

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

- P. L. LABERTHONNIÈRE. — *Essais de philosophie religieuse*, 2.^{ème} éd. — Paris, P. Lethielleux, s. a. (pp. 330 in-16).
Id. Id. — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 2.^{ème} éd. — Paris, Lethielleux, s. a. (pp. 219 in-16).

Tutti gli amici della filosofia non possono se non compiacersi del crescente favore che viene acquistando presso il clero francese questa vigorosa forma di misticismo propugnata dall'ab. Laberthonnière, dell'Oratorio, di contro all'indirizzo intellettualistico del neo-tomismo: della quale qualche eco comincia a sentirsi anche in Italia (1). Il principio filosofico, donde essa muove, fu con grande acume di osservazioni psicologiche e con forza rara di dialettica sostenuto originalmente da Maurizio Blondel, oggi professore all'Università di Aix-Marseille, in una tesi dottorale presentata alla Sorbona: *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), che fece subito molto rumore. « Cette thèse philosophique » — diceva nel '95 l'ab. Denis — « semble

(1) Vedi SEMERIA, *Scienza e fede e il loro preteso conflitto*, Roma, Pustet, 1903, spec. lett. IX, XIV e XVI (v. p. 313 n.). — E. BUONAIUTI, *La filosofia dell'azione*, negli *Studi religiosi*, Firenze, 1905, V, 211-56. Il Buonaiuti dirige (dal genn. 1905) in Roma una *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, in cui s'ispira alle idee di questa filosofia dell'azione. Cfr. gli articoli *S. Agostino come teorico della conoscenza* nel fasc. di sett. 1905 e il *Dogma nella storia*, fasc. di novembre. Per l'adesione dei compilatori degli *Studi religiosi* alla filosofia dell'azione v. la stessa rivista, fasc. di genn.-febr. 1906, pp. 112-115; e cfr. l'art. del p. MINOCCHI, *La nuova cultura del Clero*, ivi, marzo-aprile 1906, pp. 141-89. Il Minocchi, per conto suo, nel fasc. di maggio-giugno 1906, p. 382, dice di non aver letto il Laberthonnière. Del resto, farebbe bene a leggerlo. Un'esposizione vivace, ma enfatica e incompleta delle idee del Blondel è nell'art. di TH. NEAL, *Per l'ospite velato e presente*, nel *Leonardo*, giugno-agosto 1905, pp. 94-101. Del libro sull'*Azione* del Blondel, questo scrittore dice che è « il più gran libro di psicologia che sia apparso dopo Aristotele... uno dei più gran libri di filosofia che siano apparsi dopo Hegel e, meglio, dopo Leibniz. Chiude tutta una fase del pensiero e ne apre un'altra ». Pel contenuto di questo *mirabile libro* « 15 secoli di laboriosa esperienza e di speculazione vigorosa sono stati necessari ed appena sufficienti »! Dev'essere un estr. di questo art. l'opuscolo *La volontà nel determinismo universale* dello stesso Neal, annunziato e lodato negli *Annales de philosophie chrétienne*, janv. 1906, p. 432.

à plusieurs la plus forte, la mieux pensée qui a été écrite depuis longtemps » (1). Essa si rannodava immediatamente alla critica dell'intellettualismo deterministico della filosofia della contingenza e alla dottrina mistica dell'Ollé-Laprune sulla *certezza morale*: ma da quella critica e da questa dottrina si staccava nettamente per la tendenza costruttiva e per le conclusioni positive a cui giungeva. La filosofia della contingenza è, com'è noto, meramente critica e negativa. L'Ollé-Laprune, esaltando la certezza morale, non faceva consistere in essa ogni certezza: « La certitude morale ne se passe pas de la certitude rationnelle: elle la suppose, et s'y ajoute » (*De la certit. mor.*, Paris, 1880, p. 378). Pel Blondel l'attività pratica diventa l'unico organo efficace della filosofia; e al congresso di filosofia di Ginevra egli affermò il bisogno di una nuova logica: d'una logica della vita morale (2).

Le vedute del Blondel ha ripreso per suo conto il p. Laberthonnière; e sono ora propuguate nei vecchi *Annales de philosophie chrétienne*, di cui dall'ottobre 1905 il Laberthonnière ha la direzione. Riserbandoci di studiare a parte gli scritti del Blondel, ora ci limiteremo all'esame dei due libri sopra annunziati del Laberthonnière, recentemente condannati dalla Congregazione dell'Indice (Decr. 5 aprile 1906).

Già il L. s'era messo sulla stessa via del Blondel prima che venisse in luce la tesi di questo: giacchè il primo degli *Essais* reca la data del novembre 1891; e si rannoda direttamente a uno degli ultimi libri dell'Ollé-Laprune. In questo saggio, *La philosophie est un art*, si sostiene, non che la filosofia sia opera di fantasia, ma che essa è più che una scienza e che non è soltanto *oeuvre de l'esprit*. La filosofia non è un insieme di astrazioni campate in aria, non è cosa di pura ragione, ma è un prodotto a cui concorre anche la vita. Le anime dei grandi filosofi hanno vissuto il loro pensiero; e le formule, in cui questo ci presenta, non possono comunicarci codesto pensiero, se noi, stimolati dalle formule, non riviviamo come quei pensatori e con quei pensatori la stessa vita di pensiero; se non partecipiamo il loro ardore per la verità e non ci mettiamo a contatto delle loro anime calde e vibranti come anime di poeti. Sicchè filosofare non è intendere i libri, ma cercare di vivere pienamente, sapere davvero che cosa è vita, e non già passare per questo mondo mangiando, bevendo e divertendosi, senza preoccuparsi del donde si viene e del dove si va. E questo non è pura speculazione, ma è anche *azione* (p. 5): « Ce travail, — ripete il L. con una frase platonica, già cara all'Ollé-Laprune, — ne peut se faire réellement que si

(1) Negli *Ann. de philos. chrétienne*, di cui il Denis era direttore, 1895, N. S. t. 32, p. 656. -- In certe pagine di questo libro del Blondel, dice il Laberthonnière, « a passé à la fois un souffle de Pascal et de St. Bernard » (*Essais*, p. 152 n.).

(2) V. la sua memoria *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, in *Bibliothèque du Congrès de philosophie*, t. II, p. 57.

l'on y met son âme tout entière. C'est l'oeuvre de la vie humaine proprement dite, oeuvre de volonté et d'intelligence, de développement moral et intellectuel, oeuvre de liberté en un mot ». L'individuo è in sè un germe dell'ideale che deve realizzare. Questo ideale, per realizzarlo, bisogna, è vero, concepirlo: ma, quando s'è concepito, non s'è fatto niente. Bisogna, — e questo è il punto, — modellarsi su di esso moralmente. La filosofia non è come la matematica, la quale, intesa, avvince l'assenso: la filosofia non s'intende se non si ama. E quindi, come le opere dell'arte, manifesta lo stato d'anima di chi la fa; laddove la matematica è del tutto impersonale e obbiettiva. La verità filosofica, religiosa, morale, non ha valore se non per chi la fa sua, se l'incorpora, la fa penetrare, per dir così, nel suo sangue, e ne informa tutto il proprio essere. Ciò che il Maine de Biran chiama l'*intususcezione* della verità. « La vérité qu'on a reçue du dehors et qu'on ne s'assimile pas par la méditation, par la critique et la discussion intérieures — car la méditation est cela ou elle n'est rien — est une vérité qui n'est pas comprise » (p. 13).

Se è vero, dunque, quel che confessa il L. circa i suoi rapporti col pensiero del Blondel: « j'ai essayé de reprendre pour mon compte la thèse de M. Blondel, que je n'ai fait ensemble que transposer » (p. 125 n.); non è men vero, che in questo suo primo saggio si trova già in germe la dottrina da lui svolta sette anni dopo nel saggio maggiore *Le dogmatisme moral* (1898) e servendosi del lavoro del Blondel e traendo profitto anche dalla discussione a cui questo, specialmente negli *Annales de philos. chrétienne*, diede luogo. Questo è lo scritto centrale, a cui gli altri *Essais* del L. fanno capo, nati per polemizzare con i critici o per chiarire i rapporti di questa dottrina con l'apologetica e col problema dell'educazione. E lo stesso volume sul *Realismo cristiano e l'idealismo greco* può considerarsi anch'esso come una serie di schiarimenti aggiunti al saggio sul *Dommatismo morale*. Quale è dunque questo dommatismo del Laberthonnière?

C'è, egli dice, un *dommatismo empirico*; ed è quello che considera il contenuto della percezione sensibile come la realtà in sè, l'essere e non il fenomeno; o come la rappresentazione adeguata della realtà, quale è in sè, nello spirito. C'è un *dommatismo intellettualista*, che ritiene la realtà in sè, non sensibile, ma intelligibile, qualunque sia il modo di concepire questo intelligibile e la sua relazione col sensibile. Per l'uno il mondo è un *sistema di cose sentite*; per l'altro un *sistema di idee*. Sicchè tanto gli empirici, quanto gl'intellettuali concepiscono, ciascuno a suo modo, la realtà in cui devono vivere come qualche cosa di raggiungibile dagli uni con le sensazioni, dagli altri col pensiero, ma sempre come « quelque chose qui en un sens leur est comme étranger et qui leur est étranger, justement parce que c'est trop eux-mêmes et que ce n'est point par eux-mêmes qu'ils peuvent s'établir dans l'être » (59). Le sensazioni, infatti, e le idee sono in noi, ma non sono noi. Il Dio degli idealisti, dice il L., è una nozione fra le altre nozioni. Elaborando questa

nozione, essi la proiettano nel loro mondo intelligibile, e s'immaginano quindi di scoprirla tutta determinata, e per dir così bella e fatta, come non aspettasse altro che d'esser percepita da loro. Ne risulta che il loro Dio apparisce a loro come ben lontano e ben alto, sì che per raggiungerlo essi sieno costretti a scalare i gradi della dialettica! In altri termini, la verità degli empiristi e degl'intellettualisti non è attingibile, perchè il processo con cui essi intendono di afferrarla, ne fa un oggetto, e quindi qualche cosa di estraneo al soggetto.

C'è poi il dommatismo degli scettici, che è un *dommatismo egoistico*. Gli scettici non credono che si possa affermare l'essere, perchè ognuno l'afferma e non può affermarlo altrimenti che a modo suo; sicchè ogni verità è verità per uno ed errore per un altro; e la verità in sè non è possibile averla. Il loro Io, pertanto, è un Io chiuso, che non intende uscire da sè, e ritiene la differenza delle affermazioni irriducibile. Non c'è incontro, nè quindi possibilità di unione con gli altri: non c'è la verità, che sarebbe la conciliazione delle affermazioni, per la critica sincera di ciascuno. Gli scettici non hanno la forza di muoversi dal di dentro, per trasformare e superare la propria individualità. Sono incapaci della vera critica, che è esame di coscienza intellettuale e morale: critica su se medesimi, sulla propria maniera d'essere e di pensare, sulle proprie intenzioni ultime; al contrario della falsa critica, della critica farisaica, per cui, contenti e sicuri di sè, dall'alto della propria maniera di essere e di pensare, si giudica di tutto, senza il più lontano sospetto che potrebbe esservi profitto per sè a cangiare di punto di vista, e che in ogni caso sarebbe atto di carità verso gli altri. Il dommatismo scettico coincide col dommatismo beota dei contenti di sè, dei convinti, in palese o in segreto, d'essere il centro delle cose e in possesso di quanta verità sarà dato mai di possedere. Soltanto che lo scettico stima che non c'è verità per nessuno; e l'altro crede d'averla tutta per sè.

C'è infine un *dommatismo illusorio*, che consiste nel prendere il fenomeno come l'essere stesso, la realtà in sè. Ora, l'oggetto, nel senso kantiano, cioè il fenomeno, è sempre un oggetto *sentito* o *pensato*: cioè le nostre sensazioni e i nostri pensieri. Ma, se è vero che « l'essere è sempre un soggetto » (45), il soggetto non è nelle sensazioni e nei pensieri (concetti generali) come tali: ma in tutta la sua vita e la sua attitudine, che si riflette nelle stesse sensazioni e nei pensieri. Pensieri veri sono i pensieri vissuti da noi, in cui noi siamo: la loro verità corrisponde all'essere che contengono, al soggetto che ci vive dentro. Ond'è che il valore nei nostri pensieri è dato dal valore del nostro essere. Il fenomeno come tale è dunque una realtà illusoria. La realtà può essergli conferita solo da noi.

E che cosa è questo essere che è soggetto, e che conferisce il valore di realtà a tutti gli esseri che ci appaiono come oggetti? Ecco il principio del *dommatismo morale*: la verità è in noi, è noi stessa; ma noi non siamo l'individuo egoisticamente chiuso in se stesso, e che è solo

per se stesso; ma l'individuo che esce da sè, il soggetto morale che vive e che ama; non è l'individuo che è, ma l'individuo che *si fa*; che non afferma sè, dice il L., per un'intuizione, ma per un atto (62).

Per affermar tale bisogna sottrarsi all'impero del fenomeno: ossia, sottrarsi a quella tale illusione che ripone l'essere nelle cose esterne, dateci dalle sensazioni e dai pensieri. Solo un atto di volontà può farci cessare d'essere *par le dehors*. Bisogna volontariamente morire di quella morte, di cui parla S. Paolo, quando dice: *io muoio ogni giorno*; ma aggiunge: *morire è un guadagno*; e S. Agostino: *che io muoia per non morire mai più*. Per questo atto, in verità, dall'essere illusorio si passa all'essere reale, quindi a Colui che è, a Dio. Il quale non ci è estraneo, perchè egli vive in noi, agisce in noi; e noi viviamo in lui e agiamo in lui. Senza questa identità di pensiero e di essere, per dirla in altro linguaggio, il pensiero non può muoversi che nel vuoto e nell'illusione. In tanto si è, come pensiero, in quanto si è per l'Essere, in quanto l'Essere è il pensiero, che pensa in noi. « Il est l'être de mon être, la vie de ma vie. Il se trouve dans le vouloir-être par lequel je m'affirme au plus profond de moi-même » (65).

Dal molteplice transeunte del fenomeno rientrando in me, affermo il mio essere *uno e permanente*, in quanto affermo l'Essere, in cui il me si unifica e si fissa. Il quale Essere, d'altra parte, non diventa in me realtà vivente, se non nella misura in cui io mi raccolgo dallà dispersione dei fenomeni, ed esco perciò dalla mia individualità spaziale e temporale, per unificarmi e fissarmi interiormente. In altri termini, affermare l'Essere è lo stesso che raccogliersi nel più profondo di sè, e affermare il soggetto uno e permanente. « Je ne puis me trouver moi-même réellement qu'en le trouvant ». Questo Dio che è in noi e per noi è il nostro principio e il nostro fine, alfa e omega. Perchè tutto ciò che noi siamo, non possiamo essere fuori di lui. Per essere, bisogna deificarsi: *il faut donc se déifier!* (67). Questo è l'ideale immanente della vita.

Ma non bisogna andare oltre il pensiero del L. Egli si vuol tenere ben lontano dal panteismo, e forse non approverebbe la nostra riduzione cartesiana della sua dottrina, dove s'è detto che pensiero e essere sono identici; benchè a Descartes senta anche lui di doversi richiamare (nota a pp. 65-6). La nostra personalità, egli avverte, non è soppressa e assorbita in quella di Dio. Si tratta solo d'una comunione della volontà nostra e della volontà divina. Trasformarsi in Dio non è cessare di esser se medesimo, ma volere ciò che vuole Dio. Questa trasformazione è amore, che non è presa di possesso, ma dono di sè. E il dono di sè presuppone il possesso di sè, quindi la propria autonomia. Due volontà che si amano, si uniscono; ma non fanno una volontà, restano due.

Se non che, se il L. ci dice abbastanza chiaramente come l'essere che troviamo in noi, e in cui troviamo noi, è lo stesso Essere in sè, e che a trovarlo si richiede anche e soprattutto la volontà, ci lascia alquanto all'oscuro circa questa duplicità delle due volontà, divina ed umana, e la

distinzione reale dell'uomo che realizza a sè il suo Dio, e il Dio che è oggetto della volontà umana. Il dire che l'uomo trova in sè un ideale di volontà divina, a cui *vuole* conformare la propria, non basta a dimostrare che le volontà sono due, quando s'è detto, e s'è detto benissimo, che quella tale volontà divina non diviene per me una realtà vivente, se non nella misura in cui io la realizzo. Allora bisogna stare con Kant: la legge del nostro volere. è il nostro volere stesso! Quella volontà autonoma, che si possiede e può donarsi, s'è già donata, mi pare: perchè se non si fosse donata, se già non amasse, non si possederebbe, ma sarebbe ancora in balia del flutto dei fenomeni, a cui il L. la vuole giustamente sottratta per dirla autonoma. Sicchè questa indipendenza, che è indipendenza dalle cose transitorie e particolari, non da Dio, — non è un antecedente dell'amore. E la duplicità può essere più immaginata dalla fantasia, che affermata dalla ragione; la quale direbbe piuttosto: che la volontà crea Dio creando se stessa, e crea se stessa creando Dio. Se non fosse così, l'essere stesso dell'Io sarebbe davvero intuito, e non posto per un atto dell'Io stesso.

E a tal partito il L. è costretto ad accostarsi quando fissa l'occhio in questo scoglio del panteismo, del quietismo, del giansenismo. Così dirà che « il est vrai que pour intégrer l'absolu dans notre vie librement voulue un acte est nécessaire »; — ma, c'è un *ma*. « Mais c'est dans cet acte même que l'absolu se trouve: car, ainsi que nous venons de le dire, nous ne l'accomplissons que par son concours. Nous ne pouvons pas nous affirmer sans que Dieu nous affirme, mais nous ne pouvons pas non plus nous affirmer nous-mêmes sans affirmer Dieu » (75-6). Questo si dice in italiano, dare un colpo al cerchio e uno alla botte. Se Dio ci afferma lui, la nostra affermazione è intuizione, e lo spinozismo dell'essere che è semplice sostanza non è superabile. Se l'essere è soggetto, e l'affermazione è atto, il concorso di Dio non può essere altro che il nostro stesso atto, duplicato o riflesso: potrà essere cioè un secondo atto del soggetto che ha già affermato se stesso e Dio, e si riafferma nella consapevolezza della sua assoluta sostanzialità. Ma è la posizione del L. che porta seco necessariamente questa oscillazione, come si vedrà meglio più innanzi: posizione internamente contraddittoria, perchè vuol essere un *metodo d'immanenza*, come dicono questi nuovi apologeti, e presuppone un oggetto trascendente; vuol essere dinamismo morale autonomo, e non può, non vuole scartare il principio della grazia e del soprannaturale.

Il L. insiste sul concetto che Dio non si conosce o dimostra, ma si vuole e si ama. Dimostrare Dio si potrebbe una volta tanto; amarlo non si può se non sempre, tutta la vita, in ogni istante. Come il nostro essere è questo amore, a noi non può esser dato di venire al termine dell'amore. Un momento che questo s'intiepidisca, scema la certezza dell'essere; e ne segue quasi un'interna dilacerazione tra il nostro essere indefettibile e la coscienza del nostro essere, una lotta quasi tra il noi che siamo, e il noi che vediamo; e quindi la tristezza e lo sconforto, che

assalgono a quando a quando anche il santo. In cotesto amore è la nostra vita.

Dio non è un teorema di geometria, ma una realtà viva. Perciò in Dio si crede; la conoscenza di esso è la vita sua instaurata in noi. *Oui, quand nous progressons dans la connaissance de Dieu, il est vrai de dire que Dieu devient en nous* (1) (78). E l'anima che progredisce, prendendo un carattere d'universalità ed eternità — facendosi, direbbe Hegel, spirito assoluto — *c'est une âme qui vit Dieu* (79). L'affermazione di Dio è dunque, atto e vita, come l'affermazione di sè.

E lo stesso è da dire dell'affermazione degli altri esseri, che non sono nè noi nè Dio. Ma devono essere anch'essi *soggetti*. Perchè Leibniz aveva ragione: ogni essere è soggetto, senza di che non potrebbe avere i due caratteri dell'essere, *unità e permanenza*. Leibniz anche s'accorse che la comunicazione delle monadi non poteva prescindere da Dio: onde, per lui, ogni monade comunica con Dio, e da Dio apprende l'esistenza di tutte le altre monadi e ciò che avviene in esse. Se non che, egli partiva dal concetto che gli esseri del mondo sono assolutamente separati l'uno dall'altro. E questo pure era il presupposto di Kant. Ma Kant ha il merito, che il L. crede giustizia doverglisi riconoscere, di avere per l'appunto « sostituito un dommatismo morale al dommatismo empirista o idealista, di cui i suoi predecessori non erano riusciti a sbarazzarsi. Egli ha inaugurato, in un certo senso, la filosofia della volontà e della libertà. Non che l'abbia inventata: perchè essa è il fondo del cristianesimo e di ogni dottrina che non misconosce la moralità... Egli ha compreso che la certezza che ha per oggetto l'essere, anzi che imporsi dal di fuori come modificazione che si subisce, è un'azione » (2) (85-6). Ma il suo errore è quella sua opposizione artificiale e scolastica tra fenomeno e noumeno, con la trascendenza di questo. L'essere è immanente al fenomeno; e, per raggiungerlo, non occorre superare un abisso: basta un'azione interiore che ci costituisca volontariamente nell'essere: basta concentrarci e fissarci nel nostro interno. Parrebbe che il L. volesse essere meno dualista di Kant. Ma egli s'affretta a soggiungere: Questa azione, questa fede per cui noi acquistiamo Dio « n'est pas un acte que nous accomplissons sans

(1) « Et certes cela, — soggiunge il L. — ne signifie pas que Dieu n'existe pas en soi: car s'il n'existait pas en soi, il ne deviendrait pas en nous » (78). Ecco il solito metodo oscillatorio, ma poco logico. Perchè la logica insegna che non c'è un essere in sè, che *poi* diventa. Affermato il divenire di una cosa, l'essere in sè della medesima è già negato. E ammesso che il divenire sia fenomenico, e reale solo l'essere (che non può essere il pensiero del L.), chi autorizza l'apologeta a passare dall'Essere fenomenico (o ideale, come avrebbe detto il Rosmini) al reale, in sè?

(2) Questo è verissimo; ma bisogna intenderlo in un senso più profondo del L. La dottrina del Primato della ragion pratica è il vero inizio della filosofia dello spirito, filosofia della libertà.

Lui, comme Kant le suppose dans son pélagianisme philosophique. Mais Dieu est dans la bonne volonté même, et sans Lui il n'y aurait ni bonne volonté ni foi » (86). Il vero è, dunque, che l'opposizione e l'*abîme infranchissable* è più in L. che in Kant. È vero che dal fenomeno kantiano al noumeno kantiano non c'è passaggio. Ma nel dommatismo morale del L. dal fenomeno all'essere il passaggio è di parole; e in realtà non c'è che uno di quei salti, a cui si sono affidati i mistici di tutti i tempi. Laddove tra il Dio che ci farebbe compiere, secondo il L., l'atto di fede, e noi, soggetto di questo atto di fede, l'abisso è abisso incolmabile assolutamente, per definizione. Ma, in realtà, la tendenza speculativa del L., come del Blondel, è assolutamente antitrascendentale, come vedremo: e i temperamenti sovranaturalistici sono più voluti per deliberato proposito, che veramente connessi con la sostanza della dottrina.

Quello che non si può certo ammettere con Leibniz è che tra i soggetti del mondo ci sia separazione assoluta. Tutt'altro. I soggetti che compongono il mondo, al dire del L., *si penetrano reciprocamente*, ed esistono gli uni per gli altri. *L'essere di ciascuno è come costituito dall'essere di tutti*. Ciascuno è in tutti, e tutti sono in ciascuno. Sicchè ognuno di noi ha in sè gli altri, come ha Dio. Ma, non per tanto, deve cercarli per trovarli in sè. Li ha come principio, e deve averli come fine. Per affermare insomma gli altri esseri ci vuole ancora un atto della volontà, che ci faccia *credere* in essi, cioè ci faccia essere per essi, senza di che non saremmo nè pure per Dio, e non crederemmo in Dio. Una solidarietà fondamentale ci lega tutti, e si subisce anche nostro malgrado. Noi tuttavia potremmo disconoscerla, dubitarne, come si può dubitare di Dio. Bisogna riconoscere questa solidarietà. E questo riconoscimento, che è insieme vittoria sullo scetticismo teorico e sull'egoismo pratico, consiste nell'affermare che gli altri esseri non sono fenomeni, ma esseri veri e proprii, realtà in sè, soggetti: anche questa affermazione è un andare di là del fenomeno, un'interpretazione dell'esperienza: interpretazione che esige sempre una trasformazione interiore, libera, perchè richiede certe esigenze morali.

Ma tutto, dunque, sarà soggetto simile a noi? No; ma non si può vedere nella realtà se non soggetti più o meno sviluppati, più o meno concentrati interiormente, il cui tipo si trova in noi. Il grado superiore dell'essere suppone gl'inferiori. Ma questi non s'intendono nel loro essere, se non si guardano dall'alto, *se non si considerano dal punto di vista di Dio* (91), che è in noi.

Se si è scettici, dunque, per egoismo, non si crede negli altri se non per disinteresse. Essi non sono per noi se non perchè noi consentiamo che siano. E questo consentimento significa volerli in loro stessi e per loro stessi nella misura del loro essere e della loro autonomia; riconoscere che noi siamo per essi; e vedere, insomma, nel mondo, non un insieme di fenomeni, ma un sistema di esseri, di cui ciascuno, a suo modo, è un centro, e tutti sono solidali fra loro nell'essere, in Dio. Anche qui

l'uscita dalla propria individualità e l'affermazione degli altri è *amore*, dono di sè. S. Francesco d'Assisi, fraternizzando con tutto il mondo circostante, non era certo un metafisico, che avesse elaborato metodicamente la sua dottrina, ma era nella condizione della credenza vera e sincera nella realtà degli altri esseri. Leibniz diceva che la monade non ha finestra. E certo non ne ha la monade che non ama. Ma le finestre si *devono* aprire per disinteresse e per amore; aprirle non solo per vedere ed esser visti, ma per uscire e lasciar entrare. Si potrebbe dire, insomma, che la monade vera è *causa sui*: si fa da sè quel che ha da essere, e che essenzialmente essa è. Giacchè l'atto nostro, bada a notare il L., è un'*accettazione*, una *ratifica dell'atto creatore*: è il ritorno dell'esistente, avrebbe detto il Gioberti, all'Ente, che lo ha creato. Ritorno, dunque, morale, perchè libero e non subito. Non già che non si *sappia* quel si *fa*. Il L. non nega la scienza, la logica, la teoria: ma la considera come la bussola per la nave. Il progresso dello spirito è azione. Il ragionamento per sè solo è sterile. Bisogna modificare se stessi, muoversi, salire. « Celui qui git dans un souterrain ne peut pas voir comme celui qui se dresse debout sur une montagne » (106).

Questo dommatismo morale ha un valore teorico — spiegazione della certezza per mezzo dell'azione; e uno pratico — uso del metodo critico e ascetico per spogliarsi da ogni relatività nella maniera di essere e di giudicare. Come insegnamento pratico non ha certo nulla di nuovo. Come dottrina filosofica, la sua originalità consiste nella tesi che, in fatti, non v'è, nè v'è stata, nè potrà mai esservi certezza attinta per via di ragionamento e non di amore e di buona volontà. Non è una *innovazione*, avverte il L.; ma una *rinnovazione*, che continua per altro la filosofia cristiana, in quanto si oppone radicalmente al razionalismo in tutte le sue formé e in tutte le sue pretese (118): è il punto di vista, in fondo, di tutti i mistici, anzi del cristianesimo e di tutta la grande teologia cristiana (117). Ma oggi è una dottrina nuova in quanto si sforza di combattere l'*individualismo* e il *soggettivismo* contemporaneo col principio stesso, da cui essi muovono, della libertà dello spirito. Principio legittimo, perchè, davvero, la libertà è il bisogno essenziale dell'anima umana. Se non che essa non può acquistarsi altrimenti che per quella verità, di cui individualisti e soggettivisti hanno paura. La verità non è bella e fatta; s'è già detto e il L. ama insistervi: non è un sistema definitivo morto. Questo è il difetto dell'intellettualismo. La verità è vita. Onde S. Tommaso, sul punto di morire, disse: « Quanto ho scritto non mi sembra che paglia ». *Da bruciare*, aggiunge il L. (avvertenza ai neotomisti!).

Libertà, dunque, quanta ne vogliono i razionalisti, e più. La verità è in noi, la facciamo noi. Il metodo per trovarla e quello dell'*immanenza*. Questa parola è il motto della scuola, e vuol essere appunto motto di libertà. Scandalizza infatti gli ortodossi. Ne menò scalpore il p. Schwalm, un neotomista (con cui il L. polemizza), che ci vide propugnato un kantismo bello e buono, e la negazione del soprannaturale.

Ma, prima d'imprendere la scienza del soprannaturale, risponde il L., bisogna domandarsi a qual patto essa è possibile. Dalla realtà viva del nostro essere bisogna muovere. L'ordine soprannaturale non è un che di sovrappiù o giustapposto al naturale. « Dio agisce con la sua grazia sul cuore di ogni uomo e lo penetra della sua carità; l'azione stessa che fondamentalmente costituisce la nostra vita è informata soprannaturalmente da Dio. Se, dunque, si segue l'espansione e lo sviluppo dell'azione umana, si dovrà vedere apparire e schiudere ciò che essa nasconde nel suo fondo. Anche misconosciuto Dio è sempre lui. E infatti in ogni vita umana, *bongré malgré*, sotto le attitudini più diverse ed opposte, non c'è sempre il desiderio di possedere Dio, il desiderio d'essere Dio? Ma, questo desiderio non è naturale; l'uomo, cioè, non potrebbe averlo da sè, perchè non si può possedere Dio *malgré lui*, come si possiede una cosa: fa d'uopo che Dio si doni. E se l'uomo desidera possedere Dio, egli è che già Dio s'è donato a lui. Ecco come nella natura stessa possono trovarsi e si trovano esigenze del soprannaturale » (171).

Ho voluto riferire tutto questo passo del L., per mostrare su quali precipizi egli cammina, ed è costretto a camminare. E mentre si difende, offre il fianco a nuove accuse da parte degli ortodossi. L'abate Gayraud si scandalizzò, a sua volta, di questa frase, che nella natura stessa si contiene l'esigenza del soprannaturale. — Dunque, egli ha detto, il soprannaturale e la natura sono inseparabilmente legati. Ma questo è *naturalismo*. — E il L. s'indispettisce, e accusa il Gayraud d'aver troncato il suo testo, che continua infatti così: « Queste esigenze non appartengono alla natura in quanto natura, ma alla natura in quanto penetrata e invasa già dalla grazia » (171-2). Noi non vogliamo entrare nella discussione minuta della risposta del L. all'ab Gayraud; risposta che a una semplice lettura mostra l'imbarazzo e la rete di difficoltà, in cui s'avvolge l'autore, col Blondel, volendo salvare capra e cavoli; la capra della *grazia*, e i cavoli del *metodo dell'immanenza*. Noto soltanto, che tra grazia e autonomia bisogna risolversi. Sarà vero, benchè ci abbia le mie difficoltà, che la grazia, in buona teologia, non è ristretta ai membri della chiesa visibile, ma si estende a tutti gli uomini, solidali nel Cristo, come in Adamo. È vero di certo, che la rivelazione non potrebbe operare sulle anime, se non rispondesse a un bisogno precedente, non venisse quasi a colmare un vuoto e non trovasse già un principio corrispondente, per cui si possa apprendere, assimilare e appropriare. Ma questo *quid* anteriore alla rivelazione non è la rivelazione. Si andrà incontro a questa *du dedans*, ma essa ci verrà sempre *du dehors*. La chiami o non la chiami perciò *étrangère*, non importa, è questione di parola: basta che venga dal di fuori, perchè sia irriducibile all'autonomia del soggetto umano. La grazia germinale, estensibile alla chiesa invisibile, non può essere la stessa cosa della grazia dommatica della chiesa visibile, se il L. non mi concede che, p. es., egli si potrà risparmiare tutta la sua apologia per tutti coloro che fan parte della chiesa invisibile. Egli dice che *l'action humaine postule le surnaturel*, per

dimostrare che bisogna partire dall'azione umana per giungere al sovrannaturale. Viceversa (nella stessa pag. 173), per difendersi dal p. Schwalm, dice che l'*action, informée par la grâce, postule le surnaturel*. Una delle due: o voi state col p. Schwalm e fate l'esigenza del soprannaturale conseguenza della grazia. E allora partite dal soprannaturale per giungere all'azione umana; e se contenterete il p. Schwalm e il p. Gayraud e tutti i buoni padri del mondo, dovete rinunciare al metodo dell'immanenza e alla nuova pretesa apologetica. O fate dell'esigenza un antecedente della grazia, e questa, pertanto, derivate da quell'esigenza, e allora il metodo dell'immanenza è salvo: la grazia scaturirà *du dedans*, ma — non sarà la grazia, almeno quella della chiesa visibile. E il p. Schwalm e compagni avranno ragione di darvi addosso e di presentarvi come un *naturalista*. Il Blondel in una lettera al L. si lagna che la sua proposizione *Deus dat quod iubet et praebet ut postuletur* gli fosse stata tradotta in quest'altra: *Homo postulat quod Deus naturale non dedit* (p. 317). Ma la prima proposizione non è conforme al metodo dell'immanenza, se non come un tacito presupposto privo di ogni legittimità apologetica. La seconda è pienamente conforme se si dice *dedit*, invece di *non dedit*. Ma fa del Dio, un Dio umano, un Dio che dà, e non può non dare, perchè l'uomo naturalmente è tale, col divino dentro di sé stesso; e pone quindi una necessità logica e ontologica. Si sottilizzi quanto si vuole: la nave non potrà fare a meno di quella tale bussola, che è la logica.

Il L. ha scritto un saggio molto suggestivo su la *Théorie de l'éducation*, fondandosi sul suo metodo dell'immanenza: e qui nota giustamente, che per risolvere il problema fondamentale dell'educazione, della antinomia tra l'autorità del maestro e la libertà dell'alunno, *il faut avoir recours à la vertu que le Catholicisme préconise comme essentielle et fondamentale, à savoir: la charité* (p. 261). Anch'io, prima del L., avevo detto lo stesso con altre parole (1). L'educazione è la negazione di fatto dell'individualismo. L'educazione religiosa è anch'essa una cooperazione, un affiatamento d'anime, per così dire, per cui il maestro conduce a credere le verità cristiane in una maniera personale e viva, per una adesione voluta. Niente pura autorità, e niente pura passività. L'educazione coltiva nelle anime il germe che Dio vi ha depresso: e viene ad essere quindi uno svolgimento progressivo della vita interiore. Orbene: se il maestro non porta nulla da fuori nell'anima che educa, ma dà modo alle sue energie native di attuarsi, quale può essere l'ufficio della rivelazione, di questa maestra prima e perenne del cristianesimo, se non quello di eccitare la stessa attività umana ad esplicarsi? Ammessa quell'autonomia nel fatto della stessa educazione religiosa, ossia della formazione dell'anima religiosa, a cui mira ogni apologia, non è più possibile concepire il so-

(1) V. il mio scritto *Del concetto scientifico della pedagogia*, nei *Rend. dei Lincei*, nov. 1900.

prannaturale se non come la materia stessa dell'attività naturale dell'uomo, l'occasione, per la quale questa si esercita, come la parola del maestro eccitatrice dell'intelligenza del discente. Se non c'è maestro fuori di noi, non c'è nè anche il maestro dei maestri: questa è la sola conclusione logicamente possibile del metodo d'immanenza. Ossia il maestro c'è: ma è il maestro che noi facciamo a noi maestro; come la parola, — è un'osservazione dello stesso L., — dettaci dagli altri, non è parola per noi, se non la diciamo noi a noi stessi, facendoci altri da noi.

Questo, in verità, mi pare il motivo segreto, ne abbia il L. o non ne abbia coscienza, della sua dottrina: cioè, per dirla con la parola propria, la negazione d'ogni trascendente, l'assoluto razionalismo. Nè mi dica che la sua autonomia non è l'autonomia del razionalista orgoglioso e ribelle, individualista. No. C'è il razionalismo di Protagora, che fa ogni singolo uomo misura della verità, e c'è il razionalismo di Hegel, il razionalismo che ho detto assoluto: per cui la ragione misura della verità è la ragione, in generale: quella ragione antiegoistica, che egli oppone allo scettico. Anch'io dirò che *histoire, tradition, autorité, tout est indispensable* (p. XXIII); — benchè basterebbe dire soltanto: *histoire*. — *Mais, si indispensables qu'ils soient, ce ne sont toujours là que des MOYENS qui sont mis à notre disposition*. Quando il L. fa quest'aggiunta dà un frego su ogni soprannaturale. I *mezzi* sono niente per se stessi: mezzi sono per chi li adopera: questo li fa mezzi, e come tali li crea — dal niente. Senza l'attività liberissima della ragione, a cui l'abate Laberthonnière rende omaggio, storia, tradizione, autorità, grazia, rivelazione, o che altro si voglia, sarebbero per l'appunto un bel niente: sarebbero nè più nè meno che quella tal materia cieca, che secondo la *Critica della Ragion pura* viene investita dall'attività della forma, per diventare — materia (ossia materia d'una data forma): questa materia dico, prima di essere investita dalla forma. Sarebbero parole non risuonanti a nessun orecchio. Anche lo schietto razionalista vi ammetterà che il cristianesimo (specialmente il cristianesimo, come l'*interpètra* il Laberthonnière!) libera l'individuo dall'egoismo, dallo scetticismo e lo salva nella bontà e nella verità: se non che il razionalista non dimentica mai che il cristianesimo, come storia, è esso stesso prodotto della ragione, che produce sempre ed è capace sempre più, sempre meglio di produrre, perchè ogni sua produzione accresce la sua virtù produttiva. *Crescit et conerescit*.

Non vorrei parere di far la parte dell'accusatore di questi nuovi apologeti. Ma già, *Roma locuta est*: sicchè l'accusa, ora, sarebbe innocua. E per me non è accusa: anzi, saluto e congratulazione a chi crede di combattere ancora la ragione libera e la filosofia pura, in nome d'un insegnamento soprannaturale, e celebra in realtà i fasti della umana grandezza. Si può titubare, tergiversare, dubitare; ed è naturale che ciò avvenga. Ma non si può combattere con la ragione contro la ragione. Laberthonnière e il giovane clero combattano pure la scolastica in nome della vita, della verità che è vita, che non s'impone, ma si conquista da sè e si fa mo-

mento per momento: ma, presto o tardi, s'accorgeranno che fuori di lì non c'è il cattolicismo: ma l'idealismo moderno.

Il L. non conosce finora, a quel che pare, se non l'antico idealismo, l'idealismo greco (che è pure lo scolastico), che studia e combatte nel secondo dei due volumi di cui abbiamo preso a discorrere, contrapponendolo al realismo cristiano. Ossia l'idealismo platonico sopravvissuto a Platone nella logica aristotelica, nel *κόσμος νοητός* di Plotino, e in tutta la scolastica: l'idealismo in cui egli vede raffigurata tutta la filosofia greca (1); un idealismo statico, intellettualistico, governato dall'ideale di una verità assoluta, eterna, oggettiva, di cui l'uomo è spettatore. A tale idealismo che è veramente la conclusione di tutta la filosofia greca, tramandata alla scolastica, il L. ha ragione di contraporre e preferire una dottrina che della verità fa una progressiva formazione nella storia vissuta dallo spirito umano. Ma ha torto (storicamente, s'intende) quando questo realismo lo dice cristiano, se questo stesso termine non lo sottopone al metodo d'*interpretazione* speculativa che egli propugna per l'intendimento della Bibbia. Se per cristianesimo s'intende il cristianesimo di fatto, quale vien fuori dall'antico e dal nuovo testamento, quale è costretto, almeno in parte, a conservarlo lo stesso L., nonostante le sue audacie ermeneutiche, esso, come dottrina, è lo stesso idealismo greco. La verità per esso è un assoluto estramondano, estrastorico, estratemporale, extraspaziale, estraumano. Dio è tutto in sé perfetto, secondo l'ortodosso cristianesimo ebraizzante, indipendentemente dalla creazione. La dottrina, è vero, nel cristianesimo ha la forma storica: prende anzi la forma d'una narrazione di fatti, benchè essenzialmente sia insegnamento religioso. E bene fanno il L., il Semeria, e gli altri seguaci di questa nuova apologia, dopo il Newman, — se li lasceranno fare, — a sostenere che il domma è un germe, che si deve via via venire esplicando. Il Gioberti l'aveva sostenuto molto bene, tra noi, mezzo secolo addietro. Ma questa storicità progressiva e fattiva non è il contrapposto della staticità delle *idee* platoniche, e della filosofia greca in generale. Il platonismo sopravvive intatto nel Dio estranaturale ed estraumano del cristianesimo. Anche per questo, ripeto, la verità è statica. Quel che progredisce è la cognizione della

(1) È un po' fittizio, in verità, questo suo modo di rappresentare tutto il pensiero greco. E lo riconosce lo stesso L.: « Peut-être jugera-t-on que, même considérée dans ses limites, nous l'avons encore simplifiée à l'excès. C'était nécessaire pour en faire ressortir les caractères essentiels: et d'autant plus que l'intellectualisme, que nous avons signalé en elle, doit nous servir par opposition à mettre en relief une autre conception et une autre méthode » (p. 34). Qui è la risposta implicita alla critica del prof. Tocco che rimproverava al L. (*Rassegna nazionale*, 16 nov. 1905) d'aver dimenticato che « anche nel mondo greco la dottrina *tutto scorre* è almeno tanto antica quanto l'altra *tutto permane* ». L'*idealismo greco* del L. è ritagliato sul fondo della filosofia greca, per confessione dello stesso L.; ma, in realtà, esso è il prodotto definitivo della speculazione greca

verità; ciò che ammetteva lo stesso Platone, non foss'altro con la teoria della *reminiscenza*, che avviene per gradi. Oggetto, puro oggetto è pei Greci la verità; e oggetto, puro oggetto è la verità pel cristianesimo, almeno pel cattolico; e il L. deve fare bene i suoi conti con i dommi della grazia e della rivelazione, se vuol continuare a far l'apologeta. Bisogna uscire dagli equivoci. La verità si fa, è storica, viene *du dedans*; e solo *du dedans*. Ma questo è l'idealismo nuovo, il *vero* idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola natura): l'idealismo postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione. È stato Hegel (*unicuique suum!*) che ha combattuto e distrutto il concetto della verità bella e fatta, oggettiva, statica; il concetto della cognizione come intuizione del reale, anzichè costruzione del medesimo; e che ha fin presentata la storia del mondo come una storia sacra. La sua idea non fu più un'idea chiusa, ferma, di sè beata; ma si mosse, e visse e fece il mondo, come vuole il L. che lo faccia la volontà.

Perchè badi il L. e con lui il Blondel. *L'azione*, la *volontà* a cui essi si appellano in metafisica, da una parte, non è azione nè volontà; e, dall'altra, non si richiede soltanto in metafisica, ma in ogni grado del sapere. È vero che non c'è scienza senza moralità; che non c'è sapere assoluto — e quindi vittoria sullo scetticismo — se non si universalizza l'autocoscienza col riconoscimento delle altre autocoscienze, e, prima, della propria nella sua absolutezza o divinità, come vuole il L. e come fin dal 1807 aveva mostrato Hegel nella sua *Fenomenologia*. È verissimo, e bisogna che tutti i maestri, dalle scolette alle università, se lo ricordino bene. Ma la volontà non per questo può dirsi organo della scienza. Date le condizioni della scienza, questa non può aver altro organo che la ragione, o logica, che voglia dirsi. Quest'organo adopera lo stesso L. combattendo gli altri dommatismi, e sostenendo il dommatismo morale! Lo stesso L. nota che la critica dello scetticismo per mezzo dell'attività morale non è una scoperta sua: è la critica implicita nella mente di ogni uomo che praticamente non è nè può essere scettico, e agisce in conformità del proprio essere, dell'essere di Dio e degli altri soggetti inconsapevolmente postulati per la sua azione. La volontà, dunque, è organo della vita. La scienza è p. e. la speculazione del L., che non è più lo sforzo della buona volontà che supera lo scetticismo contrario alla vita, ma la teoria di quello sforzo, anzi di quella naturale attività del volere umano. Questa sorta di prammatismo si fonda, insomma, sopra un equivoco, per cui si scambia il processo dello spirito con la teoria di questo processo.

Bisogna amare la verità! Trasformarsi per raggiungerla! — È vero; ma è vero non soltanto per la verità metafisica (morale, religiosa): bensì per ogni verità. È una condizione, si badi. Perchè se amate, e non avete poi l'intelligenza per intendere, aspetterete un bel po'. Ma questa condizione si richiede anche per un teorema di geometria, checchè ne paia al L. Anche un teorema di geometria, infatti, richiede che ci trasformiamo — in un teorema di geometria; come il L. vuole che per credere in Dio, dobbiamo

farci (*in qualche modo*, ei dice) Dio. Certo, vi sono verità e verità; verità che portano conseguenze pratiche e teoriche di primaria importanza, e verità che si traggono dietro conseguenze perfino trascurabili per i nostri interessi intellettuali o morali. Ma una verità, di qualunque specie sia, non può entrare nel nostro pensiero, senza che si faccia nostro pensiero, o che il pensiero si faccia essa verità. E in questa unità dell'oggetto e del soggetto è l'amore che si vuole. Φιλότης ἢ ἰσότης, diceva il proverbio greco. E noi siamo eguali, anzi facciamo uno con tutto ciò che è davvero nel nostro spirito, e che intendiamo perfettamente, e perciò produciamo *du dedans*. Il L., che se la piglia tanto con l'intellettualismo di Socrate, gli renda merito al meno per la *maieutica*: anche Socrate insegnava che la verità viene *du dedans*: tanto di dentro, che è nostra figlia, e quindi amatissima. Dal di dentro anche il teorema di Pitagora, come si mostra nel *Gorgia*.

Quel che importa, — e il L. e il Blondel non l'hanno visto, — è che noi amiamo la nostra fattura, ossia ciò che intendiamo, perchè l'intendiamo; non intendiamo perchè amiamo. Amare per intendere suppone la verità bella e fatta: suppone l'*idealismo greco*. Intendere per amare non suppone che l'attività *du dedans*, autonoma: questa attività stessa, anzi è vivente, fattiva, come la vuole il L. Certo, c'è un amore che è padre di scienza; ma esso è figlio a sua volta di scienza. Giacchè quanto più s'intende, tanto più si ama d'intendere; e il filosofo che è uscito fuor dall'egoismo scettico e ha fissato lo sguardo nella verità, sente vieppiù forte il pungolo di quel volere buono che lo ha tratto in libertà; e sente sempre più accrescersi la voglia di intendere: *chè il perder tempo, a chi più sa, più spiace*, come dice il nostro poeta.

Sicchè, conchiudendo, direi che tra il principio e il metodo della dottrina del L. ci sia una insanabile contraddizione. Il principio è volontà, è l'amore che suppone un oggetto fuori di sè; il metodo è l'immanenza, che richiederebbe un'attività assolutamente produttiva. Per sfuggire alla contraddizione il L., pel principio, oscilla tra *le dehors* e *le dedans*, come più volte ho mostrato; e si potrebbe mostrarlo a ogni pagina de' suoi scritti; e pel metodo, un momento combatte pel soggettivismo, un altro per l'oggettivismo; ora se la piglia coi razionalisti, ora coi teologi, che danno a lui del razionalista. Ma, in verità, con tutto l'amore di questo mondo, non è possibile servire due padroni!

GIOVANNI GENTILE.