



Centro Studi “Romolo Murri” Onlus

Via Dante Alighieri, 4, 62020, Gualdo (MC)

Tel. e Fax 0733668496 – e-mail: [info@romolomurri.org](mailto:info@romolomurri.org)

[www.romolomurri.org](http://www.romolomurri.org)

## Progetto di digitalizzazione delle opere di Romolo Murri

TITOLO: La filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo

AUTORE: Romolo Murri

CURATORE DELLA DIGITALIZZAZIONE: Paolo Straffi

DATA DIGITALIZZAZIONE: dal 20 giugno 2011 al 26 giugno 2011

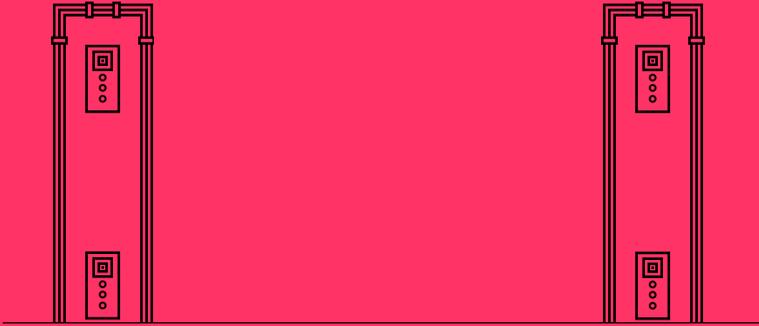
TRATTO DA: La Filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo di Romolo Murri, Società Nazionale di Cultura, Roma, 1908

LINGUA: Italiano

Il *progetto di digitalizzazione delle opere di Romolo Murri* è un'iniziativa del Centro Studi "Romolo Murri", associazione culturale dedita alla promozione di attività di studio, informazione, documentazione e divulgazione in materia storica, politica ed economico-sociale. In particolare l'associazione cerca di diffondere la conoscenza dell'opera di Romolo Murri (1870-1944) e del periodo storico in cui egli è vissuto. Raccoglie e pubblica gli scritti di e su Murri, cercando di valorizzare il patrimonio librario e archivistico di cui è custode. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito internet: <http://www.romolomurri.org/>

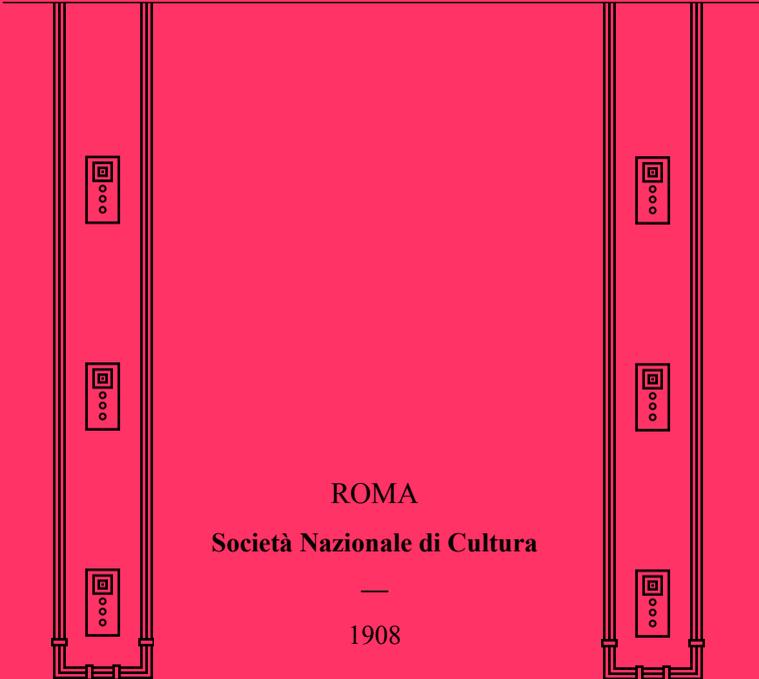
Note: Le forme lessicali antiquate o desuete e gli errori ortografici presenti nel testo originale di norma sono stati mantenuti. Si sono modificate solo le 'è' in finale di parola che ricorrevano in termini come perché, benché, né, sé ed analoghe.

ROMOLO MURRI



# La Filosofia nuova

e l'Enciclica contro il modernismo



ROMA

**Società Nazionale di Cultura**

—  
1908

**LA FILOSOFIA NUOVA**

**E L'ENCICLICA CONTRO IL MODERNISMO**

ROMOLO MURRI

---

**LA FILOSOFIA NUOVA**

E L'ENCICLICA

CONTRO IL MODERNISMO

---

ROMA

SOCIETÀ NAZIONALE DI CULTURA

---

1908

---

PROPRIETÀ LETTERARIA

---

Roma — Tip. dell'Unione Cooperativa Editrice

AL  
P. LUDOVICO BILLOT S. I.  
E AD  
ANTONIO LABRIOLA  
MIEI MAESTRI

*Questo volumetto non pretende di essere una esposizione sistematica e completa. Logicamente, esso fa parte di una più vasta e complessiva serie di scritti che si svolge nella Rivista di Cultura; ed ai lettori di questa è più particolarmente destinato, e dato in premio agli associati pel 1908.*

*Ma può stare, in qualche modo, da sé. E così esso giovi, anche da solo, a rinvigorire una tradizione filosofica che sembra essersi isterilita in una accademica e pedantesca ripetizione e che pure ha in se tanta ricchezza viva di pensiero razionale. Il momento ci par buono per questo.*

AL P. LUDOVICO BILLOT, S. I.

---

*Maestro,*

*ella ricorderà un antico alunno, del Collegio Capranica, che le parve già non indegno della Sua filosofica benevolenza, ma del quale ha forse poi lamentato i «traviamenti dottrinali», sentendo parlar di questi con insistenza da molti.*

*Quell'alunno non ha mai traviato; escendo dalla Sua scuola, egli e passato attraverso a un periodo di educazione e di ricerca positiva e vi ha allargato gli orizzonti del suo pensiero e vi ha lasciato la scoria della precedente angusta educazione mentale, conservando intatti i principii della scuola, quelli del più severo e coerente tomismo, che gli sono poi giovati mirabilmente per orientarsi nel labirinto delle correnti filosofiche moderne.*

*Dopo l'enciclica Pascendi, quando, per una confusione della quale molti hanno, egli ritiene di non aver colpa, la condanna di un sistema filo so fico — il monismo idealistico — che e veramente incompatibile con il dogma cristiano, parve essere la condanna di ogni sana e vigorosa modernità nel cattolicesimo, questo Suo antico alunno ha creduto di dover dedicare di proposito alcune ore alla tradizione filosofica che era l'anima del suo pensiero, per trarsi fuori da una mischia la quale non lo riguardava. Frutto di questo raccoglimento filosofico e il presente volume intorno al monismo e all'immanentismo fideistico contemporaneo.*

*Nel linguaggio di uno che e vissuto molto tempo in contatto frequentissimo col pensiero moderno, ed ha avuto una speciale preoccupazione di prenderne il buono e l'utile, ella, Maestro, che è così acuto, riconoscerà, facilmente la filosofia antica e le posizioni sostanziali e fondamentali di essa. E se, destata la curiosità, ella vorrà riprendere in mano tutti i miei scritti precedenti, ella troverà, forse con sorpresa, che io me ne sono sempre giovato, non solo, ma l'ho spesso difesa, meritando*

*anche le lodi di qualche sereno tomista che forse non le è ignoto.*

*Ma da lei anche. Maestro, benché ella abbia esercitato la Sua ricerca solo nella cerchia della filosofia del domma cattolico, alieno per abitudine e per ufficio dalla ricerca storica e filologica, questo alunno ha imparato a non ripetere macchinalmente ma a riprendere come una tradizione viva il pensiero antico: da lei che, ad esempio, nella Sua dottrina della causazione sacramentale ci ha dato un vero sviluppo dell'antica posizione dell'efficienza fisica, e che nei trattati sull'Incarnazione o sull'Eucarestia e così vivacemente e così giustamente insorto contro la degenerazione che il pensiero scolastico originario aveva subito nella scuola stessa, per opera, particolarmente, di alcuni padri della Sua Compagnia.*

*Un giorno, se qualche curioso di storia della filosofia vorrà esaminare da vicino i documenti della presente controversia filosofica in Italia, egli riderà di cuore dell'assurda favola che ha fatto di questo Suo alunno un seguace dell'immanentismo o del monismo; egli noterà che la filosofia antica, se era profondamente ignorata e travisata da quelli che pretendevano di combatterla, era altresì ignorata e travisata da molti di quelli che ne assumevano le difese e che pure non si riconoscevano nelle più pure ed autentiche derivazioni di essa; e forse, per la quasi identità di alcune posizioni sostanziali, avvicinerà questo mio volumetto ad un altro Suo, nel quale ella mi permetterà, di vedere un prodomo dell'enciclica Pascendi, e che ella vedrà citato in queste pagine.*

*Ora poiché da Lei l'autore di esse pagine ha imparato a conoscere e gustare, con un piacere intellettuale che è stato il solo grande conforto della sua giovinezza, questa filosofia, era giusto che il Suo nome fosse in capo al presente volumetto.*

*Accanto al Suo, Ella permetterà sia pure ricordato il nome di un altro studioso e maestro, che era all'estremo opposto del pensiero filosofico, ma al quale chi scrive deve anche moltissimo, perché da lui ha imparato il metodo positivo: il nome di Antonio Labriola. Senza di questo maestro, la filosofia appresa da Lei sarebbe giovata forse solo ad annoiare dei giovani chierici dalla cattedra di una piccola scuola di provincia ed a scrivere delle dissertazioni accademiche e pedanti che nessuno — all'infuori di pochi*

*iniziati — avrebbe letto; per merito del prof. Labriola — che lo prevede, senza rammaricarsene — essa è divenuta succo e nerbo di un pensiero vivo, ed è giovata ad agitare coscienze, in un'opera difficile di sincerità logica e di risveglio spirituale.*

*Questo alunno. Maestro, è il*

sac. ROMOLO MURRI.

---



## PROLOGO

---

### LETTERA AD UN AMICO IMMANENTISTA.

*Caro X,*

Mi sorprende che ti sorprenda il mio atteggiamento. Io voglio rimanere nella *casa paterna*, nella tradizione viva, intendo dire, del pensiero cristiano. Negare che questa tradizione viva esista, è dire che lo sforzo dello spirito il quale agisce nella Chiesa—diciamo meglio, nella religione del Cristo — per intendere ed assimilare e pervadere tutto lo spirito umano, si sia interrotto, da parecchio tempo; che la Chiesa non sia rimasta altro che come organizzazione esterna apparente, continuatasi per forza di inerzia, come spirito che si arresta e si inverte e si diffonde in estensione, in apparenza, in materia, per usare una terminologia che ti è cara; è supporre spezzata, e da tempo, l'unione viva, che è trasmissione di forze, fra il Verbo creatore e rivelatore il suo strumento di azione religiosa nel mondo, il *corpo* mistico della Chiesa. Più e peggio ancora, negare a me il diritto di riattaccare il mio sforzo di comprendere la vita religiosa e i suoi valori, risalendo, per una tradizione *ininterrotta* di pensiero, ai primi secoli della Chiesa, è gittar via, come esteriorità vuota e solidificata, tutto il pensiero filosofico del cattolicesimo, dall'alto medio evo ad oggi; è, in fondo, negare definitivamente la Chiesa, o, che è lo stesso, farne una apparizione intermittente, un orientamento spirituale che agisce o si addormenta o dilegua secondo che le condizioni di pensiero e di azione, prodotte da altre cause, le sono o no favorevoli; è, a ogni modo, dire che noi dobbiamo saltare molti secoli, nella storia esterna del cattolicesimo, per ritrovarne il corso vivo e normale; è pensare, troppo audacemente, che, non avendo saputo conservarci in esso, noi, ora, profondamente modificati da tanto

corso di storia, così intimamente *altri* da quel che lo spirito umano era dodici secoli addietro, sapremo ritrovare, e, riconoscere, in tanta dispersione di elementi varii, il profondo filone originario; e infine — e questo appunto. voi assumete — appellare dalla Chiesa storica a una nuova e presente esperienza, del divino, criterio sovrano di quello che del passato convenga rigettare o conservare o rinnovare, attività creatrice di nuovi riti, di nuovi simboli, di nuovi istituti.

So bene quello che tu mi rispondi; se la tradizione di pensiero, di orientamento filosofico, si è interrotta, è rimasta inalterata la tradizione *vitale*, la prassi salvatrice dello spirito. Ma questa è una delle vostre inconcepibili audacie di affermazione, la quale dimostra, in fondo, la disorganicità — temporanea e potentemente suggestiva, lo ammetto, perché essa non è che la multiformità dello sforzo verso una sintesi filosofica non ancora raggiunta — del vostro pensiero. Voi ci avevate detto che l'azione, quella profonda e trascendentale, si plasma, come suo strumento di azione, anche l'intelligenza e le varie posizioni mentali di questa. Ma non ci avevate detto che essa è capace di darci così la sua espressione come la sua caricatura; che l'orientamento prammatico della vita religiosa nel cattolicesimo poteva rimanere lo stesso, giungendo ad una rappresentazione intellettuale falsa di sé e permanendo in questa; che la virtù creatrice di questa azione è tanta da porre un Dio che, non essendo fatto della *nostra*, stoffa reale, né sdoppiamento proiezione esponente del nostro io personale, ma trascendendo, assoluto in sé e solo, tutta la natura, nell'insieme e nel corso di questa, è un Dio puramente immaginario, come sarebbe appunto l'antico Dio della filosofia scolastica; e, che insieme quella virtù creatrice è così labile, così soggetta ad errore da contentarsi, per più e più secoli, di arbitrarie ed erronee finzioni teoriche ed esaurirsi nella tutela di un vano concilio di idoli mentali.

Se la vostra dottrina è altra dall'antica, è ovvio che il cattolicesimo non sappia che farne; se essa continua l'antica, deve bene poter accettarne le posizioni *fondamentali*, ed armonizzarsi con queste; se l'azione divina la quale è in fondo al processo storico che chiamiamo Chiesa non si è interrotta, lasciateci pensare che essa ha conservato, riflettendosi

nell'intelligenza umana, le linee caratteristiche del suo «spettro mentale»; in altre parole, se la Chiesa è continuità, lasciateci ritenere che essa è anche continuità di pensiero.

So bene quel che tu puoi rispondermi ancora. Tu mi mostri gli scritti dei cattolici ortodossi miei contemporanei e mi inviti a dire se è in essi la mia filosofia. Ed io ti rispondo: sì, è in essi; ed io so trovarcela. Essi l'hanno via via trascritta, ma come uomini che ignorassero la lingua originaria del documento trascritto; l'hanno presa così come era in certi loro predecessori, accettando promiscuamente dottrina e chiose, posizioni originarie e riferimenti secondari e contingenti, e chiosando poi a loro volta interminabilmente le chiose, in luogo delle dottrine, sillogizzando i riferimenti secondari e derivati in luogo degli originari e sostanziali; ma, in somma, chi l'ha, quella dottrina, chi la riconosce, la trova anche in essi, e può ricostruire fra essi e gli antichi, dai quali la ricevettero come discepoli torpidi, il nesso continuativo.

Ma tu hai ancora una obiezione in serbo, e questa, a parer tuo, capitale. Tu dici: noi vogliamo finirla con le metafisiche; il nostro pensiero, figlio di tre secoli di empirismo, non si lascia più commuovere dalle vostre fredde astrazioni razionali; e se il Dio nel quale dobbiamo credere non entra nella nostra coscienza e nella nostra esperienza, se non è anzi questa coscienza medesima, l'assoluto dello spirito religioso, ma un assoluto che si estrinseca e diviene e si realizza via via nel relativo delle coscienze fenomeniche e passeggere, esso ci lascia indifferenti. E qui si nasconde il vostro equivoco fondamentale e fatale. Ponetelo intimo quanto volete, il vostro Dio, dichiarate di sentire la sua presenza, di averlo immanente in voi, di cercarlo nella coscienza e nella volontà buone; ma lasciate, se volete essere e dichiararvi cattolici, che egli sia il Dio di Gesù, quello che questi ci ha insegnato: Il Padre, che sta nei cieli, il Dio dei viventi. Vivente, egli primo e ragione per tutti e fonte di vita. E lasciate anche che il Cristo sia tolto al succedersi dei fatti dello spirito, che Egli sia collocato unico, fra Dio e la storia, come mediatore; che il Cristo vivente sia per noi non un frutto del nostro spirito, commosso e come gonfiato da una grande esperienza collettiva, ma il Maestro, come fu per quelli che lo conobbero in vita; e che

per andare a lui bisogna escire veramente dalla casa e dal paese proprio, lasciare quello che si ha e seguirlo, e cercare il suo insegnamento in una grande tradizione storica riconoscibile per dati esterni, in una società di credenti, sorta dalla sua iniziativa e continuatasi per il suo appoggio. Dio assoluto ed eterno, distinto dalle sue creature, e Cristo figlio di Dio, rivelatore e redentore, noi abbiamo bene il diritto di dire che su queste due affermazioni fondamentali, su questi due «misteri» riposa il cattolicesimo. Ebbene, c'è in questi due enunciati, così semplici e pure così fondamentali, implicita una metafisica (e questo il libro che io ti offro tende a dimostrare); voi non potete accettare quella senza questa: voi non potete creare di fronte a questa un'altra metafisica, senza opporre a quelli altri dommi; ed in realtà, sii sincero, voi non accettate quelli così come li accetta e li pone il cattolicesimo tradizionale.

Ardua cosa è dunque liberarsi da una metafisica. E di fatti la metafisica che vi spaventa non è che il pensiero razionale; esso, sin nei più umili dati, non si esercita che filosofando; e quella che tu chiami metafisica è solo la consapevolezza che l'uomo va faticosamente acquistando delle leggi e della natura del suo pensiero e delle cose che questo riflette.

Tu vedi dunque come per me sia una cosa sola aderire al domma antico ed alla filosofia antica. Ma all'uno ed all'altra aderisco, poi, per considerazioni pienamente indipendenti; in questa che tu chiami scolastica io non cerco una filosofia ai servigi della fede; essa ha, nel mio spirito, consistenza pienamente a sé e nulla oramai, credo, saprebbe staccarmene; è la legge e la struttura del mio pensiero razionale, è il mio pensiero medesimo. E non mi ha impedito, come sai, di accettare pienamente i criteri ed i metodi dell'indagine positiva, e di sollecitare e di promuovere quella revisione critica del nostro patrimonio di cultura, la quale è il tormento ed il vanto della vita nostra. Se questo era, per la filosofia antica, l'*experimentum crucis*, essa lo ha, nel mio spirito, felicemente superato.

Del resto, tu ed i tuoi amici non avete il diritto d'essere così *intransigenti*, alla vostra volta; sareste ingiusti facendolo.

Quando io ho appoggiato l'una o l'altra delle vostre iniziative, io sapeva che cosa ci divideva inizialmente e si sarebbe più tardi rivelato chiaro anche

agli altri i quali, ignari e superficiali, ci confondevano in uno. *Io non era con voi, ma non ho accettato l'atteggiamento della polemica ufficiosa ortodossa verso di voi*; vi ho seguito, incoraggiato e favorito, con una intima simpatia per l'intenso spirito religioso che vi animava, pensando che nei vostri sforzi generosi e nelle vostre posizioni caduche si elaborava tuttavia, per ricollegarsi più tardi alla fonte originaria, un risveglio del pensiero religioso e cattolico. Io sapeva e sentiva che questa teologia la quale, per la sua pigrizia mentale e per interessi di dominio di quelli i quali se ne erano fatti patroni e rappresentanti autorizzati, si era lasciato sfuggire il dominio del pensiero moderno, che fra sé e la scienza aveva elevato delle barriere grette e noiose, che aveva irritato e respinto i cercatori della verità nelle scienze della natura, che si era messa volontariamente nell'impossibilità di intendere il mondo moderno, il suo pensiero e le sue aspirazioni, non aveva più il diritto di porre agli uomini questa alternativa: o accettate il Dio che io vi presento o rinunciatela credere in Dio o ad occuparvi di Dio; o siate religiosi come sono le donne devote ed i contadini che ci seguono ancora, o dichiaratevi irreligiosi.

E poiché essa, questa polemica ed apologetica ufficiosa, non era riuscita a fare del piccolo mondo nel quale chiudeva i suoi alunni un sistema chiuso e isolato, e le influenze del mondo moderno penetravano in questo sistema, ed essa aveva così anche veduto sparire l'efficacia educatrice dei suoi metodi e dei suoi principii antichi, ho pensato che questa equanimità, questa benevolenza affettuosa e condiscente andava anche estesa a quelli che escivano dalle sue scuole, ma che — escendone magri e digiuni — s'affrettavano a cercare altrove la luce e il calore di un pensiero vivo e operoso.

Forse, guidata dall'amore e dalla bontà, la teologia ortodessa e ufficiosa si sarebbe avvicinata a questo mondo di pensiero moderno, lo avrebbe studiato, avrebbe visto che cosa la univa ad esso, che cosa era buono a prendere, che cosa aveva diritto di vita senza attendere o chiedere il suo beneplacito, e così, analizzando ed integrando, avrebbe anche ritrovato se stessa; e questa crisi così profonda e dolorosa di pensiero non sarebbe certamente avvenuta, od almeno non sarebbe certamente stata così profonda

e così dolorosa.

Oggi c'è, tutto intorno alla Chiesa, che non è da identificare con la teologia ortodossa, una vasta zona di attività e di aspirazioni spirituali, sulla quale quella, come potente nucleo centrale, esercita la sua attrazione, ma che insieme è aperta a tutte le influenze della più vasta zona esteriore in cui si muove, libera da ogni influsso religioso, la ricerca storica, filosofica, positiva. Guai se il cattolicesimo riuscisse, come molti sembrano voler tentare in suo nome, a elevare fra sé medesimo e questa zona un sistema isolatore; esso cesserebbe di essere di questa terra, finirebbe con lo staccarsi intieramente dal corso e dall'ambito della storia che gli uomini fanno. Sarebbe come un corpo vivo il quale volesse sottrarsi alla materia nella quale è immerso e dalla quale trae l'alimento. Ma insieme, se esso si isolasse, nel mondo dello spirito, e si chiudesse in sé, agli elementi diversi, che turbinano in questa zona media di religiosità diffusa e incoerente, mancherebbe il centro di raggruppamento: l'unità invisibile ma profonda della vita del pensiero religioso nei popoli nostri sarebbe scissa.

Io non vi fo torto considerando voi come situati in questa zona media. La vostra volontà di aderire al cattolicesimo mostra che voi non volete escire dall'influenza di questo nucleo centrale che vi attrae, ed insieme la libertà di ricerca e di azione che voi reclamate, anche a costo della scomunica, cioè di una divisione da voi considerata solo come esteriore ed apparente, ma che costituisce pur sempre una vera e pericolosa distanza dagli organismi e dalle attività del corpo ecclesiastico, mostra che voi non sapete essere intieramente con essa, ripigliandone e continuandone la tradizione viva.

Se voi rinunziate a riconoscere ed accettare nel nucleo centrale la presenza di qualcuno che, non essendo con voi, vi comprenda e vi apprezzi e vi ami e voglia essere in relazione con voi, potrebbe dirsi che rinunziate, in realtà, ad appartenere ad una Chiesa che non sia mera fattura del vostro spirito, non sia coesione provvisoria ed instabile di elementi eterogenei, che si va facendo e spostando e dissolvendo in quella zona media della quale io vi parlavo, fuori dell'attività centrale e centralizzatrice del *Logos* e della sua Chiesa.

Io ho caratterizzato una posizione; posizione la quale è diversa da quella

di coloro fra i vostri che, reclamando una piena libertà di azione, affrontano un distacco netto dalla Chiesa, e da quella, meno simpatica, di quegli altri che, per rimanere nella Chiesa, si ripiegano su sé stessi e si nascondono, o si creano quasi una doppia personalità, l'una di scrittori anonimi anonimamente scomunicati, e l'altra di cattolici ortodossi viventi nell'unità formale di rito e di disciplina.

Che io occupi la posizione da me caratterizzata non oso dire; ma questo posso dire, che essa è innanzi al mio pensiero ed al mio desiderio.

Spero che tu apprezzerai la mia intenzione, se pure non apprezzi il mio atteggiamento nelle sue ragioni e nel suo valore oggettivo; ma son certo che anche questo apprezzereste, tu ed i tuoi amici, se foste capaci di fare una trasposizione mentale, che la salute e l'unità del cattolicesimo richiedono in questo momento; trasferire cioè al di dentro di esso lo sforzo che voi vi mettete nel rischio di fare dal di fuori; considerare la critica positiva, come, un continuarsi e diffondersi della ragione che cerca di intender le, cose per giustificare la sua fede senza pretendere di razionalizzarla o, che è lo stesso, di cessar d'essere ragione ragionante per convertirsi essa stessa tutta quanta in fede; considerare la filosofia moderna, non come una inversione dell'antica, ma come sforzo dell'antico e perenne atteggiamento filosofico del pensiero cristiano per. ricomporsi intorno gli elementi di una sintesi che lo sparire della vecchia cultura medioevale, *sulla quale* esso aveva operato, ha momentaneamente scomposto; considerare il cattolicesimo, non meramente come una variabile in funzione di altre variabili, ma come un principio dato che *entra* nelle variazioni della storia per condurla, con lento processo di assimilazione, a comporsi via via nell'espansione meravigliosa di cultura e di attività spirituale; la quale è in germe in quei principii cristiani che ci appaiono come il punto di *inserzione* del divino nella storia e che si costituiscono poi in organismo di dottrine e di attività spirituale nella Chiesa medesima.

Noi siamo certo, amico, a un punto decisivo della storia del cattolicesimo. Se esso non riescisse a ricollocare saldamente la credenza che porta con sé sulla ferma base di una apologetica razionale, se il dissidio secolare fra la fede e la ragione dovesse finire con la morte dell'una e dell'altra, e non

piuttosto con il riconoscimento di questa verità così antica, che la ragione o la critica, esercitantesi intorno al suo oggetto proprio, non può venire a conclusioni antitetiche a quelle della fede, e che quindi le contraddizioni sono una illusione dei critici... o dei teologi, sono ignoranze da rimuovere, non dissidio irreparabile, sarebbe anche finita pel cattolicesimo.

Ma io penso, con tutto il mio animo, che così non sia. Quest'ora di tempesta e di lotta non impegna i beni supremi e perenni del cattolicesimo; una crisi profonda c'è, ma è crisi di formazioni parassitarie, di tradizioni storielle superate, di stati d'animo tenacemente aggrappati alla fede che si disgregano; è, in altre parole, la crisi, o meglio, la fine del *clericalismo*.

E contro questo, come sai, io ho appuntato i miei sforzi, dopo che esso si è applicato a distruggere, con incredibile tenacia e violenza, tutto quello che, dai primi anni del mio lavoro, io tentai a vantaggio d'una rinascita spirituale in Italia la quale fosse fatta nello spirito e con l'opera del cattolicesimo.

E l'esperienza lunga e dolorosa delle condizioni *morali*, di questa società cattolica che il clericalismo minaccia mi ha condotto, o amico, ad un giudizio che è l'inverso del vostro. Non la fede è mancata a questa società, ma le è mancato l'amore: l'amore cristiano, che soffocò un ardente e tenace spirito di dominio, la confusione, caratteristica della società medioevale, di quello che era di Cesare e di quello che era di Dio. Questo Medio Evo vizia sì il pensiero in parte, ma più vizia l'animo; se dei due vincoli di continuità, la dottrina e la prassi, uno, e uno solo, dovesse dirsi spezzato, assai più giusto, io credo, sarebbe dire che fu spezzata la tradizione dell'amore e la fede giacque morta, in molti, per difetto delle opere.

Credimi tuo

R. MURRI.

---

## CAPO I.

### SCUOLE FILOSOFICHE MODERNE ALLE QUALI MIRA L'ENCICLICA.

#### **§ I. — Il rinascere d'una questione filosofica nel cattolicesimo.**

Sino a pochi anni addietro una questione filosofica pareva non esistere nel seno del cattolicesimo. Messo fuori di combattimento l'ontologismo, giobertiano e rosminiano, al quale non rimanevano che pochi e dispersi seguaci, sopite, almeno esteriormente, dopo la nota enciclica *Aeterni Patris*, con la quale Leone XIII richiamava le scuole cattoliche alla filosofia di San Tommaso d'Aquino, le piccole differenze che si erano insinuate nelle stesse scuole cattoliche a proposito del concetto di materia e di corpo, durante tutto il pontificato di quel papa parve concorde ed universale la pacifica armonia fra la fede cattolica, adagiata nel sistema che le avevano dato i teologi delle scuole, e la filosofia tradizionale delle scuole stesse.

Ma il dissenso, e un dissenso assai più vasto e radicale, era rinato rapidamente in questi ultimi anni. E questa volta non fu il clero che si mosse primo. Alcuni cattolici studiosi che escivano, in Francia, dai corsi filosofici delle scuole di Stato e si dedicavano all'insegnamento, non si potevano contentare di lasciar dormire in pace la loro fede accanto ad una filosofia estranea od ostile: essi vollero, nella loro coscienza, rifar l'armonia fra le due cose. Lo stesso indirizzo filosofico al quale aderivano li portava a intendere le dottrine come elementi di vita, suscitati e criticati dalle esigenze di questa, e quindi a cercare in una sintesi vitale delle dottrine professate non una astratta armonia di idee, ma l'armonia del loro spirito stesso. Terreno propizio di questa crisi è stata la Francia; Ollé-Laprune,

Fonsegrive, Blondel, Le Roy, tanti nomi, tante varietà di questa rinascita del problema filosofico nel cattolicesimo.

Ben presto la crisi e le nuove idee interessarono profondamente anche il clero, cominciando da quello che viveva in più frequenti contatti col mondo universitario e studentesco. La scolastica, come era stata ad esso insegnata, aveva avuto poca presa nel suo spirito; era più una «consegna» gerarchica che un profondo ed organico convincimento. Inoltre, nello stesso periodo di tempo, alcuni studiosi cattolici sacerdoti ebbero, la prima rivelazione chiara della gravità di certi risultati ai quali portava, coltivata obbiettivamente e senza pregiudizi teologici, la critica storica e filologica esercitantesi sui documenti del cattolicesimo. Colpito in alcuni punti che tutti allora convenivano nel giudicare sostanziali, tutto il sistema teologico parve scosso e vacillante; era quindi facile, specialmente per chi voleva porre in salvo la fede, dar la colpa di questa fragilità improvvisamente rivelatasi alla filosofia scolastica, trama sottile ed occulta sulla quale parve intessuta la teologia tradizionale ortodossa, e cercare in altri sistemi filosofici un nuovo e più solido appoggio per la rivelazione e per la teologia.

Questa seconda crisi si è pure svolta con rapidità vertiginosa, in due decenni appena; e ad essa è unito, fra tutti, il nome di un prete francese, che è un critico ed uno scrittore di primo ordine, Alfredo Loisy. Altri nomi sono pur noti a tutti; e ne troviamo anche in Italia, dove invece era mancato intieramente l'altro movimento filosofico, laico e universitario; e ciò spiega il fatto che teologi e critici italiani del cattolicesimo sieno pressoché tutti, quanto a filosofia, tributari della Francia.

La rivoluzione che ferveva negli animi fu, si può dire, proclamata da due pubblicazioni celebri: l'*Action*, di Blondel, e l'articolo *Qu'est-ce qu'un dogme?* di Edoardo Le Roy, pubblicato sul principio del 1905 dalla *Quinzaine*, e che diede subito luogo ad una polemica alla quale presero parte i più insigni studiosi di filosofia e di teologia, in Francia.

Per tutti gli spiriti destati da quel vasto movimento di risveglio, di revisione critica e di atteggiamenti nuovi, che fu poi designato col nome di modernismo, la questione filosofica assunse rapidamente una importanza enorme. La *philosophie nouvelle* attraeva gli spiriti indeboliti dal lungo

digiuno scolastico con un fascino meraviglioso; la questione critica, che pure ha, a parer nostro, una importanza, sotto molti aspetti, maggiore, parve passare in seconda linea, in questo ultimo tempo che coincide con il silenzio di A. Loisy, dopo la condanna dei suoi scritti; e dopo un breve ed inefficace tentativo di regolar questa per mezzo del recente Sillabo, è venuta l'enciclica *Pascendi dominici gregis*, la quale si occupa tutta, e potremmo anche dire solamente, si vedrà poi in qual senso, del problema filosofico.

Questa enciclica è, indiscutibilmente, di una grande importanza, perché la Chiesa romana ha posto su di essa tutto il peso della sua autorità, manifestando anche una irritazione e una preoccupazione profonde, frequenti nelle dispute teologiche, ma insolite nei documenti dottrinali delle autorità supreme. Ed essa è, come dicevamo altrove, il tentativo fatto dalla teologia romana di respingere e di espellere una filosofia estranea ed ostile, che è giudicata minacciare, anzi rovinare dalle fondamenta, insieme con la filosofia tradizionale del pensiero cristiano, le basi stesse del dogma cattolico.

Importa quindi sommamente vedere quale sia la filosofia contro la quale è diretta l'enciclica, e come questa filosofia si presenti agli occhi di un osservatore sereno ed imparziale, per poter poi giudicare anche quale sia ora e possa essere in un avvenire prossimo l'atteggiamento delle varie scuole o correnti filosofiche, teologiche, critiche, di fronte al nuovo documento pontificio e quindi anche all'autorità romana ed alla Chiesa.

In questo studio, nel quale portiamo una grande serenità d'animo (poiché chi scrive non è in alcun modo colpito dall'enciclica, anzi può non avere alcuna difficoltà di accettarla sostanzialmente, mentre è insieme fra i più rei e sospetti di modernismo) ed una, non certo sufficiente, ma non affrettata né superficiale conoscenza dei sistemi filosofici contemporanei e della stessa scolastica, noi faremo cosa che né l'enciclica fa, né quei pochissimi che, sotto il velo dell'anonimo o apertamente, si sono affrettati a prender posizione contro di essa, sembrano voler fare: distingueremo. Cercheremo cioè di cogliere, nell'enciclica stessa ed in coloro contro i quali è rivolta, una serie digradante di momenti e di atteggiamenti di pensiero; di discernere, così, i contorni precisi del campo di battaglia che il fumo della polvere e il

difetto di sicure esplorazioni sembrano aver nascosto agli occhi di molti.

## § 2. — La filosofia della contingenza.

Noi dobbiamo evidentemente rivolgere l'occhio innanzi tutto alla filosofia moderna che si è svolta all'infuori di qualsiasi influenza della Chiesa, seguendo il corso ovvio delle idee, da Kant, anzi dal rinnovamento dei metodi positivi, che ruppero l'armonia dell'antico *realismo dualistico* (con questo nome designeremo in seguito la filosofia tradizionale) ad oggi. Da essa sorgono i laici cattolici dei quali parlavamo sopra; e siccome i suoi maestri e fautori non si preoccupano in alcun modo del conflitto nel quale le loro idee filosofiche li pongono con la teologia tradizionale, cattolica e protestante, così ci sarà più facile, esaminando le loro filosofie, cogliere il dissidio essenziale fra essi e il pensiero dell'enciclica. Questa infatti confessa nettamente che il termine ovvio della filosofia condannata è l'ateismo: e questi filosofi concludono senza ambagi a un concetto di Dio o meglio del divino che essi non chiamano, ma che la Chiesa romana dal suo punto di vista può bene avere il diritto di chiamare, ateismo.

Per brevità — perché non possiamo qui fare una vasta rassegna della filosofia contemporanea — indicheremo sommariamente il pensiero essenziale di due scuole, le più note e fiorenti: la filosofia della contingenza francese, e il prammatismo anglo-americano<sup>1</sup>.

Ambedue esse rifanno in qualche modo il processo che la filosofia tedesca ha fatto dal criticismo kantiano all'idealismo egheliano. Il loro punto di partenza è infatti la critica della conoscenza di Kant, con un doppio radicale mutamento, atto a risolvere la contraddizione implicita e fondamentale che era nel sistema di Kant; sopprimere il noumeno, facendo rientrare, per la via dell'esperienza interiore, nel campo del fenomeno tutto

---

<sup>1</sup> Chi voglia vedere come altre scuole filosofiche contemporanee, p. es. quella del Wundt o quella del Mach in Germania, si ricolleghino alla filosofia della contingenza in un indirizzo comune veggia VILI A: *l'idealismo moderno*, Bocca, 1904, o HÖFFDING: *Philosophes contemporains*, Alcan, 1907.

quello che allo stato attuale dell'indagine scientifica potrebbe essere detto l'ulteriormente conoscibile, o la massima realtà dell'essere e delle cose, e sopprimere le categorie *a priori* della conoscenza, risolvendo il dissidio fra queste forme soggettive e i dati dell'esperienza col fare del conoscere un momento, ed il più perfetto, della stessa esperienza fenomenica, che diviene così autoesperienza.. Con che il pensiero ci è presentato, non come specchio di una realtà, distinta da sé, sia essa il fenomeno dei positivisti o il noumeno degli spiritualisti, ma come questa realtà stessa, che è fenomenica insieme e noumenica (manifestazione = realtà), come questa realtà culminante nel suo divenire alla sua maggiore espressione: il *pensiero*, che è quindi considerato come la forma più pura e il criterio più alto della realtà; di qui *l'esse est percipi*, o l'idealismo, detto da altri personalismo, nel quale tutti convengono. Iddio, come realtà pienamente distinta dal mondo e dalla coscienza, la natura ed il corpo come realtà di altro ordine, irriducibile alla realtà dello spirito e del pensiero, le *nature* intese come soggetti totali permanenti di predicazione, distinti quindi anche essi sia da tutte le altre nature, sia dalle loro proprie attività e manifestazioni, non hanno significato, in questa filosofia.

Il dualismo di conoscente e conosciuto, di io e non io, è risolto da questa filosofia all'origine stessa della doppia serie, nel pensiero-azione o pensiero-essere; il vuoto delle categorie astratte, che è stato lo scandalo di tutta la filosofia critica moderna (e che il nostro ontologismo tentò di risolvere facendo della nozione dell'essere una intuizione del divino) è risolto facendo invece di esse l'auto-coscienza dello spirito, l'intuizione della realtà. Di qui il concetto dell'immanenza del pensiero nell'essere e dell'essere nel pensiero, concetto che può essere ridotto all'altro dell'identità dei distinti<sup>2</sup>.

Bergson, nel suo ultimo volume<sup>3</sup>, sostiene, con grande genialità poetica, un monismo evolucionistico del quale l'uomo è il più alto portato e nei limiti del quale solamente ha valore e significato la ragione umana. W.

---

2 Giustamente G. AMENDOLA (in *Prose*, aprile-maggio 1907) riduceva a queste nozioni essenziali del contingentismo anche *l'universale concreto* di B. Croce, il superamento dei contrari nella nozione unitaria del divenire. Vedremo più innanzi il monismo distinguersi in due grandi correnti: l'intellettualistica, o egheliana, e la volontaristica.

3 *L'évolution créatrice*, Alcan, 1907.

James conclude il suo libro su l'esperienza religiosa osservando il dovere (dovere di lealtà e sincerità scientifica) che abbiamo di riconoscere all'esperienza religiosa una realtà ed un contenuto proprio, come un modo di vivere o di sperimentare il reale distinto dagli altri, concludendo quindi all'esistenza di ulteriori momenti o forme o persone della realtà totale, che ci si comunicano inizialmente nella subcoscienza e che entrano così nell'ambito della nostra esperienza. Esse possono essere una od anche molte (pluralismo); noi non possiamo dirne nulla.

Questa filosofia non va quindi in nessun modo confusa, evidentemente, col materialismo volgare che ci è così noto. Questo spiegava il pensiero quale epifenomeno psicologico della vita organica; ed essa, al contrario assegna allo spirito il suo posto di momento superiore e culminante dell'evoluzione del reale e, invertendo il rapporto fra le cose e l'uomo, tenta piuttosto di spiegare quello che è inferiore per mezzo di ciò che è superiore, la materia per mezzo del pensiero. E poiché la vita dello spirito dà luogo alla categoria della libertà ed alle categorie etiche che ne sono la conseguenza, questa filosofia ha dato luogo a una critica del determinismo e dell'empirismo materialistico, che è il suo aspetto più originale ed il suo maggior titolo di gloria.

Abolita la *natura*, abolita la distinzione costituzionale (*morcelage*) dei vari esseri, abolite le categorie di causa, spazio, tempo, ecc., come previe all'atto del nostro intendimento, non solo, ma come condizioni *fisse* di una parte del reale, la realtà spirito (e noi abbiamo oramai il diritto di occuparci specialmente di questa) è tutta collocata e fusa nell'*attualità* della psiche; attualità che non va interpretata con le categorie della quantità, dello spazio, del tempo concepito spazialmente, come successione di momenti distinti e percepiti e percepibili separatamente, (nozione criticata con fine analisi dal Bergson) ma che è accrescimento qualitativo, differenza di valore, tempo inteso come flusso continuo, come perenne sgorgare dell'essere da sé stesso, come posizione nuova, ad ogni istante, e non precedentemente determinata. Di qui fra i momenti o collaterali (teoria del miracolo di E. Le Roy) o successivi del reale un rapporto di connessione o successione, intrinseca bensì, ma contingente, non determinata; ogni istante è in qualche modo un

comincia-mento assoluto, una creazione, per rapporto al momento previo; ma è insieme una maggior somma (noi siamo quasi inevitabilmente legati alle immagini quantitative) di essere, un valore più grande; perché nulla si perde, e l'evoluzione è *azione*, è *creazione*, che non dipende da nessuna legge esterna, anzi che non dipende da nessuna legge (la legge è un *morcelage* ed una nostra posizione schematica); se pure non si voglia chiamar legge questa stessa esigenza irrefrenabile, questo precipitarsi di tutto l'essere verso il suo momento ulteriore, che è il più intimo nocciuolo del reale ed il culmine, oggi raggiunto, della meditazione filosofica.

Da che apparisce il posto occupato nello stesso sistema dall'*azione*. L'azione è in qualche modo quello che era per Hegel l'idea. Tutto diviene mobile, diremmo quasi auto-mobile, in questa filosofia: tutto perde i suoi caratteri specifici e individuali per fondersi nella profonda realtà totale; tutte le nozioni, espresse e intese già staticamente, rimangono, ma per assumere la mobilità del sistema; tutte, esse e le loro varie sistemazioni, sono fatture e momenti dell'azione profonda, alla quale si riferiscono.

Uno dei più logici ragionatori di questa teoria, il quale ha un posto eminente nella *philosophie nouvelle*, ed il cui radicalismo è stato anche criticato da critici spassionati come il Poincaré e il Duhem<sup>4</sup> e dal maestro della filosofia dell'azione, Blondel, è il Le Roy: del suo pensiero dovremo tornare ad occuparci a parte; ma da lui prenderemo alcune brevissime citazioni, per meglio e più facilmente indicare i tratti essenziali di questa veduta filosofica.<sup>5</sup>

La filosofia del Le Roy, che è, nelle linee sostanziali, quella di Bergson e della *philosophie nouvelle*, è l'idealismo, in opposizione al realismo, l'identità del pensiero e dell'essere. Per il realismo, l'oggetto, la cosa, è distinta dal pensiero, «suscettibile d'essere posta indipendentemente da ogni conoscenza vicina o lontana, da ogni pensiero implicito o esplicito». Ma «questa tesi è smentita e confutata, in modo che si può dire definitivo, dal

---

4 V. POINCARÉ, *La valeur de la science*, Paris, e DUHEM, *La theorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906.

5 Citiamo dal volume: *Dogme et critique* di E. LE ROY (Bloud, 1907), Trattandosi di nozioni, e non di prove, ci è parso utile raccoglierle pressoché tutte da un volume, che ne abbonda; il lettore potrà così più facilmente verificare.

lavoro critico di tutta la filosofia moderna. Non c'è fatto bruto; l'idea, cercando un oggetto, non trova che sé stessa; il reale, concepito come puro dato, fugge senza fine avanti al pensiero critico... Il pensiero si trova sempre e dovunque tutto intiero. E' il gran principio dell'immanenza, ogni giorno più evidente e meglio verificato» (p. 374). Quindi la «materia esiste certo, ma non esiste che nello spirito e per esso, interiormente e relativamente allo spirito» (p. 337). La realtà (esistenza) è resistenza alla dissoluzione e fecondità inesauribile, definita così per rapporto al pensiero, o meglio allo sforzo assimilatore del pensante (p. 157). La vita anch'essa è definita come rapporto: il vivente è un *centro* di percezione e di iniziativa (p. 164). Il corpo è una sorgente di apparenze, una serie di fenomeni sensibili regolarmente incatenati. La materia è l'insieme dei corpi; essa sembra discontinua al pensiero comune, frammentata in oggetti radicalmente distinti gli uni dagli altri, ma al pensiero scientifico essa apparisce *continua* (p. 161). Il *morcelage*, la distinzione degli esseri corporei, non ha che un senso pratico e un valore utilitario, non una verità assoluta. Un corpo non è che un punto di vista sull'insieme, un centro di coordinazione (p. 238). Il noumeno di ciascuna cosa od oggetto è il tutto.<sup>6</sup> Quindi anche non esistono *nature* nel significato antico della parola. La natura chiusa e separata è una funzione astratta, un'entità logica, un simbolo concettuale (p. 60). La *natura umana* è più un progresso, un divenire, che una cosa. Essa non è esprimibile con un concetto costituito una volta per tutte. E' *aperta* e dinamica. E', per essenza, vita, durata, invenzione (p. 62). La realtà è dunque perennemente mobile, come la verità. Ogni fatto, ogni cosa, è un momento di essa ed è anche, un momento del nostro pensiero. Il fatto scientifico non entra dal di fuori nella scienza, si sviluppa da questa, ne emerge (p. 372). Se la scienza, non essendo di realtà comunque fisse, non può essere definita che in termini di azione, le teorie sono dei dati che appartengono all'ordine dell'azione (p. 69). In qualche luogo il Le Roy sembra concedere essere l'immanenza un metodo che ci conduce alla trascendenza. Ma questa concessione è contraria alla sua filosofia. Egli ripugna infatti ad ogni principio *esteriore* di azione dello spirito. «Io suppongo acquisita l'idea del *Dio interiore*... d'un principio

6 In *Comment se pose le problème de Dieu, Extrait de la Revue de métaphysique et de morale*, A. Colin, Paris, *passim*.

immanente alla nostra vita stessa, che ci muove, ci lavora, ci dilata, che ci forza a sorpassarci ogni giorno... Suppongo che una quadruplica critica, del senso comune, della percezione, della scienza, dell'intendimento, abbia messo in luce la subordinazione di tutto l'ordine materiale discorsivo all'attività dello spirito; così che sia impossibile, sotto pena di circolo vizioso, una spiegazione riduttrice del Dio interiore. Ciò posto che cosa constatiamo? Che Dio è la condizione stessa della nostra personalità; che dare a lui è il modo, per noi, di divenire di più in più, secondo tutta la ricchezza della parola, una persona; che, d'altra parte, egli opera in noi e manifesta ad ogni momento nel nostro stesso spirito la sua presenza profonda, la sua efficacia vivificante» (p. 148). Queste parole, per il momento, noi dobbiamo intenderle in senso immanentista; secondo queste altre parole: «L'atto di posizione creatrice può essere rischiarato, non dal di fuori e d'un subito, ma nel suo divenire stesso e dal di dentro. E' quello che io chiamo pensiero-azione» (p. 377). E Dio, secondo questa concezione, è sovranamente reale, come sorgente ineffabile della realtà, perché egli è «la legge di vita che ordina (*dall'interno*) allo spirito (*che è la realtà vera*) di superar sempre ogni opera compiuta, ogni stato realizzato, e l'ispirazione vivificante che gli misura la forza di muoversi così in un progresso senza limiti» (p. 159). Noi avevamo già indicato, prima di ricorrere al Le Roy, questo concetto del divino; secondo esso, il divino, categoria del tutto, è *nella realtà*, che diviene, non al di fuori di questa e accanto ad essa, come presenza ed attività *virtualiter transiens* della causa trascendentale e immutabile nell'oggetto creato da essa, ma come attributo essenziale di questa realtà, slancio vitale ed originario che non si esaurisce in alcuna manifestazione concreta; è la postulazione immanente dell'azione che verrà, il non realizzato che preme sull'attualità reale per porsi; è l'attualità stessa in quanto azione creatrice, *jallissement* continuo dell'essere, ineffabile tendenza ad una integrazione sempre più alta dello spirito stesso, che in sé integra insieme la realtà tutta quanta.

Più precisamente, anzi, per il Le Roy, consenziente sostanzialmente con il Bergson e gli altri<sup>7</sup>, ma solleccito di fare del divino, o di Dio, una categoria

7 L'identità sostanziale delle idee filosofiche di Bergson e di Le Roy, salvo lo sforzo che questo secondo fa di trarre da esse una filosofia del *domma*, è dimostrata più evidentemente dal

distinta dalle altre nozioni trascendentali, Dio non è l'essere profondo unico fluente noumenale delle cose, ma è uno speciale momento di esse, il momento morale. Non possiamo far di meglio che riferir qui, anche perché non ci si accusi di voler forzare le dottrine, le sue stesse parole, dallo scritto citato: *Comment se pose le problème de Dieu*. Caratterizzata la realtà morale, quale ci apparisce nello spirito umano, egli scrive: «Cette réalité morale, esprit de notre esprit, est radicalement irréductible à toute autre forme de réalité, de par sa place même au sommet ou plutôt à la source de l'existence. Il faut donc affirmer son *primat*, et c'est cette affirmation même qui constitue l'*affirmation de Dieu* (pag. 70)». E prima aveva detto (pag. 61): «L'affirmation de Dieu; c'est l'affirmation de la réalité morale, comme réalité autonome, indépendante, irréductible, et même PEUT-ÊTRE comme réalité première».

Noi accenneremo in seguito brevemente allo sforzo che il Le Roy compie, non ostante questa sua concezione sostanzialmente panteistica (egli non ripudia, del resto, il nome, benché poi gli dia un significato speciale) per contenere nella sua filosofia il cattolicesimo: vogliamo quindi, non ostante queste citazioni che abbiamo preso da lui, che egli sia escluso da questa prima categoria di filosofi, ancora indipendenti da qualsiasi preoccupazione positivamente religiosa. Ma nella dottrina indicata il lettore vedrà facilmente la esclusione, non dell'intellettualismo, applicato al domma, e d'una interpretazione intellettualistica del domma, sibbene una decisa ed assoluta esclusione dei dati di questo, come essi sono comunemente intesi; la negazione, come obiettava il Wehrlé al Le Roy, della sostanza stessa del domma cristiano.

### § 3. — Il Prammatismo.

Poco ora ci rimane a dire del prammatismo. Comune a questo e ai filosofi della contingenza è la critica dei principii della scienza ed in genere delle funzioni e delle attitudini dell'intendere puro; comune anche

---

recentissimo lavoro del secondo: *Comment se pose* ecc, nel quale l'*Évolution créatrice* del Bergson è spesso citata, con pieno assentimento.

l'intendere o il criticare le conoscenze e gli ideali come *funzioni* dello spirito attivo, o della volontà, buone più o meno secondo la loro maggiore o minore corrispondenza con le esigenze profonde dello spirito stesso. Alcune differenze possono tuttavia essere assegnate fra il prammatismo e la filosofia della contingenza, riguardata specialmente nella forma metafisica e trascendentale che ha preso negli ultimi scritti dei suoi sostenitori e che abbiamo esaminato. Le riserve antimetafisiche del prammatismo sono più rigorosamente osservate; fra il mondo della realtà e il mondo della conoscenza è posta, sovrana ed arbitra capricciosa, la volontà individuale: voler creare una teoria della volontà e interpretare il mondo come volontà è pericoloso, appunto perché anche questa dottrina va considerata come una *funzione*, come una dottrina di vita, ed una credenza. Di qui il carattere più strettamente soggettivo e personale, diremmo quasi individualistico, di questa tendenza filosofica. Più che in senso trascendentale, la volontà e l'azione profonda sono qui prese empiricamente, con un significato che viene ad esse dalla psicologia contemporanea. L'uomo, lo spirito individuale, è, innanzi tutto, attività psichica, foggata da un processo di evoluzioni e di rapporti dal quale essa esce nella sua totalità, non riferitaci che in piccola parte dalla consapevolezza, e che quindi abbraccia, oltre il conscio, anche l'inconscio e il subconscio.

Questa volontà, costituita come centro autonomo di iniziativa e di sviluppo, ha bisogno di agire e, per agire secondo il suo essere, di porsi dei fini, di usare delle cose circostanti, e quindi di fare delle *previsioni* sul modo col quale queste si comportano nelle mani dell'uomo e sui risultati che esse sono capaci di dare. Di qui, per orientarsi e per agire, la *volontà di credere* (*will to believe*); cioè la posizione di certi principii e di certe affermazioni che in tanto sono poste in quanto utili alla pratica e ritenute perché dimostratesi praticamente utili. Le più adatte, quelle che permettono previsioni meno fallibili, che provocano una maggiore intensità di sforzo generatore, sono le più vere, quelle cioè che hanno una maggior somma di verità, perché sono il risultato dell'esperienza su di una più vasta zona del reale. Ma non possiamo dire che, allargandosi domani questa zona di esperienza ed offrendosi nuove possibilità di azione, i principii che

ritenevamo veri non debbano essere sostituiti da altri *più pratici*.

I prammatisti, od almeno molti di essi con lo James, affermano poi l'originarietà e quindi il valore dell'esperienza religiosa; la quale sarebbe una forma distinta di comunicazione col reale, con un reale il quale *non ci si manifesta* che così, per mezzo del subconscio o attraverso di esso. Quindi a base della vita religiosa sarebbe la conversione, l'improvvisa illuminazione della consapevolezza di un contatto elaboratosi nel subconscio. Quale sia in sé questa realtà che noi chiamiamo Dio, se si tratti veramente di persona individua, di superiore natura, o se di una indefinibile e profonda realtà nella quale lo spirito individuale sia come immerso, questo non sappiamo, ne possiamo dire.

La più vera dottrina, anche qui, è quella che da migliori frutti; e nessuna può essere affermata definitivamente.

I principali promotori di queste varie correnti filosofiche non hanno difficoltà di negare essere la loro filosofia inconciliabile con il domma cattolico, con l'esteriorismo di una dottrina fissa, comunicata all'uomo, il quale avrebbe il dovere (o la possibilità) di accettarla e trasmetterla intatta. Applicata ad essi, l'enciclica, non solleverà alcuna opposizione. — «Il domma e la filosofia moderna sono incompatibili? Il vostro concetto di un Dio che siede fuori del mondo, nella pienezza della sua gloria, e di là crea governa e giudica, è incompatibile con il nostro relativismo neo-critico? Ma appunto, noi non desideriamo di meglio». — Vi sono dei cristiani credenti, conte il prof. Flournoy, di Ginevra, che accordano il prammatismo con un sincero sentimento religioso: ma questo, presso di essi, è assai elastico; e può parlarsi, piuttosto che di cristianesimo positivo, di un moralismo idealistico che prende, dall'ambiente storico, i colori e l'andatura del cristianesimo.<sup>8</sup>

E il Le Roy non può forse negare di essere stato, sino a questi tempi, egli il solo, fra quelli i quali seguono apertamente la *philosophie nouvelle* sino alle sue ultime conseguenze, ed aderiscono a quell'idealismo critico che egli ha dichiarato essere la filosofia definitiva, «l'anima di tutta la filosofia moderna e il risultato più certo al quale essa sia sino ad oggi giunta» (p. 42),

<sup>8</sup> V. TH, FLOURNOY, *Le génie religieux*, Saint Blaise, Fover solidariste de librairie et d'edition, 1906.

il solo, diciamo, a volere, con uno sforzo titanico, utile sotto molti aspetti alla filosofia della fede, ma vano, conciliarla con le affermazioni fondamentali del cattolicesimo.<sup>9</sup>

#### § 4. — La filosofia della fede di E. Le Roy.

E tuttavia il Le Roy, e con lui altri di quelli che, avendo accettato i risultati della revisione critica dei principii delle scienze compiuta dai contingentisti, si credono per ciò stesso in dovere di accettare il relativismo critico di Renouvier e la metafisica bergsoniana<sup>10</sup>, si dichiarano apertamente e tenacemente cattolici. Se, come fa l'enciclica *Pascendi*, voi opponete le concezioni nette e precise del domma cristiano a quelle che sembrano derivate logicamente dai loro principii, essi vi rispondono che l'opposizione c'è, sì, ma sul terreno *intellettualistico*; che anche la filosofia dell'azione può essere espressa in termini intellettualistici (p. 50), come certo avviene nell'enciclica, e che quindi essa opposizione non denota che un vizio della vostra interpretazione intellettualistica.

Ora, in che consiste l'intellettualismo? Nel giudicare delle cose, od anche solo nel parlare di esse, mediante *nozioni astratte*; nel credere queste nozioni astratte riferibili a realtà fisse e determinate nella loro natura; nel non fare al linguaggio le correzioni necessarie per l'illusione del *morcelage*, del parcellamento dell'essere, che ci fa immaginare tanti esseri, legato ciascuno alla propria natura, e questa espressa in forme concettuali. Immanenza e trascendenza, dice il Le Roy, sono contraddittorie se voi

---

9 A lui vanno tuttavia ora aggiunti gli anonimi autori della *Risposta dei modernisti all'enciclica «Pascendi»*, Roma, Società editrice scientifico-religiosa internazionale; a proposito della quale si veggia *Rivist, di Cultura*, 16 nov. 1907.

10 Si veggia su questa: G. LANDRO, *Per la filosofia dell'azione*, Città di Castello, 1907. Egli conclude per una filosofia delle scienze che ne dichiara il carattere provvisorio e prevalentemente pratico. Per rispetto ad ogni problema metafisico vi è accettato l'agnosticismo. Benché, il Le Roy non si dichiara agnostico. Questa parola non potrebbe avere per lui che un significato antiintellettualistico; pel resto, i confini del pensiero coincidono esattamente con quelli del reale. All'agnosticismo, secondo lui, vanno anzi difilato i realisti. «Le terme normal d'un réalisme quelconque devenu conscient de soi est... fatalement l'agnosti-cisme » (pag. 374).

supponete delle nature fisse e chiuse; abolite le frontiere di queste nature, fatele mobili ed espansive, intendete ciascun essere come un divenire, e come un divenire che è un momento del divenire totale degli esseri, e voi avrete tolta la contraddizione; il vostro è un problema che sorge non dalla realtà stessa, ma al punto dove voi avete, con dei limiti arbitrari, frazionato questa realtà.

In questo senso il Le Roy dice che l'immanenza è un metodo non un principio: non già che, come il Blondel, e dietro lui, il Laberthonnière, ammetta un passaggio dal metodo al principio, dall'immanenza alla trascendenza; ma perché l'immanenza è il punto di vista dal quale le due parole non hanno più valore antitetico. Infatti il Le Roy parla poi anche di *principio* di immanenza. Questa innumerevole ed unica realtà, che diviene, *trascende sé stessa* ad ogni momento della sua azione creatrice, ma il principio pel quale si trascende è in sé stessa<sup>11</sup>. Noi potremmo dunque, costruendo una scala interna di valori, chiamar materia le resistenze frapposte, nei rapporti fenomenici di quantità e di sensazioni, allo spirito che cerca di conquistarsi; chiamar Dio la forza interna dello spirito che pone i suoi ulteriori e più ricchi momenti; al disotto e al disopra non c'è passaggio al limite; una ineffabile continuità lega tutti i momenti di questo divino divenire.

Liberatevi adunque dall'intellettualismo, se volete entrare nello spirito della *philosophie nouvelle*<sup>12</sup>. Per es., quando parlate della personalità di Dio, non crediate di avere un *concetto* di «persona» che, con le dovute correzioni, possa essergli applicato. «Noi non conosciamo positivamente che *un tipo* di coscienza; la coscienza umana. *L'immaginazione* sola può farcene sospettare altri; e quanto vago resta necessariamente questo *sospetto!*» (p. 81). Ecco uno dei più begli esempi di nominalismo che occorrono negli scritti di filosofi dell'azione.

Ora questi nominalisti si dichiarano sinceramente cattolici, perché, *mutato così radicalmente il valore teorico delle parole e del linguaggio,*

---

11 V. *Comment se pose* pag. 84.

12 Abbiamo osservato altrove che questo che i filosofi dell'azione chiamano intellettualismo è il procedimento proprio della ragione umana, è la stessa conoscenza per concetti. (*Cult. Sociale*, agosto 1904).

*tutta la dottrina cattolica conserva ancora un significato prammatico; conserva anzi il solo significato che essa possa avere in termini di immanenza e di azione, e questo, coerente, pratico, elevatissimo.*

Quando l'enciclica notava che questi «modernistae» dei quali essa era per esporre dialetticamente le «doctrinae» sono uomini di vita austera e di intenso fervore di studio, pareva quasi notarlo con dolore, od insinuare che in ciò fosse un meditato calcolo di proselitismo. Osservandoli da vicino, ognuno potrà convincersi che la virtù della quale l'enciclica li loda, o li biasima, è una armonia sincera e spontanea della loro vita interiore; è, per essi, il prerequisite e come l'ambiente di una intensa vita dello spirito; invece che Dio, essi vedranno forse solo le orme di Dio nella creazione, ma queste assai meglio che alcuno non le abbia vedute innanzi, sin forse a illudersi e prenderle per il Dio vivente; certo essi. sono *mondi di cuore*. L'ideale di vita interiore, di possesso della propria coscienza, di inversione dei valori della carne e del senso, l'ideale di pace, di giustizia, di amore che è nel Vangelo, è il loro ideale. La grande famiglia umana che si è raccolta intorno a Gesù di Nazareth per vivere questo ideale e che, muovendosi nella storia, lo ha portato con sé, dando così luogo — questi principi innestati nelle coscienze e la fedeltà tenace delle coscienze ad essi — a quella meravigliosa evoluzione organica che è il cattolicesimo, nella quale ogni cosa apparisce al suo luogo e al suo tempo, è la loro famiglia, ed essi vogliono rimanere in questa. Se, essi dicono, voi pretendete staccare delle dottrine da questo complesso vivente di attività interiore associata che è il cattolicesimo, e di esse fare degli enunciati astratti, oggetto di un semplice consenso intellettuale, nel quale l'azione non è impegnata, non è anzi il miglior criterio dell'adesione, noi non siamo con voi; ma in questo caso siete voi che uscite dal cattolicesimo e dalla fede per entrare in una filosofia; andate a Cristo per Aristotele, non a Dio per Cristo. Se esser cattolici vuol dire avere il significato interiore e di azione di queste dottrine nelle quali voi avete alla meglio tradotto la vostra adesione vivente alla realtà che ci si è rivelata, ai fatti che avete illuminato della luce della vostra fede e che sono quindi divenuti per voi, nell'intimo convincimento del vostro spirito, ripensamenti dottrinali; se voi ci presentate una verità che debba esser fatta,

una verità che si trasformi in luce di vita interiore ed in calore di carità, noi siamo interamente con voi; noi accettiamo tutto quello che voi accettate, dando ad esso lo stesso significato pratico; noi viviamo la vostra vita.

La loro posizione è debole, e, dopo l'enciclica Pascendi, definitivamente compromessa, siamo i primi ad ammetterlo; ma chi voglia confutarli deve tener conto di questo loro modo di vedere.

La debolezza di questa loro posizione, dal punto di vista, di una filosofia della morale — faremo nel capitolo quarto l'analisi di essa dal punto di vista logico e metafisico — è tutta in quella *autonomia* dello spirito che è poi la posizione fondamentale; in quella sovranità dell'atto sulla norma che esso creerebbe e porrebbe da sé; in quella libertà o contingenza che è semplice spontaneità interiore e che non acquista valore morale da una misura, che la trascenda e le si applichi, ma che non sia essa; infine, da quella profonda continuità dell'essere che diviene, precipitandosi tutto in ogni sua ulteriore affermazione; stoffa sulla quale non si riesce a tagliare delle personalità morali che siano veramente sé stesse e che possano avere *in proprio* la vita e l'immortalità.<sup>13</sup>

### § 5. — La filosofia dell'azione.

Il lettore comprende ora perché ed in che senso questa dottrina si chiami idealismo: pel fatto, cioè, che essa pone lo spirito, la cui caratteristica rivelazione è il pensiero, come categoria irriducibile del reale, e pone quindi che la realtà profonda dell'essere, il tutto noumenale debba essere interpretato in base a questa sua più alta e ricca rivelazione; nella quale posizione esso è nettamente antitetico al materialismo. Esso va tuttavia distinto da un'altra forma di monismo spiritualistico che è l'idealismo

---

13 Chi voglia avere, delle difficoltà che questa dottrina presenta solo dal punto di vista filosofico (e prescindendo da ogni considerazione dommatica), nell'interpretazione dei concetti di libertà, responsabilità, legge, morale, ecc., veggia in *Rivista di cultura*, 16 ottobre 1907, l'esame del volume di G. CALÒ: *Il problema della libertà nella filosofia contemporanea* (Sandron, Palermo 1907); volume il quale è un esame ed una critica severa, e sostanzialmente giusta, della filosofia dell'azione sotto il rispetto morale.

dialettico e razionalistico; e la differenza fra i due è appunto in questo, che mentre per il primo la realtà spirito si rivela originariamente nel volere, del quale l'intelligenza è una creazione e una funzione, per l'altro l'idealismo caratteristica dello spirito è più specialmente il pensiero, e nella rappresentazione del mondo che esso si forma è cercato il carattere di razionalità, non quello di posizione libera dello spirito. L'idealismo del quale qui ci occupiamo sarebbe quindi più propriamente chiamato *monismo volontaristico*.

Ma c'è una filosofia dell'azione meno radicale nell'affermazione del suo idealismo e nel risolvere secondo esso il problema della conoscenza e dell'essere, una scuola la quale merita di essere esaminata a parte. I due suoi più noti sostenitori sono il Blondel, professore all'università di Aix-en-Provence, e il sacerdote Laberthonnière, dell'oratorio francese. Il secondo, che ha aperto le colonne della sua rivista, gli *Annales de philosophie chrétienne*, al Le Roy, il quale ne è uno dei più assidui collaboratori, sembra voler sorvolare sul problema della conoscenza. L'intellettualismo che egli ha criticato nel suo volume *L'idealisme grec et le réalisme chrétien*<sup>14</sup> sembra essere una conoscenza che si fermi nelle astrazioni e negli universali come in oggetti del conoscere per sé stessi, non prendendoli come momenti ed espressioni, diminuite di contenuto individuo ma purificate, del reale stesso; essa par quindi colpire piuttosto le degenerazioni della scolastica che il realismo di questa e rafferma oggetti vita del termine della conoscenza. Ma talora il L. dichiara di trascurare, come inesistente per lui, il problema vero della conoscenza; più psicologo che metafisico, egli non cerca tanto il valore in sé, la realtà costitutiva del pensiero e delle cose, quanto il valore prammatico della conoscenza; più che risolvere, con un idealismo monistico pienamente consapevole, egli elude il problema dell'essere e del conoscere, in uno psicologismo che ha scopo e valore specialmente apologetico ed educativo.

Lo stesso può dirsi del prof. M. Blondel, per quanto divenga oramai difficile giudicare con precisione del suo sistema, avendo egli sottratto alla circolazione libraria i suoi scritti più importanti ed alle elaborazioni vive

---

<sup>14</sup> V. *Cult. Sociale*, agosto 1904. Meglio si sarebbe chiamato questo volume: *Il razionalismo greco e il volontarismo cristiano*.

della discussione, il suo sistema.<sup>15</sup> Tuttavia, due differenze notevoli fra la filosofia del Blondel e quella del Le Roy si possono certamente assegnare. La prima riguarda i caratteri della certezza scientifica e storica. Mentre il Le Roy, rimproverato in ciò anche dal Poincaré, nega al fatto scientifico e quindi anche al fatto storico il carattere di dato, poiché esso non è che «la reazione della realtà su di un sistema teorico che cerca di coglierla e rappresentarla, così che esso non esiste se non per e nella teoria, e non può esser definito che mediante una teoria, ed esprime soprattutto la ripercussione interna della realtà su questa teoria» (p. 373) per il Blondel il fatto storico o fisico può essere un *datum* che precede la teoria e si impone ad essa; il che gli permette di salvare una base storica, una norma tradizionale, estra-soggettiva nel contenuto e nel valore suo, della rivelazione cristiana.

Inoltre, e specialmente, l'*action*, nel sistema di questo, sembra non avere il significato nettamente trascendentale che essa ha per il Le Roy. Per quest'ultimo, non solo l'azione è la vita totale dello spirito nella sua ricchezza concreta, vita che implica necessariamente tutto lo *spettro razionale*, intendimento, ragione pura, pensiero creatore, ma la eccede anche; essa è l'unità totale dell'essere, il centro non soltanto dell'io individuo, ma di quella più profonda realtà verso la quale l'io è un momento

---

15 Dopo la pubblicazione del volume *Dogme et critique* di E. LE ROY (gli altri scritti di questo giovane ed acutissimo filosofo sono pubblicati in resoconti di riunioni filosofiche e in periodici dei quali egli è collaboratore), il prof. M. Blondel aveva cura di far rilevare la differenza sostanziale fra lui e il Le Roy con una lettera alla *Revue du clergé français*, nella quale scriveva: « Ho testé preso conoscenza di *Dogme et critique* e Le Roy ha ragione di notare che le sue tesi non impegnano che lui solo. Non solo infatti le «applicazioni» che fa del suo metodo e de' suoi principi sono spesso contrarie alla mia fede personale, ma ancora, sul terreno propriamente filosofico, il metodo e i principi differiscono fundamentalmente dai miei, là pure dove la somiglianza dottrinale sembra più grande; noi non abbiamo la stessa concezione iniziale né delle relazioni del pensiero e dell'azione né dell'addentellato dei fenomeni coll'essere o della materia collo spirito, né delle relazioni della scienza colla filosofia o della filosofia colla teologia. Ho del resto negli *Annales de philosophie chrétienne* del gennaio 1906 indicato come il mio pensiero è orientato a rovescio di quello di alcuni dei discepoli di Bergson. Non è adunque sorprendente che, ispirandosi a due metodi e a due dottrine filosofiche eterogenee, si finisca in un atteggiamento che non concorda per così dire in nessun punto col mio».

ed un fatto. Il Blondel si arresta all'io personale: l'azione, che lo supera, lo arricchisce, anche della sua propria personalità; non è più il principio trascendentale dell'essere, è l'essere, già posto e definito, in cammino verso la pienezza della sua perfezione<sup>16</sup>. E noi saremmo qui innanzi, non ad una teoria della conoscenza e dell'essere, ma ad una filosofia e psicologia della fede. I filosofi dell'azione cercano infatti di riattaccarsi alla tradizione per questo verso; mostrando il carattere *volontario* dell'atto di fede e il carattere di adesione pratica e vitale che è implicito in questo elemento di volontarietà e postulato dal valore di vita della adesione ad una dottrina religiosa. Che poi questo carattere di volontarietà si estenda a tutte le credenze, le quali hanno parte nella vita morale ed in genere nell'azione dell'uomo, non è contro la sana teologia, quando sia stabilita la differenza netta fra la fede umana, anche quando essa sia elemento di vita morale onesta, e la fede soprannaturale, che è azione diretta e ulteriore della divinità in noi. Se non che qui, nella distinzione, più o meno sottilmente negata, fra una speciale fede, provocata da una speciale azione di Dio, e rivelazione, in una religione positiva determinata, e le comuni credenze religiose e morali riapparisce la tendenza al monismo metafisico.

Questa teoria è dunque, a primo aspetto, capace di una interpretazione realistica ed ortodossa; il suo metodo di immanenza, impropriamente chiamato a questo modo, sarebbe il rientrare in sé, il raccogliersi nel proprio spirito dalla dispersione delle cose esteriori, il cercare nei principii essenziali e costitutivi di esso lo sviluppo della personalità morale, tanto libera quanto più chiaramente conscia di sé e dei suoi destini; sarebbe, in altre parole, quel grande possesso della propria coscienza che è nel precetto del Cristo, ed al quale mirano ogni iniziazione ascetica ed ogni aspirazione mistica. Lo spirito, così liberato dall'illusione delle cose esteriori, purificato e chiarificato, acquisterebbe una specie di trasparenza la quale gli permetterebbe di discernere in sé il Dio vivente, che è bensì altro da noi, ma

---

16 V. CANTECOR, *La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit* (*Revue philosophique*, 1903, p. 252 seg.). Il Cantecor osserva che in Ollé Laprun e nei suoi discepoli la credenza è una funzione ultrarazionale del pensiero, la quale deriva dalle esigenze della vita morale e presuppone una realtà trascendente che ci si comunica. V. CALÒ, *Il problema della libertà*, ecc., p. 163.

più presente a noi di quel che siamo noi stessi (la frase è giudicata capace di un senso ortodosso dall'enciclica, ed essa è infatti, crediamo, di S. Agostino). Dio rimarrebbe trascendente; solo nella e per la sua azione nella profondità dello spirito egli può essere dichiarato immanente. Cercare e trovare lui è cercare e trovare sé. In tal modo la critica vivace mossa da questa scuola contro la filosofia scolastica tradizionale si spiegherebbe anche essa, e colpirebbe l'amore del sistema, la trasformazione degli strumenti di pensiero in oggetti pensati e quindi la sostituzione, anche nei rapporti della vita, di realtà astratte alle ricche e complesse realtà individuali, l'assenso meramente intellettuale a certi sistemi di dottrine scambiati con l'assenso vivo di fede, con la dedizione di sé al Dio presente e comunicantesi.

Per essi la parola *immanenza*, impropriamente usata e fonte di equivoci, non avrebbe quindi il significato trascendentale che ha per il Le Roy; sarebbe antitetica, non alla trascendenza, ma a quella popolare e superficiale immaginazione di un Dio posto spazialmente fuori della coscienza, di una distinzione che sia greve di materialità individuante; immaginazione i cui perniciosi effetti nella vita religiosa furono acutamente esaminati dal Tyrrell nell'articolo: *Da Dio o dagli uomini?*<sup>17</sup>. Insomma, in questa dottrina i due concetti antitetici di immanenza e trascendenza non si fonderebbero nell'identità positiva del divenire, ma conserverebbero la loro antitesi dualistica; e si porrebbe accanto ad essi un'altra coppia di concetti antitetici: esteriorità quantitativa e compenetrazione spirituale.

Questa scuola non si può quindi dirla, senz'altro, condannata dall'Enciclica *Pascendi*. Essa dovrà invece escire dalla penombra nella quale nasconde i suoi principi fondamentali, la sua teoria sul valore della conoscenza, sull'oggetto di questa, sulla natura del reale, il significato preciso di un metodo dell'immanenza che conduce al principio, od alla metafisica, della trascendenza; escire insomma da quell'incertezza che le veniva rimproverata già nella *Cultura sociale* e più tardi da Giovanni Gentile, un altro «intellettualista» anzi un metafisico egheliano, nella *Critica*. Questi ha mostrato che una tale filosofia è illogica se non pone

---

17 V. *Il Rinascimento*. Aprile. 1907, voi. I, p. 393-414.

l'identità dello spirito umano con la divinità; poiché, se fossero due realtà distinte nel loro essere costitutivo, la seconda avrebbe ragione di oggetto, di cosa pienamente posta in sé e per sé, e da porre solo nello spirito individuale, il quale dovrebbe quindi pur sempre escir di sé per trasfondersi, con l'atto e non con l'essere, nell'altro. Ma datale contraddizione la filosofia del Blondel e del Laberthonnière può togliersi per un'altra via: rinunciando ad essere una speciale teoria della conoscenza e a dare al *realismo cristiano*, da essa preconizzato, i caratteri dell'*idealismo* dei bergsoniani e dei prammatisti, per ridursi ad essere, più modestamente ma più efficacemente, una psicologia della fede, una pedagogica ed una apologetica pratica.

#### § 6. — L'intuizionismo mistico.

C'è un'altra scuola o categoria di studiosi cattolici (il lettore intelligente interpreterà *cum grano salis* queste nostre categorie) la quale, se in alcuni punti sembra aver aderito alla filosofia del Blondel, se talora sembra anche aver ecceduto le conclusioni di questa<sup>18</sup>, merita tuttavia di esser considerata a parte, perché, mentre non si è in alcun modo impegnata nel concetto trascendentale dell'azione, da noi esaminato nei filosofi delle due prime classi, e nell'interpretazione strettamente idealistica del mondo che ne è la base, d'altra parte ha affrontato più direttamente e risolto per suo conto il problema della conoscenza: non della conoscenza in genere, ma della *conoscenza religiosa*.

Questa dottrina sembra conciliabile con un certo realismo dualistico; essa entra in iscena, diremmo, al momento in cui nello spirito umano apparisce il *bisogno religioso*. Questo bisogno è, dal principio, una comunicazione della divinità; un contatto fra essa e l'individuo umano, il quale non avviene per la via indiretta e glaciale della conoscenza riflessa e per astrazioni, ma avviene direttamente, immediatamente. Noi non entreremo qui in un esame

---

18 Alludo, in particolare, alla nota disputa fra il barone von Hügel e il Blondel intorno al rapporto fra il Cristo storico e la cristologia teologica. V. l'articolo del von Hügel in: SOSTENE GELLI, *Psicologia della religione*. Roma, Società Nazionale di Cultura, 1904.

dei principii di questa teoria della conoscenza mistica, estesa a tutto il fatto religioso; ci basta osservare che essa, se ha una spiegazione ovvia — che il lettore potrà facilmente costruir da sé e che si trova del resto indicata e dialetticamente dedotta nell'enciclica *Pascendi* — nella dottrina filosofica dell'immanentismo, non postula di per sé un rapporto necessario con le teorie trascendentali di questo. L'immanenza, nella scuola filosofica della contingenza, è, non di Dio nelle coscienze, umane, ma del pensiero-essere in sé stesso; della quale poi l'altra immanenza è una derivazione logica, e significa, come vedemmo, la coesenziale interiorità dell'azione creatrice ai successivi momenti dell'attualità posta. Qui dunque, e il linguaggio tradizionale dell'intuizionismo mistico ci dà diritto a questa più blanda interpretazione, Dio e la coscienza sono due realtà distinte; nei rapporti fra essi si tratta di una vera e propria *comunicazione* o *partecipazione*; della teoria, cioè, che è in fondo alle stesse dottrine teologiche ortodosse della grazia. Il difetto di questo intuizionismo mistico è altrove; nel voler far risalire l'emozione religiosa, in genere, ad un'altra forma di conoscenza che non sia la razionale; nel volere che essa non sia solo un fatto di ordine emotivo e sentimentale, ma implichi un suo proprio principio conoscitivo, un certo speciale lume, una facoltà di dedurre e di aderire, che da un punto di vista meramente razionale non si giustificerebbe e che risale invece a una specie di istinto o impulso volitivo; *illative sense* del quale parla il Newman nella sua *Grammar of assent*<sup>19</sup>. Il che poi conduce alla diffidenza per la ragione; poiché, se dal campo dell'inconscio e della spontaneità affettiva la visione religiosa che è nell'emozione religiosa mistica viene portata alla superficie della consapevolezza e della riflessione critica, il carattere astratto che essa verrebbe ad assumere e la necessità di una rigorosa formulazione logica ucciderebbe l'emozione. All'opposto, sinché l'intuizione mistica rimane nella penombra vaga della subcoscienza, mista a vigorosi elementi emotivi, essa si alimenta di immagini e di figurazioni estetiche assai più che di concetti, e si presta all'interpretazione mistica dell'universo esteriore. Il che spiega perché questa filosofia della fede,

---

<sup>19</sup> Versione italiana di D. BATTAINI, Bocca, 1907. Vedasi anche la prefazione di R. Murri alla versione italiana d'un altro volume del Newman: *Lo sviluppo del dogma cristiano*. Roma, Società Nazionale di Cultura, 1907.

antirazionalistica e mistica, piaccia più specialmente ai temperamenti estetici, alle anime che la delicatezza emotiva allontana dalle dure lotte dell'azione e volge alla contemplazione, alle intelligenze le quali pensano più per immagini che per concetti; e temperamento di mistico e di esteta era appunto il Newman<sup>20</sup>. Noi esamineremo quindi questa scuola parlando, più innanzi, della filosofia della fede: qui non ci rimane che esaminare brevemente la posizione teorica della dottrina idealistica, da noi sopra indicata, innanzi all'enciclica *Pascendi*.

### § 7. — Come il volontarismo è designato nell'enciclica.

Notevole è innanzi tutto, nell'enciclica, il difetto di un accenno a quello che nella filosofia moderna è fondamentale: il problema, della conoscenza. Essa incomincia subito, dopo un breve accenno all'agnosticismo, con la filosofia della religione, della quale noi non ci occuperemo che in secondo luogo. E pure tutto il pensiero contemporaneo è travagliato, dal secolo XVI, da questo problema; la scolastica è respinta, dalla *philosophie nouvelle*, non per i suoi rapporti col domma, ma per la soluzione data a questo problema critico pregiudiziale.

E' evidente adunque che, partendo dal punto di vista scolastico e dialettico, tutte le scuole moderne che sciolgono in altra maniera il problema dei rapporti fra il sapere e il suo oggetto divengono in qualche modo inintelligibili, ed appaiono come una negazione radicale, ed in qualche modo irrazionale ed arbitraria, dell'oggetto preciso della conoscenza di fede e della teologia, quale è sempre apparso al pensiero tradizionale. Agli occhi dei moderni, dei quali abbiamo esposta la dottrina, Dio, spirito, Chiesa sono spariti dalla conoscenza come oggetto esteriore, consistente in sé medesimo e raggiunto dall'intelletto che esce di sé; ma questa sparizione è avvenuta a un momento iniziale, del quale l'enciclica non si occupa, e che è quello della critica della conoscenza. Dopo questa,

---

20 V. BREMOND: *Newman*, Parigi, Bloud. Per gli italiani, v. Fogazzaro: *Verità e azione*, in *Nuova Antologia*, 1° luglio 1906; *Per la verità*, in *Rinnovamento*, gennaio 1907; *Le idee di Giovanni Selva*, in *Rinnovamento*, febbraio, 1907.

come fu compiuta da Kant e più radicalmente rinnovata in Francia dai neo-critici, con a capo il Renouvier, incomincia, per i credenti che hanno accettato questa critica, un lavoro di ricostruzione: il tentativo di trarre quelle realtà, che non hanno più base nella conoscenza oggettiva, dalla stessa intima realtà del pensiero e della coscienza. E questo tentativo incomincia infatti subito dopo Kant, come è noto, con i romantici, e continua ai nostri giorni, culminando nelle opere dei neo-critici cattolici. Quindi la dialettica dell'enciclica e la filosofia prammatica della fede seguono, si può dire, cammino inverso: la prima, dalle più recenti e complesse, posizioni della nuova apologetica risalendo alle origini critiche, trova una dissoluzione *finale* dell'oggetto della fede in quella che è invece la critica *iniziale* del contenuto oggettivo della ragione: la seconda, dopo una tale critica del contenuto, si sforza di trovare una base nuova alle realtà di fede ed alla loro conoscenza, avvicinandosi via via alle posizioni del cattolicesimo, ma con la profonda modificazione di metodo che abbiamo visto. La questione rimane quindi aperta sul problema fondamentale, che è quello, appunto, della critica della conoscenza: qui dovranno o intendersi o dividersi la scolastica, che è il punto di partenza e il metodo dell'enciclica, e la filosofia moderna. Non può tuttavia negarsi che la soluzione di questo problema fondamentale interessa grandemente la fede; poiché le due filosofie della fede che partono dalle due diverse ed opposte soluzioni del problema sono diversissime, come provano il fatto stesso e il ragionamento dell'enciclica.

Vi è tuttavia in questa un accenno al problema della conoscenza che merita tutta la nostra attenzione. Essa dice che punto di partenza delle dottrine dei modernisti è l'agnosticismo: il quale è posto nella distinzione fra fenomeno e noumeno e nel negare a questo la conoscibilità. Può darsi che, in parecchi di quelli contro i quali è rivolta l'enciclica, questo sdoppiamento del reale, tentato da E. Kant, e ripreso, per altra via, dai positivisti moderni, apparisca qua e là, nella loro filosofia religiosa. E noi non negheremo certo che la teoria kantiana, la quale fu detto esser la fine della metafisica, sia inconciliabile con la posizione cattolica di una differenza di forma e di oggetto, tra la filosofia e la fede, tale che gli oggetti di questa, Dio e spirito,

possano tuttavia, nella loro esistenza e nella loro conoscibilità, essere raggiunti dalla ragione. E' notissima, sotto questo aspetto, la definizione del Concilio Vaticano che l'enciclica ricorda.

Ma l'idealismo moderno ha superato questa forma di agnosticismo. Esso ha abolito la distinzione kantiana fra fenomeno e noumeno, ed ha anche abolito l'inconoscibile di Spencer, il quale, del resto, non ha avuto mai diritto di cittadinanza in filosofia, contraddicendo all'esigenza fondamentale di questa, che è di fare del reale, di cui si afferma o si pone l'esistenza, un pensabile o un pensato, e per la quale, quindi, inconoscibile e irreali coincidono. Per essa tutto quello che è, è anche, identicamente, oggetto di pensiero; il fenomeno è anche noumeno, poiché l'uno e l'altro non sono che l'attualità dell'essere che diviene, l'attualità dello spirito che pone sé e il non sé, che è insieme soggetto ed oggetto, pensiero ed azione: l'immanenza dell'azione creatrice, della quale l'intelligenza è come luce e consapevolezza, limitata dalle esigenze dell'azione, è anche identità del conoscibile e del conoscente. Quindi, se nulla è se non in rapporto allo spirito che lo pone, intelligibilità e possibilità d'essere coincidono; l'ignoto entra, nel margine del pensiero per ciò stesso che entra nel margine dell'azione trascendentale; un ignoto che sia per definizione di là dal pensiero presente o futuro o possibile è anche, per definizione, un non-ente. In questo concordano tutte le numerose scuole contemporanee di filosofia antipositivista, tutte le varie forme di idealismo che si disputano oggi il campo.

L'accusa di agnosticismo è anzi ritorta dall'idealismo moderno contro la filosofia tradizionale del dogma; vedremo più innanzi in qual modo e con quale fondamento.

Si legga ora, dopo quanto abbiamo detto, questo breve tratto, nel quale l'enciclica, in seguito al suo ampio sviluppo, cerca quasi di rifarsi al suo punto di partenza e fissarlo più chiaramente; e si notino bene l'uso ed il significato, tutti scolastici, delle parole:

«E per fermo, rifacciamoci alquanto, o Venerabili Fratelli, a quella esizialissima dottrina dell'*agnosticismo*. Con essa, dalla parte dell'intelletto, è chiusa all'uomo ogni via per arrivare a Dio, mentre si pretende di aprirla

più acconcia per parte di un certo sentimento e dell'azione. Ma chi non iscorge quanto vanamente ciò si affermi? Il sentimento risponde sempre all'azione di un *oggetto*, che sia proposto dall'intelletto o dal senso. Togliete di mezzo *l'intelletto*; l'uomo, già portato a seguire il *senso*, lo seguirà con più impeto. Di più, le fantasie, quali che esse sieno, di un sentimento religioso non possono vincere il senso comune: ora questo insegna che ogni perturbazione o occupazione dell'animo non è di aiuto ma d'impedimento alla ricerca del vero, del vero diciamo quale è in sé; giacché quell'altro vero *soggettivo*, frutto del sentimento interno e dell'azione, se è acconcio *per giocare di parole*, poco interessa l'uomo a cui soprattutto importa conoscere, se siavi o no *fuor di lui* un Dio nelle cui mani una volta dovrà cadere».

---

## CAPO II.

### LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE.

#### § I. — Il bisogno religioso.

Molta parte dell'enciclica è dedicata alla filosofia della religione, e i principi filosofici condannati non sono messi in luce e presi di mira se non per le immediate conseguenze che essi hanno nel terreno religioso. Anche su questo punto, a bene intendere il conflitto che andiamo esaminando, delle distinzioni sono necessarie: e noi le indicheremo, brevemente, senza seguir l'enciclica passo passo, ma cercando di coglierne la sostanza e i criteri direttivi<sup>21</sup>, di chiarire e completare l'esposizione, che vi è fatta, della dottrina riprovata.

La fede, in quanto fatto e processo di coscienze umane individue, o, per usare il linguaggio scolastico, in quanto *abito ed atto secondo dello spirito*, permette un doppio ordine di ricerche; di osservazione diretta le une, di valutazione filosofica le altre. Lo spirito, da principio, è pura attitudine, ma attitudine a svolgersi secondo certi principii essenziali, che più tardi l'azione rivela, e che costituiscono la sua *natura*. Esso è anche attitudine al pensiero ed. alla vita religiosa: e questa, al pari delle altre attitudini normali e fondamentali, si svolgerà poi nel corso della vita, in un modo o nell'altro. Quando questa attitudine sostanziale — che è già in qualche modo individuata dalla materia organica, nella quale essa è, e dalle più definite attitudini che hanno impresso in questa tutte le elaborazioni anteriori le quali costituiscono i caratteri ereditar! 'del nuovo nato — incomincia a

---

21 Un'analisi dettagliata dell'enciclica *Pascendi* sarebbe molto difficile od almeno dovrebbe riescir molto lunga. In essa, infatti, non ostante l'esteriore aspetto dialettico, elementi di filosofie diverse e talora opposte sono uniti promiscuamente; e il primo lavoro dovrebbe essere quello di rifar la genesi mentale di tali mistioni e quindi di discernere e separare. Manca inoltre la successione logica degli argomenti trattati; basti osservare, a persuadersene, che di tutti i vari punti trattati essa si occupa *almeno* due volte: e che il problema gnoseologico, il quale è il primo e più importante, da cui tutti gli altri dipendono, viene trattato solo in iscorcio ed in fine.

svolgersi, essa è da principio quasi esclusivamente recettiva: le prime luci di consapevolezza, il primo abbozzo di una personalità morale non si riveleranno che a un certo momento di quel lungo processo il quale della prima attitudine fa una multiforme attualità, un *plexus* sostanzialmente unico di abitudini di vario genere. E anche quando il primo abbozzo di un *io* morale è apparso, lo spirito continua in molte cose ad essere recettivo: e il più spesso, non avendo quell'*io* condizioni favorevoli al suo svolgimento, rimane quasi informe e poco atto a reagire, ad imprimere di sé quel che riceve da fuori, ad unificare. Del resto, in tutti e sempre la consapevolezza *attuale*, od anche la abituale, non è dello spirito in sé medesimo, ma dei suoi *atti* e delle abitudini formatesi da essi; e non di tutti questi atti, né di tutte le abitudini, ma solo di alcuni di essi; di quelli ai quali si estendono, più o meno ampie secondo il vigore spirituale che le alimenta, la memoria, la visione, la previsione. Quello che l'uomo è, ma non sa di essere, costituisce il campo dell'*inconscio*; quello che l'uomo seppe talora ma non sa più di essere, o non sa che in parte e difettosamente, ma che può sapere, o rievocando o penetrando, costituisce il campo della *subcoscienza*.

Ora, poiché l'uomo è, da principio, abbiamo detto. attitudine religiosa, non nel senso di pura capacità recettiva, ma nel senso di un principio reattivo che, operando sui dati del mondo esteriore e della vita fenomenica, darà luogo ad un processo di indole religiosa, è ovvio parlare di un *bisogno religioso*, anteriore alla stessa formazione dell'*io* morale, manifestato e sviluppato, nella vita sociale, dalle prime spontanee ed inconsapevoli reazioni ai dati della vita esteriore, e dalla *educazione* più specialmente; e poiché le prime reazioni sono di ordine affettivo e sentimentale, è anche ovvio che la religione apparisca prima come un sentimento, e un sentimento vitale, al cui sviluppo il fatto esteriore è occasione e stimolo, ma che tuttavia si svolge dal di dentro, perché il principio attivo ne *immane* nell'uomo, essendo, *nella* natura, o meglio, *la* natura stessa dello spirito umano.

Si può, crediamo, definire il bisogno religioso: la consapevolezza che l'uomo acquista via via dell'inserzione della sua limitata individualità nel sistema complessivo della natura e dello spirito; la tendenza a sentire ed a

volere in armonia con questo mondo esterno e con il mondo delle volontà sorelle, a perseguire consapevolmente nella vita la finalità immanente alle cose e vincere così nell'unità della propria coscienza e nel moto verso l'unità finale il dissidio della molteplicità e dispersione e labilità degli esseri; e quindi anche la tendenza a porre ed affermare e dilatare la propria vita come bontà, universalità, perennità ed unità.

Noi siamo, quindi, dinanzi ad un rapporto *trascendentale*, che cioè investe la stessa natura umana nella sua più intima costituzione, o, in altre parole, scaturisce immediatamente, dall'aprirsi della coscienza e dallo sforzo che essa fa, istintivamente, per abbracciare nel raggio della sua luce tutta l'intima trama del processo psicologico. La religione, nel suo significato più generale, deve quindi apparire come un fatto universalmente umano, e l'irreligione — quella effettuale degli spiriti che si fermano alla superficie delle cose ed alle piccole necessità quotidiane della vita esteriore, che vivono tutti *in sé e nell'attimo* — deve essere considerata come un *arresto* di sviluppo spirituale.

Questa trascendenza della religione può essere poi variamente spiegata; o che si consideri l'uomo come particella, avente come sua propria caratteristica il pensiero, di un tutto sostanzialmente omogeneo e deterministicamente svolgentesi, o che si consideri l'individualità come un *karma* (illusione) e la totalità come sostanza vera, sia, infine, che col dualismo si riponga l'unità finale degli esseri in una armonia volitiva delle coscienze, penetrate ed illuminate dell'Unico Assoluto.

## § 2. — Psicologia della religione.

Parrà ad alcuno che con questa semplice esposizione di elementari verità psicologiche noi siamo incorsi appunto nel frasario e nei concetti (*bisogno religioso iniziale, sentimento vitale, subcoscienza, ecc.*) dall'enciclica qualificati come *delirii*. E tuttavia la filosofia e la teologia non entrano per nulla in questo che siamo venuti dicendo; si tratta di fatti di osservazione constatati con la semplice applicazione dell'indagine positiva alla vita

interiore (introspezione) ed ai documenti che ce la rivelano (psicologia sociale), od, in altre parole, della *storia naturale* dello spirito umano.

La psicologia della religione si è grandemente svolta in questi ultimi tempi, seguendo i progressi della psicologia in generale. Essa studia il fatto religioso empiricamente, nell'insieme dell'attività dello spirito individuale e poi, anche, nell'insieme delle attività collettive costituenti il processo storico della cultura umana; risolve, cioè, il fatto religioso, che noi vediamo troppo spesso attraverso a delle astrazioni stereotipate, nell'unità del processo psichico del quale esso è un momento. Essa studia quindi l'indole delle emozioni religiose, i varii modi del loro apparire nello spirito, o trasmettersi da spirito a spirito, fissarsi in tradizioni ed in istituti collettivi; studia i rapporti delle emozioni e delle rappresentazioni religiose con l'insieme della vita delle coscienze, e l'improvviso assorgere di esse, in certi spiriti, a motivi predominanti e fondamentali della vita interiore, il posto occupato complessivamente dai valori religiosi nella scala e nella somma dei valori umani.

Benché in questo studio essa debba servirsi di *nozioni* astratte ed universali, ed adottare un metodo di ricerca, essa non si pone tuttavia i problemi riguardanti l'interpretazione filosofica del fatto religioso, come non se li pongono, in genere, le scienze di indagine positiva e sperimentale, le quali, piuttosto che scienza vera, sono arte e storia, perché descrivono e ricostruiscono l'accaduto, il fatto, l'individuato.

Queste ricerche di psicologia religiosa sono oggi consegnate in una grandissima messe di studi, che aumenta ogni giorno, né è possibile al teologo trascurarle; poiché, quantunque l'interpretazione filosofica sia, per sé, indipendente dalla quantità e dalle varietà accidentali dei fatti raccolti, essa segue tuttavia, l'esperienza diretta, e deve quindi svolgersi, come dottrina viva, raccogliendo, criticando, sintetizzando i dati dell'osservazione; conservandosi, perciò, sempre in rapporto con questa, ed avanzando parallelamente.

Noi dobbiamo adunque supporre che nell'enciclica debba trattarsi d'altro. Certo molti avrebbero preferito che essa stessa ce lo avesse detto e che esaminando, come era suo pieno diritto, una determinata filosofia dello

spirito e della fede, mettesse prima in salvo quella che è materia e substrato comune di qualunque filosofia della fede, e che appartiene alle indagini sperimentali o induttive, cioè a dire la descrizione positiva della vita dello spirito umano e del suo sviluppo nella società e nella storia. Ma, se l'enciclica non ha fatto questo lavoro preliminare, noi dobbiamo, evidentemente, farlo. La psicologia e la filosofia della religione, quando si esercitano sul loro terreno e secondo i loro metodi proprii, sono, come la psicologia o l'antropologia, fuori della portata d'una qualsiasi autorità religiosa, riguardano i *praeambula fidei*, nel campo dei quali si esercita la ragione, con le sue proprie risorse. L'autorità religiosa interviene quando si tratti, non più della *constatazione e descrizione* di fatti, ma della loro interpretazione teologica.

L'enciclica va quindi intesa, per questa parte, in senso *esclusivo*. Non che il processo religioso si svolga secondo le maniere da noi brevemente indicate: ma che esso sia tutto qui; che questo, che è il fenomenismo dell'attività religiosa, sia anche tutta la sostanza di essa: che da tale fenomenismo non giovi e non sia necessario risalire ad una attività esteriore (esteriore in quanto *distinta*, perché Dio non si può dirlo esteriore allo spirito nel senso speciale della parola) e superiore, ragione prima e termine ultimo di essi fenomeni: questo è che l'enciclica vuoi condannare. Ed essa vuole anche escludere con ciò che questo processo *ab intus* dell'attività religiosa sia norma e misura a sé stesso, per la proclamata dagli immanentisti autonomia del fatto e dell'azione profonda dalle norme e dalle misure, *spettri intellettuali*, come abbiamo visto, dell'azione medesima, momenti derivati di essa.

La distinzione da noi fatta ha assai maggior valore di quel che possa sembrare a prima vista, nello studio dell'enciclica *Pascendi*. Interpretata senza cautele, questa parrebbe qua e là voler sacrificare non solo le scienze di indagine positiva, che non possono essere manomesse senza sacrificio di quel *non dissenso* fra la ragione e la fede che la teologia romana proclama, ma le stesse nozioni più certe della mistica ufficiale e della scienza teologica. Alcune applicazioni illustreranno meglio la cosa.

### § 3. — Il linguaggio religioso.

Con lo svolgersi della psicologia e dell'indagine storica, la scienza del linguaggio ha fatto, dal principio del secolo scorso, meravigliosi progressi. Noi possiamo anche, oggi, formulare una teoria del linguaggio, che è l'estetica. La religione, si voglia costituirla in emozioni od in rappresentazioni, in abitudini o in atti, ha anche essa il suo linguaggio: il quale verificherà la teoria generale e la filosofia del linguaggio. Manca ancora intieramente — salvo pochi saggi incerti ed elementari sulla simbolica religiosa — uno studio sistematico del linguaggio religioso; ricerche particolari, su questo o quel punto, condotte sinora con poco metodo, fanno parte di quella vasta corrente di tendenze e di ricerche che viene oggi caratterizzata col nome di modernismo. L'enciclica ha qualche cosa anche a questo riguardo; ma essa subisce il difetto di nozioni precise e di metodo su tale argomento. Vediamo di cogliere, anche qui, il capo di un qualche filo direttivo. Non entreremo nel campo proprio della teologia se non per *indicare*, il più brevemente possibile, le nozioni e le opinioni che l'enciclica rigetta; e non vi entreremo se non dopo aver fatto un lavoro preliminare, nettamente preteologico, di chiarimento di nozioni e di idee generali.

Nel fatto religioso noi possiamo discernere un triplice momento: 1° la realtà stessa più intima e profonda del fatto, che è il divino considerato in sé medesimo e previamente all'attualità psichica che lo sente e lo vive; 2° questa medesima realtà psichica, in quanto essa è, nell'atto, riempita ed agitata e commossa dal divino che le si comunica e le si rivela; 3° l'espressione che essa forma in sé medesima di ciò che sente e prova nell'atto in cui il divino la investe: espressione che si traduce anche in segni od in simboli esterni, quali sarebbero gli *oggetti*, i *gesti*, le *parole* sacramentali e rituali.

### § 4. — Il linguaggio religioso nel monismo Idealistico.

Ora le due filosofie, l'idealismo e il realismo, divergono profondamente

nello stabilire il rapporto ed il nesso intimo di questa triplice sfera. Per l'idealismo — quello che l'enciclica chiama immanentismo — divino, esperienza religiosa e linguaggio in sostanza non fanno che uno. Il primo è la forza che muove *ab intus* lo spirito a superarsi e trascendersi, la seconda è data da questo slancio vitale, dalla posizione dell'azione profonda che diviene consapevole, acquistando appunto coscienza di sé, del divino che l'agita. Il linguaggio, poi, non è già espressione teorica, astratta, di una realtà o di un oggetto che esso rispecchia, all'infuori delle condizioni soggettive di colui che, sperimentando il divino, lo esprime in rappresentazioni ed in formule e in simboli, ma è creazione dello spirito in moto, in cui questo riflette sé stesso, riflette le esigenze della azione la quale costituisce la trama profonda del succedersi dei suoi stati psichici, e la reazione dello spirito a ciò che è esterno ad esso. E questa reazione non è innanzi tutto intellettuale, così che essa abbia valore di conoscenza per sé e indipendentemente dal complicarsi essa — per l'indole stessa del processo religioso — in reazione affettiva e volitiva, come era per la filosofia tradizionale; ma è reazione vitale ad uno stimolo il quale può essere considerato come esterno solo per una considerazione superficiale ed empirica delle cose; reazione le cui forme, o schemi rappresentativi non raggiungono una realtà diversa dallo spirito stesso che sa, se non attraverso l'impressione che questo spirito ne ha avuto: dato che si possa parlare di una realtà che non sia quella dello spirito stesso, il quale operando conosce e crea la conoscenza come sforzo di possesso della vita il cui principio esso ha tutto in sé, col quale anzi fa sostanzialmente una cosa sola, commisurata alle esigenze della vita stessa, in un momento dato.

Appare quindi come, secondo gli idealisti, il linguaggio religioso acquista un valore nettamente simbolico. Cercare in esso un contenuto oggettivo, il quale prescindendo per sé dal fatto dello spirito conoscente e dall'atto concreto del conoscere di questo, è, per essi, intellettualismo. Le conoscenze hanno valore prammatico, sono creazioni dello spirito, *fictions*; esse mediano non fra il conoscente e il conosciuto, ma fra l'agente e l'ulteriore momento dell'essere verso il quale questo si lascia; riassumono, per esso, la realtà, non in quanto questa ha un mero carattere di

conoscibilità, ma in quanto, sentita e investita dall'azione profonda, acquista in essa le forme della auto-coscienza ed illumina del suo riflesso i confini dell'esperienza interiore operante. Di questo simbolismo l'enciclica fa colpa ai modernisti; i quali insufficientemente si difendono osservando che non si tratta qui già più del vecchio simbolismo, arbitrario o lessicografico, ma di un rapporto trascendentale fra espressione concettuale o verbale o rituale e l'interna realtà che essa, appunto, esprime.

Questo simbolismo introduce anche alterazioni profonde nel concetto dei sacramenti e dell'efficacia sacramentale. Che un fatto od un oggetto esterno possa, all'infuori del pensiero e dello spirito di colui al quale è applicato, contenere ed applicare effettivamente la realtà divina, sia essa la presenza stessa del Cristo o la grazia, è, in verità, poco intelligibile nella nozione da noi indicata dell'immanenza divina. Nulla può mediare là dove il contatto profondo è all'inizio stesso di ogni esperienza religiosa, e si traduce nell'atto non come immissione dal di fuori ma come sforzo e slancio dal di dentro. La realtà e l'efficienza divina va invece dallo spirito stesso al segno esterno, il simbolo è, secondo questa dottrina, creazione, volta per volta, del credente che lo pone come momento esteriorizzato della sua realtà; e solo in questo senso si può ancora parlare di realtà spirituale e di efficienza formale.

### **§ 5. — Il linguaggio religioso nel realismo tradizionale.**

Ora conviene notare brevemente come diversa corra la cosa agli occhi del realismo tradizionale. Qui la realtà divina, pienamente distinta dallo spirito cui si comunica, benché intima ad esso, pel rapporto trascendentale delle cose finite all'Assoluto, opera in questo; l'azione divina si traduce in attività dello spirito nel doppio ordine delle rappresentazioni intellettuali e dei moti affettivi; le concezioni o rappresentazioni, espresse dallo spirito che il divino muove, non sono quindi momenti o creazioni dello spirito medesimo, autonome ed autoctone, ma forme rappresentative, nello spirito, di qualche cosa che non è lo spirito : così che il ricevere è qui prima

dell'agire e il conoscere prima del volere, in quanto conoscere *puro*.

In altre parole, torna qui in campo, a proposito della nozione del cattolicesimo, e del linguaggio che si riferisce a questo, l'esame da noi fatto in un precedente studio<sup>22</sup> del nominalismo contemporaneo applicato al cattolicesimo. Per la filosofia monistica della contingenza, infatti, le forme e le concezioni mentali, e quindi anche le parole, non colgono mai nel suo essere vero la realtà noumenica del Tutto; ma solo ne fissano dei momenti, delle attualità apparentemente ed esteriormente individuate in fenomeni; e queste non nell'atto stesso in cui sono contingentemente poste, ma quando, trascese e superate dal reale, sono un momento morto di esso, una parvenza relativa al passato, una serie che ci permette dei giudizi o delle anticipazioni le quali hanno valore assoluto solo per la realtà passata dalla quale sono prese, mentre hanno solo valore provvisorio per il suo ulteriore sviluppo contingente.

Quindi non esistono nozioni fisse e precise del reale; ed anche la nozione «cattolicesimo» è, come le altre, nel suo contenuto specifico, la designazione di esperienze sociali passate, l'anticipazione di venturose esperienze simili; simili, non per una identità sostanziale (la realtà vera, oltre all'essere inafferrabile, è *durata* pura, e quindi divenire continuo e totale) ma per una approssimazione provvisoria e prammatica. Sicché alla parola cattolicesimo corrisponde una realtà *cangiante*; od al più essa non rimane identica, in qualche modo, se non in quanto indica un punto di vista, una linea ideale tracciata nel flusso dello spirito e della storia per meglio appropriarsi alcune particolari manifestazioni di esso. Ma su questo argomento dovremo, in qualche modo, tornar più innanzi, occupandoci del problema gnoseologico.

La specificazione, da noi fatta, del conoscere puro, o del conoscere in quanto tale, è necessaria: poiché una conoscenza può bene esser voluta o procurata o preparata ed apparire come termine d'una serie affettiva; ma questa genesi psicologica è estranea ad essa, in quanto conoscenza; può, anzi, se interviene, favorire associazioni ed evocazioni o favorevoli alla retta intelligenza o sfavorevoli ed atte a impedirla. In altre parole, l'intelligenza, e quindi l'espressione mentale o linguaggio interiore, non è

---

22 Vedi *La nozione del cattolicesimo*, in *Rivista di Cultura*, 1-16 agosto 1907.

punto subordinata allo spirito nel quale sia già stato surrettiziamente insinuato dallo studioso il concetto di volontà e di azione: ma lo spirito è originaria attitudine alle due cose, così che il valore dell'una e dell'altra debba essere desunto dalle loro rispettive nozioni; così che il conoscere dica, formalmente, piena indipendenza dalla volontà, come forma speciale ed autonoma dei fatti dello spirito, ed egualmente il volere in atto sia posto indipendentemente dalle conoscenze e dai giudizi e proceda con piena autonomia all'atto, il quale è accettazione libera di alcuni giudizi e repulsione di certi altri<sup>23</sup>. Quindi il linguaggio ha qui un valore e un significato sostanzialmente diversi. Mediante esso, lo spirito non dice a sé principalmente sé stesso, le sue esigenze ed aspirazioni, ma dice a sé il non sé, l'altro, il distinto e quindi l'esterno, in qualche vero modo: e così esso non ha il carattere prammatistico di *finzione* simbolica, ma quello intellettualistico di *informazione*. Quindi anche, quelli che pel prammatista non possono essere che simboli della realtà divina che è spirito, e che è lo spirito stesso nell'atto in cui questo pone quei simboli, pel realista sono mezzi effettivi di azione sullo spirito medesimo: e possono includere ed includono — *precisamente da colui che li riceve* — una realtà divina, come avviene nell'eucarestia.

Questa profonda divergenza apparisce manifestamente a chi, ad. es., dopo l'enciclica legga la «Risposta dei modernisti»<sup>24</sup>: il dissenso è profondo e sostanziale, benché non sempre le dottrine opposte appaiano formulate con precisione e còlte nel loro momento essenziale.

## § 6. — Ispirazione, rivelazione, tradizione, magistero.

---

23 È notevole che questa autonomia rispettiva del conoscere e del volere come di momenti formali adeguatamente distinti dell'attività dello spirito è sostenuta anche da alcune scuole idea-listiche le quali mostrano così di avere un più ricco e positivo, benché forse meno coerentemente sintetico, concetto della realtà e dello spirito o dello spirito-realtà; p. es. da B. Croce e da Giovanni Gentile.

24 Roma, Società Internazionale scientifico-religiosa editrice, 1908. Questo scritto è apparso quando avevamo già scritto la prima parte del nostro studio. Se gli autori di esso sono, come si dice, parecchi, quello che ha scritto la parte filosofica va assegnato al gruppo di filosofi cattolici più radicale, insieme con il Le Roy, dal quale sembra intellettualmente dipendere.

E questa differenza si estende ad alcuni altri concetti fondamentali che analizzeremo rapidamente: quelli di ispirazione; rivelazione, tradizione, magistero ecclesiastico: dei quali tutti, anche, si occupa, *passim*, l'enciclica, sforzandosi di indicare sommariamente le dottrine che essa intende colpire e che, in realtà, si distaccano notevolmente, come la Risposta citata confessa senza ambagi, dalla dottrina tradizionale.

I teologi sembrano aver lavorato invano, sino a questi ultimi tempi, a fornire alla Chiesa un concetto chiaro dell'ispirazione. Dove la nozione precisa mancava, essi si sono aiutati con immagini tratte dalle varie maniere di linguaggio umano. La nozione intorno alla quale essi hanno maggiormente insistito e che è il fulcro di alcune definizioni ufficiali è che Dio sia veramente autore dei libri che sono ispirati. Ma autore, anche, per analogia: poiché di tutto quel processo fenomenico che è pensare, predisporre, redigere, distribuire uno scritto più o meno voluminoso, per il qual processo alcuno è autore di un libro, nulla conviene a lui. L'ispirazione è un fatto che si compie, normalmente, nell'intimo della coscienza dell'autore sacro. E una tale coscienza, studiata da un osservatore non prevenuto, rivelerebbe, nei momenti dell'ispirazione, qualcosa di simile ai fenomeni psico-fisiologici che accompagnano le creazioni più intime e possenti del genio, fenomeni che tutto il pensiero antico attribuiva a un *afflatus numinis*. «Est deus in nobis, agitante calescimus illo». Poi, la fede religiosa, appoggiata all'autorità di una Chiesa, accetta gli scritti così genialmente concepiti come parola divina. Ora, dopo quel che abbiamo detto, noi possiamo indicare con sufficiente chiarezza in che le due nozioni, l'antica, e la nuova, divergano. Per questa, concetti e parole, espressione geniale dell'*afflatus numinis*, sono linguaggio prammatico dello spirito, nel senso sopra indicato; per quella, essi sono linguaggio o parola interiore, non dello spirito umano, che pur li esprime da sé, ma del Dio che, in maniera inafferrabile, agisce in quello e ne trae. l'espressione del vero divino. Per la teologia tradizionale la coscienza dell'autore sacro, nel momento della sua attività geniale, per un profondo e misterioso *contatto*, è fatta in qualche modo parola del Dio trascendente rivelatore; noi abbiamo qui una

invenzione religiosa nella quale lo spirito del profeta è inizialmente *mosso* e passivo.

La stessa differenza sostanziale si riscontra nel concetto di rivelazione. Anche qui la teologia non può rifiutarsi di accettare quelli che sono progressi generali della cultura. Sino ad oggi fu possibile fare nella storia di questa un posto assolutamente a sé ai libri del canone e considerarli come concepiti o scritti, di getto, quali ci si presentano oggi, dagli autori cui sono attribuiti, con una forma di attività intellettuale che nulla quasi sapesse dei concreti procedimenti letterari dell'epoca. Oggi, crescendo via via le conoscenze sia della letteratura e della storia coetanee a quei documenti, sia della interiore struttura di questi, è possibile tentare e per molti capi anche fare, con risultato quasi definitivo, la genesi e il processo della *formazione naturale* di questi libri, formazione la quale dice appunto il consueto processo psicologico ed esteriore di chi si informa ed esamina e ricorda e concepisce e pensa e dice inferiormente e scrive delle nozioni e rappresentazioni, facendone un libro.

Il dibattito non è dunque qui, dove tutti i critici serii e di buona fede, a qualunque credo religioso appartengano, dovranno per necessità trovarsi d'accordo; esso si aggira pur sempre intorno alla nozione di linguaggio, dietro la quale è poi l'altra dei caratteri sostanziali della realtà di colui al quale si attribuisce questo linguaggio. Per gli immanentisti, nulla viene allo spirito ed alla storia dal di fuori; la rivelazione è quindi per essi veramente autorivelazione, coscienza, che diviene, del divino che diviene acquistando coscienza di sé: non Dio si rivela all'uomo, ma l'uomo si rivela Dio<sup>25</sup>. Invece per la filosofia, tradizionale, nessun progresso di indagini positive, psicologiche o filologiche o storiche, potrà mutare il preciso significato dell'antica dizione: Dio si rivela all'uomo. «Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio»<sup>26</sup>.

È vero che alcuni immanentisti — quello di essi, p. es., che ha scritto la parte riguardante l'evoluzione del domma nella Risposta — conservano talora e in parte l'antico linguaggio: ma il valore ed il significato delle

---

25 V. sopra, pag.: 30.

26 Hebr. I, I.

parole sono diversi: e la logica li forza., potente *vis a tergo*, a dominare col loro concetto il linguaggio, ed a far di questo, via via, una rivelazione sempre più netta del proprio pensiero. Né sarebbe possibile tentar di afferrare il momento logico del presente conflitto senza provocare ogni dottrina ed ogni posizione mentale ad assumere, con la massima: precisione e logicità, il suo proprio atteggiamento; il che, poi, deve essere nell'interesse vero di ogni dottrina la quale non tema di svolgere sino alla maggiore espansione i principii che essa racchiude.

Il concetto anche di tradizione è nelle due dottrine profondamente diverso, per lo stesso motivo: poiché tradizione è la somma delle espressioni verbali e simboliche, del linguaggio concretato in simboli e segni riferentisi al contenuto ed all'oggetto proprio di una determinata scuola o società o dottrina<sup>27</sup>. Mentre, per i nostri idealisti, questa somma di segni e di simboli nel cattolicesimo è tenuta insieme, come da interna trama, dallo spirito umano che diviene dentro quei segni e rivela in essi i momenti Successivi del suo divenire, per i realisti vi è di essi una misura trascendente i singoli momenti dello spirito individuale e storico che vi si rivela; poiché questo esce quasi di sé, per raggiungere e realizzare in sé, ripetendolo e partecipandone, il divino, il quale resta, misura inaccessibile e stabile, al di sopra di ogni fugace fenomenologia dello spirito.

Similmente è del magistero ecclesiastico. La Chiesa è, per lo spirito individuale, una eteronomia. Essa si giustifica se anche il Dio, del quale gerisce la rappresentanza, è una eteronomia. In termini di idealismo, essa rimane, è vero, per un suo attributo facilmente assegnabile; lo spirito religioso che si effonde e diffonde, lo sforzo verso il divino che si ripete similare, benché eguale mai, in innumerevoli coscienze, l'intensità e il maggior valore psicologico delle volontà concordi verso uno scopo, e del simbolo che è creazione ed espressione della fede di mille anime, hanno un valore pragmatico che non può esser misconosciuto da alcuno; la Chiesa, quindi, come esperienza religiosa di molti insieme, apparisce enormemente superiore, come valore religioso, allo spirito individuale la cui esperienza si chiudesse in sé, facendosi con ciò stesso l'espressione di un mondo di

---

27 V. in *Rivista di cultura*, lo studio: *Il cattolicesimo e la critica*, n. 1° settembre 1906.

esperienze più anguste, o condannandosi all'egoistica povertà di questa solitudine. Ma sempre l'esperienza religiosa cattolica non può essere accettata che come esperienza individuale più intensa; essa non si presenta all'esperienza individuale come una norma, ed una misura già fissata, a cui questa debba adattarsi, perché in ciò avremmo ancora una eteronomia ed una limitazione dell'assoluto che è per ciascuno la sua coscienza; ma come una ulteriore espressione di sé, proposta allo sforzo dell'individuo come termine verso il quale tendere, e solo valevole in quanto quel termine possa essere veramente raggiunto e quella esperienza verificata. Spiegabile è dunque nella sostanza l'aggravio che l'enciclica fa all'idealismo immanentista. di porre una legge per cui «la *coscienza religiosa* si dà come regola universale, da porsi in tutto a pari della rivelazione, e alla quale tutti hanno obbligo di sottostare». L'espressione dell'enciclica è poco felice, poiché il parallelismo fra coscienza e rivelazione non esiste più là dove questa è l'*attualità* stessa di quella coscienza. D'altra parte, che la coscienza morale o religiosa bene informata sia per ciascuno la suprema norma di azione è un notissimo principio morale; ma l'*autonomia* della coscienza, la supremazia e l'assolutezza del singolo e del fatto, quale risulta dalla filosofia idealistica, questa è che l'enciclica voleva, certo, segnalare e colpire.

### § 7. — Il concetto di Chiesa presso i moderni.

La nozione della Chiesa può esser distinta in due nozioni fondamentali; quella dell'ufficio, in genere, di una organizzazione esteriore e visibile in ordine alla santificazione delle anime, e l'altra della costituzione interna dell'organismo sociale religioso o, in altre parole, dell'autorità. Ambedue le questioni sono state trattate, con fine penetrazione, dal Tyrrell, nelle varie sue opere. Ed egli parte dalla nozione dell'immanenza o dell'interiorità di Dio nello spirito individuale; da una nozione, cioè, che è strettamente collegata alla filosofia monistica, il cui punto di vista in fatto di critica religiosa abbiamo largamente illustrato. Dobbiamo tuttavia aggiungere che

il Tyrrell accetta manifestamente la nozione di un Assoluto distinto dal divenire, di un Dio trascendente, creatore e redentore. E di questo gli va tenuto conto; poichè questa sua professione di dualismo ci forza a prendere tutto quello che egli ci dice dell'immanenza divina, e le deduzioni che ne trae sulla natura della Chiesa e dell'autorità nella Chiesa piuttosto come psicologia religiosa che come professione filosofica; in che modo poi questa immanenza mistica si accomodi con la trascendenza filosofica il Tyrrell non ci dice e noi non indagheremo troppo curiosamente nei suoi scritti. Abbiamo tuttavia il diritto di dire che le nozioni del Tyrrell sulla .vita religiosa individuale nei rapporti con la società cristiana sembrano adagiarsi quasi naturalmente; nell'ordine di idee monistico che siamo venuti illustrando; e che qualche correzione sostanziale è necessaria per profittare del ricchissimo materiale di psicologia religiosa che è accumulato negli scritti suggestivi e perspicui del mistico inglese. A ogni modo noi non intendiamo esporre qui le sue idee; seguiamo, come il lettore ha visto, una successione logica ed astratta di queste, senza preoccuparci di giustificare o di accusare alcuno.

Quanto, dunque, alla nozione della Chiesa, è certo, innanzi tutto, che le recenti indagini psicologiche e storiche rendono necessaria una revisione o correzione delle idee o piuttosto delle immagini che se ne è fatta la post-scolastica e che dominano oggi largamente gli spiriti. Per un processo di realizzazione fantastica delle astrazioni, la Chiesa è stata spesso concepita e raffigurata come un organismo esistente in sé medesimo, al quale gli uomini avessero rapporto come ad oggetto posto all'infuori di essi, oggettivato in nozioni formali che dovessero essere oggetto di una accettazione quasi meramente meccanica da parte dello spirito. In altre parole, il cattolicesimo è stato assai spesso inteso e praticato come un complesso di applicazioni esteriori di formule e di riti, e di accettazioni egualmente esteriori e formali, estranee all'intima vita della coscienza. Prescindendo da queste realizzazioni fantastiche, contrarie al concetto della religione in ispirito ed in verità e ad alcune altre dalle più chiare nozioni che il Vangelo medesimo illustra, noi non possiamo concepire il cattolicesimo o la Chiesa se non come la collettività delle coscienze credenti e viventi nel Cristo. Cercate quanto

volete e voi non troverete altro che coscienze e loro stati e modi di essere; di realmente concreto, di *realtà*, o, meglio, di *sostanze*, non vi è che questo. Una distinzione, antica quanto la teologia, è poi necessaria; quella fra anima e corpo della Chiesa; poiché se una comunione esteriore e visibile è necessaria per tutti gli ufficii di salute attribuiti all'organismo chiesastico, siccome poi questa comunione esteriore è ordinata solo alla trasmissione di principii di vita che sono interni allo spirito, ed essi principii possono anche essere ottenuti, per altra via, con una immediata comunione, con Dio e col suo Cristo, così è impossibile escludere dalla grazia e dalla vita nel Cristo tutti, senza eccezione, quelli che non appartengono esteriormente alla sua Chiesa.

Posto adunque questo concetto realistico della Chiesa, incomincia la divisione e l'opposizione delle due correnti. Per i dualisti, la Chiesa è bensì la collettività delle coscienze credenti e viventi nel Cristo; ma vincolo di unione, ragione e termine di essa è l'Unico, assoluto e trascendente, che, per mezzo del Cristo, si comunica alle anime ed è in esse per la grazia; la quale grazia è bensì una comunicazione della natura divina, ma tale che in quanto è in noi e diviene noi, essere del nostro essere, atto dal nostro spirito, non è più la sostanza divina, benché da essa proceda, ma è, appunto, atto del nostro spirito<sup>28</sup>, cosa nostra, noi stessi. Per la filosofia nuova e sembra anche, talora, per i mistici, la cosa è diversa. La Chiesa non è le coscienze credenti, *più* Dio, come realtà distinta e trascendente; essa è, in ciascuna coscienza credente, così da essere intima a questa, lo slancio che dall'interno, e in essa, si effonde in ulteriori e superiori affermazioni di bontà e di amore. Ma poiché Dio sta alle coscienze singole come il Tutto, la realtà profonda morale, alle sue manifestazioni contingenti, e ovvio che ciascuna di queste manifestazioni, nella serie infinita, sia relativa in qualche modo al momento della durata del quale diviene, nel nostro pensiero, come

---

28 Non neghiamo che questa teoria, la quale fa che la grazia sia veramente qualche cosa di distinto da Dio e sopraggiunto in noi, *attualità* non delle nostre facoltà umane ma di quella che i teologi chiamano *potentia obedientialis*, è acuta e difficile; ma essa è pur necessaria a salvare così la soprannaturalità della grazia, quanto la distinzione sostanziale ed irriducibile degli individui. Del resto, noi non pretendiamo certo che il dualismo sia tutto chiarezza né che la realtà divina e l'indole dei suoi rapporti trascendenti con-le creature possano entrare negli schemi delle nostre conoscenze razionali.

una espressione distinta e solidificata; e che quindi la realtà profonda sottogiacente tanto più chiaramente e certamente si manifesti quanto più ricca e vasta è la serie di queste sue manifestazioni. Di qui il concetto di Chiesa. Essa è una somma di esperienze del divino: associate e condotte a muoversi insieme, queste varie esperienze danno un fondo di caratteri comuni, di azioni e reazioni, nelle quali ciò che è relativo a ciascuna di esse in particolare sparisce e dilegua in ciò che tutte hanno di comune, che è il medesimo slancio vitale e creatore, a un certo momento della sua durata. Ma tuttavia tutte insieme queste esperienze, a un dato momento della storia, non cessano di essere *relative*, in quanto il divino che si manifesta in esse le trascende e si afferma ulteriormente in sempre nuove, e più ricche posizioni; esso le ha già anzi trascese al momento stesso in cui il nostro spirito si rappresenta il molteplice come unità, si rappresenta, cioè, una Chiesa. La parola Chiesa assume qui dunque un valore meramente formale: è la durata, l'attualità dell'essere considerata come attività religiosa associata, cioè come posizione storica e sociale d'idealità morali e di corrispondenti azioni.

Appare adunque come in questa dottrina il rapporto del singolo alla Chiesa sia profondamente modificato. Ciascuna anima religiosa è un momento della Chiesa stessa, anzi è tutta la, sua Chiesa per sé; poiché misura della sua attività religiosa essendo lo slancio dall'interno, egli non accetta la società religiosa se non in quanto in essa. sente accrescersi e quasi dilatarsi ed impinguarsi la sua religiosità: la sua coscienza è quindi la norma e la misura; egli appartiene alla Chiesa solo pel contributo di esperienza personale e profonda che porta nella somma delle esperienze collettive, e per il nutrimento che questa sua esperienza riceve dalle esperienze altrui. Una Chiesa superiore ed esteriore, che si presenti come norma fissata e come mezzo di trasmissione della vita religiosa, è intelligibile quanto una società di automi. Noi abbiamo qui dunque non una Chiesa, con caratteri propri e fissi, ma una somma, che è poi identità fondamentale, di esperienze religiose; la noumenizzazione, come osserva un critico, dei concetti di paternità, amore, volontà buona, ecc.

Uno studioso, F. Carli — e cediamo volentieri la parola a lui perché questo che veniamo dicendo non sembri uno sforzo della nostra logica, —

dopo aver riassunto dal Tyrrell la nozione di Chiesa che noi abbiamo brevemente indicato<sup>29</sup>, scrive: «Dato questo concetto dell'immanenza di Dio nell'individuo, vengono semplicemente capovolti tutti i valori consacrati dalla Chiesa cattolica. Una volta che ogni individuo (in essa) possiede lo spirito del Cristo, è anzi un Cristo in potenza, che ciascuno possiede una sua verità, avviene che la verità massima sarà la risultante di tutti questi elementi. E siccome la verità di ciascuno è quanto si manifesta nel suo spirito, vale a dire è l'insieme degli atteggiamenti volitivi, di azioni, di affetti onde si afferma e caratterizza la sua personalità, ne viene che la verità è la risultante di questi elementi soggettivi, personali ed immanenti...

«Non è più possibile adesso fare questa distinzione fra Chiesa docente e Chiesa discente; la rivelazione avviene e diviene di continuo nel cuore di tutti gli individui, avviene adunque di continuo un ammaestramento di sé, la universalità dei fedeli è nello stesso tempo docente e discente...»<sup>30</sup>. «Autorità è qualcosa di inerente e di inalienabile dalla umanità stessa tutta intiera; è la coercizione morale del divino spirito di verità e di giustizia

---

29 L'argomento è trattato dal P. Tyrrell, o in scritti che rivelano una vicina dipendenza dalle sue idee, nei più recenti volumi del primo: *Lex credendi, A much abused letter, Through Scylla and Charybdis*; in Hilaire Bourdon, *The Church of the future* ed in M. D. Petre, *Catholicism and independence*, Editori di tutti questi volumi sono Longmans Green and Co., 39, Paternoster Row, Londra.

Tradotti in italiano, del Tyrrell, abbiamo *Nova et Vetera*, e l'opuscolo: *Religion as a factor of life* — ripubblicato poi in *Lex credendi* — col titolo: *Psicologia della religione*, e con note, da Sostene Gelli, Roma, Società nazionale di cultura. Questo opuscolo è tuttavia, crediamo, quello che il Tyrrell abbia scritto di meglio. Sul *personalismo* di questo mistico inglese, specialmente in rapporto al concetto di Chiesa, V. un interessante studio di F. Carli, nella *Rivista italiana di sociologia*, luglio-ottobre 1907. Il *Rinnovamento* di Milano ha pubblicato nell'anno in corso due articoli del Tyrrell: *Da Dio o dagli uomini? e: Per la sincerità*. Vedi dell'uno e dell'altro una larga analisi critica nella collezione della *Rivista di cultura*, 1907.

Logico e pienamente sincero, il Tyrrell ha reso omaggio alle idee espresse più particolarmente in questi due articoli — il cui testo inglese è nel volume *Trough Scylla and Charybdis* — con l'atteggiamento di aperta e vivace resistenza preso verso il pontefice romano dopo l'ultima enciclica *Pascendi*; confermando così anche, in qualche modo, il nesso sostanziale che lega il suo sistema alla filosofia condannata nell'enciclica. Questa parentela filosofica non deve tuttavia impedirci di riconoscere la finezza e la profondità veramente straordinarie di analisi psicologica del fatto religioso per le quali gli scritti del Tyrrell si sono conquisi stati un posto di prim'ordine nella psicologia della fede.

30 F. CARLI, l. c.

immanente nella collettività di cui domina le singole parti ed i singoli membri; è l'imperativo stesso della coscienza collettiva. Per noi, dunque, una volta liberi dalla rappresentazione figurativa di un Dio esterno che opera nel mondo dal di fuori, ed una volta persuasi che lo spirito di Dio va cercato nello spirito umano dove solo parla e ci si rivela, il problema dell'origine dell'autorità (civile o religiosa) assume un nuovo carattere e richiede una nuova forma di esposizione»<sup>31</sup>.

Noi siamo i primi a riconoscere, ed abbiamo spesso indicato, i vizi e gli errori ai quali ha condotto, nella religione esteriore e popolare, la «rappresentazione figurativa» di un Dio esterno, di un interessato distributore di premi e di pene per i servizi resi o negati a lui, quasi come un sovrano in regime assoluto, come lo intendevano i farisei rimproverati dal Cristo. Ma qui è questione solo dell'opposizione netta fra i due concetti filosofici di immanenza e di trascendenza e delle conseguenze che vengono dal porre l'uno o l'altro a base della vita-religiosa. L'intimità della religione, il carattere tutto speciale della società cristiana, il dovere di intendere Dio come carità e bontà, di servirlo con la bontà e con la carità, nessun cristiano che conosca anche solo superficialmente il vangelo può negare.

Ma è poi vero quel che dice il Carli citato, che nell'uno di questi due sistemi che si trovano in opposizione diametrale, nel cattolicesimo, il quale è un sistema oggettivo, apersonale, trascendente «è abolita ogni influenza dell'elemento interno od emotivo; l'individuo diventa una quantità passiva, la sua coscienza è destinata a veder soppressi i suoi elementi caratteristici e differenziali, ed a vedersi fusa nel mare magno di una coscienza e di una volontà anonima ed impersonale?». Se fosse così, converrebbe decidersi per il concetto immanentistico della Chiesa; ma così non è, se non forse nelle esagerazioni di alcuni interpreti più o meno officiosi del cattolicesimo romano in questi ultimi tempi. Che la Chiesa sia, nella realtà, un insieme di coscienze individue e sia quindi la somma di queste coscienze individue medesime, che essa abbia ragione di mezzo per un fine il quale non è raggiunto se non dai singoli personalmente, e che essa debba appunto condurre al massimo sviluppo di ciascuna individua personalità morale ; che

---

31 (2) *Da Dio o dagli uomini?*, in *Rinnovamento*, aprile 1907, pag. 400.

l'autorità nella chiesa sia *servizio* e non dominio, che essa debba essere una paternità buona ed amorevole, ad immagine della paternità divina, che ognuno debba innanzi tutto e sempre agire secondo la propria coscienza onesta e sfidare per questo qualunque violenza di reazione esteriore, che la Chiesa non sia media fra l'anima e Dio se non come un ministero di dispensazione e di educazione rivolto a far più intimo il contatto immediato fra i due, è pacifico per ognuno che abbia letto il Vangelo e meditatolo; il fatto di una Chiesa non aggiunge dunque nessuna ulteriore difficoltà alla difficoltà filosofica che abbiamo indicato; la società religiosa non può essere una eteronomia, una norma avente valore per sé, un diritto, se Iddio non è questo, prima e più. Si tratta quindi pur sempre di sapere se Dio è fuori di noi nel senso trascendentale e metafisico della parola, o se in vece è in noi,, ossia, è noi stessi; e questa doppia valutazione filosofica da una doppia e antitetica graduazione di valori morali. Qui è tutto il problema.

Noi possiamo adunque accettare, come abbiamo altrove detto<sup>32</sup>, ed anche sopra indicato brevemente, in grandissima parte, la critica dell'estrinsecismo religioso, come è fatta dal Laberthonnière, dal Tyrrell e dagli altri psicologi e mistici dell'immanentismo; ma purché si intenda che essa è critica di rappresentazioni di Dio e del divino farisaiche e superficiali, purché si giunga a stabilire solo che Dio opera e ci si rivela nella coscienza buona, che amar lui significa volere vigorosamente ed efficacemente il bene, per sé ed in sé stesso, che ogni atto religioso è nullo se non è atto di volontà profonda, di coscienza orientantesi tutta verso il divino; ma respingiamo la critica dell'estrinsecismo quando essa giunge a dare della interiorità di Dio un concetto che è di identità vera e pone una tale immanenza che distrugge la trascendenza divina, la distinzione noumenica fra l'Assoluto e la realtà dello spirito finito.

### § 8. — Filosofia delle religioni comparate.

Un'ultima parola, per chiudere questa parte del nostro studio, sulla

---

<sup>32</sup> *Rivista di cultura*, I. c.

filosofia delle religioni comparate. Noi vedemmo lo spirito umano, per la sua stessa costituzione essenziale, portato a svolgersi anche in concezioni e in azioni religiose. L'uomo che giunge al normale possesso dei suoi mezzi di vita interiore si fa necessariamente un'idea delle origini e del valore della sua vita, delle più lontane e definitive ripercussioni dei suoi atti liberi, e quindi di una norma ideale secondo la quale questi atti debbono essere posti perché essi verifichino il *massimo* di utilità totale per l'essere che li compie. Questo è il concetto religioso della vita. Ora *accade* che alcuni uomini, almeno, sereni ed onesti, non errino nel loro indirizzo morale, anche vivendo al di fuori della religione positiva che è il cristianesimo; questi uomini esprimeranno la loro religiosità nelle forme ad essi consentite dal mondo storico in cui vivono: la religione loro sarà quindi espressione, più o meno difettosa, di un sentimento religioso, onesto e puro; e, perfezionandosi questo, per l'aiuto divino, anche il segno e la veste esteriore. di esso tenderanno a perfezionarsi. Il Verbo illumina ogni uomo che viene al mondo; alla coscienza che accoglie questo primo tenue raggio di luce- la via della verità e del bene si allarga davanti.

Le varie religioni positive, considerate nei loro caratteri storici, sono frutto complesso di varie condizioni; l'economia, il rudimentale assetto sociale ed etico, la cultura, il tono medio delle emozioni della razza vi si riflettono; in tutto questo agisce anche il senso religioso. In uno stadio ulteriore, a quello della loro concezione, se questo senso religioso non è tenuto vivo da uno sforzo assiduo di coscienze profetiche, gli elementi esterni sopraffanno, con la forza del loro determinismo storico, quel primo spontaneo moto verso il divino: e la religione esteriore, nel suo complesso, diviene, per le coscienze religiose, sincere, uno scandalo ed un ostacolo. Un tale sforzo assiduo a vincere ad ogni momento la forza deprimente delle circostanze esteriori sul senso religioso, e ad elevare così, nel conflitto vivo, questo senso medesimo, si verifica nel popolo ebreo, sino a Cristo, col quale e nel quale la coscienza religiosa raggiunge *l'assoluto*, nelle norme insuperabili di vita, di valori, di attività religiose le quali ci vengono date dal Vangelo<sup>33</sup>.

---

33 V. Loisy: *La religion d'Israel*.

La filosofia cristiana della religione traccia quindi nella storia delle religioni un'orbita di ascensioni costanti sino a Cristo; fuori di quell'orbita si hanno corsi e ricorsi, elevazioni e depressioni alterne, deviazioni varie più o meno gravi. Questa delimitazione, perché sia possibile, richiede tuttavia un intervento esteriore nella storia, intervento che, in quell'orbita, rivela un piano, un proposito singolare. Senza questo intervento il piano dell'esperienza religiosa sarebbe vasto quanto quello dello spirito umano, ogni limitazione sarebbe arbitraria, a meno che essa non venisse ad essere una indicazione di fatto, tutta contingente. Linee precise di divisione, dovute ad un criterio esterno, non sono possibili, e l'evoluzione è unica e globale, nella filosofia monistica, come uno è lo spirito umano in cui essa si compie. Sotto, la forza del divino premente dall'interno, gli sforzi dello spirito, espressi nel linguaggio religioso, si allineano in una serie ascendente, caratterizzata dal possesso che l'azione creatrice acquista, nell'auto-coscienza, dei suoi scopi e dei suoi mezzi; ma questo slancio divino comincia con lo spirito, ed è vasto quanto lo spirito; il cattolicesimo, che si farebbe cominciare a un dato punto e definire nella storia da certi limiti, è un momento di maggior rilievo, ma un momento della serie; il quale può essere, e sarà, trasceso, poiché il divino, immanente nello spirito e nella storia, diviene in ulteriori esperienze religiose. Solo criterio, quindi, di graduazione dei fenomeni religiosi il valore interno delle varie esperienze; il quale valore interno, tuttavia, non può neanche esso esser desunto da una norma superiore e permanente che si trasmetta, immutata e comune, da spirito a spirito; poiché ricadremmo, anche in questo modo, nella eteronomia<sup>34</sup>.

Così dunque una diversa interpretazione filosofica dei dati fondamentali della fede divide nel fondo le due concezioni immanentistica e realistica, e la differenza si estende, ripetendosi e riapparendo in ciascuno dei più importanti problemi della filosofia della religione e del domma.

---

34 La parola: «cattolicesimo» ha, per gli immanentisti che si professano cattolici, un valore formale. Questi intendono con essa l'universalità della professione religiosa che può durare e svolgersi mutando il contenuto di questa. In tal senso essa è talvolta usata nella Risposta.

### CAPO III.

#### LA CRITICA STORICA E LA FILOSOFIA DELLA FEDE.

##### § I. — L'esperienza religiosa, in genere.

Noi dobbiamo ora avanzare cautamente, seguendo l'enciclica, su di un altro terreno; su quello della critica storica e dei rapporti, in genere, fra la scienza e la fede. Ma, essendo l'argomento difficile ed intricato, ci è necessario rimettere il lettore, quanto ad alcuni principii generali, a quel che abbiamo già detto ampiamente altrove<sup>35</sup>.

Muovendo, per ora, da una distinzione empirica e provvisoria fra conoscenza razionale e conoscenza di fede, distingueremo nella fede, adesione alla verità rivelata, alcuni momenti successivi, i quali sono: *a*) l'indicazione dall'esterno di certe realtà soprannaturali, mediante nozioni fornite dalla ragione, esperienze individuali e collettive, sulle quali la stessa ragione ha esercitato la sua critica; *b*) la posizione di fede o l'enunciato dogmatico riguardante il modo di essere di quelle realtà, oscuramente appreso; e *c*) l'atto di volontà determinante lo spirito all'adesione. Sulla natura dell'atto di fede i teologi delle scuole ortodosse hanno vivacemente discusso sino a questi ultimi tempi; e l'accordo fra essi era assai lontano dall'essere raggiunto, quando la psicologia religiosa più recente è venuta a portare alla discussione e risoluzione del problema il suo abbondante e prezioso contributo. Anche qui, dunque, noi abbiamo numerose difficoltà e punti di discussione da dilucidare, fra gli stessi cattolici; i quali dovranno pure tener conto di tutti i progressi compiuti dall'indagine positiva e sperimentale intorno alle cose dello spirito. I criterii metodici più recenti sulla critica e sulla applicazione di essa ai documenti del cristianesimo sono apparsi, non c'è dubbio, ai compilatori dell'enciclica *trasfigurati e defigurati*

---

<sup>35</sup> *Rivista di cultura*, anno 1907, *passim*: e specialmente n. 16 ottobre.

dal preconetto filosofico che essi inseguivano: sicché la condanna che vuoi raggiungere questo preconetto sembra talora arrestarsi sui più legittimi procedimenti dell'indagine critica. Vediamo di aprirci una via fra queste difficoltà; per giungere a caratterizzare, anche qui, due atteggiamenti filosofici differenti ed opposti, ed offrire al lettore il modo di verificare da sé sino a che punto e in qual maniera questi si affermino antitetivamente nei documenti del presente dibattito.

Un punto di partenza sia anche qui la distinzione fra la coscienza religiosa, concepita come soggetto, o come recettività, dal suo contenuto. Questa coscienza religiosa, che è vita di uno spirito, si svolge come serie di rapporti fra un *io interiore*, appreso razionalmente come un *prius* per rapporto allo spazio ed al tempo ed alle varie categorie delle manifestazioni fenomeniche, e queste manifestazioni medesime. Una serie di rappresentazioni fenomeniche si produce adunque nello spirito che è a contatto con esse; ed a queste manifestazioni si riduce tutto quello che noi nel linguaggio comune oggettiviamo con termini astratti: il mondo, il passato e la storia, gli innumerevoli centri di attività che sono le cose materiali, i viventi, gli uomini, le posizioni oggettivate dello spirito collettivo, Chiesa, Stato, costume sociale, legge, ecc. Tutte questo non apparisce allo spirito se non in quanto è, o diviene, rappresentativamente, questo spirito medesimo. Questo, tuttavia, non è recettività pura; si svolge, come abbiamo detto, secondo certi suoi principii essenziali, reagisce quindi diversamente agli stimoli esteriori; accetta, respinge, associa, dissocia, lascia svanire nella penombra della subcoscienza, chiama alla luce del foco di questa, subisce, domina, odia, ama ciò che le si rivela nelle manifestazioni le quali appaiono nella trama dello spirito conoscitivo. Così operando, esso fa sé stesso; arricchendosi, chiarificandosi, compiendosi, svolgendo la sua persona morale, se ed in quanto segue le più profonde attitudini- originarie che sono in lui, impoverendosi, disperdendosi e quasi evanescendo nei fenomeni stessi, se li subisce e si lascia in qualche modo vivere dal corso di questi. Fra questi fenomeni, o apparizioni allo spirito, noi distinguiamo quelli di ordine religioso; quelli cioè che, appresi accettati, assimilati e trasfusi nell'ulteriore vita dei singoli, costituiscono la somma e

danno lo *standard* dell'esperienza religiosa di questi. Anche nella esperienza religiosa noi possiamo quindi distinguere un triplice momento: 1° i fenomeni stessi, nel processo della loro formazione esteriore e nella loro totalità (rappresentazioni *pure* dello spirito religioso); 2° l'atteggiamento di questo dinanzi ad essi, e quindi anche dinanzi alla realtà (quale e di che natura questa sia non cerchiamo pel momento) che nei fenomeni stessi apparisce allo coscienza come *non* essa; la somma, cioè, dei criteri teorici, dei giudizi di esistenza e di valore, ecc. con i quali alcuni di questi fenomeni sono respinti o deprezzati, altri presi in esame ed accettati; 3° lo spirito stesso che, così operando, diviene, si svolge, esprime dalle sue attitudini, al contatto con ciò che gli viene dal di fuori, la sua personalità etica e religiosa.

## § 2. — La filosofia della fede tradizionale.

Ora le posizioni della filosofia tradizionale, per rispetto a questo triplice momento, sono le seguenti: 1° oggettività delle varie categorie del reale che appaiono come fenomeni, o nei fenomeni, allo spirito religioso, e quindi iniziale atteggiamento passivo e recettivo dello spirito medesimo; 2° attitudine teorica a discernere fra questi fenomeni, e distribuirli secondo una scala di valori ideali, ad affermare la realtà ed alcune caratteristiche dell'essere che si manifesta in essi e che è in fondo ad essi, come requisiti della loro capacità di esser pensati e quindi anche del loro essere oggettivo e profondo. Questa attitudine è, abbiamo detto, teorica: cioè a dire che, se anche, per essere convenientemente esercitata, essa richiede il verificarsi di condizioni psicologiche di vario ordine, considerata in sé medesima è solo attitudine di discernimento mentale, riconoscimento di realtà aventi essere all'infuori dello spirito e di qualunque atteggiamento di questo dinanzi ad esse; 3° dipendenza dello spirito — che, ponendo, in seguito a queste posizioni e valutazioni dell'attività teorica, ma non necessariamente *secondo* esse, l'atto del suo volere, aderisce a una norma di vita religiosa interiore — da un principio e fonte di questa, distinto, trascendente, posto nella pienezza

del suo essere assoluto; principio il quale, con una presenza intima e misteriosa, che può anche in qualche senso esser detta immanenza, agisce in questo spirito finito; e ciò che risulta in esso, come fatto dell'azione divina, si chiama grazia: grazia che è fede, speranza, carità.

In altre parole, il cattolicesimo o una religione essenzialmente dualistica. Tutte le antitesi vi sono risolte, non con la riduzione all'identità, ma con una dualità correlativa. Nella stessa unità dell'essenza divina esso ha introdotto la trinità delle persone; e questo domma è fondamentale, anche come indicazione precisa ed originaria dell'orientamento filosofico del pensiero cristiano. Anche il domma cristologico è l'affermazione di una dualità: Dio da una parte, l'uomo dall'altra; tramite di unione, di redenzione, di santificazione, il Dio-Uomo. Togliete la dualità, e Cristo, come figura centrale vivente del cristianesimo, si risolve, ombra tenue, nella storicità del processo del Tutto. Nel concetto del regno è ancora un dualismo irreducibile; l'unità cosmica finale è rimasta sempre una bella immagine, non ha mai accennato a salire all'onore di una dottrina. E l'uomo vi è concepito dualisticamente: corpo e anima; se, in principio, la distinzione non fu sempre così netta, ciò era per una diremmo quasi complicazione di dualismi, quasi gnostica, che anche l'anima scindeva in due. La storia, anche essa, ha una interpretazione dualistica: ordine naturale ed ordine soprannaturale; città di Satana e città di Dio; dualistico, e fondato nel concetto della mediazione del Cristo e dell'efficienza della sua virtù riparatrice, è l'ordine sacramentario e tutto il rito e tutto il culto.

Si potrebbe adunque dire con verità che il cattolicesimo, prima di essere un sistema di dottrine pratiche e di mezzi santificatori, è una concezione del mondo, dell'uomo, della storia, di Dio; prima di essere una *religione* è una *filosofia*. Ma una filosofia che non ha i caratteri dei sistemi labili che noi chiamiamo filosofia, e che infatti è passata attraverso a vari di questi senza mutare; una filosofia semplice la quale è, piuttosto che una serie di dottrine, un atteggiamento originario ed irreducibile dinanzi al reale; è, in altre parole, un *realismo dualistico*,

Ma, ridotta, alle più semplici e fondamentali espressioni, la posizione filosofica che viene sotto questo nome di realismo dualistico è fondamentale

nel domma cristiano; essa sembra a noi così strettamente legata a questo che, se cade, esso cade, e non è più il caso di parlare di cattolicesimo.

### § 3. — La nuova filosofia della fede.

Ora c'è nel pensiero contemporaneo un atteggiamento filosofico che inverte questa posizione; ed alcuni di quelli i quali compiono questa inversione insistono nel dirsi e nel voler esser detti cattolici. Essi sopprimono, dei tre momenti che abbiamo sopra indicato, il secondo; sopprimono cioè, lo spirito *teorico*, il quale, indipendentemente dai motivi personali e profondi dell'azione, e in via di mera contemplazione e di discernimento conoscitivo, distingue i fenomeni, li classifica, li valuta, li pensa per nozioni astratte, penetra, analizza, associa queste nozioni, come legittimi sostitutivi del reale, e, per mezzo di queste varie operazioni mentali, *suppone* ad essi delle realtà sostanziali distinte dalla realtà dello spirito che compie queste varie operazioni.

Soppresso questo momento, gli altri due sono, per necessità, sostanzialmente modificati. Poiché, lo si avverta bene, il cattolicesimo insiste, come su di un principio fondamentale, sulla differenza fra la ragione e la fede, appunto perché essa è coesenziale al dualismo che abbiamo sopra indicato; la ragione è come intermedia nella dualità fondamentale; essa è il culmine della natura ed è solo il vestibolo della grazia. Tutta essa, le due opposte categorie di soggetto ed oggetto, di noumeno e di fenomeno, di mondo e di spirito, che correvano parallele, associate solo nello spirito conoscitivo, ora combaciano e coincidono; i fenomeni divengono una posizione dello spirito medesimo; mentre d'altra parte lo spirito non pone i fenomeni e la loro successione se non ponendo sé in essi, facendo di ogni momento un assoluto, precipitandosi ed effondendosi con uno slancio vitale e creatore nei momenti successivi della serie, a proposito della quale è oramai illusoria ed arbitraria ogni distinzione di fenomeno e di noumeno, di apparenza e di realtà, di soggetto o di oggetto, di divino e di umano. Apparisce ora, senza che noi insistiamo ulteriormente su questo motivo,

quanto profonda debba essere la differenza fra le due dottrine nel giudicare dei rapporti fra la storia e la religione, fra la scienza e la fede, fra la ragione e l'intuizione mistica, fra la teoria e il sentimento, e via dicendo. La storia religiosa cessa di essere un colloquio per divenire un soliloquio; la storia è la memoria che lo spirito conserva del suo passato, la religione è quello che esso si dice del suo avvenire; fra l'una e l'altra media, realtà unica e totale, misura suprema, assoluta, l'attualità dello spirito che insegue il suo eterno destino; concezione solenne e grandiosa, se si vuole, ma non cattolica.

Insomma, tutta la conoscenza è, in questo sistema, risolta nella fede, in quanto entra in essa, sempre, quel carattere di volontarietà, di posizione contingente dello spirito, di *azione*, che è appunto — nella teologia tradizionale — caratteristica della fede; in opposizione all'intelletto, il quale è essenzialmente teorico e necessitato dal suo oggetto.

Un elemento di distinzione resta, nella dottrina del Le Roy, in accordo con la *philosophie nouvelle*; ed esso è in ciò che la fede è ancora meno conoscenza che non sia quella conoscenza già così depauperata di contenuto oggettivo; poiché questa è pur sempre conoscenza per *nozioni*, per forme mentali, per schemi astratti, e per ciò stesso conoscenza, del morto, dello scisso, del fatto *scientifico*, ossia di un fatto che apparisce e diviene tale solo nel sistema delle nostre ipotesi e dei nostri schemi. Alla fede, invece, non conviene più questo conoscere; essa è al disopra e al di là delle nozioni e delle forme mentali; è lo slancio vitale, preso nella sua più nascosta intimità; è l'*istinto* della direzione vitale dello spirito; è, come l'istinto, (I)<sup>36</sup> una conoscenza *sui generis*, tutta compresa nel fare ed immedesima ad esso, così che nulla *ne eccede*; mentre la conoscenza razionale sarebbe appunto conoscenza *residuale* alle necessità dell'azione immediata. In altre parole alla fede conviene, in questa dottrina, la definizione stessa della *carità*; l'elemento conoscitivo delegua e si afferma invece, unico, l'elemento affettivo, attivo, unitivo. Il Le Roy lo dice apertamente.

Questa trascendenza dell'*azione-essere* sullo schematismo del pensiero giova poi al volontarismo monistico per mantenere il carattere soprannaturale e gratuito della grazia; senonché la distinzione profonda,

---

36 Si vegga, in *Evolution créatrice*, la fine analisi del Bergson.

l'incommensurabilità, che nel dualismo antico era fra la natura umana tutta quanta ed una ulteriore e contingente comunicazione del divino, qui è, per la, necessità del sistema, collocata nello spirito stesso che si svolge, fra due diversi momenti della sua azione, fra la superficie dell'essere, frazionata e individuata variamente dalla ragione, e l'intimità di esso; fra lo spirito che si esteriorizza in materia e lo spirito che si interiorizza e raccoglie e protende innanzi in attività creatrice.

Non ci pare dunque che si possa, in regime monistico, parlar più, veramente, di cattolicesimo. Piuttosto, a parte il carattere ottimistico della filosofia, dell'azione, noi crediamo che una essenziale identità filosofica leghi questa al buddhismo, che è anche esso essenzialmente monistico e pone nell'individuazione l'apparenza, nell'identità finale e totale la realtà ultima. Che se il buddhismo sembra essere la condanna *dell'azione*, mentre la filosofia della quale parliamo ne è l'apoteosi, la differenza è forse più apparente che reale. La filosofia dell'azione potrà forse apparire, più tardi, ai frutti, come una filosofia dell'*inazione*, pel dubbio critico che investe ed insidia le idealità pratiche, in quanto *anticipazioni* provvisorie e fluttuanti: mentre il buddhismo si è rivelato capace di un'interpretazione ottimistica, come è, ad es., quella del buddhismo popolare giapponese.

#### **§ 4. — Il superamento della fede nel monismo intellettualistico.**

Abbiamo detto il monismo o, meglio, la preoccupazione dell'unità essere il carattere fondamentale della filosofia moderna; la quale è poi anche venuta alla conclusione che la realtà fondamentale è lo spirito; e che, essendo la vita dello spirito la più alta e pura e presente a noi forma dell'unica realtà totale, noi dobbiamo sforzarci di intendere questa come spirito più e prima che come materia o natura esteriore; benché poi essa ecceda tutte queste nostre distinzioni. Ma questa filosofia si suddivide in due scuole che, specialmente per ciò che riguarda il nostro presente studio, offrono differenze fondamentali: l'una è fideistica e volontaristica, l'altra è .invece intellettualistica, ed è il neo-eghelianismo, per la cui illustrazione

noi potremmo limitarci ad italiani, agli scrittori della *Critica*, Benedetto Croce e Giovanni Gentile.

La differenza fra le due correnti è in questo che, mentre la prima pone la trascendenza dell'azione e, con essa, del pensiero, non razionale, non logico, ma adeguato ed assorbito dall'azione, e quasi trasfuso in essa, la seconda, invece, pone la trascendenza del pensiero, pone la realtà logica come sottogiacente ed immanente all'azione; così che lo sviluppo dell'essere sarebbe, innanzi tutto, chiarificazione mentale, presa di possesso razionale, evoluzione dialettica verso l'unità.

Nella sua Logica, parlando dei giudizi di esistenza, B. Croce critica una interpretazione, diremmo quasi dialettica, della filosofia dell'azione, della quale non si occupa *ex-professo*; interpretazione secondo la quale, mentre al pensiero è riserbata l'essenzialità della cosa, l'esistenza di essa è affermata con un atto di fede. (Nella dottrina che esaminiamo la fede non è affermazione di esistenza, aggiunta alle affermazioni di essenza od alla risoluzione dialettica dei dati esteriori in forme mentali, ma è qualche cosa di più, è la posizione stessa effettuale dell'essere, è il pensiero-azione, la volontà-esistenza, il flusso dell'attività creatrice; mentre la ragione è ripensamento quasi *esteriore.*, tangenziale all'essere, che scinde la durata in posizioni successive, distinte e morte). Comunque, contro ogni fede la quale voglia farsi un proprio demanio dell'essere al di là della ragione, il Croce scrive: «La fede è una bella parola, ma solo quando *quaerit intellectum*; una fede fuori del pensiero, accanto al pensiero, irriducibile al pensiero, inassorbibile dal pensiero, è nulla o è l'errore».

Noi non dobbiamo quindi occuparci ora di questa dottrina, la quale non ha la pretesa di esser compatibile con la fede cattolica, ma dice anzi apertamente essere il pensiero umano ormai escito definitivamente da questa, in uno sforzo mentale che va da Bruno a Kant. Mostriamo piuttosto, con una semplice citazione, come, secondo questa corrente dell'idealismo critico, l'identificazione monistica di spirito e Dio è il superamento definitivo delle religioni. Giovanni Gentile scrive,<sup>37</sup> a proposito della laicità della scuola, laicità che egli ripone nel concetto stesso

37 Relazione al Congresso nazionale della Federazione degli insegnanti delle scuole medie, in *Nuovi Doveri*, Palermo,

di educazione, e che quindi non si oppone a confessionalità, ma a semplice trasmissione meccanica di precetti per via di autorità:

«La confessione è superata conia religione naturale, col deismo, con la pura religiosità, in generale, della filosofia; nella quale allora la religione *non è più un grado e una forma concreta e storica dello spirito, ma un movimento ideale, e cioè il carattere di una forma. superiore o, comunque, diversa...*

«Per intendere il carattere della religiosità confessionale, bisogna intendersi, alla meglio, intorno al concetto generale della religione, senza addentrarci in discussioni che qui sarebbero fuori di luogo. La religione è quella particolare forma di conoscenza o affermazione dell'assoluto, (Essere, Pensiero, Verità, Bene, ecc.), la quale, postulando l'assoluto come opposto ed esterno al soggetto che lo conosce e lo afferma, impedisce ogni mediazione razionale tra l'uno e l'altro; e finisce con l'abbandonare la soluzione di una 'tale opposizione (soluzione necessaria alla vita morale e speculativa dello spirito) all'arbitrio del termine opposto al soggetto, che è immediatamente ragione. Pertanto, la religione è conoscenza irrazionale, mitica, dell'assoluto: irrazionale perché l'assoluto si concepisce, nell'atto che si afferma, come posto al di là del pensiero, e quindi inconoscibile: *Deus absconditus*.

«Senza agnosticismo non c'è religione, perché quando tutto l'oggetto della conoscenza assoluta si risolve in termini di conoscenza logica, la religione cede il luogo alla filosofia. *La quale allora veramente, supera e assorbe in sé la religione, quando l'essere, che era fuori del pensiero, giunge a intrinsecarlo col pensiero stesso, facendo del processo di quello lo stesso processo razionale dello spirito.* Affermazione dell'assoluto, e affermazione dell'inconoscibilità dell'assoluto, o *impossibilità dell'unificazione dell'assoluto e dello spirito umano: ecco il contenuto della religione propriamente detta.*

«Quest'affermazione, si badi, non è una tra le altre nella vita del pensiero: essa è centrale e fondamentale, perché l'assoluto,— diciamo noi di conoscerlo o no — è centro e fondamento del pensiero. Quindi uno dei caratteri più importanti dell'attività religiosa: la quale è attività dominante,

accentratrice, unificatrice; quindi relativa, valutatrice, critica. Quindi l'intolleranza dello spirito religioso che è il suo difetto e il suo pregio.

«L'assoluto è uno, per definizione. Due assoluti si condizionerebbero, e ciascuno di essi cesserebbe di essere assoluto. Pertanto una affermazione dell'assoluto esclude affatto ogni altra affermazione, che dia l'assoluto in una forma anche leggermente diversa. Ora se l'assoluto è l'incondizionato, esso è il condizionante o la condizione di tutti i condizionati.

«Se un solo oggetto del pensiero è assoluto, se gli oggetti del pensiero, nel suo continuo svolgimento intellettuale e morale, son tanti, tutti questi oggetti, salvo quell'uno, sono condizionati da quell'uno.

«Tutta la nostra vita spirituale si volge attorno a quel pernio: e poiché di perni non ce n'è che uno, quel che intorno ad esso non si muove con tutto il resto, non fa parte della vita viva dello spirito. E le anime tutte vive, energiche, operose sono quelle appunto, che attorno alla idealità somma, che esse vagheggiano, stringono ordinatamente ma vigorosamente. tutti i loro pensieri e tutte le loro volontà ferme in un sistema d'idee, non chiuso, ma saldo, miranti sempre a un medesimo fine. *Un fine al di là della stessa volontà umana, un principio di sistemazione delle nostre cognizioni al di là della nostra stessa intelligenza: ecco la religione.* Come sia per colmarsi l'abisso tra la volontà e quel fine sommo, tra l'intelligenza e quel principio supremo, questo è quello che dicono variamente le singole religioni positive: nelle cui soluzioni arbitrarie (miti, rivelazioni) si deve necessariamente finire, quando non si creda possibile, com'ho detto, *quell'unificazione di spirito e oggetto dello spirito in cui consisterebbe la soluzione e quindi la trasformazione dello stesso problema religioso, per mezzo della filosofia».*

## § 5. — La critica storica e il suo ufficio.

Tentar di assicurare, contro il dualismo realistico, la piena libertà della scienza e della critica storica, quando esse si esercitano nel loro campo e con i loro metodi propri, deve parere intieramente vano. La ragione ha qui

il suo ufficio nettamente distinto da quello della fede e previo ad essa. Non solo la ricerca dei fatti, l'esperienza, l'induzione, le ipotesi da lavoro sono poste qui con piena libertà, ma anche le nozioni logiche i principii generali i criteri metodici, che la ricerca razionale o critica implica, sono. posti con piena autonomia da ogni credenza o criterio di prammatica opportunità. Se la necessità di un accordo finale è proclamata dalla teologia, ciò è non già per la malleveria che questa dovrebbe prestare per la scienza e la critica positiva ma-per la certezza dell'identità fondamentale del loro duplice oggetto. Al contrario, non solo il *naturale rationis lumen* non deve essere inficiato da alcun preconetto fideistico, ma tocca ad esso spianare le vie alla fede, che è, come abbiamo visto, un momento ulteriore. Piuttosto, questa libertà della critica è messa in pericolo dall'opposta dottrina; la quale nelle nozioni, nei presupposti teorici, nei criterii metodici delle scienze introduce degli elementi irrazionali ed arbitrari, prammatici e contingenti, ed ha del fatto scientifico la nozione da noi già indicata, con parole del Le Roy.

E tuttavia la nuova filosofia ha più specialmente rivendicato, facendosene un titolo di gloria, la piena libertà ed autonomia della scienza e della critica, mentre, innegabilmente, la teologia romana si è provata più volte, in questi ultimi tempi, a far prevenire con decreti di autorità il diffondersi di risultati certi e pacifici di esse. Si direbbe che, nella confusione della mischia, ciascuno dei due avversarii tira contro le sue posizioni.

Non è difficile tuttavia dare, di questo fatto, una spiegazione psicologica. La filosofia nuova procede, per una necessità logica che esamineremo più innanzi, dal dubbio critico sul valore della conoscenza: la critica, e l'indagine positiva alla quale essa ha aperto la via, sono come il suo terreno nativo e la sua atmosfera. Senonché, poiché il dubbio critico è portato alle radici stesse della conoscenza, il criticismo finisce col rivolgersi contro i principii stessi dell'indagine positiva e contro ogni certezza razionale, mentre d'altra parte, e sarà questa, crediamo, l'evoluzione normale della teologia romana nel secolo che comincia — in difesa dei principii dell'indagine positiva e critica, quando questa sia contenuta nei suoi giusti

limiti e non pretenda di colpire l'oggettività stessa della conoscenza, si schiererà il dualismo tradizionale. E prendere sotto la propria tutela i principii delle scienze positive significherà anche, per necessaria conseguenza logica, accettarne le conseguenze certe.

Ma è necessario esaminare alquanto più da vicino queste parentele ideali.

Abbiamo detto che della critica — e la critica, giova ricordarlo, non è altro che la ragione investigante il suo oggetto proprio con i suoi principii e con i suoi metodi — la stessa teologia romana, nel presente conflitto, assume adunque le difese, dinanzi al prammatismo. Ciò è dire, come scrivevamo altrove<sup>38</sup>, che la Chiesa proclama pur sempre l'accordo della fede e della ragione; nel senso che né la ragione possa ridursi a una funzione o ad un epifenomeno della fede, come vogliono i neo-critici e i prammatisti, né la fede possa esser presa come una anticipazione provvisoria nel campo della ragione, come vogliono gli egheliani: ma nel senso che, distinte l'una e l'altra, aventi ciascuna il suo proprio valore, esse non possono venire a conflitto.

Questo accordo fra la fede e la ragione fu inteso, in antico, in un senso abbondantemente positivo; e si crearono dei sistemi nei quali fede e ragione operavano di concerto, risolvendo tutte le questioni e creando le basi di un mondo sociale in cui — come, nella teologia' scienza e fede — Chiesa e Stato si mescolavano e intrecciavano così da costituire anche essi un solo sistema. Questa è la parte caduca e caduta della scolastica, che i moderni hanno necessariamente abbandonato.

Ma, prescindendo ora dalle questioni che sorgono nei vari punti particolari del conflitto, l'accordo fra scienza e fede, intese come due maniere, irreducibili l'una all'altra, di attingere la realtà, deve significare ALMENO questo: che nessuna conclusione certa dell'indagine razionale può essere manifestamente contraria ad un'affermazione dommatica. Se fra un'affermazione ritenuta dommatica e una conclusione critica può esservi contraddizione, tutto l'accordo svanisce e o la fede diviene irrazionale in senso positivo o la ragione le è sacrificata; due scappatoie che la teologia cattolica non potrà mai accettare.

---

<sup>38</sup> *Rivista di cultura*, I° ottobre 1907.

Né vale ricorrere al principio che la verità è una, e che quindi scienza e fede non possono contraddirsi. Anche noi ammettiamo pienamente questo principio: ma esso, se ha qualche significato, ha un significato bilaterale: vuol dire che la ragione non può opporsi alla fede, ma vuoi dire anche che la fede non può opporsi alla ragione. E se alcuno soggiunge: a chi spetterà l'ultima parola, nei conflitti? rispondiamo: In tanto la questione può sorgere, e il principio risolutivo di essa valere, in quanto si suppone che c'è un campo proprio, riservato alla fede, nel quale la ragione non è competente, ed in questo campo la fede è sovrana. Ma dove giunge la competenza certa e indiscussa della ragione (e noi escludiamo qui il terreno delle questioni più propriamente filosofiche, per limitarci — per quanto la distinzione può valere — a quello dell'indagine positiva e della critica) evidentemente cessa la fede: poiché o l'una e l'altra dicono per necessità la stessa cosa, e la fede perde il suo oggetto, o possono dire cose opposte, e il conflitto rinasce in tutta la sua gravità. Se dunque vi è un terreno proprio della ragione così che questa possa giungere in esso a risultati certi e constatabili — ed è tale l'interpretazione filologica e comparativa del significato letterale di tutti i documenti storici e la constatazione della realtà o meno di avvenimenti fenomenici — in tanto non potrà esservi conflitto fra ragione e fede in quanto questa seconda non perderà niente, guadagnerà anzi, per la solidarietà che lega tutte le attività dello spirito, accettando i risultati certi della indagine razionale. Qui si è presi come in una morsa di ferro; e non se ne esce senza annullare o la ragione o la fede; senza rompere cioè, sostanzialmente e definitivamente, l'accordo che si voleva stabilire.

C'è, è vero, nel recente Sillabo una proposizione condannata, che dice: «Siccome nel deposito della fede si contengono solamente le verità rivelate, in nessun modo spetta alla Chiesa di sentenziare sulle asserzioni delle discipline umane». La contraddittoria è: Dal principio che nel deposito della fede si contengono solo le verità rilevate *non segue* che non spetti, IN QUALCHE MODO, alla Chiesa di sentenziare, ecc. Ora questa seconda proposizione può benissimo essere accettata. Fede e ragione sono entità astratte. E' bensì necessario porle e parlarne, per intendersi sulla natura delle cose, poiché noi concepiamo la natura solo per astrazioni; ma nella realtà

concreta non vi sono che anime individue, le quali sono insieme credenti e ragionanti; ora è ovvio che nell'attività di queste anime la fede, ossia l'essere esse credenti, eserciti la sua efficacia sulle loro indagini, e quindi un certo controllo, almeno pedagogico e disciplinare, della fede sulla ragione, dell'autorità religiosa su di alcuni punti e rami delle ricerche critiche. Ciò tanto più che lo stato di conflitto, in cui siamo ora, è transitorio, e può bene intendersi una più spontanea e normale e feconda e volonterosa simpatia e cooperazione. Deve però rimanere fermo, se vogliamo conservare l'accordo, che le discipline umane non possono esser *detorte* e *forzate* a conclusioni diverse da quelle alle quali giungono con l'uso normale dei loro mezzi.

Se dunque non si stabilisce che la Chiesa non ha interesse a sottrarre all'indagine critica nessuna delle sue affermazioni e nessuno dei suoi titoli, in quanto questi e quelle possano cadere nel legittimo dominio della ricerca scientifica, e che nessuna conclusione certa della critica, liberamente esercitantesi intorno al suo oggetto, sarà rifiutata in nome degli interessi supposti di questo o quel dogma, noi non vediamo scampo per la teologia ufficiale; mentre d'altra parte questa, riconfermando i principii della legittimità e della solidità dell'indagine razionale nel campo a questa assegnato, rimane fedele alle sue più certe e nobili tradizioni ed assicura a sé ed alle sue dottrine il rispetto dei popoli colti, nella sola maniera in cui ciò è possibile. Diffidare della critica è per la teologia cattolica un diffidare di sé stessa; volerla schiava è un rinunciare alla scienza, alla scuola, alla cultura.

Un teologo romano, gesuita e scolastico dei più ardenti, nemico acerrimo di ogni modernismo, il padre Billot, in un opuscolo nel cui stile dialettico è una notevole rassomiglianza con quello dell'enciclica *Pascendi*, poneva questa tesi: Che il metodo storico, in opposizione al metodo di immanenza, È IL SOLO METODO LEGITTIMO *in fidei praeambulis*, quando è da provare il fatto della rivelazione, cioè se la predicazione cristiana sia da Dio rivelante e, come tale, credibile e da credere.

Ed egli cerca poi, nella tesi seguente, di mostrare che l'interpretazione dommatica dei vangeli e della tradizione scritta e orale va conservata con ogni cura, e si sforza di suggerire dei criteri per evitare le difficoltà che

occorrono molte e gravi al pensiero di chiunque conosca la più recente esegesi critica; ed insiste sul fatto che la critica procede per via di ipotesi e di probabilità, citando anche in proposito il Loisy. Ma poi, timoroso di offendere la ragione insistendo troppo per la fede (e, aggiungiamo noi, per la teologia delle scuole) soggiunge: «Nota, tuttavia, *non somnari nos* che se alcuna cosa è *certamente dimostrata* secondo i legittimi criteri della critica storica, essa possa poi essere dimostrata falsa secondo i superiori principii della fede ed i criteri proprii della teologia. Ciò non sia; e non è questo il senso di quel che abbiamo detto sin qui». E sta bene: solo converrebbe che quelli i quali affrontano le questioni sollevate dall'esegesi biblica e dalla critica storica fossero insieme critici e teologi...

Ad ogni modo, apparisce chiaro che c'è un problema critico, pienamente indipendente dal problema filosofico; questo secondo è immanente alla teologia, mentre il primo è previo — non ci stancheremo dal dirlo — e riguarda i *praeambula fidei*. E il problema critico è il seguente: che cosa risulti provato con certezza (e si tratta, come è evidente, di certezza morale) dall'esegesi e dalla critica storica. Se qualche cosa che sconcerti la teologia delle scuole risulterà provata con certezza, questa *non si sognerà* di rifiutarla: il P. Billot ne prende formale impegno. E la teologia delle scuole si applicherà allora a dimostrare che la sua precedente posizione non impegnava la fede. E farà anche essa della critica storica.

## § 6. — L'evoluzione della dottrina.

Il problema vero che si presenta qui può esser posto nei seguenti termini: I risultati dell'indagine critica, compiuta già con sufficiente ampiezza, e con ricca messe di risultati, sulle fonti e sulla storia del pensiero e del rito cristiano, conducono veramente i critici ad incontrarsi «con una delle tendenze fondamentali della filosofia contemporanea: con la tendenza immanentistica, considerata anzi come la condizione stessa della filosofia»? (Risposta, pag. 91). Lo svolgimento graduale, ad es., del domma trinitario, o del cristologico, come ci è presentato in iscorcio, con rapida sintesi, dalla

Risposta medesima, implica veramente *l'immanenza* divina e la continuità dello sforzo rivelatore, come assumono gli idealisti? Noi crediamo che qui si riveli ancora l'equivoco fondamentale. Questo passaggio dalla critica alla filosofia suppone una filosofia insinuata già clandestinamente nelle pieghe dell'abito critico. La evoluzione del domma, del rito, della gerarchia, la *storicità* del processo che è la vita della Chiesa è capace pur sempre, a parer nostro, d'una doppia interpretazione filosofica. Secondo l'una di esse, fenomeno e realtà sottogiacenti si svolgono, diremmo quasi, sullo stesso piano; poiché la *supposizione* di nature, principii positivi definiti permanenti di essere, i quali nei fenomeni svolgono, con un processo che è bensì relativo a tutte le condizioni esteriori, ma non fa che attuare e impinguare di realtà quei fissi principii essenziali, è, secondo questa dottrina, intellettualismo. E quindi il predicare l'evoluzione non come modo di essere coesistente della realtà medesima tutta quanta, ma come fatto ulteriore sopravveniente a realtà costituite nel loro essere primo, l'attribuire alle cose quei caratteri di distinzione, di fissità, di causalità che sono nel nostro pensiero, è, secondo l'idealismo monistico, una illusione soggettiva e razionalistica, proveniente dai limiti del nostro intendimento non adulto.

Secondo l'altra dottrina, invece, l'evoluzione o il divenire non è l'atto stesso fondamentale della realtà, non definisce l'essere (si ricordi il concetto di Hegel ripreso e illustrato da B. Croce: essere, non essere, *astrazioni*; divenire, *universale concreto*) ma è l'atto secondo dei principii reali che possiedono l'essere secondo la loro natura ed essenza, percepibili per astrazione dall'intelletto<sup>39</sup>. Nulla quindi di mutato nel fenomenismo e nell'esame critico di esso; il corso dei fenomeni rimane oggetto di mera constatazione empirica, e questa, condotta da scienziati diversi di dottrine filosofiche e di credenze, deve condurre ad eguali risultati, in tutti i campi dello scibile; diversa è solo la supposizione e l'interpretazione filosofica: quella che pareva una conclusione si rivela come una premessa.

Prendiamo l'esempio della Chiesa. La storia di questa, ripetiamo, deve essere la stessa per i filosofi delle varie dottrine: poiché essi non la fanno (è, se mai, come abbiamo detto, il prammatismo quello che può elevare delle

<sup>39</sup> Non insistiamo su queste nozioni, perché esse sono oggetto dell'ultimo capitolo di questo volume.

riserve contro un principio che dovrebbe essere così elementare) ma la indagano e la constatano<sup>40</sup>. Ora essa ci presenta, appunto, il carattere di una successione di manifestazioni, una serie fenomenica, ciascun momento della quale suppone tutti i momenti precedenti, più tutte le condizioni esteriori che hanno influito sul corso della serie e influiscono attualmente sullo spirito che è la sede e il principio del fatto religioso. Dottrina, culto, gerarchia, nel loro successivo costituirsi storicamente, come fatti di esperienza, sono posizioni dello spirito religioso che vive e, poiché la vita di esso non ha l'attributo di quella della divinità, che è di tutta la realtà di questa vita *tota simul et perfecta possessio*, vive esercitandosi, adattando, assimilando, respingendo, ecc. In questo processo, ciascun ordine di fatti, poniamo le dichiarazioni esprimenti la fede nella Trinità, apparisce gradualmente e socialmente: noi possiamo disporre in una serie successiva queste dichiarazioni riguardanti il domma trinitario. L'ordine di esse ci rivelerà una logica interna; l'attività dello spirito che cerca di rendersi conto di un elemento interiore, del quale non è ancora pienamente consapevole. Il progresso, quello che la realtà dei fatti ci impone di accettare, è un progresso di *linguaggio*, nel significato amplissimo che abbiamo dato sopra a questa parola, di espressione interiore ed esteriore, di formulazione verbale e simbolica.

Ma progresso di linguaggio dice per necessità la permanenza dell'intuito profetico che raggiunge la dottrina? Ciò non è necessariamente vero. Spesso (ad es., noi crediamo, pel domma trinitario) ciò deve essere positivamente escluso. Che la Chiesa cattolica escluda ciò per tutte le dottrine essenziali costituenti l'insieme del deposito di fede, dal momento in cui cessò, sul finire del primo secolo, il periodo costitutivo di essa, è alla critica storica, come tale, pienamente indifferente. Quel processo di storicità che questa deve descrivere non riguarda le posizioni fondamentali della fede, come

---

40 La storia, tuttavia, potrebbe osservare alcuno, non è ricostruzione diremmo quasi fotografica del passato; è interpretazione ed integrazione. Ed è vero; ma questa interpretazione è legata ai documenti che del processo storico già compiuto si conservano; e la migliore struttura ideale è quella che meglio riesce sia nell'assegnare il loro posto al massimo numero di elementi dati di questa ricostruzione, sia nel dare a ciascuno di essi il più ovvio e persuasivo significato.

esse erano implicate nel primo orientamento intellettuale e morale che la società cristiana nascente ricevette dallo spirito divino, nella somma di dati di fede raccolti dalla generazione apostolica; ma si riguarda le posizioni contingenti e progressive dello spirito religioso esercitantesi, nella storia, sui dati di fede che esso ha ricevuti da principio.

Ed anche qui torna in campo la distinzione fondamentale, già da noi fatta, dei varii momenti dell'esperienza religiosa. La fede, abbiamo detto, è ulteriore al momento dell'attività ragionante. Nulla ci vieta di dire (andremmo qui troppo per le lunghe se volessimo illustrare questo nostro assunto) che gli elementi di fede (posizioni di realtà non comprese, mistiche, ed atteggiamenti dello spirito religioso non razionalmente dedotti, ma presi per slancio di grazia) appunto perché contengono una realtà che trascende quella dello spi-rito e si comunica direttamente e misteriosamente ad esso, offrono materia ad una attività riflessiva e raziocinativa, la quale incomincia solo dal momento della presenza del divino nello spirito, ma può durare indefinitamente, dopo quella presenza. Lo sviluppo sarà qui non del contatto profondo e misterioso fra la realtà divina e lo spirito credente, ma dell'elaborazione di quel contatto, dell'essere questo vissuto da parte di tutte le facoltà ed attività dello spirito medesimo. Noi possiamo trovare nella rivelazione del Cristo *l'assoluto* della coscienza religiosa, possiamo definire dentro un breve periodo di tempo le manifestazioni originarie di quel contatto fra il divino e la storia, il quale ha dato luogo al cattolicesimo, e datare da quel tempo solo un processo secondario e derivato di assimilazioni ed applicazioni di quelle dottrine. Nella teologia degli idealisti, invece, questa distinzione di processo originario e di processo derivato, di dati della fede e della carità e di elaborazione di essi, implicante bensì il durare di quel primo contatto ma non l'aggiungersi di nuove esperienze originarie e tipiche a quelle avute nel periodo costitutivo, questa distinzione, insomma, di fenomeni e di realtà non è possibile. Ma noi, ripeto, ci troviamo qui dinnanzi ad una *filosofia* con la quale la critica storica e positiva ed i suoi risultati non sono in alcun modo solidali<sup>41</sup>.

---

41 Vale, anche per l'evoluzione storica del fatto religioso, quello che dicevamo della teoria dell'evoluzione in genere, in *Rivista di Cultura*, 16 nov. 1907: «Il problema filosofico vien dopo la descrizione e la constatazione biologica. La storicità del processo della vita

Senonché gli idealisti osservano che la loro è la filosofia moderna per eccellenza, che l'immanentismo è la condizione stessa della filosofia, che ne è il risultato più certo, che tutta la critica gnoseologica, dal secolo decimosesto ad oggi, ha condotto a questo risultato.

Noi discuteremo più oltre questa affermazione. Qui dobbiamo limitarci a dire che l'enciclica da noi esaminata parte da principii filosofici opposti a quelli dell'idealismo. Possiamo aggiungere la nostra opinione personale che questi principii, desunti dalla filosofia tradizionale e scolastica, sono ancora saldissimi. Come l'enciclica si sia servita di essi, se sia sempre esatta la nozione che essa si è formata della filosofia moderna, se talora non si sia veduto e colpito un presupposto filosofico ideale anche in affermazioni che, sceverate da ogni filosofia, sono capaci di un significato giustissimo, se la *cultura* filosofica della quale l'enciclica è un indice giovi o nuoccia al chiarimento ed al consolidamento della buona posizione mentale della filosofia antica, se, infine, i presidi disciplinari con i quali si cerca di ottenere la tutela della dottrina tradizionale rispondano in tutto allo spirito di carità che deve essere evidente in ogni atto della chiesa, sono questioni che noi non dobbiamo e non vogliamo qui esaminare.

Ci sia solo lecito aggiungere essere nostra opinione che una filosofia è implicita nelle prime e più fondamentali affermazioni del domma cristiano (Dio, anima, fraternità degli uomini, paternità divina, valori della vita, redenzione dal male, immortalità, resurrezione del Cristo, ecc.) e che i tratti essenziali di questa filosofia apparirono subito, appena una prima riflessione

---

nell'universo che noi conosciamo non ci dice ancora nulla intorno alla natura metafisica della realtà che ci si rivela per essa. Se l'attività creatrice sia dentro, nella realtà stessa che così si svolge ed è posta successivamente, o se sia invece fuori di essa, se vada distribuita lungo tutto il processo, o raccolta in momenti definiti di esso, lungo la serie, o contenuta tutta nella posizione delle prime forme fondamentali (una o più) alle quali sia data virtù di svolgersi poi in innumerevoli manifestazioni esteriori : se la continuità del processo sia anche continuità vera della stona esistenziale in cui esso si compie o sia trasmissione progrediente di modi d'essere acquisiti ad individui realmente distinti, se le forme varie sieno manifestazioni d'una energia vitale unica o sieno invece attitudini originarie e distinte, benché successivamente poste l'una dall'altra; tutto questo, accettato il trasformismo biologico, con le riserve che tuttavia si impongono allo studioso, rimane ancora da discutere e da vedere; ed il passaggio da constatazioni empiriche ad interpretazioni filosofiche che fossero quasi la spontanea ed inevitabile conseguenza di quelle è da lasciare agli spiriti superficiali e non filosofici».

filosofica dei dati della fede potè aver luogo; che il platonismo, l'aristotelismo, ecc., in quanto sono nomi dati a dei momenti storici della filosofia della fede, non riguardano questi tratti essenziali della filosofia del domma, e non hanno modificato né l'atteggiamento dello spirito dinanzi al reale che è implicito in essa, né le nozioni fondamentali sulle quali questa riposa; che, quindi, una filosofia perenne del domma cristiano può essere indicata con sufficiente esattezza, sia come penetrazione analitica dei concetti essenziali del cristianesimo, sia come dato differenziale dell'indagine storica sullo sviluppo della filosofia nel cattolicesimo e fuori di esso.

Tenteremo ora, appunto, di indicare questa filosofia perenne del pensiero cristiano, e di mostrare come ad essa non abbia in alcun modo nuociuto tutta la critica gnoseologica degli ultimi secoli; ma sappiamo che il tentativo è audace e chiediamo anticipatamente venia al lettore della modestia delle forze con le quali lo affrontiamo.

---

## CAPO IV.

### MONISMO E DUALISMO.

#### § I. La filosofia antica alla riscossa.

Non ci sarà contestato, crediamo, che la filosofia greca discenda, attraverso i padri e l'aristotelismo arabo, alla scolastica medioevale, il cui più puro e perfetto rappresentante è San Tommaso d'Aquino. Dopo lui comincia la stasi e la decadenza; ma l'insegnamento e l'apologetica del dogma cattolico son vissuti, sino ad oggi, di quella dottrina. In tutto questo tempo, la filosofia scolastica può essere considerata come un sistema isolato di pensiero; gli interpreti ufficiali ne vigilavano i confini con una rigidità inesorabile, ed i migliori studiosi di essa si trasferivano senza sforzo nel pensiero dei più antichi ed autorevoli maestri, e ripetevano in sé la *forma mentis* e la cultura di questi; mancando ad essi ogni concetto della storicità dello sforzo filosofico, o dell'immanente assillo dei problemi sui quali questo si esercita e dell'influenza multiforme che sul modo di presentarseli e di risolverli esercitavano la cultura e le scienze. Essa è stata, è vero, sino alle più recenti dottrine filosofiche dalle quali la teologia romana ha dovuto difendersi, sino al concilio Vaticano e al decreto *post obitum* contro Rosmini, applicata alla condanna degli errori recenti; ma la genesi mentale di queste condanne era molto semplice; si convertivano le dottrine in termini ed in formule scolastiche; e dove esse si rivelassero, in questo processo, discordanti dalle dottrine della filosofia tradizionale, venivano senz'altro giudicate forme spurie e difettose del pensiero, e condannate.

E questo procedimento era, il più spesso, reso facile dal fatto che coloro stessi contro i quali le condanne erano rivolte, Lamennais, Gunther, Rosmini, ed altri molti, escivano anch'essi dalla tradizione scolastica e ne conservavano, per molti versi, l'atteggiamento e il linguaggio, portando l'attacco su di un solo punto della dottrina antica. I sistemi filosofici più radicali non vennero in conflitto con la teologia romana.

Il primo grande sforzo, può dirsi, che questa filosofia tradizionale e scolastica fa, per intendere e spiegarsi e cogliere nel suo nucleo fondamentale e nei suoi orientamenti decisivi un'altra filosofia, sorta, sviluppatasi, giunta ad una espressione matura e provatasi a tradurre i dommi e le dottrine della Chiesa con le sue proprie nozioni e nel suo linguaggio nuovo, è l'enciclica *Pascendi*; nella quale essa esce, diremmo, dalle sue trincee, riceve, come sa, nel suo pensiero e nel suo linguaggio (quanto sforzo, nell'enciclica, di parole nuove, per indicare varietà e sfumature di pensiero non prevedute dalla polemica consueta!) le nozioni e gli atteggiamenti dell'avversario, e definiste e condanna.

E tuttavia i principii dai quali essa muove, le linee fondamentali del pensiero filosofico che applica, la visione dell'essere e della vita che è nel fondo delle sue ripugnanze e delle sue condanne non sono, nell'enciclica, neppure accennati; né sono indicati i termini di una dimostrazione, di una argomentazione dialettica istituita contro le dottrine opposte; le ragioni e il valore del giudizio, per lo studioso che non si arresti all'autorità della Chiesa, ma voglia spiegarsi l'atto di questa nei motivi razionali di esso, debbono essere cercati, storicamente, nella filosofia dalla quale essa procede e che le ispira questa ripugnanza; ripugnanza sentita piuttosto che ragionata, e quindi espressa in quei termini di passione e di forza che colpiscono il lettore, più che in termini di chiara e serena, analisi filosofica.

Ma il riferimento e la interpretazione critica del documento sono poi facili; chi conosce da vicino il pensiero tomistico, le dottrine e le abitudini della scuola, può, senza difficoltà, vedere quale filosofia giaccia in fondo ad esso; e cercar poi con quale vigore e con quali speranze di successo provochi ed affronti l'urto con la filosofia opposta.

Questo noi tenteremo di fare nel nostro breve studio; vedere che cosa, nel pensiero dei filosofi dell'*immanenza*, dispiaccia alla teologia romana, da quali affermazioni contraddittorie questa muova; e forse porremo così la questione nei suoi termini veri e, nel fatto stosico e contingente, coglieremo i punti sostanziali del conflitto fra quella che possiamo non arbitrariamente chiamare la *filosofia tradizionale del pensiero cristiano* e le dottrine che essa respinge e riprova. La filosofia che ci si rivelerà così e che è anche,

come il lettore vedrà, la nostra filosofia, è il *realismo dualistico*, opposto al *monismo*, idealistico e volontaristico, sorto ed affermatesi gigante in questi ultimi secoli, come suprema espressione metafisica dell'empirismo, come termine ultimo di quell'atteggiamento mentale che insorse sin dal principio contro la scolastica e che ha una così ricca storia di ricerche di tentativi di sistemi, da Bacone e Galileo e Cartesio a Wundt e Bergson e James.

Una rapida lettura del documento pontificio mostra subito come le due nozioni fondamentali contro le quali essa si rivolge, richiamandole ad ogni nuovo argomento *apparente* di dissenso, sono quella del *divenire* o dell'evoluzione e l'altra *dell'ateismo*, ossia della negata distinzione fra la realtà divina e la realtà dello spirito e del mondo. E le considerazioni, che noi abbiamo fatto sopra, sulla filosofia moderna, mostrano come appunto essa ci presenta questo doppio carattere: di voler essere una filosofia del divenire e di voler riassorbire nella realtà diveniente tutto quello che di reale in sé, di *noumenico*, possono avere le categorie e le affermazioni. del pensiero, per la verità delle quali si era appunto da tutta quasi la filosofia antica stabilito un doppio ordine di realtà, l'assoluto da una parte, e il creato il contingente il finito dall'altra.

## § 2. Dal criticismo al monismo.

La filosofia moderna può infatti essere facilmente ricomposta ad unità e considerata come un progrediente sforzo verso la sintesi su questo filo conduttivo; riallacciare ed unificare nello spirito umano il dualismo antico, o partendo dalla nozione di materia, di realtà fisica e sperimentabile, e concludendo col considerare il pensiero come una fluorescenza della materia, come una funzione che procedesse deterministicamente da funzioni inferiori (naturalismo positivista); o, più filosoficamente, considerando la realtà esteriore come una posizione del pensiero e dello spirito. I tentativi sono stati molteplici, dal *dubbio* metodico di Descartes, che mise in mora l'antico dualismo e volle che il punto di partenza fosse l'autoconstatazione dell'esistenza del pensiero: e questi tentativi si vanno compiendo con una

progressione continua; sino a Kant, per la parte critica, il quale tolse alla conoscenza dell'esteriore, della cosa che apparisce alla considerazione empirica come un dato irreducibile, la suggestione che essa esercitava sul pensiero filosofico, facendo dello spazio, del tempo, della quantità, ecc., altrettante categorie dello spirito; poi, per la parte ricostruttiva, sino ai più recenti filosofi dell'idealismo, i quali sono, o pensano di essere, giunti alla dissoluzione dell'altro elemento, che pareva anch'esso irreducibile — della *individuazione*, e dello *spirito individuale*, riassorbendo la molteplicità delle cose, dichiarata mera apparenza, nell'unità fondamentale e sostanziale del Tutto, nello sforzo assiduo e molteplice dell'evoluzione creatrice; e quindi anche riducendo il determinismo, che era molteplicità, necessità oggettivata, alla contingenza dei momenti e delle successioni dell'attività creatrice, che è nelle cose, come loro *noumeno*, come unica cosa in sé, che diviene e si espande, che dall'una parte degrada in materia e dall'altra, nella realtà del fatto morale, assorbe a Dio ed è l'assoluto. La *durata*, considerata come interna alle forme ed ai momenti nei quali la decompone, per comprenderla, l'intelligenza, la posizione sempre nuova di manifestazioni fugaci, attraverso le quali essa ci apparisce come frazionata e dispersa, è la sola realtà<sup>42</sup>; o meglio, la realtà è essenzialmente durata.

Abbiamo visto rapidamente, nei capitoli II e III, come alcuni aderenti a questa filosofia abbiano cercato di spiegarsi il domma in funzione di essa. In questa ultima parte del nostro breve studio ci occupiamo solamente della posizione filosofica dei due contendenti, e mettiamo quindi intieramente da parte la teologia.

Il realismo della filosofia antica è uno scandalo per il pensiero filosofico moderno, quasi unanime — alla superficie — su questo punto. Se la Chiesa romana si attardasse in una veduta filosofica già superata, noi non

---

42 La più sintetica ed organica espressione di questa filosofia si ha negli scritti del BERGSON e del LE ROY, sopra citati alla metafisica dei quali fanno capo tutte le scuole della contingenza, tutto anzi — attraverso il neo-criticismo del Renouvier — l'idealismo francese degli ultimi tre secoli. Il prammatismo inglese e americano si è più preoccupato di darci una teoria della volontà ed una psicologia del conoscere che una teoria generale dell'essere. Anche esso, tuttavia, mette capo a un monismo spiritualistico volontaristico. In Italia, in tanta divergenza di orientamenti filosofici, abbiamo anche un prammatismo di importazione parte francese e parte inglese, e il rinnovato idealismo egheliano della *Critica*.

dovremmo qui che riferir questa, con la tristezza con la quale si maneggiano le cose morte.

Ma noi crediamo che la cosa stia ancora ben diversamente; *il realismo, come atteggiamento del pensiero dinanzi al suo oggetto, non è sparito, ma è anche oggi l'atteggiamento, implicito o esplicito, postulato o dichiarato, di molti; ad esso sono costretti a tornare, di quando in quando, ed a rendere omaggio quelli stessi che lo combattono; esso è ALMENO una posizione filosofica tanto buona quanto quella dell'idealismo.* Se questa nostra affermazione parrà strana a molti, ciò dipende forse innanzi tutto dai numerosi equivoci addensati sull'argomento; equivoci dovuti al fatto che la cultura filosofica moderna si è svolta come reazione vigorosa ad una scolastica già degenerata e alla quale si faceva risalire la colpa di tutto *l'antico regime.*

### § 3. — I caratteri della conoscenza razionale.

Con il movimento critico che culmina in Kant e che si continua dopo lui, si è tornati a chiarire una nozione fondamentale che era implicita nella filosofia antica, come vedremo, ma che non aveva potuto darvi tutti i suoi frutti: la nozione del carattere *formale* della conoscenza astratta e del flusso *continuo* del contenuto reale di essa. La conoscenza per concetti non è come la conoscenza empirica: questa, provocata direttamente dal di fuori, si adatta all'oggetto su cui pesa e non n'è che la riproduzione; in essa oggetto e conoscente combaciano e si adeguano così esattamente che la ripetizione dell'oggetto può. essere presa come un sostitutivo completo di questo. Ogni immagine o rappresentazione sensibile è il *nome unico* della cosa rappresentata. Ma un altro carattere di questa conoscenza è che essa non è di una realtà, ma di un complesso di *apparenze* di questa: e ciò è messo in chiaro, a primo aspetto, dal carattere frammentario di essa nei varii sensi, e dall'indole della sensazione e della rappresentazione interiore, quale apparisce alla psicologia sperimentale moderna. Alla critica di questa conoscenza empirica l'oggetto apparisce veramente — come dice il Le Roy

— come un punto di intersezione dei rapporti 'del divenire, come un punto di vista sul reale.

L'analisi acutissima dei principii delle scienze sperimentali, fatta appunto dai filosofi della contingenza, si è esercitata molto felicemente, sia, in genere, sugli oggetti e sui caratteri del reale sensibile, sia sull'indole del rapporto conoscitivo fra essi e la nostra conoscenza empirica, o sulle nozioni, più o meno empiriche anche esse, con le quali questa conoscenza è catalogata. Noi abbiamo dunque in questa la massima oggettivazione, diremmo, da parte del soggetto o dello spirito, che apparisce come meramente recettivo e figurativo, ma insieme la minima realtà della cosa, che si manifesta solo in quanto è capace di provocare reazioni nervose su di un organismo già disposto in un certo modo a subirne le impressioni. Sulla critica, quindi, di quella che oggi molti chiamano la conoscenza scientifica potremmo difficilmente non trovarci d'accordo con i contingentisti e non apprezzare il valore delle loro sottili indagini.

Ma questa conoscenza viene poi dallo spirito elaborata in concetti: vale a dire, in nozioni astratte ed universali che non si riferiscono più ai caratteri empirici del reale individuale, anche se integrati e variamente associati in rappresentazioni della fantasia, che non son più gli oggetti stessi, ma il risultato della risoluzione dei dati empirici nelle nozioni razionali od essenziali le quali ci riferirebbero così, del sentito, il *noumeno*, o la realtà in sé, il substrato delle manifestazioni che appariscono al senso; e queste nozioni non si riferiscono più all'uno o all'altro oggetto in particolare, ma, denotano un momento, non temporaneo né spaziale, un punto di vista, un carattere astratto, una *pensabilità pura* delle cose, di molte cose, le quali sono appunto avvicinate e catalogate in generi e specie filosofiche, dal loro cadere sotto questo unico punto di vista mentale.

Noi possiamo dire che, superati il nominalismo strettamente positivistico e l'associazionismo dei sensisti inglesi, tutta ormai la filosofia moderna è d'accordo su questo punto. Il Bergson, nel suo più recente volume, da noi citato, osserva che, mentre l'istinto è conoscenza di cose, e si adegua perfettamente ad esse, la ragione è conoscenza di rapporti, ed è conoscenza *per forme*, vale a dire per momenti astratti idealizzati fissati.

Il prammatismo o personalismo o immanentismo ha finito anche esso per proclamarsi idealista; e ripete con W. James che *esse est percipi*, che la realtà esteriore va commisurata colle forme del pensiero *e non viceversa*. Ed infatti, per giungere a questo, bastava riconoscere i fatti dello spirito come categoria autonoma ed irreducibile della realtà; la potente suggestione monistica s'interessava poi del convertire questa categoria in misura di tutte le altre.

Ma quando dalla prima adeguazione dell'oggetto esterno e del conoscente che si compie attraverso l'organismo e dice quasi un contatto immediato fra i due nell'organismo stesso, si passa a quest'altra conoscenza, razionale e formale, sorgono le difficoltà. La filosofia antica diceva: «La conoscenza astrattiva o per concetti non è soltanto *per forme* ma anche *di forme*; l'universale che è in essa è anche nelle cose (universale diretto) come contenuto e sostanza delle apparenze sensibili; in altre parole, il doppio grado della conoscenza risponde ad un doppio grado di conoscibilità dell'essere; se il primo momento di essa dice un contatto quasi fisiologico, il secondo dice un contatto ed una penetrazione razionale. E ciò può avvenire perché la realtà esterna non è tutta simultaneità e continuità indissoluta ed unità di movimento e di divenire; nella comune stoffa (*materia*) della quale essa è tessuta, nella rapida e fugace successione di momenti e di aspetti, noi cogliamo e discerniamo delle *forme*, le quali, senza confondersi con questa stoffa profonda del divenire, senza librarsi al di sopra e al fuori di essa, sono in essa, come centri di raggruppamento autonomi benché fugaci; così che intorno ad esse si rannoda, oggettività vera e costituita in sé, indipendentemente dal mio pensiero, la *cosa*; la quale è bensì irretita e come presa in ogni suo meato da un processo o movimento che è durata e mutazione continua; ma non è un momento della durata universale, tagliatone fuori arbitrariamente dalla ragione, come vogliono i contingentisti, sì bene un momento della durata caratterizzato dalla vita, sia pure effimera, di un organismo, di un *quid* oggettivo, ossia dalla presenza di un principio reale e formale, sopraggiunto alla comune stoffa del divenire, raggruppante intorno a sé, nella evoluzione di un organismo, quanto gli giova a realizzarsi e manifestarsi pienamente. Che, fatta eccezione per lo

spirito umano, essa forma non si svolga poi indefinitamente secondo la tangente della curva che rappresenta l'evoluzione, ciò avviene perché il comune fondo dal quale emerge non è la materia pura (quel niente divenuto principio materiale dell'essere il quale fa giustamente scandalo al Bergson) ma una materia la quale è attualità, per le successive forme che essa riveste o che la investono, ed in cui ciascuna forma lascia delle attitudini positive che la forma sopravveniente non soddisfa se non in parte: donde la, diremmo quasi, sottocrescenza del principio fluente dell'essere, attitudine sempre in moto, che determina la decadenza delle forme e la decomposizione degli organismi o dei composti. La *materia pura*, il *nec quid, nec quale, nec quantum* di Aristotele, è un concetto, non è una realtà esistente così come essa è definita; e dice che, come il fondo comune di quello che è, *divenendo*, è, a ciascun momento, attitudine a delle forme di essere predefinite dalla anteriore evoluzione di forme sulla stessa linea, così, nell'insieme, e prescindendo dalle attitudini concrete di questi singoli momenti, che solo sono reali, perché solo sono nel flusso della durata, la materia è, per rapporto a *tutti* i suoi momenti ed a *tutte* le sue forme, attitudine pura ed indifferenziata.

Il lettore avrà veduto e notato come noi, illustrando le nozioni tradizionali sulla composizione del reale, usiamo quasi il linguaggio dei filosofi del divenire. Ciò è perché, in realtà, non vi è differenza fra noi ed essi se non quando, cedendo ad un presupposto gnoseologico, essi dicono che la realtà sia solo la continuità e la totalità del divenire, mentre le molteplici affermazioni e posizioni individuali dei singoli che divengono, apparendo o sparendo, nascendo e morendo, non sono che frazionamenti arbitrari del pensiero; che le singole cose non hanno altro *noumeno* che il tutto, e la distinzione di punti di distacco, di nascite e di morti nella continuità del flusso è una *inserzione* del pensiero, determinata dal carattere geometrico e meccanico del nostro sapere. Per essi, in altre parole, il mondo dei reali molteplici e definiti, delle nature divise, che esiste nella nostra immaginazione e nel nostro pensiero, non ha corrispondenza, fuori di noi, che in un unico reale, che si svolge in molteplici manifestazioni, ma che vive come spezzato e diviso solo nella rifrazione di esso nei nostri sensi e nel

nostro intelletto. Questa proclamata necessità di spiegare l'intendimento come conoscenza per forme, e di porre poi di contro ad essa la realtà assoluta e totale come integrità non differenziata da forme interiori, induce tuttavia a supporre od a creare un dissidio insanabile, fra la conoscenza razionale e la natura del reale; a preferire l'istinto, l'intuizione estetica e mistica, la conoscenza che è amore, alla ragione medesima.

Ma teniamoci all'esposizione. Un'altra maniera, *più profonda*, di dire che la conoscenza razionale è formale, cioè per forme e di forme, gli antichi l'avevano nella acutissima loro distinzione fra *l'essenza e l'esistenza* nelle singole realtà; della quale distinzione noi dovremo occuparci più innanzi, poiché essa non è che il concetto della contingenza dell'essere finito, così fondamentale nella filosofia tradizionale cristiana. Pel momento, ci basta notare come quella distinzione reale, posta dagli scolastici, si risolveva, in fondo, nelle affermazioni seguenti:

1° Il reale, che è a portata della conoscenza, non è *essere* — se fosse, non potrebbe divenire — e non è non-essere; — se *non* fosse, neanche potrebbe divenire —; esso è un passaggio continuato e perenne dal non-essere all'essere e cioè un divenire perenne. Ma da quale *non-essere*? Ed a quale *essere*? Se di nessuna cosa, o realtà che ci appaia come cosa, noi possiamo dire semplicemente che *è* (poiché in tal caso, come abbiamo detto, non potrebbe definirsi come passaggio attuale all'essere, cioè come divenire) né semplicemente che *non è* (perché non diviene se non ciò che è attualmente in moto e che quindi è anche già divenuto) noi dobbiamo, 2°, dire che ogni cosa, ed. ogni realtà che ci apparisce come cosa, è una attitudine, ma reale e concreta, ad esistere; e ad esistere, non puramente e semplicemente, poiché in ciò si avrebbe il passaggio al limite del divenire, ma ad esistere secondo quella determinata attitudine; la quale poi alla sua volta si risolve in una serie di attitudini che passano successivamente a diverse attualità. Ora ciò pone una distinzione fra *essenza reale ed esistenza reale*, e, nella prima, fra *attitudine (materia) ed attualità (forma)*. Questa doppia distinzione costituisce, nel suo nocciolo, il concetto *filosofico* del divenire (*fieri*), il quale non aveva quindi bisogno di essere scoperto, né esulava dalla filosofia antica.

La differenza fra il *realismo* dualistico e l'*idealismo* monistico, quanto alla nozione del divenire, non è qui; essa è altrove, come vedremo.

#### § 4. — I limiti del problema critico.

Ora noi dobbiamo chiederci se e come, per una tale gnoseologia, poteva esser posto il problema critico. Vediamo in qual punto il dubbio critico può essere inserito nel procedimento della ragione. Una nozione frequente e diffusa della filosofia vuole che questa intervenga, ultima fra le scienze, a sistemare e coordinare i risultati della scienza del reale, e la considera come pensiero assorto alla sicura e perspicua conoscenza di sé, come «*immanenza del pensiero nel realmente saputo*». Noi crediamo, invece, che essa debba essere collocata agli inizi stessi del sapere, come atteggiamento, non come dottrina, come complesso di strumenti logici, come *razionalità* del conoscere, in genere. Essa è, dicevano gli antichi, con una frase che è stata schernita dai nemici della scolastica, conoscenza *per cause ultime*: il che vuol dire, secondo noi, conoscenza per *nozioni formali*, per riduzione dei dati empirici in concetti irreducibili ed insolubili; né, se la frase sia bene intesa, è possibile dare oggi un'altra definizione della filosofia.

L'idea che la filosofia debba escire dalla natura e superarla, per vedere e cercare ciò che è prima di essa, presa nel suo insieme, ciò che è dopo di essa, come fine esteriore, e ciò che è al di là di essa, come causa nascosta e segreta, è fonte di molti equivoci, ed ha dato luogo alla falsa supposizione che la metafisica fosse un passaggio dal DATO al SUPPOSTO. Noi pensiamo invece che la filosofia sia tutta nei dati anche i più elementari della conoscenza e nel contatto normale della ragione con essi; essa è semplicemente la risoluzione di questi dati in elementi razionali, la posizione delle nozioni che sole rendono capace, anche il più tenue oggetto reale, di un pensiero filosofico. In questo senso le cause ultime non sono fuori della realtà esaminata: *esse sono questa medesima realtà risolta negli elementi essenziali della sua costituzione entitativa*. L'efficienza; la materia, la forma, la finalità sono come la trama razionale dell'essere; ogni cosa che

cada sotto il pensiero è risolta da esso in questi elementi; anzi, in tanto può esser pensata in quanto è capace di questa risoluzione, nella quale, appunto, consiste il pensiero. E questa risoluzione è il superamento della semplicità empirica della conoscenza sperimentale grezza; poiché quello che ci apparisce come oggetto, come assoluto del senso — in questo modo l'oggetto deve apparire alla conoscenza degli animali ed all'istinto — è risolto nella trama dei rapporti di successione e di coesistenza, nelle nozioni di ragione sufficiente, che lo fanno, come dicevamo, pensabile.

La filosofia moderna ha infatti conservato tutte le categorie dell'antica; le categorie *dell'azione* (attività, pensiero-azione di Le Roy, slancio vitale ed evoluzione creatrice di Bergson, volontà dei volontaristi o dei prammatisti, ecc.) della materia (continuità o diffusione, per sé indifferenziata, dell'essere) delle forme (modi e momenti attuali dell'essere).

La finalità, come apparisce al pensiero filosofico, non è — benché fosse spesso intesa da menti superficiali e non filosofiche in questo senso — quasi un indirizzo scritto sulla cosa, una etichetta sovrapposta che deve trasmettere questa a non sappiamo quale destinazione; essa è il collocamento della cosa nell'insieme degli esseri e dei loro rapporti, nel quale ci appariscono certe nozioni più vaste di sufficienza, di attualità, di sviluppo, che spiegano i singoli momenti e le singole individuazioni del reale; sicché questo cesserebbe di avere un fine solo se ciascuna di esse fosse considerata come un assoluto. Lo stesso si dica delle altre nozioni trascendenti e categorie, che sarebbe qui assai lungo l'esaminare partitamente.

Se così è, se la razionalità della conoscenza e la pensabilità degli esseri ci appariscono come implicite e postulate nella posizione stessa del pensiero; e se esse danno immediatamente e di per sé luogo al fatto di una conoscenza che è filosofica e metafisica, il problema critico, come fu posto dal dubbio metodico, dai sensisti, da Kant, ci apparisce come uno scrupolo postumo, come un irrazionale e un assurdo. La conoscenza non può escire da sé, per giudicarsi; né essa può chiedere donde e come le venga il suo oggetto, se questo oggetto, dal punto di vista gnoseologico, apparisce essere, per identità, il pensiero stesso. La *scepsi* la quale si pone il problema se le forme

mentali nelle quali si converte il reale nel momento in cui esso *entra nel pensiero* sieno portate già pronte dallo spirito nella conoscenza, ha prima operato essa la scissione alla quale sembra poi condotta dal suo processo: essa converte quelle che sono *forme del reale pensato* in forme del pensiero vuoto e puro; come se vi fosse, o fosse concepibile, un pensiero vuoto e puro, e se ogni pensiero non fosse l'oggetto stesso, in quanto capace di conoscenza razionale ed elemento in atto di questa. Il supporre un *noumeno* il quale non ci si comunichi nelle forme ovvie dell'intendimento è già un aver privato queste del *noumeno* che esse portano necessariamente con sé e che non è altro dal contenuto stesso di quelle forme della conoscenza che non sono pure *forme* ma sono conoscenza *per forme*; conoscenza di quello che ci si offre per esser pensato in forme razionali, e cioè del reale in quanto reale. La critica della ragione pura è dunque una critica che cade intieramente nel vuoto; la ragione pura è un *non-ente*; poiché sempre, quando la si indaga, noi non abbiamo dinanzi che degli atti di conoscenza razionale che sono per definizione *conoscenza razionale*, e quindi contenuto noumenico; le forme coincidono con l'oggetto.

Ma la filosofia moderna è sotto il fascino della critica kantiana; ed essa non se ne libererà che quando la storia della filosofia avrà rifatto la genesi del criticismo.

Dall'altra parte, data la conoscenza, ed accettata, come si offre al pensiero riflesso, la sua costituzione essenziale, il problema critico sorge invece a proposito dei singoli momenti di essa; investe le conoscenze singole, la successione delle conoscenze, la *psicologia del sapere*. Poiché il pensiero è anche esso una attività in moto: subordinato e proporzionato da principio alle esigenze immediate della vita organica, come mostra meravigliosamente il Bergson, esso acquista via via conoscenza, prima del suo contenuto oggettivo, poi dei suoi mezzi logici, poi del posto del sapere nella attività dello spirito, poi dei limiti di esso, poi della natura del pensato nelle sue ragioni essenziali e nella sua totalità; e questa storia è — come è sempre la storia — un processo lento di conquiste parziali, di illusioni, di tentativi mal riusciti, di conquiste geniali, di sistemazioni affrettate e provvisorie; in fondo alle quali, tuttavia, si può scorgere la trama del

pensiero che *diviene*, conquistando sé e la realtà.

Ora, quanto alla storia — che è ancora da farsi — del criticismo, noi vorremmo far qui alcune brevi osservazioni.

Innanzitutto, non è difficile spiegarsi come sia nato, insieme col dubbio critico, l'idealismo che esso portava con sé, nel secolo XVI. Basterebbe, per questo, fare la storia della degenerazione dell'aristotelismo scolastico: di quella graduale concretizzazione ed oggettivazione di nozioni astratte la quale aveva mutato un mondo di nozioni filosofiche in un mondo di *realtà irreali*, di deduzioni arbitrarie, di sofistiche sistemazioni, che aduggiava terribilmente il campo dell'indagine sperimentale.

Poiché tutta questa degenerazione si era imposta nel nome della conoscenza razionale, e d'altra parte la fresca e non pregiudicata indagine sperimentale appariva ricca di tanto meraviglioso avvenire, era ovvio deprezzare la deduzione e la metafisica, come un cielo di astrazioni e di mistiche ombre da lasciare ai passeri ed alle allodole. Inoltre, in quel mondo razionale, che aveva dedotto concettualmente i rapporti sociali e civili, e, investendoli, per discendenza di diritto divino, di una fatua ed ingannevole razionalità, messo le catene allo sforzo liberatore e rinnovatore della ragione, era ovvio che sorgesse una passione antiscolastica, la quale poi si insinuò in tutta l'attività filosofica, e diede luogo al criticismo ed al romanticismo.

Così l'empirismo ha fatto il suo corso. Elementi razionali erano per necessità impliciti in ogni indagine scientifica, e rinunciare ad essi sarebbe stato come condannarsi a non pensare; ma ogni volta che, da strumenti e mezzi impliciti della ricerca empirica, essi tentavano di tornare ad essere oggetto di riflessione logica e di penetrazione metafisica, la diffidenza sorgeva loro contro e li ricacciava al loro modesto ufficio. Questa diffidenza può essere largamente illustrata in tutta la corrente positivista del pensiero più recente. E lo stesso idealismo prammatico e volontaristico al quale ora accenniamo può essere considerato come un tentativo di riintrodurre e fissare la coscienza e la volontà, riaffermantisi con indistruttibile vigore, dentro i limiti dell'*empirismo* e della spontaneità; anche a costo, quando l'autonomia dello spirito fosse riapparsa evidente, di estendere, le nozioni di

coscienza e di volontà a tutto il reale, e di farne come la comune stoffa dell'essere.

E tuttavia — ed è questa l'ultima osservazione su questo punto — alla metafisica non s'è rinunciato mai. Anche il materialismo, che è la più umile e pedestre forma di empirismo, volle risolvere a suo modo tutti i problemi metafisici delle cause *ultime* dell'essere, nel senso da noi indicato, creando, col determinismo, la trama razionale delle successioni fenomeni che. Ma sintomatico fra tutti, a questo proposito, è il caso della filosofia della contingenza o di quella che è stata chiamata, antonomasticamente, ed a ragione, pel suo valore rappresentativo, la *philosophie nouvelle*. Essa apparve e fu salutata con gioia da molti come il superamento definitivo, della metafisica; essa aboliva le nozioni astratte di leggi nelle quali la metafisica pareva si fosse rifugiata; introduceva l'irrazionale negli stessi principii delle scienze sperimentali, cancellando dal mondo la necessità; faceva del sapere e delle scienze quasi dei prodotti in margine del processo vitale, delle posizioni sorte per via dalle esigenze pratiche dell'azione, dominate e misurate da queste esigenze. Parecchi esclamavano con grande compiacimento: ecco, noi esciamo finalmente dalla metafisica: ecco, noi licenziamo la filosofia.

Ebbene proprio questa filosofia si è rivelata, negli ultimi scritti dei suoi più insigni e logici ed acuti sostenitori, come *una metafisica*; ha mutato in nozioni *trascendentali* quelle che parevano le più positive nozioni empiriche, ci ha dato il saggio più vasto, più coerente, più geniale, d'una interpretazione nettamente spirituale delle cose e del mondo. La delusione degli antimetafisici, quando si avvedranno di questo, dovrà essere enorme. Amici prammatisti, noi rientriamo nella metafisica; *la filosofia vi licenzia*: W. James plaude, in Bergson, al nuovo Platone.

## § 5. Le basi del dualismo.

Ma c'è un'altra differenza fondamentale, fra le due filosofie, senza la

quale questa prima non si intenderebbe intieramente: ed essa sta in questo, che mentre l'idealismo — eguale in ciò, al suo contrario, il positivismo materialista — è monistico, il realismo da noi tratteggiato è dualistico. Esso pensa che la preoccupazione del risolvimento dei contrarii nell'unità sia, così come abbiamo visto essere ai suoi occhi il criticismo, una postulazione arbitraria; non un problema filosofico, ma una riserva e pregiudiziale antifilosofica.

Abbiamo già detto essere il filosofare non un passaggio arbitrario dal dato al supposto, ma una risoluzione degli elementi stessi del dato, i quali passano così attraverso una doppia elaborazione; la meramente rappresentativa, e la concettuale. Può quindi dirsi con verità che il pensiero immane nel suo oggetto; ma solo quando l'accettazione del fatto conoscitivo razionale e la considerazione di esso ci abbiano fatto sicuri di questo dualismo irreducibile: pensante ed oggetto pensato; il pensiero è la sintesi, o l'unità, dei due, ma nell'ordine meramente gnoseologico o conoscitivo. Tuttavia, poiché esso è sintesi ed unità, il pensiero che in sé stesso considera o il soggetto, o l'oggetto, o l'uno o l'altro dei due termini, immane veramente in sé stesso; poiché non fa che penetrare e discernere gli elementi razionali e formali nei quali gli apparisce l'oggetto. Questa immanenza è dunque assai diversa da quella che pongono gli immanentisti; poiché essa riguarda non l'*essere in sé*, oggettivamente, del conoscente e del conosciuto, ma solo il contatto formale e sopravveniente che li associa e li fonde nel pensiero. Parrebbe tuttavia che, anche ristretta dentro questi limiti, l'immanenza del pensiero filosofico impedisse a questo di porre l'altro dualismo di relativo e assoluto, contingente e necessario, creatura e creatore, e fosse arbitrario il passaggio dall'uno all'altro termine. E su questo punto è necessario, soprattutto, intendersi bene.

Poniamo bene in chiaro, innanzi tutto, che i termini antitetici da noi indicati ci sono dati dalla risoluzione filosofica del pensato nei suoi elementi razionali e formali, come abbiamo detto; essi ci appaiono infatti come nozioni prime ed irreducibili, e permangono, con identico significato, in tutta la speculazione filosofica, da Aristotile alle ultime pagine scritte dagli idealisti francesi. Noi non possiamo pensare il reale se non in funzione

di questi concetti: assoluto e relativo, contingente e necessario, atto e potenza, essenza ed esistenza; il relativo non è se non per rapporto a qualche cosa di assoluto — o assunto o affermato come tale, — il contingente non può essere che di qualche assoluto e per l'opera di qualche assoluto. L'insieme delle relatività positive che sono o possono essere oggetto del nostro esame ci apparisce come l'assoluto, ma solo per rispetto ad esse singole; la razionalità stessa è necessità, mentre il contingente è giudicato arbitrario e posizione *libera*; sia poi questa libertà in un atto creatore che passa virtualmente da sé nelle cose create, od in un atto creatore il cui oggetto sia la nuova ed ulteriore posizione di sé stesso, come vogliono i contingentisti. Ora vediamo donde proceda, date queste nozioni razionali, la differenza fra le due scuole: la monistica e la dualistica. La prima, abbiamo detto, assume, partendo dal criticismo kantiano, la *irrealtà* della conoscenza razionale, se l'oggetto di essa, come sembra postulare il senso comune e postulava l'antica filosofia, si ponga all'infuori del pensiero e al di là dei dati bruti della conoscenza empirica. Il fenomeno è il solo vero oggetto, diceva Kant; le forme razionali del conoscere sono portate dallo spirito nell'accoglimento e nella catalogazione gnoseologica del fenomeno. Ma la filosofia non rimase a lungo in questo dissidio.

Se gli elementi razionali della conoscenza fossero dati meramente formali, o, meglio, se il loro carattere formale avesse indicato, non la trasfigurazione e il nuovo modo di essere assunto dall'oggetto pensato nel pensiero, ma delle pure e vuote recettività nelle quali non fosse da cercare che il fenomeno, trasfigurato e soggettivato, la speculazione filosofica sarebbe con ciò stesso finita; non rimaneva che la logica, da una parte, e la scienza positiva, dall'altra. Ma il pensiero razionale escì subito e per necessità da tale situazione, e prese due vie diverse o divergenti; il romanticismo esagerò, sulle rovine della ragione pura, l'istinto pratico o volontaristico, e fece della posizione irrazionale di termini mentali del volere la conoscenza tipica: indirizzo che continua oggi il prammatismo anglo-americano.

Altri invece dissero: se le forme razionali non sono verificate dal fenomeno, per il quale esse hanno carattere di *a priori*, e se d'altra parte non

possono essere forme vuote di contenuto, poiché in tal caso sarebbero *conoscenza di nulla*, esse hanno *in sé* il loro contenuto; e questo è lo spirito che le pensa e le pone. Questa soluzione è comune a tutto l'idealismo, da Fichte a Hegel a Bergson; la differenza sta solo nel modo di intendere i rapporti della individualità pensante allo spirito e i rapporti del fenomenismo esteriore a questo spirito medesimo ed alle sue forme razionali: differenza sulla quale non ci interessa qui insistere. Da ciò apparisce che l'esigenza del monismo cade, quando sia eliminato il problema critico come esso fu posto da Kant. Solo dopo Kant erano possibili Fichte e Hegel e Bergson; rimosso il primo (il lettore intenderà in qual senso diciamo questo: poiché del resto noi pensiamo che la storia, anche del pensiero filosofico, ha una necessità immanente dallo stesso processo del pensiero razionale che vi è sotto, e che quindi l'opera degli scrittori indicati è viva e vitale se considerata da altri punti di vista), anche gli altri sono rimossi.

### **§ 6. L'Assoluto come esistenza a sé.**

Tuttavia rimarrà forse nel lettore il pensiero che, non ostante tutto questo, il dualismo, la spiegazione della razionalità del mondo cercata fuori del mondo, in un Dio trascendente, sia anche essa arbitraria: e che il pensiero non possa escire da sé e dal suo oggetto — che è, in ogni modo, il reale diveniente offertoci alla considerazione dal mondo circostante e dalla nostra coscienza interiore — così da porre fuori di esso, assoluto infinito inconoscibile nell'essere suo, un atto creatore distinto. Questa ripugnanza per il dualismo è nata in molti da una illusione intorno alla natura ed alla portata della dimostrazione dell'esistenza di Dio quale fu formulata dagli scolastici. Essi pensano che questa dimostrazione fosse per i filosofi, come era per il pensiero volgare, come l'inserzione di Dio nel sistema delle causalità naturali: un introdursi col pensiero in queste, e credere che esse ci conducessero a Dio come ad un principio occulto il quale fosse nella stessa trama degli altri; allo stesso modo, quasi, che le deviazioni di un pianeta

fanno supporre o porre un altro invisibile centro di attrazione. In questo modo, la dimostrazione dell'esistenza di Dio percorrerebbe quasi le serie ascendenti dei rapporti di causazione e di successione, sinché, risalendo, sarebbe portata a Dio come al primo anello della serie; e la causalità divina farebbe parte, univocamente, del sistema totale: ed il mondo sarebbe in tal modo proiettato in Dio come in un fondo ambiente e sorreggente al quale si potesse far risalire direttamente quanto c'è di oscuro di misterioso di inesplicabile nel sistema delle causazioni naturali.

Così anche ha inteso la dimostrazione tradizionale dell'esistenza di Dio il Le Roy: al quale quindi non è stato difficile mostrare come essa fosse inconsistente, al lume delle scienze fisiche e biologiche contemporanee. Con molto acume egli mette in luce una illusione la quale, effetto della insufficiente conoscenza del reale, s'insinuava spesso nelle nozioni o nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio; l'illusione che, considerando la natura fisica come un sistema di entità distinte e disgiunte, ciascuna delle quali agiva sulle altre dal di fuori, e quindi come un passaggio quasi per salti, e non una immensa circolazione, di movimento e di vita, introduceva in questi passaggi, e nelle nozioni antropomorfiche che servivano all'uomo ad allacciare fatti naturali il cui processo intimo gli era ignoto, una specie di causalità, per salti anche essa e creatrice, che era poi facile estendere all'intero sistema; una causalità che fosse, in sostanza, della stessa natura dei vincoli interni delle cose create, antropomorficamente considerati. Ma la filosofia, se adottò spesso il linguaggio che le fornivano le scienze fisiche del tempo, non fu serva di questa illusione; la dimostrazione, che essa ci ha dato, dell'esistenza di Dio va intesa molto diversamente; essa è di indole prettamente metafisica e prescinde dallo stato delle scienze fisiche e fisiologiche. Ecco quale è, a nostro modo di vedere, il procedimento fondamentale che conduce la filosofia antica alla affermazione dualistica. Abbiamo detto essere il ripensamento filosofico delle cose la risoluzione di esse nelle loro «cause ultime» o ragioni formali; questo procedimento si compie quindi, per sé, qualunque sia l'oggetto dato, sasso o uomo, elettrone o cosmo. Così il processo chimico che risolve un composto nei suoi semplici è pienamente indipendente dalla massa del corpo che vi è

sottoposto, e la geometria prescinde interamente dalla quantità concreta. Questi elementi razionali dell'essere, del cui valore abbiamo già parlato, appaiono strettamente collegati o correlativi; così che solo nell'insieme di essi è la piena razionalità o pensabilità delle cose, e solo nella verifica dell'insieme di essi è la ragione sufficiente dell'essere di questi.

Sia ad esempio la nozione di contingente. Contingente è la cosa — e quando diciamo *cosa* intendiamo anche momento e aspetto e frazione di un essere che diviene — la quale non ha l'esistenza fra i suoi predicati essenziali; che, cioè, *apparisce al pensiero come priva della ragione sufficiente della sua esistenza*. Né per giungere a questo si richiede una qualsiasi indagine sperimentale: la sola penetrazione delle nozioni di esistenza, di atto, ecc. conduce a questo discernimento, come si può vedere in un qualunque autore di filosofia scolastica. Il fare del concetto di contingenza qualcosa che sia come un dato empirico, dell'indagine o della immaginazione, per poi trovarlo vuoto e pseudo-empirico, è un non averlo inteso. Ora così appunto sembrano fare molti critici dell'antica dialettica. Per dare un esempio di questa doppia maniera di intendere le nozioni sulle quali riposano gli argomenti tradizionali dell'esistenza di Dio riferiamo, dalla *Rivista di cultura*, 1° dicembre 1907, alcune nostre osservazioni alla critica che il Le Roy faceva dell'argomento dedotto dalla contingenza del mondo.

Esponiamolo, prima, questo argomento, con le parole stesse del L. R. Esse possono essere sufficienti, perché — facciamo subito una osservazione logica che il lettore è pregato di tener presente — non si tratta, in fondo, d'una vera e propria dimostrazione, ma dell'analisi di un concetto, del concetto di *contingente*. *Se la contingenza ha per suo necessario correlativo la necessità, posta la contingenza come carattere essenziale d'una realtà esistente, segue che debba anche esser posta l'assolutezza come carattere essenziale di un'altra realtà esistente, senza la quale la prima sarebbe impensabile ed irrazionalmente data*. Ma questo vedremo meglio in seguito. Ascoltiamo ora il L. R.:

«L'osservazione e il ragionamento ci mostrano della contingenza nel mondo. Prendete l'una dopo l'altra le varie parti che lo compongono: troverete che esse hanno questo comune carattere di poter essere e non essere. E lo stesso è del loro insieme. Ora il contingente, per definizione, non basta a sé stesso, ma reclama

l'esistenza anteriore del necessario. L'essere, in vero, è ingenerabile, checché sia degli esseri particolari. Una generazione totale *ex nihilo* è radicalmente impensabile. Se a un certo momento nulla è nulla mai sarà. *Ergo*, conclude San Tommaso, *oportet aliquid esse necessarium in rebus*. Ma, come abbiamo veduto, questo qualche cosa non può esser nulla di ciò che l'universo racchiude. Deve essere uno che trascende la natura: *quod omnes dicunt Deum*».

«Esaminiamo — continua il L. R. — parte per parte questo argomento, il quale solleva parecchie difficoltà.

«E prima, quello che noi giudichiamo contingente, è veramente tale in sé? È permesso di credere che in fondo a un tale giudizio non sia, in somma, che la nostra ignoranza del determinismo reale. A ogni momento la scienza non ci mostra necessario quello che noi credevamo essere contingente? Nella realtà, tutto dipende da tutto; ma la più parte dei vincoli ci sfugge. Ecco, allora, un oggetto qualunque; forse è il fatto dell'astrarlo per considerarlo a parte quello che crea la sua contingenza apparente. Osservate bene che a tutto rigore la esperienza è incapace di manifestarci la contingenza, poiché essa è incapace di mostrare che questa cosa che esso constata avrebbe, in fatto, potuto non essere. Se ciascun elemento fosse conosciuto da noi secondo la verità integrale delle sue condizioni reali, cioè in funzione dell'universo intiero, l'ipotesi della sua non esistenza diventerebbe, senza dubbio, contraddittoria. O piuttosto questa ipotesi verrebbe a confondersi con quest'altra che il mondo intiero non esiste; poiché il *noumeno di ciascun elemento è il tutto*. Ora in nome di che cosa potremmo noi supporre in blocco la contingenza del mondo? Che enorme postulato! Che alcuno si rappresenti la non esistenza di questo o di quell'oggetto, passi ancora; ma si può concepire, o solo immaginare, la non esistenza del tutto?»

Questo brano è, a parer nostro, rivelatore. Esso mostra... l'inutilità delle discussioni filosofiche dove sono di fronte due atteggiamenti mentali profondamente diversi, due intelligenze foggiate per diverse ricerche. Quello che il L. R. dice mostra, non che il concetto di contingenza non includa la necessità razionale dell'affermazione dell'assoluto, ma che questo concetto non è nel suo pensiero, che esso è, per lui, impensabile. Infatti, il concetto di contingenza è, e può solo essere, dato della risoluzione di un dato qualsiasi della esperienza nei suoi elementi razionali: essenza, essere, potenza, atto, contingenza, necessità, e via dicendo: il L. R. invece *non passa* a questa risoluzione razionale dei dati dell'esperienza; egli si arresta e si avvolge nell'ambito di questa. Così incomincia col dire che forse il giudizio di contingenza è frutto della nostra ignoranza del determinismo reale. Ma questo determinismo reale che cosa è? Se esso è la concatenazione effettuale dei

fenomeni in un sistema empirico chiuso, esso è interamente fuori causa; vuol dire che un fenomeno dipende dall'altro, e così via, e che, posto uno di essi, è posto tutto l'insieme e il sistema; pura constatazione empirica di rapporti di spazialità e di successione, la quale non impedisce che un momento, o più momenti, o tutto l'insieme del sistema, risolti nei loro elementi razionali, *pensati*, ci appariscano come contingenti. Se poi per determinismo si intende una mozione di *necessità razionale* che sia nell'essenza stessa di ciò che esaminiamo mentalmente, il presentarcisi i dati ultimi dell'essere o di questo gruppo di esseri come aventi in sé la ragione sufficiente del loro essere, allora il concetto di contingenza è già posto, ma esso è a un punto negato di questo insieme di esseri ai quali attribuiamo la necessità razionale e l'assolutezza. In realtà, il L. R. non giunge alla nozione filosofica di contingenza. In fatti egli continua facendo dipendere l'oggetto qualsiasi che si supponga preso in esame dal tutto ambiente ed anche, se si vuole, continuante la realtà fisica di esso; astrarre, sarebbe qui staccare dal resto. Ora non è questa l'astrazione che può darci il concetto di contingenza: l'*astrazione* filosofica è, non già distacco di una frazione del reale dalle altre, ma depurazione delle nozioni essenziali di essa dai caratteri e dai momenti individuanti. Che questa cosa sia un piccolo frammento e un grandioso *cosmos*, per l'astrazione filosofica è identico. Così anche, pel L. R. si tratta di *supporre* la contingenza del mondo; ossia di immaginare che il mondo non sia, e poi di attribuire a questa rappresentazione del vuoto il predicato di realtà. E la grandezza della supposizione è data quasi «qual enorme postulato!» dalla grandezza della immagine negata. Ora la contingenza non è *supposta*: è affermata, della cosa, dal momento stesso che la cosa è pensata.

Poiché il pensiero dice appunto questo: una tale cosa, o sistema di cose, è, ha l'essere, ma contingentemente; ossia lo ha in modo che non è della sua essenza l'esistere, che la necessità inclusa nell'affermazione dell'essere di essa non risiede nella cosa stessa, ma nell'assoluto dal quale la cosa è. Noi abbiamo quindi una affermazione essenzialmente positiva; noi intendiamo la contingenza delle cose *non per rapporto al loro immaginato non essere*, ma per l'esame degli stessi caratteri essenziali di esse; pel fatto che la cosa, risolta nei suoi elementi costitutivi, ci apparisce come pura essenzialità, sicché l'esistenza essendo fuori di essa, non può essere autoposizione del pensato, ma è fuori del pensiero, è volontà azione libertà; contingenza, in una parola. Dal punto di vista metafisico, il sistema completo nel quale dobbiamo porre la cosa è: relativo più assoluto, contingente più necessario. E non si richiede quindi in alcun modo che della nozione di non-essere sia quasi garante una *immagine* di esso, come sembra chiedere il L. R. Questa nozione di non-essere, in quanto nozione metafisica positiva, si risolve nell'altra di essere

contingentemente, ossia di essere come attitudine *attuata* da ciò che è per necessità, o, che è lo stesso, è, semplicemente.

Per ciò il *contingente*, quello che non è da sé, apparisce come nettamente distinto, ed insieme come trascendentalmente congiunto all'assoluto, che è la sola possibile ragione sufficiente del suo esistere. Se c'è qualcosa che nella sua essenza e definizione stessa implichi il non-essere, e non esista tutta, poiché invece diviene, e sia, quindi, solo dentro certi limiti e in una determinata maniera, noi diciamo che a questa pensabilità astratta *accidit esse*, che le accade di essere: che quindi l'esistenza è in essa, ma non è da essa, poiché se fosse da essa non potrebbe essere che l'*assoluto* dell'esistenza e non più una esistenza *contingente*; non potrebbe essere che l'esistenza piena, perfetta, totale.

Benedetto Croce, sulla sua *Logica*<sup>43</sup> accetta il principio che la posizione o predicazione di esistenza è — sono sue parole — estranea allo spirito teoretico puro, il quale è mera rappresentazione e mero pensiero dell'universale; ma può esser data dalla riflessione della forma teoretica su altre forme dello spirito. Senonché, poi, egli si arresta a mezza via; poiché questo stesso principio porta a concludere che la predicazione di esistenza reale e oggettiva, fatta dalla cosa, è estranea agli attributi essenziali, alla razionalità di essa; e che quindi dice, *a parte rei*, non questa cosa, in quanto è oggetto di pensiero, ma «un'altra forma di attività dello spirito», un irrazionale, una contingenza, una attività pratica; dice cioè una volontà che pone liberamente la cosa; dice questa cosa medesima, come termine *dato* dalla nostra attività, ed insieme come posizione di una attività creatrice. Sinché B. Croce si limita a spiegare il concetto di esistenzialità come rapporto del pensato all'attività. pratica, come collocamento di esso nella categoria della prassi, egli illustra solo ed egregiamente il rapporto fra esistenza e azione o posizione volontaria. Ma quando si tratti di spiegare non già l'origine e il valore teoretico dei nostri giudizi di esistenzialità, sibbene l'origine di questa medesima esistenza, di questa attualità d'essere che, nella cosa, sopravviene alla pensabilità di essa e ripete, oggettivandola

---

43 *Lineamenti d'una logica pura, ecc.*, pag. 49.

o reificandola, la distinzione fra note essenziali ed esistenza che è nel pensiero, conviene dall'esistenza predicata risalire all'attualità piena e pura, all'esistenza *per se*, condizione di pensabilità dell'esistenza *per aliud*.

C'è altro. Il Bergson concede che il nostro pensiero non può fissarsi nel corso stesso del divenire, ed intendere le cose, non quando esse sono già, e ci appaiono come forme fisse e come passato, ma nell'atto stesso del loro porsi; intendere; in altre parole, la durata, non come linea e superficie spazialmente divisa, ma come *pura durata*. Ed è vero. Benché poi d'altra parte sia vero, contro lo stesso Bergson, che l'intelletto non è un mero portato del divenire né legato ai momenti ed alle forme di questo, come l'istinto al suo preciso oggetto, poiché esso è capace di porsi le questioni che il Bergson si pone; di superare cioè i singoli momenti del divenire per pensare il divenire nel suo insieme, l'essere nella sua totalità, Quello che il Bergson dice mostra solo che la nostra conoscenza non cade sull'atto esistenziale delle cose, il quale appunto è il fare, l'atto, il porsi, la durata; ma raggiunge solo le essenze di esse, i loro momenti razionali, le possibilità ed attitudini formali del divenire. Ora questo nostro non conoscere in sé medesima l'attualità o l'esistenza delle cose mostra, per altre vie, che essa è fuori, in qualche modo, della loro essenza; e che questa è, quale ci apparisce, una *forma* recettiva dell'essere, non l'*attualità*, stessa. Ricordi solo il lettore quello che abbiamo detto dell'oggettività della conoscenza razionale; del fatto cioè che noi dobbiamo *assumere* i dati del pensiero come rivelatici il modo di essere di un oggetto che è fuori di noi e che entra in noi per via conoscitiva.

Ora è necessario anche osservare questo: che se un singolo momento od aspetto del sistema ci apparisce contingente, non può, ad un pensiero razionale, lo stesso intero sistema apparire altro che come contingente anche esso. Poiché quel predicato non cade solo sul dato momento od aspetto in quanto esso può, nella sua individualità, essere oggetto di rappresentazione immaginativa od estetica, ma cade su di esso, in quanto, nei suoi elementi costitutivi, è oggetto di pensiero e analisi filosofica; quindi cade sulla comune stoffa, sull'intima realtà della quale quell'essere è tessuto; la sostituzione di un altro qualsiasi momento od aspetto o frazione sarebbe,

pel filosofo, perfettamente la stessa cosa.

### § 7. — La conoscenza e lo spirito.

Ma, osserva un idealista italiano<sup>44</sup>, in questo dualismo «il secondo termine invocato in aiuto del primo e come sua giustificazione ed intelligibilità, rende sempre inconcepibile e quindi impossibile il primo, per la semplice ragione che è diverso da esso. Se l'essere è il dato, se cioè è altro, semplicemente altro, dal pensiero, il pensiero non potrà mai appropriarsi l'essere; e il soggettivismo e il fenomenismo sarà inevitabile.... Se i dati non fossero se non dati, sarebbero certamente inutili (non sarebbero, cioè, dati) perché non potrebbero divenire mai il contrario di sé medesimi, qualche cosa di intimo di inerente al soggetto; il quale d'altra parte senza di essi, senza contenerli, sarebbe vuoto e nullo».

Queste, parole mostrano assai bene, a parer nostro, l'errore gnoseologico dell'idealismo monistico. Che cosa, infatti, discende logicamente da esse? Una identità *conoscitiva*, nel pensiero, fra il soggetto e il dato. Certo né il dato sarebbe veramente dato né l'io lo penserebbe se il primo non fosse *inerente* al secondo, se il secondo non divenisse in qualche modo il primo; se, cioè, l'uno e l'altro non fossero... il pensiero, non fossero uno nel pensiero. Uno, ripeto, in quanto l'io diviene rappresentativamente la cosa e questa si offre al primo nella sua essenzialità, mentre l'attualità, l'esistenza di essa rimane fuori del pensiero. Così la natura stessa della conoscenza razionale dice insieme la necessità e i *limiti* di questa identità. Come adunque gli idealisti passano da essa all'immanenza, all'identità sostanziale e fondamentale? Se questa non si insinua nella loro dottrina gnoseologica da parte dell'oggetto, poiché essi (i razionalisti, non i volontaristi) hanno per questa parte ristabilito l'antica nozione scolastica del sapere, il quale è apprensione di tutto l'oggetto, fenomeno e noumeno, per due forme distinte di conoscenza, l'empirica e la filosofica, l'insidia verrà dall'altra parte, dalla parte dell'io conoscente. Ed essa è infatti nella identità egheliana fra

---

44 *Critica*, anno V (1907), fasc. VI, pag. 463.

pensiero ed essere. Per gli idealisti, l'atto del pensare non sopraggiunge allo spirito così da essere di questo una forma o un momento contingente; il pensiero è lo spirito stesso; l'attualità, questa attualità, è tutta la sostanza. Se dunque il pensiero è lo spirito e il primo contiene l'oggetto suo e si identifica con esso, anche lo spirito si identifica con quello. Così, dall'aver convertito il pensiero in assoluto nasce la necessità del monismo; il quale è quindi, piuttosto che una conclusione, un presupposto, un *prae-iudicium*; è il confondere in uno l'attualità del conoscere e il principio di essa e quindi, di nuovo, poiché l'attualità è esistenza, l'essenzialità e l'essere concreto dello spirito. Per evitare questo pericolo gli antichi definivano lo spirito come attitudine a conoscere, non come conoscenza in atto, e ponevano che il conoscere in atto *accidit* al primo, non perché non ne sia in esso l'esigenza, ma perché il fatto aggiunto all'esigenza è fuori della razionalità, implica una posizione volontaria dell'assoluto.

Quindi, piuttosto, la conoscenza ci presenta un fondamentale carattere dualistico, per la duplicità del termine che essa dice; per essere essa, non già autoconoscenza dello spirito, ma spirito attuato ulteriormente, e fatto conoscente da qualche cosa che è di fuori, nella quale esso, quasi superficialmente, ci converte, e che esprime da sé secondo la forma data. L'esistenza dello spirito stesso non è appresa dai pensanti per un atto che si porti direttamente su quello, ma solo nell'azione delle cose esterne sullo spirito e nella reazione ad esse; e il concetto stesso di personalità è, come fu osservato, essenzialmente dualistico.

Il passaggio poi dal pensiero contingente al pensiero puro è possibile, necessario, anzi, ma purché non si confondano, poi, gli attributi dell'uno e dell'altro. Il primo è l'apprensione della necessità razionale da parte di un pensiero contingente: il secondo è l'assoluto razionale la cui essenzialità è l'atto stesso dell'essere puro e totale. Come e donde questa necessità razionale, questa razionalità degli esseri, si rivela allo spirito contingente? Noi non possiamo sapere più di quello che la conoscenza stessa ci dice e ci offre di sé. Indagare più oltre è chiedere non più quello che la conoscenza è, ma quello che il conoscente è; chiedere che cosa è questa attitudine conoscitiva che chiamiamo spirito; e pena dell'eccessiva curiosità è

l'inevitabile ed irrazionale confusione del problema gnoseologico col problema ontologico: il vizio, appunto, di tutto il monismo contemporaneo, nelle sue varie manifestazioni.

Nel monismo volontaristico, infatti, il vizio logico apparisce essere lo stesso, benché il termine assunto a una posizione centrale sia, non più il *pensiero*, ma *l'azione*. Definire lo spirito come attività in moto, come *atto secondo*, è già un implicare il monismo, un introdurre insidiosamente l'essere nei predicati essenziali dello spirito e, quindi ancora, un identificare l'assoluto e il contingente, l'essere puro — esperienza pura, quando si muova dall'empirismo gnoseologico (empirio-criticismo — con l'essenzialità delle cose.

E questo ci mostra forse le occulte e profonde ragioni della presente rinascita idealistica. Lo spirito umano, attratto ed affascinato dalla natura, durante tutta la seconda metà del secolo scorso, rientra in sé; quello che ora lo affascina e lo occupa è il mondo della sua storia, sono le sue creazioni, il suo passato, il suo avvenire. Nella tensione di questo sforzo nobile ed eroico esso oltrepassa quasi il suo oggetto; e dove non è che l'attività e le posizioni contingenti e fugaci di questo spirito vuole afferrare e fissare la stessa sostanza di esso; la quale poi non gli si rivela che come attualità pura, come flusso perenne. E la posizione centrale presa da ciò che è interiore, spirituale e personale nella spiegazione dell'essere e dell'universo ci spiega anche l'essersi l'idealismo contemporaneo diviso in due grandi famiglie, la razionalistica e la volontaristica; poiché pensiero e volontà, attività teoretica ed attività pratica dividono nettamente il campo delle attività spirituali. Ma di queste due attività dello spirito nessuna può essere ridotta a epifenomeno dell'altra; esse sono due momenti, due, aspetti, due traduzioni irreducibili dello spirito; l'unità loro è solo nella sostanzialità del principio unico e vivente che le pone e si svolge in esse. Ma pensiero e volontà sono afferrate e investite dal dualismo che abbiamo detto; il primo per la divisione di soggetto e di oggetto, di essenza e di esistenza, di potenza e di atto, la seconda per la posizione di una legge, di una volontà assoluta che essa non crea di sé ma subisce od accetta. La sola sintesi che ci è permessa è non la monospiegazione dell'universo, ma la progrediente comprensione di questo

negli schemi del pensiero razionale; ma il personalismo ad oltranza de' solipsisti, ma la comunione delle volontà buone nel muovere verso il volere assoluto e centrale e nel realizzarne in sé medesime il precetto supremo: la *carità*.

### § 8. Il Dio della filosofia e il Dio della fede.

Ecco adunque come la filosofia antica fu condotta a porre che se vi è della realtà cui *accade* l'essere, o che diviene, o nell'essenza della quale non entra l'esistere, è necessario anche vi sia, distinta e postulata da essa, una realtà *assoluta e necessaria* che possa esser causa dell'altra. *La risoluzione filosofica del pensato ci conduce alla posizione di un binomio del quale solo un termine è constatabile empiricamente, ma questo non è pensabile separatamente dall'altro ed implica l'altro come condizione della sua esistenza.* Tale è il valore e la conclusione legittima delle quattro celebri vie metafisiche di San Tommaso. E da ciò apparisce anche di quale natura sia questa posizione e dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio; essa è *la posizione di un concetto che è correlativo ad altri concetti, e l'implicazione che quel primo concetto sia verificato in un essere reale, dato che all'ordine razionale dei concetti risponda l'ordine effettuale della realtà.* Il lettore comprenderà che non è davvero questa nozione di Dio capace di fondare la vita morale; e che *il Dio della religione è quindi sempre posto per un atto di credenza e di fede.* E quindi anche la prima posizione del cristiano è: *Io credo in Dio*, non: io affermo reale l'esistenza pensata di un Dio razionale; *credo in Dio*, cioè lo pongo come termine della mia volontà, come elemento primo della mia personalità morale, come mio signore e sovrano; accetto la sua legge, la sua volontà, la sua vita, come norma della mia volontà e della mia vita. Ma insieme, *se quel Dio razionale non è il Dio delle religioni, è necessario parlo perché il Dio delle religioni non sia un Dio irrazionale; un Dio che è fuori del pensiero, che è fuori del mondo, che si intrude nella nostra vita per le vie del sentimento, che non ci si impone se non in quanto ci giova, un Dio, in altre parole, che noi possiamo credere di aver creato e*

plasmato della nostra sostanza ad imagine e somiglianza nostra. Ora tale è il Dio del volontarismo monistico. E. Le Roy scrive<sup>45</sup>: «In che senso si può ora dire che vi sia conoscenza, vera di Dio? Abbiamo già risposto implicitamente a tale domanda. Si conosce Dio nel e per il movimento di amore che ci porta verso di lui, per quel tanto che somigliamo a lui e si tende a rassomigliargli sempre più. Ciò è dire che Dio ci è conosciuto per la sua vita in noi, nel lavoro della nostra propria deificazione. In questo senso si può aggiungere che, per noi, Dio non è, ma diviene». Noi siamo dunque dinanzi a un Dio irrazionale; egli non è conosciuto ma amato, ossia — nel linguaggio anche esso «irrazionale» dell'autore — conosciuto, nell'amore e per l'amore. «Per noi, Dio diviene»

E il lettore si chiederà che cosa significhi precisamente quel *per noi*, quando gli si è detto che noi siamo il tutto, che, come *noi*, siamo delle illusioni fugaci, che la realtà morale è veramente il più intimo di noi e che essa è Dio. E l'autore si era prima preso cura di rompere ogni rapporto di conoscenza *pura* con l'assoluto; la conoscenza, o meglio lo spirito, deve superare la conoscenza, immergersi nel sentimento, farsi volontà per... conoscere Dio. Sarebbe stato più semplice dire che la vita, l'evoluzione totale, non procede verso le sue ulteriori posizioni per intelligenza, ma per istinto e per volontà; che il mondo è volontà, e la volontà vera è irrazionale.

### § 9. L'illogica del divenire.

Senonché questo loro tentativo di superare la ragione e collocarsi quasi a un punto di vista più alto non riesce ai filosofi della contingenza. Essi non possono abolire le categorie formali dell'intendimento, e debbono parlare del reale e pensare il reale per mezzo di quelle; dall'altra parte non possono rimanere nella ragione *pura* di Kant e sul suo formalismo vuoto; dovendo dunque trovare, fuori del mero spirito individuale, un fondamento e un oggetto per quelle loro categorie, essi le predicano tutte dell'unica realtà che diviene; e il superamento dell'antica opposizione di fenomeno e di

---

45 LE ROY, *Comment*, ecc. pag. 81 e *passim*.

noumeno, che è caratteristico di questa forma di idealismo neokantiano, la posizione dell'assolutezza del fenomeno o del fatto o dell'azione creatrice fa più diretta e più stridente l'antitesi. Il concetto del «divenire» compie adunque qui, più manifestamente che non facesse in Hegel, una curiosa funzione: esso è come il mezzano di un adulterio; alla sua ombra peccaminosa, copula, nell'*universale concreto*, che è la sintesi dei contrarii, nel divenire, nozioni che Dio e la ragione hanno distinto. Il divenire ha infatti l'ufficio di unificare in sé le nozioni essenziali, i residui, incapaci in sé di ulteriore fusione, dell'indagine razionale.

La realtà vera e profonda (profonda deve essere per sfuggire all'indagine risolutiva del pensiero) è contingenza e necessità, cosa posta, a qualunque momento, e attività creatrice, relatività di forme e assolutezza totale, attualità e sforzo verso, immanenza che si trascende ad ogni momento. Se insistete sul significato contraddittorio di queste nozioni appaiate, se dite che una realtà di cui l'una di esse è un attributo essenziale non può insieme verificare l'altra, vi rispondono che siete un «intellettualista». Così, messa su di una falsa via, la ragione non può procedere oltre che rinunciando alla razionalità; essa inizia il suo commercio con la dichiarazione di fallimento e investe i fornitori mostrando il decreto di tribunale che la interdice.

Si osservi, ad esempio, più da vicino il sistema del Bergson. La realtà vera è, qui, evoluzione creatrice. Ma, insieme, essa non è che nell'attualità, e questa attualità è fatta posta creata. Come questa realtà, che è tutta ora, e tutta come il termine attuale di uno sforzo indefinito, possa insieme essere creatrice, non si intende. Creatrice, si dirà, per rispetto all'avvenire, fatta e posta per rispetto al passato. Ma la risposta è vuota di senso. Avvenire e passato sono nozioni nostre, sono un ricordo e una anticipazione, non sono la realtà in sé; e noi dobbiamo chiedere che cosa in questa realtà attuale è creatore, che cosa è fatto; o piuttosto come mai essa possa, essendo mera totalità in flusso, verificare insieme le due nozioni. Al principio essa dovrebbe essere definita come pura attitudine; eppure no: tutte le forme future, sin le più ammirabilmente complesse, sono attualità in questa attualità; solo che in realtà, poi, esse non saranno che a un momento ulteriore della durata, indefinibilmente lontano, e contingente, per giunta,

per rapporto al momento attuale; il quale è quindi un atto definito come attitudine, una attitudine definita come atto. Non solo; ma questa attualità che è tutto è *contingente* per rapporto al momento anteriore; il che vuoi dire che essa avrebbe potuto verificare un'altra attitudine; quindi non solo essa verificherebbe le contraddizioni di atto e di capacità all'atto, ma sarebbe anche contemporaneamente infinite attitudini contraddittorie; anche l'attitudine a sopprimersi, a non essere, a svanire.

Ma il Bergson fa ancora di più; con una fine analisi critica egli risolve la negazione, come momento logico, nell'affermazione; il dire che una cosa non è, egli osserva, significa solo, in realtà, opporre a ciò che essa è un altro stato o modo di essere immaginario; in realtà noi diciamo quindi: essa *non* è quest'altra cosa che io penso. *Essa è*, puramente e semplicemente; e questo è il solo predicato che le conviene: come il Dio di Mosè, *essa è quella che è*. Ma, insieme, guardatevi dal-l'affermare alcun che di essa; quando voi dite che è, non potete se non dire che essa verifica un certo modo di essere già fissato in forme mentali: ora queste forme, fissate, cioè staccate dalla realtà del tutto diveniente, non sono l'attualità della cosa, ma un momento *morto* di essa; sono il passato, il divenuto, il *fu*, non l'attualità; quindi ogni vostra affermazione è, in fondo, una negazione. Così, e potremmo moltiplicare gli esempi, noi siamo, in questo monismo — che abbiamo poi il diritto di prendere come una forma tipica di monismo, elaborata da un gruppo di studiosi che, per preparazione scientifica, per acutezza di ingegno, per tecnica di collaborazione mentale offrono un esempio unico nella storia — respinti continuamente da una nozione alla sua contraddittoria: quello che ci si chiede sembra essere il riconoscere che la realtà sfida i nostri schemi mentali, che essa se ne ride, che i contrari sono identità, e che pensare e voler concepire razionalmente le cose significa solo essere vittima di un brutto giuoco.

Per questo, far della religione una irrazionale, rip -rarla, dalla regioni fredde e nevose che il dubbio, critico devasta, nei tepidi rifugii del sentimento e dello istinto, è, a parere di questi critici, il migliore servizio che le si possa rendere. Già un autore ispirato, che non poteva quindi essere un amabile scettico, come molti hanno temerariamente pensato, diceva: Dio

abbandonò il mondo alle loro dispute, perché non capissero.

Ecco ora finito il nostro compito. Noi abbiamo, con la maggiore chiarezza che ci era possibile, dato prima un rapido sguardo alle varie scuole di filosofia religiosa contro le quali l'enciclica *Pascendi* sembra diretta; poi, messe da parte le dottrine illogiche od ambigue od estranee, abbiamo posto di fronte due filosofie della fede; nel loro conflitto abbiamo visto un più profondo conflitto di due gnoseologie e di due filosofie, semplicemente; poi ancora abbiamo visto dall'una parte la filosofia come procedimento razionale del pensiero che non è ucciso dal dubbio, dall'altra parte la proclamazione della virtù suprema dell'irrazionale, la supremazia della così detta ragione pratica sulla ragione pura.

Brevissima ed insufficiente è certo l'analisi logica dell'idealismo critico da noi tentata nell'ultima parte di questo studio. Ma noi intendevamo solo, e lo abbiamo dichiarato sin dal principio, tratteggiare la posizione di due opposte filosofie, sia di fronte l'una all'altra, sia verso il domma cattolico, e non condurre sull'una e sull'altra uno studio dialettico accurato e completo; che sarebbe stato lavoro di ben altra mole. Innumerevoli punti di questo rapido studio si prestavano ad. una più ampia esposizione ed illustrazione, e forse la esigevano; sicché, giunti in fondo, noi sentiamo di aver piuttosto disegnato la traccia di uno studio che compiuto uno studio vero.

Comunque, pensiamo di essere stati fedeli allo spirito ed alla lettera delle due dottrine, di aver colto il momento essenziale dei due atteggiamenti. Quello che era particolare ed accessorio, nell'enciclica e nei contraddittori di essa, è sparito dal nostro guardo. Una cosa ci si potrà rimproverare: l'essere stati troppo logici. E questo rimprovero, se ci verrà fatto, ci farà piacere; poiché noi ci proponevamo appunto di esser logici; intendendo la logica come la tecnica del pensiero che cerca il suo oggetto e lo possiede, non come la scissione del pensiero razionale o tecnico dal mondo, perché esso si consumi in sé stesso.

## EPILOGO

---

### L'OGGETTO DELLA FEDE.

Il nostro breve studio ci ha portato a concludere essere il cattolicesimo una religione dualistica; in altre parole, implicare un concetto del mondo e della vita inconciliabile con l'interpretazione monistica, la quale ha le preferenze del pensiero filosofico contemporaneo. Noi non misconosceremo, per questo, il pregio dell'idealismo contemporaneo, il quale è — in fondo — una liberazione dal positivismo naturalistico, che ha prodotto in Europa così profondi guasti morali negli ultimi decenni del secolo scorso, e del quale le generazioni giovani sono ancora così profondamente malate. L'idealismo critico ha rimesso in pregio e rinnovato in qualche modo i valori spirituali: e se una vasta corrente di esso, pervasa dal dubbio critico che deprezzava i principii e le conclusioni della ragione, ha fatto una parte troppo larga alla fede, ne ha fatto anzi la sola base della vita morale, c'è — anche in questo eccesso — qualche buon motivo di rallegrarsi; poiché esso apre in ogni modo la via al ritorno di quel normale accordo fra fede e ragione che la filosofia tradizionale della fede cattolica ha sempre difeso con tutte le sue forze.

Noi dovremmo ora, a conclusione di quanto abbiamo detto sin qui, indicare appunto in qual modo nella filosofia dualistica tradizionale del cattolicesimo romano il campo del sapere e della vita vien diviso fra queste due virtù intellettive concorrenti: la fede e la ragione; ma lo studio, vasto e difficile, esorbita troppo dai limiti della presente ricerca; e ci contenteremo, quindi, di indicare assai brevemente i criteri con i quali questa nuova indagine dovrebbe, in base ai principii da noi stabiliti, esser tentata.

Noi non accettiamo senza riserve — benché qualche volta, in scritti precedenti, ce ne siamo serviti — la teoria la quale vuole che fede e scienza si esercitino in due campi intieramente distinti, così che ogni conflitto fra esse sia impossibile, appunto per questa netta demarcazione di dominio. La

scienza, e cioè la ragione ragionante, nella cui attività è quindi inclusa la filosofia, la quale non è altro che la consapevolezza dei metodi proprii della ragione e la risoluzione del reale nelle nozioni astratte, che sono appunto il modo proprio di intendere della ragione, si estende a tutto lo scibile, poiché essa include nel suo ambito la nozione dell'Assoluto e dei rapporti fra assoluto e contingente. E la fede anche essa si estende a tutto lo scibile, veduto ed appreso da un altro punto o sotto un altro momento formale; il suo oggetto, nella teologia tradizionale, non è infatti solo la realtà divina, ma è anche l'uomo nella sua costituzione dualistica, ed è anche la realtà fisica, in quanto simbolo e veicolo della realtà spirituale e divina. Noi potremmo adunque con l'idealismo critico affermare che unico è, in sé, l'oggetto del sapere, che il reale in sé non si scinde e non si sfaccetta, diremmo quasi, in varie forme di conoscenza, se non in quanto esso è appreso per diverse vie, secondo le diverse ed originarie attitudini dello spirito.

Ma la differenza grande ed irreducibile fra noi e il monismo è in ciò che, mentre questo dall'identità postulata o supposta di soggetto ed oggetto deduce l'unità o l'unicità formale del pensiero che lo conosce e lo apprende, ed esclude un essere in sé che non possa essere raggiunto e compreso adeguatamente nella piena espansione del pensiero razionale, noi invece stabiliamo che il reale in sé può essere considerato ed appreso per una doppia via e sotto un doppio momento o motivo formale: dalla ragione e dalla fede. *E queste sono irreducibili l'una, all'altra.* Non è quindi, per noi, la fede una anticipazione provvisoria e pedagogica del sapere razionale, come vuole l'idealismo razionalistico, o la ragione uno strumento dell'azione (istinto e fede) mosso e quindi anche criticato ed ecceduto da questa, come vuole l'idealismo volontaristico; ma l'una e l'altra sono due procedimenti sostanzialmente diversi, per i quali la realtà ci apparisce, anche, sotto due aspetti sostanzialmente diversi; per via di astrazioni e di concetti, risolta, cioè in nozioni formali ed universali, mediante la ragione (conoscenza essenziale): per via di posizioni esistenziali, come contatto reale e profondo dello spirito col divino, come principio della vita della coscienza, dalla fede.

Dei caratteri della conoscenza razionale abbiamo già detto. Indifferenti al dubbio critico che è l'assillo di tutto un periodo di crisi della coscienza filosofica, culminante nella critica kantiana, noi abbiamo riconosciuto e riconfermato al pensiero razionale l'oggettività, la sicurezza del suo oggetto, l'infallibilità della risoluzione di esso nei suoi dati primi e fondamentali; metafisica la quale non è poi, come è moda chiamarla, un dogmatismo, ma anzi ne è precisamente l'antitesi, poiché non è posizione esistenziale di realtà ignote al sapere diretto, ma è conversione della realtà in elementi pensati; sicché il reale non si distingue in fisico e metafisico, come in due piani sovrapposti: ma la divisione è piuttosto in noi, nei quali esso è realtà fisica per rispetto all'apprensione sensibile e al ritorno sperimentale sullo stimolo esterno provocante la impressione del senso, ed è realtà metafisica in quanto è fatto oggetto di pensiero e pensiero attuale.

Questa conoscenza razionale, o metafisica, è, abbiamo detto, conoscenza essenziale, cioè di essenze; l'atto dell'essere, l'individuo, la posizione concreta di ciò che è affermato come avente l'esistenza, è, non posizione della cosa stessa, ma posizione dell'atto che contingentemente, e cioè dire liberamente, la pone: atto nel quale, secondo la formula giobertiana, interpretata razionalisticamente, l'assoluto e il contingente fanno in qualche modo uno; poiché l'atto creativo è assolutezza nel principio, contingenza nel termine.

Dal razionale, o dall'essenziale, non si passa all'individuo, all'esistente, che per due vie; o mediante un riferimento delle nozioni astratte a rappresentazioni fantastiche (attività teoretica estetica), quando si tratti del reale che è a portata della nostra esperienza, o mediante le posizioni esistenziali, le affermazioni di essere noumenico (Dio, Trinità, Cristo vivente) o fenomenico (natività verginale, miracoli, ecc.) che sono appunto il contenuto della credenza religiosa o dell'atto di fede, quando si tratti di realtà che sono fuori della portata dei nostri sensi, per la loro natura meramente spirituale. La conoscenza di fede è quindi, per riguardo alla realtà spirituale e divina, quello che la conoscenza estetica è per riguardo alla realtà sensibile; distinta dall'una e dall'altra, la conoscenza razionale le

precede<sup>46</sup> e fornisce ad esse gli elementi dell'affermazione e della posizione teorica.

Noi sappiamo quindi ora in che senso si può opporre il razionalismo filosofico (quello che il Laberthonnière chiamava *idealismo greco*) al *realismo* cristiano; essi sono distinti ed irriducibili, eppure l'uno non potrebbe essere senza l'altro; poiché nulla può entrare nella vita dello spirito in quanto esso è volontà che non sia prima passato per lo spirito in quanto esso è ragione; e nessun linguaggio spirituale è possibile che non sia linguaggio *per* nozioni e *per* universali.

Noi sappiamo ora anche quale segreta e profonda affinità leghi la conoscenza per fede alla conoscenza, od a quella che alcuni contemporanei chiamano intuizione, estetica; la fede è, originariamente e sostanzialmente, non analisi dialettica, ma posizione esistenziale, affermazione di essere. Solo, mentre l'intuizione estetica si riferisce ad immagini che sono la copia del reale affermato e che lo contengono quindi in sé, come elemento venuto allo spirito dal di fuori, l'intuizione mistica, posizione di una realtà trascendente, si riferisce e si appoggia ad immagini derivate, desunte da una realtà minore e inferiore; in altre parole, essa traduce una realtà della quale non si può avere una immagine adeguata in simboli, in espressioni ed in formule dogmatiche e rituali. La fede ha quindi un oggetto ed un contenuto proprio; la sua espressione in noi consta — come la conoscenza estetica — di concetti e di elementi rappresentativi ed estetici ai quali questi concetti sono riferiti; ma come queste immagini sono provvisorie e precarie, così quei concetti non hanno qui che un valore analogico; nati per rappresentare delle essenze, alle quali l'essere, o l'attualità esistenziale, sopravviene dal di fuori, essi non possono riferirsi che in maniera difettosa ad una essenzialità che è insieme attualità piena e totale, che è, in altre parole, l'essere medesimo, l'Assoluto.

In che modo questo doppio elemento, concettuale ed estetico, si combini nella conoscenza di fede, a quali affermazioni teoriche, dall'una parte, ed a

---

46 Senza le nozioni astratte, la conoscenza estetica non sarebbe conoscenza umana ma istinto puro; solo per esse la conoscenza dell'individuo non rimane — come è negli animali inferiori — rappresentazione immediata ed unica, ma entra a far parte di un sistema razionalmente disposto, che dà luogo alla tecnica, al linguaggio, al sapere sistematico, ecc.

quali rappresentazioni simboliche, dall'altra, combinate con elementi fenomenici, essa dia luogo, sarebbe interessantissimo ricercare; e questa ricerca condurrà forse, facilitata dai progressi recenti della psicologia religiosa, alla risoluzione dei più gravi problemi fatti nascere dall'esegesi biblica e dalla critica storica; noi dobbiamo arrestarci, almeno per ora, sulla soglia di questa ricerca, che è, più propriamente, la ricerca intorno alla natura ed al valore delle posizioni dommatiche. La quale ricerca, posta che sia la trascendenza dell'Assoluto, è estranea alla metafisica, ed è in qualche modo anche superiore alla storia, non dovendo quella prestare altro che nozioni e questa altro che simboli ed elementi di espressioni estetiche; la realtà divina, per la sua trascendenza — che noi abbiamo cercato, con la filosofia antica, di rivendicare — essendo tale, di sua natura, da eccedere nozioni razionali e rappresentazioni estetiche, le quali hanno quindi oramai veramente un valore prammatico, creazioni dello spirito umano, ma sotto l'opera presente e avvivante dello spirito divino.

Noi abbiamo quindi potuto dire con serietà che la psicologia della fede, quale è stata tentata da mistici come Laberthonnière e Tyrrell, ha dato risultati ricchissimi, che possono essere assai bene accolti ed utilizzati, quando si sia liberata prima la loro filosofia della fede dal presupposto critico che sembra vizziarla, ma che è in sostanza estraneo a quella, filosofia e psicologia. E per questo, nel presente volume, prima di far la critica dell'idealismo monistico contemporaneo, il quale, per innumerevoli vie, si è insinuato nell'animo di molti filosofi e studiosi cattolici contemporanei, così da sembrare ad essi che non potesse oramai esservi più buona critica storica e buona filosofia che non fosse basata su quel monismo, noi abbiamo voluto distinguere, nel primo capitolo, le varie scuole e tendenze; perché il nostro tentativo logico di cercare le linee caratteristiche di una filosofia la quale si pone in un atteggiamento di recisa opposizione con il dogma non fosse accusato di semplicismo.

Certo le posizioni personali sono numerose, e diverse le une dalle altre. Alcuni giungono coerentemente sino alle ultime conclusioni. Altri si fermano a mezza via e preferiscono nascondersi la gravità di alcuni problemi, per non essere costretti a mettersi d'accordo con sé stessi. Altri

non hanno senso filosofico, e giungono alla filosofia idealistica per una certa simpatia sentimentale o perché ne sperano maggiore libertà all'intuizione mistica. Altri sono incerti fra due, e si giovano, a volta a volta, di elementi dell'una o dell'altra filosofia; ma non è dubbio che, se dovessero mettere un perfetto ordine logico nelle loro idee, la filosofia antica prevarrebbe in essi; come crediamo sarebbe il caso di quell'insigne studioso il quale, nel n. 16 dicembre della *Rivista di Cultura*, desiderava vedere l'accordo farsi, all'infuori, diceva egli, dello scolasticismo e delle varie filosofie, su questi due punti fondamentali: esistenza di un Dio personale, assoluto, distinto dal mondo, ed immortalità dello spirito individuale. Ma appunto in queste due posizioni è tutta la filosofia dualistica che noi abbiamo cercato di sommariamente ma nettamente delineare in queste pagine.

Che poi i più logici e coerenti «modernisti», contro i quali è diretta l'enciclica, finiscano nettamente all'idealismo monistico, vogliamo mostrarlo, per concludere, con una ultima citazione, da aggiungere a quelle che abbiamo tolto dal Le Roy e dalla «Risposta dei modernisti». Questa è presa da un altro volume pubblicato dalla Società scientifica religiosa internazionale, editrice della Risposta; ed è nell'introduzione, la quale

veniva ristampata anche, quasi ad illustrare il programma, che è in piena armonia con essa, nel primo numero della rivista: *Nova et Vetera*.

«La legge fondamentale della vita, che è riconoscimento ed attuazione della nostra natura, ci forza ad una operazione interna come di proiezione di questo senso della nostra intima costituzione, *che ci fa rappresentare sdoppiate quelle che sono due fasi continue ed alternate, due aspetti complementari dell'essere*, in due esponenti personali, forte e debole, *Dio e l'io*; ci fa tradurre quello che è il senso intraducibile ed intimo dell'io, in un super-io fenomenico, e in lui gioire, confidare, immedesimarsi... In tale concezione della divinità e della religione parlare di religione falsa — anzi, di religioni tutte false, meno una — sarebbe, oltreché una professione appunto di ateismo ridotto, una accusa di falsità ontologica, per così dire, all'umanità, negando la realtà degli individui da cui la loro formula religiosa desume tutto il suo valore rappresentativo».

Queste sono, anche, se non ci inganniamo, chiare parole.

Ma ci si permetta di osservare semplicemente, serenamente, che una concezione di questo genere, questo *panenteismo*, come dicono, potrà essere una concezione grandiosa, potrà forse anche dar luogo ad un movimento non effimero di religiosità profonda, ma è essenzialmente non cattolico e, aggiungeremmo quasi, se fosse lecito appellare, oltre che ad una tradizione religiosa e filosofica, anche ad una tradizione di cultura, è essenzialmente *non latino*.

## APPENDICE

---

### LA FILOSOFIA DEL MODERNISMO (I)<sup>47</sup>

Rapidamente è stata scritta e pubblicata la risposta al noto documento pontificio contro il modernismo la quale occupa quasi i due terzi di questo volume. Ed essa, benché riveli la mano di più di un compilatore, è organica e serrata, scritta con un impeto di fede e di vigore polemico e con una sicurezza di pensiero che fanno di molte pagine una vera opera di bellezza. Il tono è, per quel che poteva attendersi, sereno, benché l'enciclica vi sia fieramente ed apertamente attaccata ed i compilatori di essa accusati via via di falsità, di ignoranza, di astuzia, di contraddizioni, di inesattezze formali.

In molte cose di questo scritto polemico, salvo alcune espressioni, conveniamo; così ci sembrano felicemente riassunti i criterii ed i maggiori risultati dell'esegesi critica dell'antico e nuovo testamento ed i riflessi di tali risultati critici nei concetti di ispirazione o di rivelazione; è buona anche la rivendicazione dei metodi della critica storica, felice, per rapidità e sicurezza di sintesi (benché qui comincino già le nostre riserve più gravi) la descrizione in iscorcio dell'evoluzione dommatica del cristianesimo, dalle origini alla scolastica, felice la replica ad alcuni punti particolari e secondari dell'enciclica. Piene di serietà e veramente drammatiche sono le ultime pagine: le quali si chiudono con queste mirabili parole di Sant'Agostino, citate prima da Tyrrell in un articolo: *Excommunication salutaire*, che si legge

---

47 *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X* «Pascendi dominici gregis». Roma, 1908, in 8°, pag. 238, L. 2.50. Di questo volumetto, sintomaticissimo, agli autori del quale alludeva certamente S. S. Pio X quando, nell'allocuzione ai cardinali nel concistoro segreto del dicembre 1907, parlava di modernisti che con *ipocrita menzogna* avevano cercato di sottrarsi alla condanna, dicendo che questa non li riguardava, si sono poi pubblicate due versioni: una francese ed una inglese;

la prima dal Nourry, di Parigi, la seconda da Fischer Unwin, di Londra. Ne è stata anche annunciata una versione tedesca. Questo scritto, che riproduciamo qui, perché tocca alcuni punti non toccati nel volume, benché, per altre parti, posso parere una non necessaria ripetizione, fu pubblicato nella *Rivista di Cultura*, 16 novembre 1907.

nella *Grande Revue* (ottobre 1907).

«Spesso la divina provvidenza permette che anche degli individui esemplari siano espulsi dalla comunità cristiana, a causa dei turbolenti maneggi di uomini eccessivamente carnali. E allora essi, tollerando con esemplare pazienza, per la pace della Chiesa, l'oltraggio ingiurioso, senza alcun tentativo di scisma o di eresia, possono insegnare agli uomini con quanta leale tenerezza e quanto leale attaccamento si debba servire a Dio. Il loro proposito sarà di far ritorno, sedate le dissensioni, nel grembo della collettività; o, qualora ciò non fosse possibile, perdurando le ragioni del dissidio, di ricordare in bene coloro stessi per le oscure trame dei quali vennero a mancare, e di difendere e soccorrere con la loro valida testimonianza fino alla morte, senza spirito settario, quella fede che essi sanno essere annunciata nella Chiesa cattolica. Questi individui il Padre, che vede in occulto, in occulto corona». (*De vera rell.*, vol. I).

Ma le più ampie riserve noi dobbiamo fare sulla parte più propriamente filosofica di questo lavoro; essa è tale, a parer nostro, da togliere a questo scritto il diritto di chiamarsi senz'altro il programma dei modernisti; a meno che la parola *modernisti* non sia presa — come del resto gli autori avevano il pieno diritto di fare — nel senso che dà ad essa l'enciclica; nel qual caso a noi non rimane altro da fare che dichiarare che non siamo modernisti, e che quindi questo volume non può essere in nessun modo preso, ad esempio, come la nostra risposta all'enciclica.

Il lettore non si ingannerà certamente sul carattere di questa nostra posizione. Intanto, egli sa che essa non importa alcun mutamento sopravvenuto nel nostro pensiero o dopo l'enciclica od anche solo in questi ultimi tempi. Accentuando oggi, per l'occasione che ce se ne offre, le linee caratteristiche della nostra filosofia, noi non rientriamo in nessun modo nelle file di pensatori e di teologi dalle quali ci siamo, in più di un punto, trovati divisi lungo il nostro lavoro; intendiamo solo distinguerci da una tendenza filosofica più avanzata, che ci sembra tendenza di reazione e quindi passeggera.

E poiché troppo lungo e forse poco utile sarebbe, allo stato presente della questione, polemizzare con gli anonimi autori di questa replica, e più che a

creare differenze noi tendiamo a chiarire, nell'interesse della filosofia e della fede, le posizioni fondamentali; poiché, d'altra parte, in queste pagine, siamo dinanzi allo sforzo più acuto ed organico fatto per unificare in una sintesi filosofica le varie attività e tendenze del lavoro di revisione critica del patrimonio intellettuale dei credenti, noi ci contenteremo di porre ai modernisti (nel senso dell'enciclica e della risposta) alcune domande, lieti se da essi ci verranno risposte atte ad interessare i lettori ed a far la luce sulle questioni, discusse.

Il punto di partenza, qui, è l'idea che gli autori si fanno del fatto e del valore della conoscenza.

I. E qui appunto son le nostre maggiori difficoltà.

Quando la Risposta parla degli «elementi soggettivi e personali che contribuiscono alla formazione della conoscenza astratta» (pag. 95) e poi della facoltà conoscitiva che «è in funzione di tutta la vita interiore dell'uomo » della «correlazione saldissima che corre fra il conoscere astratto e l'operare»; delle «barriere fittizie che la filosofia scolastica poneva fra il pensare e il volere» (pag. 96); quando dice che «la metafisica corrisponde al bisogno *dell'azione* di lasciarsi guidare da una determinata concezione dell'universo» (pag. 96) quando le dottrine e le teorie ci vengono date come l'equilibrio instabile di due variabili, l'esperienza religiosa progrediente e le varie mutabilità storiche (pag. 89 e *passim*) noi ci chiediamo: Tutto questo vuol essere una spiegazione della concreta fenomenologia del pensiero, un criterio per la ricostruzione delle individue psicologie pensanti, nelle quali certo il pensiero non è che un *momento* o un aspetto della attività psichica, indiviso dall'insieme di questa; o si intende invece definire il pensiero come tale e darne la nozione filosofica? Nel quale secondo caso questa immistione di soggettivo e di personale nel pensiero verrebbe a dire che il pensiero non è già di un *oggetto che apparisce e si manifesta allo spirito*, ma è sempre nello spirito medesimo. E siccome la filosofia non accetta le confusioni e le mistioni ma le critica e le risolve, così non vale dire che il pensiero è personale è soggettivo è frutto delle esigenze pratiche dell'azione in un *certo senso* o in un *certo modo*; ma conviene decidersi fra le due; o il pensiero, per sé, è conoscenza pura, od è invece una forma derivata della

vita affettiva e volitiva; è d'una cosa pensata, in opposizione al pensante, od è del pensante stesso, de' suoi stati d'animo, della sua *azione*, delle sue emozioni, profonde e superficiali, ad esclusione di ogni oggetto pensato. Questo secondo sembra essere il concetto che hanno di esso quelli che sostengono l'autonomia della ragione e l'immanenza. Ma ameremmo che su questo punto si spiegassero meglio e ragionassero più logicamente tutte le conseguenze del loro sistema.

2. E ciò, specialmente, per l'importanza di un'altra domanda. Noi possiamo intendere che, in dottrina immanentista, si parli di esperienze del divino (con ciò si indicano alcune esperienze, le più pure ed elevate, del soggetto, ma non si esce da esso). Ma in qual modo si può parlare, come vediamo spesso fatto nella R., di un Dio trascendente? Trascendere vuoi dire eccedere, superare, essere incommensurabile con l'oggetto trasceso, o vuoi dire ancora... immanere? Quando sentiamo parlare, come fa la R., di rapporti tra l'uomo e Dio, e vediamo usata tutta l'antica: fraseologia, così essenzialmente dualistica, noi dobbiamo chiederci se si tratta qui di una spontanea sopravvivenza di un linguaggio antico in una filosofia nuova o se, invece, gli immanentisti non sono ancor giunti alla piena espressione, o concettuale o estetica, del loro pensiero.

3. La R. sembra assumere, per la sua tesi, come certo che «lo spirito è immutabile mentre il pensiero è variabile», che la verità intrinseca del cristianesimo esige *un tanto di immutabile* (pag. 89). A pagg. 89, 90 leggiamo: «Tutto è cambiato nella storia del cristianesimo, pensiero, gerarchia, culto; ma tutti i cambiamenti sono stati mezzi provvidenziali per la conservazione dello spirito del Vangelo, e questo spirito religioso si è conservato identico, attraverso i secoli. Gli scolastici o i Padri del Concilio di Trento hanno senza dubbio avuto un patrimonio teologico infinitamente più ricco che un cristiano del *primo secolo*; ma l'esperienza religiosa, che ha dato ad essi il carattere di cristiani, è stata identica negli uni come nell'altro».

Ora chiediamo: come si fa a stabilire l'identità di questo spirito, di questa esperienza religiosa, se tutto il pensiero muta? Noi non possiamo intenderla, rappresentarcela, esprimerla che mediante pensieri: ora se questi pensieri

mutano, dove è l'identità? I giudizi di identità e di differenza non sono possibili che quando si ha un criterio od una misura unica; ora, dove è qui la misura unica? Né ci sembra sufficiente il parlare di fatti, di orientamento pratico, di valore morale; poiché tutto questo, in quanto i termini di linguaggio (linguaggio interiore che esprime la realtà per noi, e linguaggio esteriore) muta, e quindi siamo da capo. Giudizi comparativi, fra la nostra ed un'altra qualsiasi epoca di esperienza religiosa, non sono possibili, strettamente parlando, poiché quest'altra epoca religiosa non ci si rappresenta che nel nostro pensiero, e questo pensiero è soggettivo, personale, frutto delle esigenze dell'azione *in noi*. Quindi ogni periodo storico; da noi ripensato e ricostruito, è veramente fatto, in parte, del nostro spirito medesimo; e quando si neghi che alcune nozioni o posizioni di fatto o pensieri possano, come semplici posizioni dello spirito conoscitivo, sottrarsi al flusso della vita e della storia ed assumere una espressione piena ed invariabile, noi non avremo nessun mezzo certo per commisurare un momento del processo all'altro e far dei giudizi di valore comparativi; se pure non si ricorre all'assunto dell'unicità dello spirito religioso che si svolge e si afferma, non contingentemente come vogliono i nostri immanentisti, ma dialetticamente, per una sua logica interna, la quale tuttavia sfuggirebbe al nostro pensiero. Perciò ci è difficile intendere il concetto *di progresso* in termini di immanentismo; il progresso è mutamento, ma è anche continuità, è identità rivelantesi e completantesi. Ora donde desumere la continuità e l'identità?

4. Un saggio delle mutazioni che subisce il pensiero ci è dato dal giudizio della R. sulle antiche dimostrazioni scolastiche dell'esistenza di Dio.

«Bisogna innanzi tutto riconoscere che gli argomenti portati dalla metafisica scolastica per la dimostrazione di Dio — ricavati dal moto; dalla natura delle cose finite e contingenti;

dai gradi di perfezione e dalla teleologia dell'universo; — hanno oggi perduto *ogni* valore» (pag. 98). «Noi non possiamo però accettare una dimostrazione di Dio che si innalza su quegli — *idola tribus* — che sono i concetti aristotelici di moto, di causalità, di contingente, di fine».

Ora noi non sappiamo vedere in che cosa i concetti di *moto* (in senso non

meccanico, ma metafisico) di causalità, di contingenza, di fine, siano mutati, da Aristotile e da S. Tommaso ad oggi. Se analizziamo il significato di queste parole: atto, potenza, materia, efficienza, forma, fine, contingenza, noi troviamo che esse hanno oggi l'identico valore logico che ebbero da quando furono usate prima; e pensiamo che ci sarebbe perfettamente possibile tenere oggi una conversazione filosofica con Aristotile, usando di questo linguaggio comune. Bisogna che la R. venga a parlare non dei concetti, ma della sistemazione speciale di essi in questo o quel sistema filosofico per entrare nell'arbitrario e nel *contingente*.

5. Altra domanda. A pag. 103 leggiamo: «La retta tradizione scolastica è così lontana dal ritenere l'argomento morale privo di forza e capace di condurre al soggettivismo, che lo invoca nelle sue dimostrazioni più delicate, quale è quella della libertà umana e quella dell'immortalità dell'io personale. Queste tesi infatti, così fondamentali per lo spiritualismo cristiano, poggiano su di un unico argomento: la testimonianza della coscienza». E' proprio esatto che la teoria della contingenza, per esempio, quale ci viene presentata dai prammatisti, ed *estesa da essi a tutto il reale*, poggi sulla testimonianza della coscienza e non sulla nozione che essi si fanno del reale? E l'argomento psicologico non è stato piuttosto indebolito dalle analisi, per esempio, di Herbart e di A. Labriola, e dalle più recenti nozioni dell'inconscio e del subconscio? E poi non c'entrano per qualche cosa i concetti in questa esperienza? Quando io, per es., dico: il concetto di pensiero e il concetto di morte sono disparati, così che l'uno non può stare nell'altro; non dico proprio nulla di reale?

Così le nozioni astratte che servono a fissare i rapporti morali e religiosi sino a che punto sono indifferenti a questi rapporti e possono mutare, rimanendo essi immutabili? Sono anche esse meramente formali? E se formali, non sono pure immutabili, perché indifferenti al contenuto che muta? O hanno presa sul reale? E se questo muta come ricevono da esso una immutabilità non meramente formale? Noi crediamo che si potrebbe perfettamente invertire l'argomento della R. L'argomento morale dell'esistenza di Dio non prova e non regge se prima non si sono fissati i *valori morali* dai quali si parte. Ora i valori morali implicano per necessità

dei *giudizi teoretici* sulla natura, sui mutui rapporti, sull'origine, sulla finalità delle cose, e quindi, col variare di questi giudizi teoretici, variano anche i valori morali. Quindi lo stesso *argomento morale* dell'esistenza di Dio viene travolto là dove le *nozioni* sulle quali esso riposa divengono fluttuanti e pragmatistiche.

Due ultime domande, quasi come saggio, per la parte più propriamente teologica.

6. A un certo punto la R. si preoccupa di conciliare la sua dottrina con le definizioni conciliari. Di queste, scrive: «La assistenza provvidenziale, da cui è guidata la storia della Chiesa, fa sì che le formule dottrinali definite in un determinato momento per tutelare le esigenze della religiosità collettiva, siano espresse in un linguaggio suscettibile di varie interpretazioni, sì da non costituire un ostacolo agli ulteriori adattamenti dello spirito religioso».

Giudichi il lettore se questo concetto della Provvidenza non sia nettamente *estrinsecista*, e se il sentire parlare, dopo la nozione del divino che abbiamo indicato, di una *assistenza provvidenziale, che guida*, non debba farci molto perplessi sulla coerenza logica delle idee dei nostri immanentisti; poiché della, loro sincerità morale non dubitiamo.

Riferito poi il celebre testo del Concilio vaticano: *Deum naturali rationis lumine certo cognosci posse*, ecc., la R. osserva che il concetto corrispondente nella mentalità contemporanea alle parole — lume naturale dell'umana ragione — è diverso da quello che loro corrisponde in una mentalità scolastica; e che con quelle parole oggi vanno indicati tutti i vari mezzi conoscitivi. Quindi scrive: «Fra questi mezzi conoscitivi, presi in largo senso, noi mettiamo anche la coscienza dell'uomo che sperimenta in sé, in una maniera che sfugge all'analisi, gli stimoli del divino, immanente attraverso secoli di esperienza religiosa, e l'aspirazione al divino trascendente che attueranno le generazioni religiose dell'avvenire». Ora, se non ci inganniamo, *questa* conoscenza è proprio quella che i teologi chiamano per fede o per grazia: ossia precisamente quella alla quale i teologi del Vaticano volevano *opporre* la conoscenza naturale. E allora, dove va la concordia? È vero che noi possiamo qui trovarci di fronte a una egheliana negazione della negazione.

7. Ultima domanda. A pag. 111 leggiamo: «Se anzi, tornati ad una esperienza più semplice e più diretta del cristianesimo, noi sentissimo anche di poterne fare a meno, il nostro senso di cattolici ci porterebbe non a rompere le sante consuetudini, bensì a diffondere con circospezione la nostra esperienza intorno a noi», Ora le cose di cui si può giungere a fare a meno sono quelle indicate nel precedente periodo: «Noi ci uniamo a tutti i fedeli *nella medesima fede e nella medesima partecipazione rituale*, sapendo che quella e questa costituiscono la vera continuazione storica dell'opera di Gesù, e il mezzo mediante il quale una medesima esperienza morale unisce fra loro gli animi che aderiscono al cattolicesimo».

Ora come, *facendo a meno di questo*, si rimanga cattolici a noi è difficile intendere; e ci parrebbe più logico dire che in tal caso *una esperienza religiosa più universalmente e profondamente umana o umano-divina è in via di superare il cattolicesimo, come momento contingente e vicino a chiudersi della storia di essa*. Ma altri brani della R. sembrano poi dire che questo pensiero eccede le idee e le intenzioni degli anonimi scrittori.

C'è tuttavia una dichiarazione caratteristica che mostra la piena adesione di chi l'ha scritta all'*idealismo monistico* che è come il nocciolo filosofico del prammatismo e dell'immanentismo; dichiarazione che poniamo qui ad indicare, almeno provvisoriamente, sinché dichiarazioni o spiegazioni non sieno venute, il punto fondamentale della differenza fra noi e i «modernisti»: «Poiché la nostra vita è per ciascuno di noi qualcosa di assoluto, anzi l'unico assoluto, tutto ciò che da essa emana e ad essa ritorna, tutto ciò che ne alimenta e ne arricchisce l'esplicazione, ha ugualmente il valore di assoluto».

Rotto, con la nuova nozione della conoscenza, il rapporto fondamentale fra lo spirito e la realtà *esteriore* ad esso, lo spirito, e ogni spirito individuo, diviene il suo mondo a sé e tutta la realtà per sé; diviene cioè l'assoluto e l'unico assoluto. E lo spirito individuale è la sola materia e stoffa sulla quale a ciascuno sia dato costruire e cucire.

Noi, — più antichi o più moderni? — non ci sentiamo in nessun modo necessitati a scegliere nettamente, per lo spirito, fra le due categorie di assoluto e relativo; esso, è in qualche senso, un assoluto, perché

individualità autonoma irreducibile insopprimibile, è relativo perché si svolge continuamente da attitudine ad atto in un processo di vita assai più vasto, e perché fa parte di un mondo di spiriti e di volontà che converge verso Dio, termine assoluto, distinto, preesistente, di ogni vita spirituale. E, in particolare, noi pensiamo che, se l'azione, o il suo principio ontologico, è essere e cosa in sé, distinta da tutte le altre individuazioni del reale, la conoscenza non è, gnoseologicamente, di questo principio ontologico dell'azione, ma di ciò che non è esso, che è *fuori di esso*; e la conoscenza, come tale, è irreducibile all'azione, ne è la condizione in luogo di esserne condizionata, crea le forme oggettive, e cioè universali, impersonali, perenni, della vita dello spirito; centro delle quali è Dio, *non* immanente, *ma* trascendente.

La nostra conclusione è, quindi, quella che ponevamo in principio e che gioverà qui ripetere. L'enciclica *Pascendi* e la Risposta all'enciclica si accordano nel far dipendere tutto il modernismo, da, o, che è lo stesso, nel farlo risalire ad una concezione filosofica qualificata di *immanentismo*. Se così è, noi siamo estranei al dibattito. Ma in tal caso dobbiamo aggiungere che in questo immanentismo noi troviamo una dottrina filosofica contingente ed estranea, per sé, alla revisione critica di tutto il patrimonio mentale dei cattolici, la quale si va compiendo con i metodi ed i criteri delle recenti indagini positive ed alla quale noi stessi alacremente partecipiamo; e che invece a noi sembra possibile fondare, togliendola dall'unità della tradizione filosofica e teologica dei padri e dei dottori, una filosofia perenne del pensiero cristiano che dalla critica postkantiana esca più semplice, più pura, più definitiva nelle sue linee meravigliose.

## INDICE

---

Al P. Ludovico Billot, S. I. ....	1
PROLOGO — Lettera ad un amico immanentista.....	5

### CAPO I.

#### **Scuole filosofiche moderne alle quali mira l'enciclica.**

§ I. — Il rinascere d'una questione filosofica nel cattolicesimo.....	13
§ 2. — La filosofia della contingenza.....	16
§ 3. — Il Prammatismo.....	22
§ 4. — La filosofia della fede di E. Le Roy.....	25
§ 5. — La filosofia dell'azione.....	28
§ 6. — L'intuizionismo mistico.....	33
§ 7. — Come il volontarismo è designato nell'enciclica.....	35

### CAPO II.

#### **La filosofia della religione.**

§ I. — Il bisogno religioso.....	39
§ 2. — Psicologia della religione.....	41
§ 3. — Il linguaggio religioso.....	44
§ 4. — Il linguaggio religioso nel monismo Idealistico.....	44

§ 5. — Il linguaggio religioso nel realismo tradizionale.....	46
§ 6. — Ispirazione, rivelazione, tradizione, magistero.....	48
§ 7. — Il concetto di Chiesa presso i moderni.....	52
§ 8. — Filosofia delle religioni comparate.....	58

CAPO III.

**La critica storica e la filosofia della fede.**

§ I. — L'esperienza religiosa, in genere.....	61
§ 2. — La filosofia della fede tradizionale.....	63
§ 3. — La nuova filosofia della fede.....	65
§ 4. — Il superamento della fede nel monismo intellettualistico.....	67
§ 5. — La critica storica e il suo ufficio.....	70
§ 6. — L'evoluzione della dottrina.....	75

CAPO IV.

**Monismo e dualismo.**

§ I. — La filosofia antica alla riscossa.....	81
§ 2. — Dal criticismo al monismo.....	83
§ 3. — I caratteri della conoscenza razionale.....	85
§ 4. — I limiti del problema critico.....	90
§ 5. — Le basi del dualismo.....	94
§ 6. — L'Assoluto come esistenza a sé.....	97

§ 7. — La conoscenza e lo spirito.....	104
§ 8. — Il Dio della filosofia e il Dio della fede.....	107
§ 9. — L'illogica del divenire.....	108
EPILOGO — L'oggetto della fede.....	112
APPENDICE — La filosofia del modernismo.....	119