

ARTICLES / SAGGI

“MODERNISTI” IN RIVOLTA. ANARCHIA ED ERESIA DI GIOVANNI BOINE

GIONA TUCCINI
(University of Cape Town)

Abstract

This paper explores the torments and conflicts experienced by the poet and essayist Giovanni Boine, who found himself at the centre of the religious and ecclesiastical debates of his time, and the political implications of those same religious debates. Moreover, Boine's work reveals powerfully the painful spiritual transition from a religious view of the world to modernity and secularisation, and Modernism, all of which he experienced intimately as a spiritual anguish, incomparable to any other kind of human pain. Boine's conviction that religion ultimately has a social obligation also is located within the conflict between Reason and the Transcendent, between the need for moral and logical equilibrium, while at the same time receptive to the demands of the spirit.

*La religiosità è la germinale inquietudine,
«cor meum inquietum est, Domine!» è
l'affacciarsi dello spirito oltre le forme
che questo prodigioso sforzo
d'ordinamento dell'uomo (della natura)
ha definite e accordate. Tra forma e
forma, per le rime, per le fessure,
attraverso ogni forma con sforzo,
scostando, ansiosamente guardare.
GIOVANNI BOINE, *Esperienza religiosa**

1. Le premesse politiche e culturali del Modernismo italiano

Lo sanno tutti. La Provvidenza divina è sempre più indulgente di certi suoi incauti apologeti. La storia culturale italiana, tra Otto e Novecento, è segnata dall'antica contrapposizione tra Stato e Chiesa. Agli occhi del Vaticano, nel quadro della politica di papa Leone XIII, lo Stato unitario è una forma di usurpazione; pertanto, la lotta ad oltranza con lo Stato italiano diventa un imperativo inderogabile per mantenere l'influenza sulle masse cattoliche, orientate ormai sulla via della protesta sociale. All'alba del nuovo secolo, ogni ricorrenza storica contribuisce a dividere ancor di più le due schiere: ai ricordi del Risorgimento si unisce la memoria del medioevo, in una battaglia che non conosce rispetto per la verità storica, che trasforma i valori più alti in argomenti di propaganda. Alle feste dei Vespri siciliani dell'82, che avevano permesso a Garibaldi morente di auspicare «la cacciata del patriarca della menzogna che villeggia sulla destra del Tevere», l'Opera dei Congressi reagisce con le celebrazioni di san Carlo Borromeo, il patrono del clero italiano; a Galileo i cattolici contrappongono san Tommaso; a fra' Paolo Sarpi rispondono con Gregorio VII, il Papa Teocrate. Tutto ciò che era stato simbolo di unità diventa ragione di lotta; i valori più alti della fede e della scienza piegano alle note dell'intolleranza. Anche le figure che avrebbero dovuto rappresentare un ponte d'intesa fra i due mondi – Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini per esempio – vengono rovesciate dall'intransigenza clericale: don Albertario individua ne *I Promessi sposi* «un ingegno che abbracciò a mezzo la verità», e la *Civiltà cattolica* condanna «Don Ferrante che ubbidì a donna Prassede, cioè alla rivoluzione italiana». Senonché, nell'ultimo ventennio dell'Ottocento, i processi allo stesso Davide Albertario – prima accusato di fornicazione insieme al parroco del paese di Viadana, poi di violazione del digiuno eucaristico nell'ora precedente alla celebrazione della santa messa, e in ultimo di vagheggiamento della sovranità temporale del papa, oltraggio allo Stato italiano, proclamazione dell'odio di classe, collusione col sovversivismo anarchico e socialista – segnano profondamente il clero e il laicato lombardi.

Morti Tommaseo, Capponi e Ricasoli, cosa restava in Italia dell'antico cattolicesimo liberale? Gli scrittori come Fogazzaro, che si

ispiravano a sentimenti cattolici, inclinavano ai miti del positivismo e dello scientismo. La loro stessa posizione politica li portava ad auspicare un partito di democrazia cristiana, riformatore e progressivo, che era tuttora condannato e impedito dal *non expedit*, dalla prevalenza dell'Opera dei Congressi, dall'atteggiamento della Curia. Nel 1885 il programma del *Daniele Cortis* cade nel vuoto. Il proposito foggiano di una rinascita del cattolicesimo impegnato, attraverso le riforme sociali, si affermerà solo dopo duri contrasti. Insensibilità per i fatti religiosi; prevalenza dell'anticlericalismo sullo stesso laicismo; esasperazione di tutti i temi di polemica; il risultato è che a un certo punto la lotta si esacerba ed acquisisce una durezza che non si era mai riscontrata neppure nell'ultima fase del pontificato di Pio IX.

Aria nuova comincia a circolare soltanto nell'Italia culturale di Francesco Crispi: il prestigio del positivismo appare in declino, e alle certezze scientiste di una volta si sostituiscono nuovi dubbi ed esplorazioni di coscienza più vasti, quali prodromi del modernismo italiano. Il laicismo caratterizzò un intero periodo della vita e dell'educazione nazionale e si amalgamò talvolta con le influenze protestanti e riformatrici. Erede com'era delle illusioni riformatrici e delle intransigenze ideologiche della stagione risorgimentale, Crispi attribuiva ancora al problema religioso un'importanza fondamentale, e sentiva segretamente ma anche vivamente la "rivoluzione unitaria", la dialettica fra Stato e Chiesa: «a misura che il Re si abbassa, il Papa si innalza», aveva affermato una volta, riepilogando così il suo pensiero che vedeva nel potere laico e nell'autorità civile la grande leva di resistenza alle ingerenze clericali.

Dopo il ritiro dal potere di Crispi, che chiudeva le illusioni risorgimentali, i successori volgono verso un nuovo indirizzo politico di indifferenza e di tolleranza nei rapporti con la Chiesa, che avrà il suo interprete più rappresentativo in Giovanni Giolitti. Uno spirito nuovo domina la stessa cultura, liberandola dai pregiudizi del positivismo, dalle superstizioni dell'anticlericalismo, e orientandola verso una ricerca disinteressata, verso una nuova forma di indagine critica che respinge gli schemi fissi. Ma a ben vedere di conciliazione vera e propria tra Stato e Chiesa non si trattò mai: riconfermando la sua opposizione incondizionata alla legge delle Guarentigie (1871), il nuovo Papa Pio X (Giuseppe Sarto), successo a Leone XIII il 4 agosto del 1903, ribadì la sua condizione di "schiavitù" nella Roma italiana.

E quando nella capitale venne innalzato il monumento a Vittorio Emanuele II – testimonianza dello spirito dell'epoca – il Pontefice dichiarò quel giorno «grave lutto per la Chiesa». Per altri, invece, disgraziata fu l'elezione a Pontefice proprio del Patriarca di Venezia; per Giovanni Semeria ad esempio che, appreso l'esito del conclave da don Salvatore Minocchi, commentò «Un reazionario! Siamo fritti»¹; e per Maurice Blondel che, in una lettera all'Abbé Johannes Wharle del 5 agosto 1903, si esprimeva in termini più eleganti, ma di pari inquietudine:

Ecco il postino che ci porta la grande notizia. La mia prima impressione è che trionfi la “reazione”, ma nella forma più benigna. In questo mondo tutto va per ritmi. La scelta stessa del nome è un'indicazione. Lo Spirito Santo, che non può usare se non uomini vivi, non poteva senza miracolo darci un iniziatore intellettuale. Possa soltanto lo zelo della pietà non provocare l'incendio che condurrebbe, attraverso *l'ignis ardens*, alla *religio depopulata*. In ogni caso, c'è, ci sarà molto da agire e ancor più da soffrire².

Con l'avanzata del Modernismo, si pensava che non si potessero porre bastoni fra le ruote alla macchina del progresso, neanche se si fosse trattato della sacra mazza papale. E Pio X, nutrito di quella fede possente che si riannoda ai principî della teocrazia, convinto di dover assolvere una missione di difesa della Chiesa dalle trappole del mondo moderno, animato dalla volontà che fu già di san Paolo di *instaurare omnia in Christo* (Ef 1,10), di ricondurre la società alla sua ispirazione

¹ Per il dialogo completo, cfr. A. Agnoletto, *Salvatore Minocchi. Vita e opera (1869-1943)*, Brescia, Morcelliana, 1964:116-117.

² M. Blondel - A. Valesin, *Correspondence 1899-1912*, Paris, Aubier, 1957, vol. I:94: «Voici le facteur qui nous apporte la grande nouvelle. Ma première impression, c'est que la “réaction” triomphe, mais sous la forme la plus bénigne. En ce monde tout va par rythmes. Le choix même du nom est une indication. Le Saint Esprit qui ne peut user que des hommes vivants ne pouvait sans miracle nous donner un initiateur intellectuel. Puisse seulement le zèle de la piété ne pas amener “l'incendie” qui aboutirait, par *l'ignis ardens*, à la *religio depopulata*. Enfin, de toutes façons, il y a, il y aura beaucoup à agir et plus encore à souffrir».

cristiana, ribadì tutte le priorità tradizionali della Santa Sede in materia di ordine civile e temporale, di governo dei popoli e degli stati. Si preoccupò, infatti, di riportare tutti gli organismi politici ed economici, cresciuti all'ombra del cattolicesimo, sotto l'imperio gerarchico e l'autorità dottrinale di Santa Madre Chiesa, unica e suprema giudice pur in tutti quei problemi di ordinamento sociale che attenevano, in via giuridica e amministrativa, alla competenza dello Stato. La *Rerum novarum* di Leone XIII trovava, così, la sua integrazione e il suo ideale completamento nell'insegnamento del nuovo Papa, e il messaggio sociale della Chiesa riconfermava ancora una volta il suo riferimento antiliberale, la sua negazione assoluta del laicismo. Fu in quegli anni che la Democrazia Cristiana di don Romolo Murri conobbe la sorte della condanna, come espressione di pericolose tendenze ereticali, come forma di "attivismo" politico in contrasto con le idealità religiose. La cultura positivista era ormai al tramonto: con la rivolta dell'idealismo meridionale di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, la coscienza dei problemi speculativi, religiosi, storiografici condusse a un rinnovato "umanesimo" basato su una concezione radicalmente immanentistica della vita.

Questo nuovo orientamento dello spirito pubblico rientrava nella logica di quell'atmosfera italiana di fine Ottocento, in cui le illusioni dello scientismo e dell'evoluzionismo vennero smentite dalle indagini del materialismo critico; corrente di pensiero che partiva da una aggiornata e vigorosa interpretazione storicistica dei fenomeni di classe e che denudava le ipocrisie della "scienza" e della filosofia borghese. Contestualmente alla ripresa idealistica, un più appassionato interesse per i problemi religiosi, inquietudini e attrazioni nuove si rifletterono negli studi sul misticismo, nei libri sul francescanesimo, nella mistica delle ascensioni umane, nel mondo letterario de *Il Santo* fogazzariano (opera che ha rischiato di vincere il "Nobel", messa all'indice nel 1906 e definita da Tyrrell il romanzo del Modernismo italiano), nelle nuove correnti spiritualeggianti di scrittori quali Matilde Serao e Giovanni Pascoli. Perfino l'attività critica, con le riviste d'avanguardia e la nascita di fogli "giovani" – quali *Il Regno* e il *Leonardo* – si associarono alla polemica contro i dogmi del Positivismo, partendo da esigenze volontaristiche e irrazionalistiche che sfuggivano alla logica del cattolicesimo, certo, ma non

all'imperativo di un impegno che talora assunse le forme di un tormento religioso dagli imprevedibili sviluppi.

Questo, in breve, fu l'ambiente carico di vibrazioni spirituali a cui va ricondotto il Modernismo, la rivolta religiosa del Novecento, l'ultima e più audace forma di cattolicesimo liberale in Italia. Per quanto sia errato parlare di un solo Modernismo – diversi e spesso indipendenti fra loro furono i vari filoni che lo alimentarono, quello biblico, quello dogmatico, quello filosofico e infine quello politico – certo è che l'ispirazione comune a tutti fu l'ansia di una riforma ideale e strutturale che permettesse alla Chiesa di accordarsi con la scienza e con la civiltà moderne, di adeguarsi allo spirito, alle esigenze dell'età nuova. Nonostante riprendesse temi cari a intere generazioni di credenti, il Modernismo, anche in Italia, non uscì mai dai limiti di un fenomeno di *élite* – di cui Giovanni Boine fu esponente emblematico – e agì soltanto su singoli nuclei di studiosi, di pensatori che non riuscirono a sintonizzarsi con le grandi masse di fedeli. Espressione del clero più elevato, dei laici più dotti e consapevoli, di certi orientamenti della cultura mondiale, storiografica o scientifica, il Modernismo si mantenne, almeno sul piano delle idee, in una cornice esclusiva.

Primo di questi orientamenti ad apparire in Italia fu il Modernismo biblico, sotto la guida di Salvatore Minocchi e di Ernesto Buonaiuti, tutto teso a riesaminare i problemi più dibattuti della critica testamentaria, dal *Pentateuco* al *Quarto Vangelo*, dal punto di vista dei nuovi strumenti d'indagine, fuori dai quadri dell'apologia tradizionale ma non, almeno nelle intenzioni, dall'ortodossia religiosa. Ancor minori effetti produsse in Italia il Modernismo teologico, che pur in Francia aveva avuto grande sviluppo, riassumendo in sé molti degli orientamenti dello stesso mondo laico. L'unico movimento di qualche importanza, per le tracce vive e durevoli che avrebbe lasciato nel mondo intellettuale italiano, fu quello della rivista milanese *Il Rinascimento*, diretta da Tommaso Gallarati Scotti prima, e da Alessandro Casati dopo, a cui collaborò anche Boine, essendo il suo approccio in linea con il severo rigore d'indagine critica e con l'austera coscienza di libertà spirituale proprie della Rivista, nella scia dell'insegnamento di Gino Capponi e Raffaello Lambruschini.

L'enciclica *Pascendi Dominici gregis*, dell'8 settembre 1907, fu preceduta dal Decreto del Santo Uffizio *Lamentabili sane exitu* del 3

luglio; essa riaffermò le posizioni della Chiesa in materia di scienza e fede, di critica biblica e neotestamentaria, di dottrine sull'evoluzione e sull'interpretazione del dogma. Per il Papa, l'evoluzione dei dogmi, secondo la quale tali "verità" cambierebbero di significato per riceverne uno diverso da quello che è stato dato loro dalla Chiesa agli inizi, è una eretica invenzione dei modernisti, a cui Pio X contesta, tra l'altro, la disposizione di vedere nella dottrina una «creazione della coscienza umana». Una vera e propria eresia, questa, perché per la Santa Sede la dottrina della fede è stata trasmessa dagli Apostoli e dai Padri ortodossi quale deposito divino e non quale prodotto umano, frutto del pensiero dell'uomo o, ancor peggio, del cieco sentimento religioso che erompe dalle oscurità del subcosciente. L'accuratissimo documento della *Pascendi* è suddiviso in tre parti, in cui vengono analizzate e ricondotte a unità le diverse personalità che si fondono nei fautori del Modernismo: il teologo, lo storico, il critico, l'apologeta, il riformatore. Seguono le istruzioni disciplinari che i vescovi debbono attuare nella scelta dei professori nei seminari e per l'insegnamento degli studi filosofici, teologici e delle materie profane ausiliari.

Per Boine, le formule del dogma non contengono verità assolute, ma sono considerate quali immagini della Verità che si adattano all'emozione soggettiva e al sentimento religioso del singolo. Il gruppo de *Il Rinascimento* era arrivato a contestare il valore dei miracoli e della formulazione delle verità tradizionali, e il "no" del Papa alle tentazioni del Modernismo soffocò le speranze di coloro che avevano creduto di rinnovare dall'interno la Chiesa stessa. Come Ernesto Buonaiuti che, nel suo *Il modernismo cattolico*, scriveva: «Fino ad oggi si è voluto riformare Roma senza Roma, o magari contro Roma. Bisogna riformare Roma con Roma; fare che la riforma passi attraverso le mani di coloro i quali devono essere riformati. Ecco il vero ed infallibile metodo; ma è difficile. *Hic opus, hic labor*»³. Il gruppo di *Nova et Vetera*, il *Programma dei modernisti* e le *Lettere di un prete modernista* di quel Buonaiuti che aveva precedentemente fondato e diretto la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, segnarono il confine invalicabile fra l'ortodossia – armata degli strumenti della dialettica gesuitica – e la nuova eresia che indulgeva alla fiducia nella scienza moderna, privilegiando l'esperienza religiosa.

³ E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, Modena, Guanda, 1943:128.

Alla reazione intransigente del Vaticano si associò, in un'alleanza paradossale ma non meno potente, il mondo della cultura idealistica e storicistica di Gentile e Croce che ravvisarono nel Modernismo una forma di "contaminazione" fra il pensiero moderno e la rivelazione, fra la nuova intuizione della vita e il perenne messaggio cristiano e, conseguentemente, lo condannarono quale errore di logica, quale "vizio di pensiero". Quindi venne pubblicato il libro di Gentile sul *Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*.

Sul piano politico, poi, il Modernismo si orientò sempre più verso una forma di iniziativa sociale, a carattere antiliberal e antistatalistico; ed il più efficiente rappresentante di quell'indirizzo, il più fermo sostenitore della nuova alleanza fra cristianesimo e socialismo, nello spirito di una "democrazia organica", resta ancor oggi Romolo Murri, l'inquieto prete marchigiano. Dopo le illusioni della *Vita Nova* e della *Cultura sociale*, dopo tutte le esperienze riformatrici o rinnovatrici in seno all'Opera dei Congressi, dopo la vana e feroce lotta contro la preponderanza confessionale nelle organizzazioni economiche e corporative, Murri condivise la sorte dei modernisti teologici e dogmatici, e lo stesso destino che colpì la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* e *Il Rinascimento*, non risparmiò la «Lega democratica nazionale», cioè l'associazione dei preti rivoluzionari e democratici – di cui fu promotore nel 1905 – che rivendicavano piena autonomia dalla gerarchia ecclesiastica. L'autore de *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, si prefiggeva di coniugare il tomismo – appreso all'Università Pontificia Gregoriana – con il materialismo storico di Antonio Labriola, professore di Filosofia della storia, frequentato all'Università "La Sapienza" di Roma. L'Italia liberale accolse il Modernismo con gelo perfetto: non solo lo Stato non si preoccupò di appoggiare quel movimento che pur rinnovava molte inquietudini e nostalgie risorgimentali, le speranze cattolico-liberali, le stesse posizioni giobertiane e rosminiane, ma lasciò che il Vaticano lo perseguitasse con la massima libertà.

Per una volta, Stato e Chiesa insieme concorsero a compromettere tutte le speranze del nuovo "laicismo", riproponendo una soluzione guelfa ai tradizionali problemi della storia italiana. È il 1908, l'anno del regolamento Rava e della conseguente salvaguardia dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. Base di ogni istruzione è il *Piccolo compendio del catechismo*. Vi sarebbero libri

molto più ragguardevoli, ma su questo si deve basare la formazione dei giovani. Guai a mettere piede fuori dai suoi limiti. Si precipiterebbe senza rimedio nel baratro del Modernismo, che è la bocca dell'inferno.

2. Boine a Milano

Impossibile comprendere ambito e portata del Modernismo italiano, senza ricondurlo alle origini europee del movimento; movimento che si attestò, dopo un decennio di incubazione, con l'uscita del volumetto dell'Abate Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, in risposta all'interpretazione del cristianesimo che Adolf von Harnack aveva divulgato con il volume *Das Wesen des Christentums*. Ma se dovessimo stabilire chi è stato, tra tutte le guide di questa corrente, il vero teologo, l'esponente più coerente ed entusiasta del pensiero modernista, diremmo Georges Tyrrel. Calvinista prima, anglicano dopo ed infine gesuita, l'autore di *On the Relation of Theology to Devotion* – articolo apparso nel mese di novembre del 1899 su *The Month*, poi con il titolo *Lex orandi, lex credendi* nella raccolta *Through Scylla and Charybdis* del 1907 – trovava nelle dottrine sul “senso illativo” della fede del cardinale Newman il punto di contatto tra cattolicesimo e pensiero moderno, identificava la rivelazione con l'esperienza religiosa compiuta nella coscienza del singolo, e sosteneva la priorità della *lex orandi* sulla *lex credendi*. Per Boine, Tyrrell fu un fuoco che, con Von Hügel, sarebbe restato acceso anche dopo la morte. Con Lucien Laberthonnière, poi, si cercò di separare il cristianesimo dall'aristotelismo tomista, e le formule dogmatiche vennero intese quali risultanti di un lungo approfondimento storico. Una nuova forma di apologetica, basata sugli indirizzi immanentistici del pensiero moderno, venne intrapresa da Maurice Blondel che, attraverso la pubblicazione della sua tesi dottorale del 1893 *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* sugli *Annales de philosophie chrétienne* (diretti da Laberthonnière), si attestò anche in Italia, gettando dentro il nostro Boine e gli esponenti del Modernismo biblico il seme di un rivolgimento fatale. Invero, Buonaiuti non dimenticò di menzionare il solco incancellabile che l'opera di Blondel tracciò nella sua anima, e neppure Tyrrell mancò di evidenziare le corrispondenze che lo accomunavano al filosofo

francese. Edouard Le Roy, infine, discepolo di Bergson al Collège de France, riduceva la verità dogmatica a mero elemento di orientamento, traducibile in azione etica, così come era già stata teorizzata da Blondel. Se Tyrrell fu il vero teologo del modernismo, Friedrich von Hügel fu il cemento tra gli esponenti del Modernismo, *liaison officier* tra la filosofia dell'azione e quella dell'immanenza storica, anello di congiunzione tra il modernismo inglese, tedesco e italiano. Paul Sabatier lo definì il “vescovo laico dei modernisti”, Houtin si spinse oltre, indicandolo quale “papa” di tutto il movimento.

In Italia, intanto, il Modernismo faceva la sua apparizione ufficiale nel gennaio 1901 con la fondazione di *Studi religiosi*. Alla direzione – per sette anni – il capofila don Salvatore Minocchi, affiancato da un manipolo di sacerdoti istruiti e sanguigni quali don Umberto Fracassini, don Ernesto Buonaiuti, padre Giovanni Genocchi e il barnabita Giovanni Semeria. Altrettanto rispetto merita Romolo Murri che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, occupa un posto a parte nella mappa del movimento. Esponente di quel modernismo sociale che tanto ricordava il *Sillon* francese, Murri mirava a conciliare i valori cattolici con quelli della democrazia secolarizzata moderna. Nel solco della tradizione liberale cattolica s'inserì, inoltre, la già citata rivista milanese *Il Rinascimento*, il cui orientamento ideologico è stato piuttosto disomogeneo e la vita redazionale assai tumultuosa. A tale proposito basterà ricordare che Tommaso Gallarati Scotti, dopo l'iniziale impegno nel reperimento dei fondi, si defilò negli ultimi due anni di attività; che Pietro Gazzola e padre Semeria suggerirono l'indirizzo culturale e religioso della rassegna durante tutto il 1907; che alla fine di agosto di quello stesso anno, alla vigilia della *Pascendi*, venne organizzato un convegno a Molveno, in Trentino, a cui parteciparono gli esponenti del Modernismo italiano più notevoli, quali Gallarati Scotti, Murri, Buonaiuti, Fracassini, Fogazzaro e, unico straniero, von Hügel; che la direzione di Antonio Aiace Alfieri nel biennio 1908-1909 fu prevaricante; e per finire, che la redazione interruppe le attività nel dicembre del 1909 non solo per ragioni amministrative, ma anche per un contrasto troppo profondo tra Alfieri e l'altro socio fondatore Alessandro Casati.

Giovanni Boine arrivò a *Il Rinascimento* attraverso quel gruppo di giovani aristocratici milanesi annesso alla parrocchia di S. Alessandro, guidata da padre Pietro Gazzola. Probabilmente fu Semeria a metterli

in contatto. Dal *Carteggio* di Boine curato da Margherita Marchione, emerge che l'intellettuale ligure si presentò alle riunioni preparatorie alla Rivista che si tennero nell'abitazione di Casati nel 1906 – e solo ad alcune del 1908 – visto che, in quel periodo, si trovava a Parigi. Lì seguì alcune lezioni di Bergson al Collège de France e frequentò la Bibliothèque Nationale, per poi trasferirsi temporaneamente a Porto Maurizio. Tuttavia, non mancò di inviare le sue proposte a Casati e dichiarò subito che la sua sarebbe stata una disponibilità limitata⁴, ascritta perlopiù all'ambito spagnolo, in vista di un compenso mensile riconosciutogli già dal 1906. I temi che prometteva di trattare erano gli stessi che studiava con il professor Novati all'Accademia scientifico-letteraria di Milano e che furono materia del suo esame di filologia romanza nell'autunno 1907: Ramon Llull specialmente⁵. Contrariamente a quello che gli era stato consigliato da Alfieri di iscriversi all'università di Firenze, Boine scelse l'ateneo milanese perché intendeva abbracciare il sentimento religioso sotto la guida di Tommaso Gallarati Scotti, a cui scriveva in una lettera del luglio 1906:

L'anima mia non è un Vigile Veggente, l'anima mia è una bambina scapigliata e strana allevata nei boschi, che dorme a lungo sul muschio umido all'ombra e poi ad un tratto si sveglia e corre nel vento e nel sole⁶.

L'inquietudine di Boine, quindi, non era una necessità interiore, bensì una disposizione, un *modus vivendi* connaturato nel giovane che, tra il

⁴ Cfr. G. Boine, Lettera a Casati del 4 novembre 1906, in *Carteggio: Giovanni Boine - Amici del Rinascimento*, a cura di M. Marchione e S.E. Scalia, prefazione di G. Vigorelli, vol. III, tomo I (1905-1910), Roma, Edizione di storia e letteratura, 1977:32: «Farò cronache, farò sunti, farò ciò che volete e lo farò con amore. Per sfortuna io so di partecipare alla vostra azione solo per un filo, solo indirettamente».

⁵ Di alcuni aspetti del "Boine romanzo" mi sono occupato personalmente con il saggio *Poeti allo specchio: la tecnica interiore di Boine traduttore di Ramon Llull*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», Göttingen, Band 123 (2007), Heft 3:419-451; poi confluito nel volume *Voce del silenzio, luce sul sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, Urbino, QuattroVenti, 2008:83-132.

⁶ G. Boine, Lettera a Gallarati Scotti da Milano il 1 luglio 1906, in *Carteggio: Giovanni Boine - Amici del Rinascimento*, cit.:7.

1906 e il 1909, trovò sfogo nell'attività critica svolta per *Il Rinnovamento*, nella riflessione sulla biografia di "uomini superiori" che, avendo fatto della loro esistenza un'esperienza interiore, si distinsero per la loro dirompente personalità. «A *mondo poetico* bisogna sostituire individualità poetica. Creazione artistica è creazione di individualità»⁷, scriveva Boine pochi anni prima di morire; pertanto, Juan de La Cruz, Calvino, san Paolo, Pascal e Agostino, che concorsero alla rivoluzione religiosa di un Boine non ancora ventenne, furono in definitiva spiriti individualissimi di cui si impossessò per poterli interrogare, santi ed asceti prestati alle necessità intime di un poeta. Dello stesso parere è stato Emilio Cecchi che di Boine era amico ed esperto. In occasione del necrologio pubblicato su *La Tribuna* il 20 maggio 1917, il critico fiorentino scriveva infatti che i problemi religiosi, alla cui agitazione aveva contribuito sulla rivista milanese, continuavano a preoccupare Boine; «ma non più tanto sotto l'aspetto critico e dottrinario» – puntualizzava Cecchi – bensì era «sempre più portato a rifletterli come pura sostanza lirica, come ingenua materia umana»⁸. Analogamente, in una nota sui *Frantumi*, Felicità Audisio scriveva che la militanza storiografica del ligure su *Il Rinnovamento* si complicava di motivi personali⁹. Come è già stato osservato dalla critica, i *Frantumi* boineani – eminentemente prosastici e imparentabili al *poème en prose*, nonché a certe strofe di tradizione romanza – sono per eccellenza il genere letterario della conflittualità di un Boine trepidante che, tra il 1905 e il 1914, si era cimentato tra l'altro nella traduzione di Mistral in prosa ritmica¹⁰. Scritti e pubblicati a dieci anni dall'esperienza milanese, i *Frantumi*

⁷ G. Boine, *Pensieri e frammenti* (1914), in Id., *Il peccato e le altre opere*, con un *Ritratto di Boine* di Giancarlo Vigorelli, Parma, Guanda, 1971:187. Corsivo nel testo.

⁸ G. Boine, *Carteggio: Giovanni Boine - Emilio Cecchi: 1911-1917*, a cura di M. Marchione e S.E. Scalia; prefazione di C. Martini, vol. II, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1972: 213.

⁹ F. Audisio, *Il "ritmo fuori del ritmo". Nota sui Frantumi di Boine*, in *Studi e testi raccolti da Piero Bigongiari in onore di Carlo Bo nell'occasione dei suoi settanta anni*, Firenze, La Nuova Italia, 1982 (Paradigma; 4):213.

¹⁰ Ivi, nota 17:226-227.

vanno considerati quali risultanti della ricerca mistico-filosofica precedente, di cui abbiamo parlato fin qui, il capolinea di un percorso spirituale turbolento, la sintesi artistica dell'attività intellettuale svolta negli anni de *Il Rinascimento*.

Era stato Gallarati Scotti, con il suggerimento di Gazzola, a raccomandarlo presso l'editoriale lombardo; e fu ancora Scotti ad accendere in lui l'interesse per i mistici del Duecento, in particolare per Jacopone¹¹. La tensione religiosa del ligure era tutta esistenziale – prima ancora che culturale – ed affondava le sue radici nell'*Action* blondelliana. Diremo di più: il tentativo di definire il proprio operato critico, e quello di chiarire la forza della mistica dell'azione, avviene attraverso la meditazione fatta su Blondel, che potremmo ritenere il sorvegliante dell'esegesi boineana. Dopo Juan de la Cruz, infatti, il filosofo francese è l'altro dioscuo riconoscibile alla base dell'impianto concettuale di Boine in materia di "azione", una roccia assoluta del suo pensiero che ha irrobustito nell'intellettuale il desiderio di concretezza, di definizione dentro un sistema:

Potremmo pensare allora il momento religioso, nella totale attività dello spirito, per contro il faticato gerarchizzarsi dello spirito, come qualcosa di *anarchico*, di perennemente ribelle, (ma il momento religioso è, da solo, un'astrazione mostruosa ed ogni positiva religione è in realtà concretezza, è concreta attività, è millenaria, è santa (*sancita*) eredità di umano fare¹².

La necessità di trovare un punto saldo, nell'inarrestabile fluire della vita, era alle fondamenta della sua ricerca spirituale, ma era anche causa di un doloroso senso di instabilità, di un'impotenza individuale presente anche in alcuni scritti successivi al 1909, quale appunto l'*Esperienza religiosa*. Col tentativo di trovare un supporto al suo

¹¹ G. Boine, Lettera a Scotti del 1906, in *Carteggio: Giovanni Boine - Amici del Rinascimento*, cit.:4.

¹² G. Boine, *Esperienza religiosa*, in *L'Anima*, 10, (1911):196-197; poi in Id., *La ferita non chiusa*, Modena, Guanda, 1939:55-118; anche in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, Parma, Guanda, 1971:456. Corsivo nel testo.

travaglio profondo – e non soltanto spunti scientifici al dibattito culturale in seno a *Il Rinascimento* – Boine assisté alle prediche di Gazzola¹³. I primi segni di allontanamento del giovane dall'Editoriale milanese si manifestarono precocemente già dal 1907, quando il rapporto con Scotti cominciò a presentare forti segni di esaurimento, fino ad interrompersi quasi definitivamente con l'uscita dell'intellettuale lombardo da *Il Rinascimento*, per paura di incorrere nella scomunica comminata alla Rivista. Sennonché, come ci informa una lettera di Boine a Scotti del settembre-ottobre 1909, la vera ragione di questa frattura era dovuta alla diversa concezione religiosa che il nostro poeta andava maturando, preso dall'amicizia sempre più profonda con Casati. La loro fu una «cooperazione disinteressata verso qualcosa di comune»¹⁴, come ebbe a definirla lo stesso Boine, un'intesa spirituale e culturale che durò fino alla morte del ligure sopraggiunta il 16 maggio 1917. Si trattava di un'alleanza basata sul mutuo interesse per le scritture mistico-religiose spagnole, a cui Alfieri era avverso: Giovanni della Croce, su cui Boine aveva scritto un denso saggio uscito in due puntate nel 1907 e nel 1908 con gli auspici di Casati, la traduzione del *Libro dell'Amico e dell'Amato* (V trattato del *Blanquerna* di Ramon Llull), poi rimasta inedita insieme agli abbozzi di un saggio sulla *Guía espiritual* di Miguel de Molinos. Scotti non aveva compresa la psicologia religiosa del giovane di Finalmarina che non riusciva a tollerare le norme di quel cattolicesimo formalistico che Scotti voleva imporgli¹⁵. I rapporti con Alfieri divennero addirittura impossibili non solo a causa dell'inammissibile atteggiamento totalitarista del direttore¹⁶, ma soprattutto per la sua insensibilità al misticismo¹⁷. Nonostante fossero freddi anche i

¹³ G. Boine, Lettera a Casati dell'11 marzo 1909, in *Carteggio: Giovanni Boine - Amici del Rinascimento*, cit.:199.

¹⁴ G. Boine, Lettera a Gallarati Scotti da Milano del settembre-ottobre 1909, ivi:286-289.

¹⁵ Cfr. G. Boine, Lettera a Casati dell'8 gennaio 1908, ivi.: 70; e Lettera a Scotti del 26 novembre 1909, ivi:301-303.

¹⁶ «Pare che il Minosse sia lui» così Boine a Scotti, nella lettera del 25 agosto 1906, ivi:23.

¹⁷ G. Boine, Lettera a Scotti del 21 agosto 1906, ivi:19.

rapporti con Antonio Meli Lupi di Soragna, Boine venne da lui ritenuto la «colonna del “Rinnovamento”, pietra angolare del mistico tempio modernistico di Milano, base granitica della fortezza religioso-scientifica di Bigli 11»¹⁸.

Con la pubblicazione dell'Enciclica *Pascendi Dominici Gregis* Boine inasprì la sua battaglia a favore del riformismo religioso, arrivando a parificare l'esperienza religiosa a quella del “l'anarchico arbitrio”. Si accinse a contrastare il cattolicesimo scolastico che l'autorità ecclesiastica si ostinava a sostenere, e si dispose all'altra forma di cattolicesimo più aperto e meno giuridico, promosso da padre Gazzola, che richiamò il poeta «verso le cose sode in cui urge immergersi e vivere»¹⁹ senza sottrarlo all'appello di una solitudine interiore. Il cattolicesimo liberale, affermava il futuro autore de *Il peccato*, «non risolve nulla e permette solo la ricerca»²⁰. Fu in nome di una religiosità spontanea che Boine s'impegnò a lavorare con quelli de *Il Rinnovamento*²¹, ponendo misticismo e rivoluzione, religione e ribellione, fede ed inquietudine entro uno stesso concetto. La sua attività critica, intermittente, andò di pari passo con quella spirituale, quantomai burrascosa. Quando Scotti lasciò l'Editoriale milanese, a seguito della condanna di Pio X, per Boine quell'abbandono fu un tradimento. Avrebbe voluto che anche Scotti si fosse esposto alla scomunica, seguendo apertamente il Modernismo, senza pensare di doversi privare di quella vita di raccoglimento profondo che Scotti diceva di voler vivere da allora innanzi²². Malgrado il disaccordo con Alfieri, alla guida della redazione negli ultimi due anni di pubblicazione, Boine non cessò di appassionarsi al lavoro, si schierò dalla parte de *Il Rinnovamento* di fronte alla rinata *Rivista di Cultura* di Romolo Murri, e continuò a simpatizzare intellettualmente con i

¹⁸ A. Soragna, Lettera a Boine del 17 luglio 1908, ivi:91.

¹⁹ G. Boine, Lettera a Gallarati Scotti del settembre-ottobre 1909, ivi:287.

²⁰ G. Boine, Lettera a Casati del 12 agosto 1908, ivi:116.

²¹ G. Boine, Lettera a Casati del 24 settembre 1907 e Lettera a Gallarati Scotti del 26 settembre 1907, ivi:58-59.

²² G. Boine, Lettera a Scotti del 25 gennaio 1908, ivi:74.

riformatori religiosi e con gli eretici di ogni tempo. La frequentazione dei mistici cristiani, poi, muoveva da un bisogno logico e morale insieme²³. Il “cattolicesimo nuovo” consisteva per il ligure nella messa a frutto della soggettività – condensata nelle particelle pronominali *io* e *me*, reiterate nei legamenti della frase – attraverso l’azione misteriosa del divino e del vissuto:

Io dico che solo nel particolare si vive: io sento che solo l’individuale è vita, io ho dimostrato a me stesso che solo l’Individuo è Spirito (e che lo spirito non è reale che in me, che l’infinito dello spirito non è reale che in me. Ma dove, dove io finisco; in che dolore senza scampo io finisco!²⁴

Quella del giovane era, quindi, una religione principalmente interiore che si insinuava nella storia favorendone gli sviluppi di civiltà, nella quale la Chiesa istituzionale non aveva necessariamente da figurare quale punto di riferimento. Questo tema è basilare laddove, a posteriori, ci troviamo a spiegare la posizione assunta da un Boine che, avendo “abiurato” al Modernismo, attaccava con fierezza scontrosa «l’immanentismo confusionario dei modernisti e il fariseismo sepolcro-sbiancato dei cattolici usuali»²⁵, contrapponendovi il valore della patrologia e la logica di sant’Anselmo:

²³ G. Boine, *Di certe pagine mistiche*, in G. Boine, *Il peccato e le altre opere*, cit.:409-410: «Cercavo nei mistici l’essenza della religione, studiavo i mistici per un bisogno morale e per un bisogno logico; e più per logica che per morale; intorno a me si assottigliava, si pasticciava la religione per farla più vicina allo spirito del mondo, per farne una cosa del mondo, per farne tutt’uno con la filosofia del mondo ed a me pareva che così non fosse, ed io dicevo: ecco qui i mistici che si contrappongono a voi. [...] Ed i mistici ch’io studiavo erano S. Giovanni della Croce (e leggetelo dunque anche voi S. Giovanni della Croce!), erano Calvino ossessionato, interrotto dal “peccato del mondo”, credente nella predestinazione senza scampo [...]».

²⁴ Ivi:413.

²⁵ Ivi:409. Per i rapporti di Boine con i modernisti italiani, cfr. G. BERTONCINI, *Giovanni Boine nella civiltà letteraria del primo Novecento*, Padova, Liviana, 1973:1-28.

Per mio conto, a contatto di simili confusionismi, che somigliano assai alle misticherie di Meyers e compagni della *Society of Psichical [sic] researchers*, sento il bisogno di escir fuori al sole e di tornare all'antica e tradizionale esperienza religiosa²⁶.

Piccante affermazione, questa che, a distanza di tre anni, suggerirà il tono e il palpito di un'altra dichiarazione altrettanto densa:

Nel caso della fede religiosa positiva l'imposizione è evidente. Chi concepisce la fede come spontaneamente voluta (ciò è ora di moda, ad esempio nei bassifondi filosofici del modernismo) si ferma all'esterna figura di essa. La fede è un giogo²⁷.

Boine, come molti intellettuali della sua generazione, doveva sentire il cattolicesimo come una religione sociale e senza intimità, tutta equilibri e compromessi, nel tentativo di conciliare col mondo e con le sue forze l'idealismo cristiano, il profetismo ebraico e la negazione orientale. In altre parole, era la religione meno religiosa che ci potesse essere, perché negava il libero esame e cercava sempre di dare una verità precostituita di cui gli uomini potessero accontentarsi. La società contemporanea a Boine – distante dai tempi della teologia mistica di Juan de la Cruz e dai *Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi Areopagita – non era capace di immergersi totalmente nel magma dello spirito. L'uomo di primo Novecento non poteva vivere direttamente, tanto meno fare propri, gli enigmi della contemplazione divina, e ciò si spiega perché secondo Boine «il nostro sentimento religioso, nonostante le velleità mistiche e le infatuazioni di rinuncia cristiana e buddistica, è volto verso fini sociali»²⁸. Il rapporto Uomo-Dio non rispondeva alle ragioni interiori del singolo, al contrario

²⁶ G. Boine, recensione a Nathan Soederblom – *Le religioni del mondo*, in *Rinnovamento*, a. II, 1908, fasc. III:414.

²⁷ G. Boine, *La ferita non chiusa*, in Id, *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.: 402.

²⁸ G. Boine, *San Giovanni della Croce*, in *Rinnovamento*, 1907, fasc. XI-XII:470.

dipendeva dalla logica dell'indottrinamento delle masse. Ma Boine, che amava la brama di Dio di Juan de la Cruz e la radura dell'Essere di Miguel de Molinos, non poteva accettare ciò, perché sarebbe valso a rinunciare al Divino quale autorità senza legge, alla religione in quanto sovvertimento:

La religione è per definizione eresia: eresia nel senso di rivolta, di agitazione, da *αἴρω* più che nel senso di setta (da *εἶπω*) – alla base di ogni positiva religione sta l'eresia; la vitalità di ogni religione positiva sta nella sua potenza di fecondare eresie: il momento eroico (e poi mitico) di ogni religione positiva è quand'essa sia, appetto alle religioni anteriori, considerata eresia, o quando sia nella sua particolare storia maggiormente fermentata e travagliata di eresie. Allora appunto è nella religione, la *religione*; allora appunto rigurgita per entro l'ordinato processo della storia lo spavento incompsto della vita e nella religione è fulcro ad ogni cosa la individuale esperienza²⁹.

Dissolvimento improvviso della coscienza morale, tramutamento repentino di ogni valore, ribaltamento della sensibilità moderna, smarrimento angoscioso in cui sprofonda «la macchina dell'orbe»³⁰, sono solo alcune delle immagini descritte da Boine nell'*Esperienza religiosa*, dove il fondo della religione è ribadito nell'impetuosità anarchica dell'esistenza. Ora, questo senso di disgregazione intima, che già dilagava nelle pagine scritte su *Il Rinnovamento* e ritornava

²⁹ G. Boine, *Esperienza religiosa*, in *L'Anima*, 10, (1911):291-319 (ora in G. Boine, *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.:458). Quello di Boine è chiaramente un errore, ovvero un errore di stampa nell'edizione dei suoi scritti: εἶπέο per αἶπέο. Il verbo εἶπέο infatti afferisce alla sfera semantica di "dire", non ha nulla a che fare con l'idea di eresia, ed è un verbo raramente attestato solo in qualche forma participiale nell'epica arcaica (Esiodo). Non sappiamo con precisione quale conoscenza del greco avesse lo scrittore ligure, ma dubitiamo che avesse qualcosa di più delle attuali risorse lessicografiche. I verbi in questione sono solo αἶπέο (da cui deriva "eresia") e αἶρω. Citando questa porzione di testo, di fondamentale importanza, è quindi doveroso segnalare la presenza dell'errore (dell'autore o della stampa). Per me, quella di Boine, è una paretimologia per amore di tesi.

³⁰ Ivi:459.

nell'*Esperienza religiosa*, si sarebbe palesato a breve nei *Frantumi* – sul piano sintattico – tramite l'artificio retorico dell'iperbato.

3. Meditazione e scrittura

Il quietismo moliniano penetrò, nell'insieme dei valori di Boine, in direzione di un sondaggio storico e tematico propizio all'esperienza religiosa individuale, per poi avviare l'intellettuale – dopo il 1909, negli anni della polemica con Croce – alla meditazione sui concetti di fede e di scienza filosofica identificata con la ragione³¹. Attraverso la lettura di Miguel de Molinos e attraverso anche la diffusione in Italia del coevo pensiero critico spagnolo – Menéndez y Pelayo e Unamuno in primo luogo – il Boine de *Il Rinnovamento* voleva condurre l'uomo moderno ad una riflessione più ampia sulla laicità, instradarlo verso una sempre più intensa vita del profondo. La fede religiosa era intesa da Boine quale «inamovibile categoria dello spirito», «la più centrale delle categorie», ed implicava i termini di un contrasto tra una religiosità tutta volta verso la pratica esteriore e la religiosità personale dei contemplativi; che poi, tale opposizione, non era altro che materia del tragico dissidio che serpeggia non solo nel cuore turbato dei mistici, ma anche in ogni anima umana, consapevole della enorme distanza che vi è tra fede e intelletto, tra umano e divino. Già sappiamo che nella riflessione di Boine sulla distanza tra Io e Dio – contenuta nei due saggi su *Giovanni della Croce* – viene ripreso implicitamente il motivo dello stupore e dello spavento denunciati da Pascal nelle sue *Pensées*. Su questo ha indugiato un po' Giancarlo Vigorelli, osservando che per il ligure ««Iddio è sbigottimento, Iddio è abissale, è inacquetabile sgomento prima di essere ordine e bontà, prima d'esser persona e tutte quelle altre cose, tutti questi altri logici attributi della tradizionale teologia scolastica. È sgomento, è spavento, è sbigottimento per questo prodigioso senza posa fluttuare di vita (da dove?) dal nulla, come nella cava immensità un mare notturno»³². Ma

³¹ Cfr. G. Tuccini, *Spiriti cercanti. Mistica e santità in Boine e Papini*, Urbino, Quattroventi, 2007:81-115.

³² G. Boine, *Esperienza religiosa*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.: 454.

là dove nel mistico c'è trasmutazione, in Boine Io e Dio restano due poli separati. Ecco perché il poeta rispediva le accuse al mittente quando, in *Amori con l'onestà*³³, in risposta a Benedetto Croce, scriveva di non essere un mistico. Lui, inquieto tra gli inquieti. Da una parte sosteneva che Dio non fosse ragione, ma che essa era un valido modo per raggiungerlo; dall'altra – lo abbiamo visto – credeva che il sentimento religioso non nascesse da una *logica* consapevolezza dell'impossibilità di conciliare il finito con l'infinito, bensì da un'angoscia spirituale, non paragonabile a nessun altro dolore umano, derivante dall'impossibilità di mettersi sullo stesso livello di Dio³⁴. Attenzione, però: nel demolire la barriera dell'ordine costituito, per Boine *ordine* (dogma) e *logica* (ragione) non sono la stessa cosa, poiché «religioso è tutto ciò che è fuori dell'ordine, non nella disgregazione dopo l'ordine, ma nell'anarchia avanti l'ordine»³⁵. Affermazione, questa, che se riscrivessimo in termini più distesi, suonerebbe pressappoco così: religiosa è la trasgressione del dogma, non la disgregazione che risulta dalla subordinazione al dogma, ma la libertà (individuale) davanti al dogma. Nella testura concettuale di questo discorso, troviamo le componenti riprese nella *Ferita non chiusa*, scritta da Boine dopo la recente esperienza modernista³⁶. In queste pagine, il rapporto tra fede e ragione è posto in termini antinomici, tragici e irriducibili, perché l'uomo viene vinto dall'incertezza nell'operare una scelta tra Determinismo e Grazia. Da qui, la simpatia del giovane verso un atteggiamento spirituale che doveva sembrare, al sentimento comune e allo spirito autoritario della Chiesa, come una minaccia «di autonomia e di individualismo religioso entro il corpo solidale e sottomesso dei fedeli». Particolarmente ghiotta risulta essere la privata predilezione di Boine per la mistica del *nada* che faccia il deserto intorno all'uomo. Cristo

³³ Contenuto in G. Boine, *L'esperienza religiosa e altri scritti di filosofia e di letteratura*, a cura di Giuliana Benvenuti e Fausto Curi, Bologna, Pendragon, 1997:173.

³⁴ G. Boine, *S. Giovanni della Croce*, in *Il Rinascimento*, anno II, fasc. III, 1908:463.

³⁵ G. Boine, Lettera a Giovanni Amendola (n. 234), in Id., *Carteggio: Giovanni Boine, amici della Voce, vari: 1904-1917*, a cura di M. Marchione e S.E. Scalia, prefazione di G.V. Amoretti, vol. IV, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1979, tomo IV:274.

³⁶ Apparve su *La Voce* (Firenze), III, 12, 23 marzo 1911:537.

sta nell'esperienza del *no saber* che è fuggire le cose e le creature del mondo per seguire il divino. L'aridità è una tappa della vita interiore delle anime. Esse devono cadere in quella desolazione spirituale, alquanto prossima alla dissipazione dello spirito, di cui Boine parla in una lettera a Tommaso Gallarati:

Io mi sono da molto tempo abituato ad uno stato interno ch'io chiamo "dissipazione spirituale"; mi vado cioè nutrendo di impeti e di lampi, mistici di natura, che mi allargano per qualche ora l'anima e poi mi lasciano. Malgrado il continuo sforzo di raggruppare le mie attività e malgrado io non viva, almeno nel desiderio, che per le cose dello spirito, vi è in tutto il mio essere quello squilibrato e quel disordine che è naturale in una religiosità spontanea. E sento il bisogno di qualcosa che mi riordini. Sento il bisogno di lavorare per qualcosa di grande che mi assorba, di lavorare in silenzio e di pregare dentro di me e continuamente. D'aver la vita contata ed ordinata a ore, come se qualche cosa premesse, qualcosa che non dia la *fretta* ma l'*intensità*³⁷.

Dopo lo squilibrio e il disordine, su cui ci siamo già soffermati, il "non saper nominare le cose" è un altro elemento chiave senza il quale non soltanto non spiegheremmo l'esigenza di un Boine/Areopagita di "contar e ordinare le cose", ma neppure comprenderemmo la peculiarità sintattica di quei frammenti deverbati, di tipo iterativo-analogico, quale:

Tepido letto del nome, sicura casa dell'ieri! Soffice lana dei sofferti dolori, sosta ombrosa delle gioie lontane. Nave sul mare. Zattera di naufraghi. Ma l'oggi è, via, come una cateratta aperta, nubi cangianti nell'abissale cavo del cielo³⁸.

³⁷ Lettera a T. Gallarati Scotti, da Oneglia il 26 settembre 1907, in G. Boine, *Carteggio: Giovanni Boine - Amici del Rinnovamento*, cit.:59-60.

³⁸ Tra le altre cose, il passo tratto dall'*Esperienza religiosa* dove Boine scriveva «La mia angoscia in questo, appunto consiste (in questo, appunto, sta il suo inesausto sgorgare) ch'io

La soppressione del verbo [SV] si risolve, per implicazione, nella sigla privativa del *nada* [N], secondo la relazione di equivalenza transitiva: SV = Soppressione dell'azione = *No saber* = N.

Per le stesse ragioni, il verbo *latita* anche nella prima parte del seguente frammento, dove l'influenza della mistica carmelitana è fondante, esibita, esemplificata tutta nei motivi della *gana* e della *noche*:

Vampa di fornace il mio desiderio; e come l'abisso della notte il mio annichilimento [...]³⁹.

Ma che razza di Dio è quello evocato e meditato da Boine nei termini sopra esposti? Senza dubbio si tratta di un Concetto feroce quanto l'inesistente, svuotato di ogni sostanza cristiana e cannibalizzato da un'anima Mangiafuoco, cupida, ego-diretta, affamata di intensità e di ordine, inquadrata così da Bo:

Diciamolo pure, Boine e Péguy rispondono a Dio: continuano a fare lezione, se anche in realtà la compiono in tutta coscienza. Nelle loro risposte nessun soccorso del cuore. Dio non è cercato, è stabilito: non è atteso, deve intervenire: è una necessità. Ma al termine [Dio] loro danno un significato che non è per nulla cristiano: lo fanno nascere prima del Vangelo. Alludono – e più il Boine – a una teologia che ne faccia a meno, che lo ignori⁴⁰.

non ho il *nome*, ch'io non so *nominare*. Muggia dentro di me, attraverso di me un vastissimo caos ch'io debbo informare e non so: in tutto me stesso tetanicamente sussulta lo sforzo della definizione concreta» (G. Boine, *Esperienza religiosa*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.:455) trova diretto riscontro nei *Frammenti*; un esempio utile è da considerarsi il n. 25 «Il mio *nome* è oggi, e la mia vita si chiama *smarrita*» (G. Boine, *Frammenti*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.:106). Tutti i corsivi sono nel testo.

³⁹ G. Boine, *Frammenti*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.:107.

⁴⁰ C. Bo, *Intorno a Boine*, in *Otto studi*, Firenze, Vallecchi, 1939:51.

Ragion per cui, al tramonto de *Il Rinnovamento*, Boine cade in uno stato di prostrazione fisica e morale: la “conversione” letteraria è incominciata⁴¹, la crisi spirituale s’arroventa, all’insegna dell’egocentrismo («Complessa ed unicentrica è ogni manifestazione della nostra attività»⁴²) e dell’incomunicabilità («Il centro vivo della religione, la radice essenziale della religione, l’anima viva, essenziale, irriducibile della religione è l’esperienza che non si comunica»)⁴³. Con i *Frantumi* si rendono visibili, in ambito letterario, gli effetti di questo franamento interiore che – lo abbiamo detto – si porta dietro lo strepito dell’attività critica del Boine collaboratore alla rassegna milanese.

Sulla base di queste premesse, diremo che la stagione modernista è stata esperita dal giovane principalmente a livello esistenziale, secondo la triade modernismo-realtà-vita o, semplicemente, come rapporto vita-mistero. Una certa suggestione pragmatistica, sommata alla lezione di Bergson, lo aiutò a gettare un ponte d’intesa tra questi due termini. Il centro irrinunciabile era per lui l’esperienza mistica perlopiù cristiana, in opposizione alla pietà devozionale che Scotti provò a imprimergli. Non a caso Boine non parlò mai di pratica religiosa, ma di esperienza religiosa: per la prima sembrava valere una norma etica esterna al soggetto, per la seconda una forte soggettività. Ed è al concetto di esperienza religiosa che bisogna ricondurre la stagione modernistica di Boine. Il suo modernismo ebbe poco a che vedere con l’atteggiamento di coloro che si esaurirono nella polemica antichiesastica o antiteologica; stava altrove, ovvero nell’abbandono di ogni metafisica per un valore tutto interiore da realizzare in sintonia con la realtà trascendentale. Furono le espressioni mistiche, specie quelle del Secolo d’Oro spagnolo, che gli prospettarono l’armonica evoluzione del divino nell’uomo, l’addentramento della natura nel mistero, l’inserimento dell’eterno in ciò che muta. Gli scritti carmelitani valsero per Boine quanto un avviso ufficiale, una specie di telegramma spedito al suo indirizzo dalle supreme Autorità del

⁴¹ Mario Costanzo, *Giovanni Boine*, Milano, Mursia, 1961:45.

⁴² G. Boine, *Di certe pagine mistiche*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.:416.

⁴³ G. Boine, *Esperienza religiosa*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.: 427.

Cosmo. Si trattava di un messaggio di salvezza incontaminato, che non si doveva decifrare secondo metafisica o teologia. E questo si spiega perché per Boine non giovava, alla comprensione dell'esperienza mistica, rintracciare le possibili risonanze filosofiche alla base del sentimento religioso di Juan de la Cruz o di Miguel de Molinos. Riteneva, infatti, che il misticismo spagnolo avesse meno a che vedere con la filosofia di quanto si potesse immaginare. Non erano le influenze filosofiche esterne all'esperienza privata a farci apprezzare e comprendere il mistico, «tanto più un mistico spagnolo che non è un razionante né un metafisico»⁴⁴; e poi perché, secondo Boine, l'assenza assoluta di metafisica era peculiare del misticismo iberico.

A completezza della nostra analisi, considereremo un altro aspetto della riflessione di Boine sull'esperienza religiosa; mi riferisco al suo rifiuto di identificare il subcosciente con la trascendenza, secondo l'interpretazione dello psicologismo di William James, il cui portavoce era James H. Leuba, tanto di moda agli albori del XX secolo presso i pragmatisti de *Il Leonardo*. Boine era dell'idea che subcosciente e trascendenza insieme generassero una confusione che andava ad ingrandire in lui il bisogno di tornare all'antica tradizione religiosa. Non che negasse il beneficio delle ricerche psicologiche intorno all'inconscio, ma non ne sopportava l'uso sconsiderato⁴⁵. Ed è da questa posizione che il poeta, con una esigenza di razionalità, tuttavia senza rinunciare ai valori dell'individualità e al carattere anarchico dell'esperienza religiosa, reclama accanto alla soggettività dello spirito il bisogno di ordine e l'importanza della tradizione, quali supporti dello spirito, argini di luce entro cui far fluire la riflessione sulle cose di Dio. L'ansia di trovare un punto fermo nella tempesta del pensiero rivolto al Divino, condusse il poeta allo studio dei Padri, alla

⁴⁴ G. Boine, *S. Giovanni della Croce*, in *Il Rinascimento*, Milano, anno I, novembre-dicembre 1907, fascicoli 11-12:464.

⁴⁵ «Il discutere della verità della religione s'è fatto affare da psicologi. I quali hanno descritto e catalogato gli uomini ed han con sicurezza fissato che ve n'è di così e così fatti, di religiosi e di non religiosi, di con l'esperienza e di senza esperienza. Metodo spicciativo. Ma ne vengon fuori delle cose curiose [...]». G. Boine, *Esperienza religiosa*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, cit.:429.

«ragione [che] ha alle sue basi la vita»⁴⁶. Il ritorno alla tradizione patristica venne effettuato con un'indagine sul *Monologion* di Anselmo d'Aosta che, a pensarci bene, non valse a rimarginare nel giovane *La ferita non chiusa*, la discrepanza tra tradizione e azione, tra rottura e *rappel à l'ordre*, bensì la rese più dolente, scaricando sulle spalle del poeta la fatica di Sisifo – «sforzo impotentemente diuturno»⁴⁷ – che non condusse il giovane ad una risoluzione della sua angoscia spirituale⁴⁸. Abbiamo detto che la ricerca è un principio individualistico; per Boine fu soprattutto un momento rischioso ed estremo, ma anche occasione di manifestazione della potenza creativa e rivoluzionaria della sua giovinezza: «Desiderio di equilibrio morale e logico, e tumultuarietà intermittente della sua attività spirituale: sofferenza acuta»⁴⁹. Fu il dissidio tra due poli esplosivi – da un lato l'esigenza di una filosofia che arrischiasse la sfera metafisica affrontando il problema religioso in senso trascendente, dall'altro la determinazione implacabile di assicurare alla ragione un dominio pieno – a infondere nel collaboratore a *Il Rinnovamento* prima, e allo scrittore dei *Frantumi* dopo, un senso di precarietà lacerante.

⁴⁶ G. Boine, *Esperienza religiosa*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.: 459. Corsivo nel testo.

⁴⁷ G. Boine, *La ferita non chiusa*, in Id., *Il peccato e le altre opere*, a cura di G. Vigorelli, cit.: 403.

⁴⁸ Per tutti gli approfondimenti del caso, rimando a G. Tuccini, *Spiriti cercanti. Mistica e santità in Boine e Papini*, cit.:81-115; e Id., *Voce del silenzio, luce sul sentiero. Di altre pagine mistiche tra Italia e Spagna*, Urbino, QuattroVenti, 2008:168-177.

⁴⁹ G. Boine, *La città*, in *Il peccato, Plausi e botte, Frantumi, Altri scritti*, a cura di D. Puccini, Milano, Garzanti, 1983:423.