell'inculturazione del messaggio

Non si può negare che spesso la cosiddetta inculturazione della prospettiva gesuana abbia costituito un abbraccio asfissiante, se non proprio mortale, con certe «strutture patriarcali greco-romane di dominio» (142). Non però fino al punto di ridurre, come viene lamentato talvolta, la stessa Maria dell'evangelo canonico di Luca ad un mero "recipiente nutrizionale del Figlio", perdendo invece di vista la vera e propria rivoluzione comportata dal cosiddetto capovolgimento escatologico. In merito, si domanda non retoricamente il volume: «Questa donna, questa madre, con buona pace di alcune femministe, non riunisce forse in sé la più nobile, la più "cristiana", la più universale delle possibili identità femminili?» (186). Detto in sintesi, occorre valorizzare il successo ermeneutico comportato dagli apporti del femminismo senza mai strafare o unilateralizzare la prospettiva: «Ma il successo del femminismo nello sradicare la mala pianta della misoginia, a nostro parere, sarà rimandato o, peggio, vanificato se non ci si ascolterà e ci si aiuterà responsabilmente tutti, donne e uomini, in un dialogo che fin dal principio rinunci alla "violenza ermeneutica" e si faccia disponibile all'ascolto di quella sapienza racchiusa nel testo biblico e, in particolare, nel vangelo di Cristo» (370).

In sostanza, la meticolosa ricognizione dei punti controversi delle Scritture giudaiche e cristiane circa la subordinazione e l'alienazione eventuale delle donne, compiuta da Milano, alla fine libera la Bibbia dal virus di una teoria del predominio maschilista, anche se non può non constatare che «nonostante la Bibbia e contro la Bibbia, il predominio maschilista si è perpetuato nella Chiesa e, in generale, lungo l'intera storia dell'occidente, dalle sue origini greco-romane attraverso il Medioevo sino a oggi» (369). Il che vuole anche «dire che, nei fatti, il *de muliebri dignitate* rimane in buona parte ancora da scrivere» (369).

PEDOFILIA PERCHÉ NON SI PUÒ PIÙ TACERE

da **la Repubblica**, 26 maggio 2010, pagina 1, sezione: NAPOLI

PASQUALE GIUSTINIANI

PEDOFILIA, perché oggi? Questo il titolo scelto da "Etica pubblica", da "Laici e gesuiti per Napoli", da "Portale cattolico" e da altre sigle del variegato mondo culturale ed ecclesiale partenopeo, per iniziare, in questa fine del mese di maggio, a riflettere in maniera pacata della questione della pedofilia. Filosofi, sociologi e teologi, in un "incontro inedito" per la nostra città, come ha detto padre Pizzuti, nello spirito dell'etica pubblica affrontano la piaga della pedofilia praticata da ecclesiastici. Problema che sta suscitando non soltanto un certo "furore mediatico" nei mezzi d'informazione, com'è stato detto da Giacomo Di Gennaro, ma anche un inusuale modo d'intervenire, quasi "a gamba tesa", da parte di papa Benedetto XVI, che il 19 marzo scorso indirizzò ai fedeli irlandesi una drammatica e accorata Lettera pastorale. In essa, senza mezzi termini, si parla di vero e proprio degrado morale di cui veniamo oggi sempre più a conoscenza, sgomenti di fronte alle tante violenze e abusi sessuali perpetrati ai danni di ragazzi e giovani in territori socialmente e religiosamente diversi, che vanno dagli Usa all'Irlanda, dalla Germania all'Austria, al Belgio, al Brasile, fino all'Italia, dov'è ancora diffusa una certa cultura del silenzio. Una vera e propria emergenza di gestione e di governo nelle tantissime chiese locali dell'unica Chiesa cattolica, come dimostrano i ritardi e le attese, ma soprattutto le inadempienze nell'applicare quanto già era previsto nel nuovo codice di diritto canonico circa questi crimini. Certamente, anche una crisi nelle forme e nei modi di reclutamento, come ribadisce la Lettera pontificia rivolgendosi ai vescovi: «Alcuni di voi e dei vostri predecessori avete mancato, a volte gravemente, nell'applicare le norme del diritto canonico codificate da lungo tempo circa i crimini di abusi di ragazzi. Seri errori furono commessi nel trattare le accuse».

Ma il vero nodo della questione sta in quell'oggi di cui si accennava. Oggi non se ne può più non parlare. Non a caso si afferma "tolleranza zero", ma forse soprattutto perché il fenomeno è venuto prepotentemente alla luce, anche nei suoi riverberi giudiziari e risarcitori. Comunque non costituisce più soltanto un fatto interno al "sistema Chiesa". Tanto più che, una volta occupato lo spazio pubblico sui temi eticamente sensibili, per esempio sull'identità di genere e sulla famiglia eterosessuale, la Chiesa non può più attardarsi o rinviare al dibattito privato questa delicata problematica. Si tratta, infatti, di una «preferenza sessuale», come ci ricorda l'Organizzazione mondiale della sanità in un documento di classificazione delle malattie (1993), che descriveva la pedofilia come «una vera preferenza verso i bambini, generalmente prepuberi o all'inizio della pubertà». Ora questa lettera del Papa all'Irlanda è anche un testo destinato a tutte le Chiese per mettere dei punti fermi teologici e disciplinari, oltre che morali. Si tratta di far uscire allo scoperto gli abusi, non limitandosi a punire i carnefici, ma operando per una loro guarigione e auto-rieducazione, che non potrebbe certamente limitarsi alla sola "riduzione" allo stato laicale, la quale peraltro suonerebbe ancora di degradazione, e quindi di offesa, del mondo dei laici. Ma neppure limitarsi a chiedere perdono alle vittime, ormai segnate irrimediabilmente da questa vera e propria melma e spazzatura.

Preoccupato e profondamente turbato di fronte a tutto ciò, ogni fedele, come papa Benedetto XVI, collega giustamente questo cancro a un oggettivo indebolimento generale della fede e intende confrontarsi con spirito nuovo circa le inedite e gravi sfide alla fede scaturite dalla rapida trasformazione e secolarizzazione della società. Questi abusi da parte di addetti al sacro dicono forse che le persone credenti, e in esse i membri del clero, stanno perdendo il senso del divino e della trascendenza. Coloro che si sono macchiati di questi turpi crimini devono in ogni caso riparare, anche penalmente, alle ingiustizie del passato remoto e recente. E tuttavia, questo non basta. Tutta la Chiesa, e non solo, deve da capo affrontare con decisione le tematiche più ampie legate all' abuso genitale e sessuale sui minori, vulnerabili e non ancora del tutto in grado di autodeterminarsi sessualmente. Mettere coraggiosamente il dito nella piaga e nel marcio di azioni turpi, significa anche considerarle la spia di mali più profondi. Mali, ad esempio, nelle procedure non ancora adeguate per determinare l'idoneità dei futuri ministri del sacro. E insieme, insufficienze nella formazione umana, morale, intellettuale e spirituale nei seminari e nei noviziati.

I luoghi di formazione e di selezione del futuro clero comportano curricoli di studio e di formazione, misure di selezione, meccanismi per determinare l'idoneità. In una parola, creazione di una cultura. La coscienza delle nostre civiltà avanzate configura come crimine e come peccato deplorabile l'abuso sessuale sui piccoli. Urge una sorta di nuova riforma sia culturale che ecclesiastica su questo specifico punto. Il medico non può aver paura del pus delle piaghe, dovendo ricondurre le pecore malate allo stato d'incolumità in mezzo all'ovile di Cristo.

La parola evangelica è drastica: «Chi scandalizzerà uno solo di questi piccoli, è meglio che gli si appenda al collo un giogo d'asino e sia gettato nel profondo del mare».