

VARIETÀ.

I.

IL MODERNISMO E L'ENCICLICA.

Il modernista ammaestrato dalla storia,
immenso laboratorio della logica di Dio...

TYRRELL, *Rinnovamento*, II, 383.

Uno dei fatti di maggiore interesse spirituale e filosofico di questo momento storico è senza dubbio quello che si viene maturando nel seno del cattolicesimo romano, e ormai è consacrato col nome di modernismo: forse il più importante, dal punto di vista storico generale o della *Kulturgeschichte*. Giacchè, se nella pura storia della filosofia esso rappresenta un principio già definitivamente oltrepassato dal naturalismo e dall'umanesimo, in cui si dissolse la scolastica, o meglio tutto il platonismo antico, per quanto contaminato, per dir così, da motivi, ad esso contraddittorii, strettamente kantiani; come movimento interno dello spirito cattolico, che dal risorgimento era rimasto appartato dalla corrente principale del pensiero umano, rappresenta, a causa di cotesti motivi — che costituiscono poi il nocciolo del modernismo — il maggiore sforzo che il cattolicesimo abbia mai fatto o possa fare per riaffiarsi col progredito pensiero speculativo, o riconciliarsi, come si suol dire, con la scienza. E come il cattolicesimo è sempre la forma storica religiosa più notevole, se non la sola superstite, della civiltà occidentale; la più notevole, se non la sola, che fronteggi da secoli lo sviluppo della forma assoluta dello spirito, cioè della filosofia, e le impedisca il passo o la contrasti nel terreno pratico sociale, può dirsi che il modernismo sia uno dei grandi scontri fatali che nella storia dell'umanità devono necessariamente accadere tra la religione, che è la filosofia delle moltitudini, e la filosofia, che è la religione dello spirito, o, se, si vuole, de' suoi più alti rappresentanti. Pel filosofo, in quanto filosofo, sia pure un seguace del vecchio e stravecchio naturalismo, che ormai non ha più il coraggio — almeno tra noi — di andare oltre le affermazioni dell'empirismo, lo scontro, com'è facile intendere, non ha importanza nè significato: per lui, tutt'al più, il problema modernista è un caso psicologico, da studiarsi in quei tali cattolici, che se ne preoccupano. La scienza del filosofo mo-

derno (quale che esso sia) ha preso proprio il posto, nel suo spirito, della religione (1). Quindi non c'è per lui la dualità di scienza e di fede, che il modernista vuol conciliare. Ma se il filosofo getta uno sguardo sulla storia, in cui vive con tutta la sua filosofia, è possibile non s'accorga che la sua filosofia non è la filosofia trionfante praticamente nel mondo in cui le tocca di vivere? E che però praticamente alla sua filosofia tocca bene di fare i conti con quell'altra? Giacchè per quanto lo spirito libero e razionalista abbia volte le spalle a quella filosofia della vita, che è la sostanza del cattolicesimo — e di ogni religione, in quanto tale — solo a chi ignora la storia concreta può sfuggire che quella filosofia è pur sempre viva, e dominante magari dove pare sia combattuta e perseguitata. Basterebbe solo guardare al clericalismo degli anticlericali!

Il cattolicesimo è veramente la più perfetta religione, come la filosofia europea moderna è la più perfetta filosofia: sono insieme le più alte creazioni dello spirito ariano. L'uno ha logicamente organizzato — con tutte le sue contraddizioni — le esigenze fondamentali dello spirito religioso; opposizione e pur intrinseca relazione dell'uomo con Dio, e in

(1) Il prof. Varisco protesta che non è vero (*Rinnovamento*, 1908, fasc. I: *Filosofia e religione*) e che quelli che, come il Croce, riducono l'oggetto della filosofia all'oggetto stesso della religione, non sanno che sia filosofia e che sia dogma, che sia chiesa e che si vogliono i modernisti. E gli si potrebbe passare l'innocente diletto di ritradurre (assai malamente) la filosofia del dogma esposta dal Le Roy, che così bene combacia con la famosa distinzione cara al nostro ottimo professore tra scienza e opinioni, sapere e sentimento, o, come qui dice, *coscienza e mente*. Ma egli stesso scrive: « Allo spirito moderno, l'immensa controversia, di cui si nutrono e da cui si svolsero le dottrine teologiche, fa l'impressione di un'immensa logomachia. Lo spirito moderno ha torto, se non riconosce d'esser egli medesimo un frutto di quella controversia; ma se dichiara di non potersene appagare, di non trovarsi soddisfatta la sua nuova esigenza, ha ragione. Noi siamo stati, ma non siamo più lattanti » (pp. 73-4). E non s'accorge che così viene a dire (molto malamente) quello stesso che dicono i razionalisti, ai quali egli crede qui di opporsi: poichè anche il suo « spirito moderno » caccia di nido quello spirito teologico, che si sforzava di sistemare le aspirazioni della « coscienza ». Che se pel V. oltre la scienza c'è un margine per le affermazioni della coscienza, questa sarà l'opinione sua, non quella della stessa coscienza nè quella dei teologi, che non sanno che farsi di questa specie d'investitura *in partibus*, quando tutto il reale oggetto del sapere è assegnato allo « spirito moderno ».

Rifletta dunque il V. che non è la *nostra* filosofia, che non tollera i divini oracoli; e non si balocchi, se può, con citazioncelle equivoche e insipide arguzie da gente che non se n'intende. Giacchè sono equivoche, per lo meno, le citazioni che egli fa da scritti del Croce e miei, tirando le nostre parole a significati, che dove sono non hanno. Così il Croce nella sua *Estetica* ², p. 66, non parlava e non poteva parlare di modernisti, ma di razionalisti. Nè io accennavo menomamente alla filosofia hegeliana nella *Critica* del 1906 (p. 109) rimandando alla storia della filosofia come al tribunale della filosofia. Nè riesco a intendere come

generale del finito e dell'infinito. L'altra viene sempre più sistematicamente risolvendo la contraddizione implicita nelle esigenze dello spirito religioso, riducendo cioè l'opposizione alla vita concreta o sviluppo dell'unità dell'uomo con Dio, del finito con l'infinito. Il cattolicesimo s'è giovato essenzialmente nella sua formazione di uno dei momenti storici solenni della formazione della filosofia europea: platonismo (o neoplatonismo) e aristotelismo, che avevano profondamente sviluppato il concetto dell'opposizione accanto a quello della relazione. Ma esso si è arrestato a quel momento, schiettamente religioso nei suoi presupposti e nelle sue conclusioni; dove la filosofia è andata innanzi, e si può dire che con Kant abbia definitivamente conquistata se stessa col principio del soggettivismo e la conseguente distruzione della vecchia metafisica, che presumeva conoscere un reale fuori dell'uomo o, diciamo, del pensiero. Dal domma della grazia a quello dell'infallibilità papale il cattolicesimo è il sistema dell'opposizione, per cui Dio è, ripeto, fuori dello spirito, in quanto tale. La protesta — il Gioberti aveva ragione, — è il cartesianesimo della teologia: è una recisa negazione di quella opposizione o tra-

possa citarsi in prova che la mia filosofia prenda le mosse da una fede, nè più nè meno della teologia, quella nota (ivi, p. 108), a cui il V. rimanda, e in cui io mi vantavo di aver fede nelle mie convinzioni (o dunque il Varisco non ne ha nelle sue, nè anche per ciò che gli « consta »?). — E che dire dello scherzo, che gli hegeliani « dimenticano che il non-essere non è » (p. 71). Così parlava Parmenide, protoparente della « scienza e opinioni » (ἀλήθεια εἰς ὅρα) del Varisco. Ma guardi un po': ða Parmenide in qua son trascorsi più di ventiquattro secoli, e del cammino se n'è fatto. E non solo noi sappiamo che il non-essere non è, ma sappiamo anche che non è l'essere! Ma certo, per intendere come si sia giunto ad avere questo coraggio, bisognerebbe prima intendere come Cartesio, percorso da Campanella, abbia capovolta la tesi parmenidea: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; perchè soltanto quando s'è inteso che l'essere è pensiero, si può capire quell'unità di essere e non-essere, nella quale così l'essere come il non-essere trovano, integrandosi scambievolmente, la loro realtà.

Nè più sapore ha l'altro mingherlino scherzetto varischeggianti intorno alla nota osservazione di Hegel, che la giustificazione della filosofia (della sua, e di ogni filosofia) non possa aversi che *dentro* la stessa filosofia: osservazione ovvia quant'altra mai, e che il V. riesce ad intendere come se Hegel avesse la pretesa di trarre il lettore al proprio punto di vista, e di lì mostrargli il mondo quale apparisce a lui, senza giustificargli affatto questo punto di vista. Che il V. si creda così fermo in arcioni da scavalcare Hegel quando questi nel sistema giustifica il sistema e quindi il principio, passi; ma che creda perfino che Hegel non abbia nè anche avuto il sospetto di giustificare il proprio principio, e che gli hegeliani non facciano altro, dopo Hegel, che dire agli oppositori: — Di grazia, mettetevi questi occhiali qui, che noi abbiamo trovati per via, e vedrete anche voi ciò che vediamo noi, — questo potrà esser detto solo per celia. Altrimenti dovrebbe pensarsi, per non dir altro, che il Varisco non avesse mai aperto la *Logica* di Hegel.

scendenza, che è l'essenza stessa dello spirito religioso e non filosofico: ed è, anzi, com'è noto, è stata, il principio della dissoluzione della religione come forma dello spirito che si distingue dalla filosofia (1). Il giudizio privato del protestante non è più l'organo spirituale della religione, ma — la libera ragione, che comincia a esser conscia della propria divinità immanente.

Non già che il cattolicesimo possa così nettamente contrapporsi alla filosofia, da averla tutta fuori di sé. Allora il cattolicesimo sarebbe un'astrazione e non un fatto storico. Il cattolicesimo contiene anche il momento, come ho detto, della relazione intrinseca del finito con l'infinito, fissato principalmente nel suo domma fondamentale dell'Uomo-dio. Ma non è questo il suo motivo prevalente; esso anzi ci sta come lievito del fermento storico che genera lo sviluppo dei suoi dommi, come principio d'interna contraddizione, che non giunge mai a risolversi. E non può giungervi, perchè il cattolicesimo si risolverebbe allora — o nella filosofia o nell'annichilamento dello spirito. Ogni domma ne è intimamente travagliato. Il domma paulino della grazia, a rigore, importerebbe la negazione della relazione, sequestrando rigidamente il divino dall'umano. Ma tra Pelagio e Agostino la chiesa cattolica, dopo una lunga controversia, nel concilio di Trento afferma con egual forza il diritto della natura e il valore della grazia, e continua a mantenere prudentemente il giusto equilibrio tra molinisti e giansenisti. Guai se si fosse arreso con Lutero all'augustinismo! Così il domma della chiesa, secondo gli storici tedeschi, sarebbe dovuto allo spirito politico di Roma, che riesce a dominare in religione l'individualismo germanico. « Lo spirito di pietà — dice anche il Loisy — non è mancato a nessuna frazione dell'antica cristianità; pure non ha dato luogo a uno sviluppo speciale, proprio della chiesa latina, se non per opera di S. Agostino e per l'influsso dell'augustinismo: influsso da non confondere in tutto col credito che ha sempre goduto presso i teologi il sistema agostiniano della grazia. Come ha notato l'Harnack, la storia del cristianesimo occidentale, dal V secolo, risulta dai rapporti tra i due fattori: lo spirito di pietà che tende a fare della religione un affare personale, e lo spirito di governo che tende a fare della religione una cosa ufficiale, regolata in tutto dall'autorità sovrana del pontefice romano. Il limite estremo della prima tendenza è l'individualismo religioso; quello della seconda, l'assolutismo ecclesiastico. Dal loro equilibrio risulta la vita del cristianesimo, che svanirebbe ben presto il giorno in cui l'una di queste tendenze non facesse più contrappeso all'altra, poichè il protestantismo sussiste come religione per un resto di gerarchia e d'organizzazione tradizionale, e il cattolicesimo attinge la sua vitalità nell'ardore intimo della pietà, almeno altrettanto che nella soli-

(1) Cfr. la recensione fatta dal CROCE dell'*Essenza del Cristianesimo*, dell'Harnack, nella *Critica*, I, 149-51.

dità del legame gerarchico o nel rigore della centralizzazione amministrativa » (1). Nel nostro linguaggio, ossia estraendo la filosofia da cotesti principii della *pietà* e del *governo*, il domma ecclesiastico del cattolicesimo, giustamente ritenuto essenziale alla vita della religione come religione (come avverte anche il Loisy), si regge sull'equilibrio della soggettività o relazione intima dell'uomo con Dio, e della opposizione di Dio all'uomo (e quindi del sistema gerarchico delle sue mediazioni didattiche e disciplinari). Chi trova Dio in sè da sè con la *pietà*, non ha bisogno di sacerdoti; ma il sacerdote non può essere sacerdote, col suo valore che presuppone una fede, senza un'interna *pietà* che tragga il fedele a lui, come maestro del divino. Certo tra l'individualismo e il politicismo c'è contraddizione. E il vecchio protestante e il nuovo modernista han tutte le ragioni, sviluppando il principio individualistico di non incontrarsi nel principio politico; e in generale di non poter giungere alla trascendenza movendo dall'immanenza. Ma, la grandezza del cattolicesimo consiste appunto in questa contraddizione. Tutte le fiammate di misticismo, che volta a volta si son viste sorgere in mezzo alla chiesa cattolica, si sono spente: e la stessa protesta ormai accenna a finire in una specie di religione naturale, che è filosofia. Il cattolicesimo ha trionfato sempre, e sopravvive. Le contraddizioni non si risolvono infatti con la negazione d'uno dei due termini contraddittorii, che hanno sempre entrambi la loro profonda e ineluttabile ragion d'essere, ma con l'affermazione, cioè con la realizzazione dell'unità superiore, in cui i contrarii coincidono. Nel cattolicesimo resta il problema senza la soluzione; i mistici hanno la soluzione, ma di qua dal problema: e in ciò consiste la loro manifesta inferiorità, e la ragione della loro fatale sconfitta, sul terreno religioso, di fronte al cattolicesimo.

È inutile, perciò, e peggio che inutile, lamentare la poca religiosità o intimità del cattolicesimo. Il cattolicesimo è quale dev'essere: è appunto quell'equilibrio che non si mantiene se non a spese della *pietà*, da una parte, come della organizzazione sociale dall'altra, dell'intimità così come dell'esteriorità, della libertà come dell'autorità. Non c'è che fare: e bisogna piegare il capo. Ribellarsi è da bambini che non intendono ancora la ferrea necessità della vita.

Il misticismo, l'intimità della religione, il metodo dell'immanenza con l'annesso prammatismo religioso sarebbero, a rigore, e l'abbiamo apertamente dimostrato a proposito del Laberthonnière (2), la negazione della trascendenza; e cioè, non del cattolicesimo post-tridentino, ma della stessa religione, in quanto tale. Una volta che noi possiamo trovar Dio soltanto in noi, e intenderlo solo secondo le nostre esigenze vitali (traduzione alla moda di quel che prima si diceva il fine dello spirito, che resta poi a

(1) *L'évangile et l'église*, Paris, 1902, pp. 149-50.

(2) Vedi *Critica*, 1906, IV, 431-445.

vedere se possa esser la vita attiva, o la contemplativa), la chiesa, come tradizione elaboratrice della rivelazione, e cioè la stessa rivelazione, e quindi la posizione estrinseca del divino allo spirito, è distrutta; e il bisogno religioso non può essere più appagato altrimenti che con l'elaborazione razionale dell'oggetto, che si è trovato nello spirito, cioè con la filosofia che crea Dio. Si ha un bel protestare allora che la religione non si sa concepire se non come funzione sociale dello spirito, quasi coscienza dello spirito storico, che è vissuto, come dice, nella collettività. Una delle due: o questa società, questa chiesa, è la chiesa che la ragione crea, o ricrea a se stessa, con la sua filosofia; e allora dalla chiesa vera e propria della religione in realtà siamo usciti, e restiamo nel razionalismo puro: o la chiesa è la chiesa di fatto, quella tale chiesa bene o male rappresentata da Pio X, e allora bisogna umilmente tacere quando Pio parla, e ricordarsi che Dio, la verità, non è dell'individuo, ma della chiesa. Nè vale guardare con A. Loisy dietro le spalle di papa Sarto, e pigliarsela con i « teologi di S. Santità », che gli fanno da suggeritori; e protestare che, in fine, la chiesa ha una storia, uno sviluppo, a cui tutti devono, naturalmente, concorrere, in modo che la chiesa di domani possa non essere più quella d'oggi. Certo i teologi di S. Santità sono i teologi di S. Santità e non sono quelli della nuova teologia del Tyrrell e del Loisy, i due discepoli maggiori del Newman; certo, la chiesa ha uno sviluppo, a cui tutti i membri della chiesa (e anche quelli che non vi appartengono) direttamente o indirettamente concorrono. Ma è pur certo che la teologia del Newman e de' suoi discepoli non potrà esser mai (se non in un momento passeggero di debolezza e di oblio, sempre più difficile nella costituzione sempre più salda e più logica della Chiesa) la teologia di S. Santità; nè il cattolicesimo potrà mai, per quanto si sviluppi, diventare la negazione di sè medesimo, nel senso in cui vorrebbero il Tyrrell e il Loisy. Di questa verità, così ostica ai modernisti, *spiacenti a Dio e a' nemici sui*, c'è un senso sicuro da un capo all'altro dell'Enciclica tanto discussa dell'8 settembre 1907: contro la quale tutte le aspre critiche sorte nel campo modernistico stanno a dimostrare l'ingenuità dominante nella situazione spirituale che è propria di questi modernisti; e il caos filosofico, in cui è avvolta la mente degli scrittori, che fanno coro alle polemiche dei maggiori, nelle riviste come *Nova et vetera*. In verità l'enciclica *Pascendi dominici gregis* è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principii filosofici di tutto il modernismo; e l'accusa di sfiguramento (secondo il termine dell'enciclica stessa) che l'enciclica avrebbe fatto di esso modernismo, è gridio di paperi, come avrebbe detto il Carducci. L'autore dell'enciclica ha visto fino in fondo e interpretato esattamente, da critico *emunctae naris*, la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche, storiche, critiche, sociali dell'indirizzo modernista; e devo anche dire, a scandalo dei paperi razionalisti, che l'ha anche criticata da un punto di vista superiore: e che le risposte perciò che si sono fatte non hanno nessun valore scientifico, benchè ne abbiano,

senza dubbio, uno storico di altissimo grado. Le *Simplex réflexions* del Loisy, devo pur dirlo, filosoficamente fanno una meschina figura accanto alla filosofia che parla nell'enciclica, e che — giova pure ricordarlo — contro la storia loisyana aveva parlato per bocca del più simpatico, del più valente, del più religioso dei modernisti: Maurice Blondel, già nel 1904: benchè con quello stesso frutto che oggi l'enciclica.

Le questioni principali agitate dal movimento modernista si possono, forse, ridurre a tre, che poi sono in sostanza una: 1.^a questione storica; 2.^a questione filosofica; 3.^a questione pratica (per metterle nell'ordine, in cui cronologicamente mi pare che si siano presentate). E della prima e della seconda abbiamo avuto occasione di occuparci, ora a proposito del Semeria (1), ora a proposito del Laberthonnière (IV, 431). Non già che tutti gli storici, o tutti i filosofi modernisti siano d'un colore, e in tutto concordi: ma han tutti un principio comune; come un principio comune, e cioè una comune filosofia — non se l'abbia a male il Murri, che pare ci tenga molto a modernizzarsi nella questione pratica, ma a serbar fede alla scolastica in filosofia — è nel pensiero di tutti i modernisti, storici o filosofi o pratici. Sarebbe facile documentare; ma preferisco per ora chiarire alcune idee.

1. La questione storica nasce dal bisogno che lo storico cattolico ha di mettersi sullo stesso terreno di ricerca dello storico non cattolico: di distinguere, come dice il Loisy, la storia, che è scienza, dalla teologia che è fede. « La storia non coglie che fenomeni, con la loro successione e il loro incatenamento; essa vede la manifestazione delle idee e la loro evoluzione; ma non tocca il fondo delle cose. Se si tratta dei fatti religiosi, essa li vede nella limitazione della loro forma sensibile, non nella loro causa profonda. Rispetto a questi fatti essa si trova in una situazione analoga a quella dello scienziato avanti le realtà della natura, piccole e grandi. Quello che lo scienziato ha innanzi a sè non è se non una infinità d'apparenze, una manifestazione di forze; ma la gran forza nascosta dietro tutti i fenomeni non si lascia toccare direttamente dall'esperienza. Dio non si mostra in fondo al telescopio dell'astronomo. Il geologo non l'esumerà frugando la scorza della terra. Il chimico non potrà estrarlo dal fondo del suo crogiuolo. Benchè Dio sia per tutto nel mondo, si può ben dire che in nessuna parte sia l'oggetto proprio e diretto della scienza. Egli è anche per tutto nella storia dell'umanità, ma non è un personaggio della storia, come non è un elemento del mondo fisico. Forse che la storia della religione si presenta come una rivelazione immediata e totale dell'Essere divino? O non apparisce invece come un lento progresso di cui ciascuna tappa suppone la precedente e prepara la seguente, essendo alla sua volta condizionata da tutte le circostanze del presente? Questa storia, anche nel vangelo, è una storia umana, in quanto essa si produce nel-

(1) Vedi la *Critica* del 1903, I, 206 sgg.

l'umanità. È come uomo, non come Dio, che Gesù è entrato nella storia degli uomini » (1). — La storia, dunque, vuol essere fenomenistica e deterministica. — Cioè, soggiungono Loisy e i suoi scolari, vuol essere storia. — Vale a dire, storia quale si può concepire dal punto di vista meramente storicista. Giacchè di storie se ne ha almeno due: una che suppone la verità, una che non suppone niente, e deve darci essa la verità. Se diciamo filosofia la conoscenza della verità, la prima suppone, ma non è, la filosofia: la seconda invece vale quanto una filosofia, è un sistema: non è più storia, ma storicismo. È storicista lo storico della filosofia che, senza avere un concetto della filosofia, cioè senza avere una filosofia, percorre la storia della filosofia per formarsi la sua convinzione filosofica. In realtà però, si sa, lo spirito non trova nulla fuori di sé; e nella storia come nella natura non possiamo incontrarci mai che in noi stessi, nella nostra anima e nei nostri concetti: e quando la nostra anima è vuota, vuota è pure la natura, e misteriosa: vuota e insignificante è la storia che possiamo ricostruire. — Cioè, dice il Loisy, è semplicemente storia. — No: perchè c'è l'altra storia: la storia, che non sta al di qua, ma al di là della filosofia, e che è la vera storia. La quale intende il passato, riducendolo alle categorie, ai concetti che lo storico comincia già a possedere pel fatto che ha il suo *interesse* per l'oggetto della sua storia; ma che uno storico, che pretende di fare opera scientifica, non possiede soltanto, quasi dati di fatto, ma chiarisce, elabora, giustifica, razionalizza, e cioè riduce in sistema filosofico. La verità è che io non posso fare la storia d'un domma religioso, come d'un qualsiasi fatto storico, senza avere certi determinati concetti, che sono inclusi in quello di domma religioso, e di quel domma religioso: senz'averne un certo orientamento iniziale, e diciamo pure, una certa fede: come non posso costruire e intendere lo spinozismo, senza sapere che è determinismo e naturalismo, e *causa sui* ecc. e senza essere in grado, perciò, di cogliere quel tanto di verità che questi concetti contengono. Sarà bene che Cristo nei vangeli, a studiarli senza nessuna fede, non apparisce e non può apparire più che uomo: pure io non posso aprire i vangeli, supposto che non li apra a caso, ma per un vero interesse storico, senza avere una mia filosofia intorno alla divinità di Cristo: la quale filosofia sarà naturalmente fondata non su argomenti storici, appunto perchè filosofia: ma sarà per l'appunto la mia mente, e quasi gli occhi con cui guarderò dentro i vangeli: e secondo il genere di essa filosofia, accadrà naturalmente che io m'incontri poi in Dio come in un vero, anzi nel vero personaggio storico, o che non mi sia dato punto di scorgerlo.

Certo che l'astronomo non può trovare Dio in fondo al suo telescopio. Ma perchè? Forse che il telescopio è stato inventato per vedere Dio? L'astronomo non si propone di vedere altro che gli astri: ma non si pro-

(1) *Autour d'un petit livre*, 2.^e éd., Paris, 1903, pp. 9-11.

pone nè anche di intenderli: descrive, constata, misura, rappresenta: ma non cerca la verità che pure negli astri dovrebbe splendere: egli non sa nè vuol sapere *che cosa* sono poi questi astri e *perchè* ci sono, se pure ci sono per un perchè, e se pure è dato di sapere che cosa sono. E lo storico che raccoglie i documenti fa pure come l'astronomo. Ma lo storico che legge questi documenti, deve pur conoscere la lingua in cui questi documenti sono scritti, deve cioè intendere l'anima che c'è dentro: e se quest'anima è agitata dal pensiero di Dio, deve pur vedere Dio, e dire a se stesso, per vederlo davvero, se il Dio di quell'anima è un'illusione o una realtà. — Certo che può anche non dirsi nulla: e può lo storico attenersi all'umanità fenomenica di Cristo, come vuole il Loisy, rimandando alla fede la questione della divinità. Ma il non dir nulla, o meglio il dire di non potere dir nulla, è dire intanto qualche cosa, è una filosofia, è una fede: è quello che l'enciclica *Pascendi* designa giustamente col nome di *agnosticismo*. E se la storia è quale la filosofia che essa presuppone, una storia che si fonda nell'agnosticismo, non può essere che agnostica. E una storia agnostica del cristianesimo è una storia che necessariamente agli occhi del cattolico, deve apparire quale apparisce all'autore dell'enciclica, governata da apriorismi, che tendono a diminuire, a *sfigurare*, a falsare la realtà storica.

Altro è il Cristo storico, ammoniva il Blondel, altro il Cristo reale; e il problema fondamentale dello storico è: « il cristianesimo procede da ciò che il Cristo è stato ed è ancora, da ciò che ha voluto e previsto, da ciò che egli opera nello stesso tempo che ha insegnato? O la Chiesa è uscita soltanto da quello che egli ha abbandonato al determinismo storico e da ciò che le ripercussioni della sua azione nell'ingranaggio dei fatti e delle coscienze umane ne han tratto? ». Nella prima ipotesi, avvertiva giustamente il Blondel, il problema cristologico passa innanzi a tutto, e la questione della natura del Salvatore, della sua coscienza intima, della sua scienza e della sua potenza reale è l'anima della fede. Nella seconda ipotesi questi problemi divengono accessori o per così dire insolubili rispetto allo scienziato che non può non disinteressarsene, lasciando la divozione, in bisogno sempre di miti e di simboli, a comporre « son pieux roman ». — Per la storia modernista del Loisy, che nella polemica contro l'Harnack muove appunto da questa osservazione, dei *partis pris* che il teologo è indotto, anche senza volerlo, a portare nelle questioni di storia religiosa, e dalla pretesa di rivendicare quindi contro le prevenzioni teologiche dell'Harnack i diritti della storia e della *saine critique* (Intr. all'*Évangile et l'Église*); per questa storia il modo di risolvere tale alternativa non è dubbio. Ma il Blondel nega recisamente che si possa escludere la prima ipotesi in nome della critica storica « sotto pretesto che non sia scientifica, o che essa è forse superflua, e a profitto esclusivo della seconda ». « Si facciamo lealmente tutti gli sforzi, egli dice, per esumare dai testi, con tutta la circospezione possibile, le impressioni più dirette e le reliquie più autentiche del pensiero e della vita

di Gesù. Certo, mi si mostrerà, in quel che si chiama lo strato più profondo dei Sinottici, numerosi luoghi in cui Gesù sembra parlare unicamente secondo la coscienza dell'umanità; certo, si stabilirà che il messianismo è stato il veicolo principale del suo insegnamento, che la Buona Novella consisteva soprattutto nell'avvenimento prossimo del Regno, che l'orizzonte di questa predicazione sembrava limitato, come la vista di quelli che la ricevevano, a speranze anguste. Ma si può dire che io devo misurare il Cristo a questo primo ritratto, che non è se non un ritratto? Io osservo infatti che Gesù non ha scritto nulla; noi quindi non abbiamo quella testimonianza diretta che l'uomo può lasciare del suo proprio pensiero; non ci rimane, per penetrare nella sua intimità, se non *la coscienza che hanno avuto della sua coscienza* uomini semplici, profondamente legati ai pregiudizii del loro ambiente ristretto, più capaci, in ragione appunto del loro difetto di cultura, di constatare fortemente fatti, di stringersi cordialmente a un maestro, di subire il suo ascendente personale, che di esprimere idee, descrivere una vita interiore e spiegare la loro propria fede. Se è vero che i problemi d'anima, ai quali d'altronde lo storico non sfugge mai, gli sfuggono sempre in parte, che dire qui dove il carattere prodigiosamente concreto dei testi unisce all'energica ingenuità di constatazioni popolari la ricchezza d'una fede ardente e come l'ebbrezza d'un amore inaudito? » Facendo definitivamente astrazione dal problema cristologico, per limitarsi a studiare le ripercussioni, che ebbe nella coscienza umana e negli avvenimenti di questo mondo la scossa di cui il Cristo è stato l'occasione, si viene, continua ad ammonire il Blondel, a fissarlo nel suo passato, a suggellare la sua tomba sotto i sedimenti della storia, e non si considera più come reale e attivo se non l'aspetto naturale dell'opera sua; gli si toglie quella potenza d'irradiazione che ogni maestro comunica ai suoi discepoli immediati, senza che possano essi stessi trasmetterla coi loro racconti; e misconoscendo questa azione di presenza che si perpetua, sotto forme in parte refrattarie, alla storia, si esclude a più forte ragione la questione del modo propriamente sovranaturale della sua misteriosa persona, e quindi a spogliare i suoi atti d'ogni valore ontologico, e d'ogni senso assoluto la sua vita e la sua morte. In questa ipotesi metodicamente seguita fino all'estremo « si può continuare a dire che il cristianesimo è fondato sul Cristo, come una cattedrale può esser fondata sopra un basamento geologico; non si potrà più aggiungere che esso è espressamente fondato dal Cristo, poichè non si cercherà più dietro i fatti storici una realtà sostanziale e operante, quella realtà che, nell'altra tesi, si direbbe cosmotetica, redentrice e anche creatrice, per indicare l'operazione profonda, permanente, sostanziale del verbo incarnato nell'ordine della natura e della grazia » (1).

(1) M. BLONDEL, *Hist. et dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (estr. da *La Quinzaine*, gennaio-febbraio 1904), pp. 26-29.

Non c'è bisogno d'essere in tutto d'accordo con l'acuto filosofo dell'azione per riconoscere la profonda verità di questa critica. Egli ha perfettamente ragione di affermare che la storia del cristianesimo, pel cattolico, si fonda su due fonti che s'integrano a vicenda: scrittura e tradizione: che quella, come parte di un tutto unico, è vivificata da questa, e non s'intende senza di questa, in cui si perpetua la rivelazione operosa e vivente del Cristo, secondo l'avvertimento di Gesù nel IV vangelo *adhuc multa habeo vobis dicere: sed non potestis portare modo* (JOAN., XVI, 12); e: *servate mandata... Si quis diligit me, sermonem meum servabit... et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (XV, 23; cfr. LUC., III, 50). « Certe parole che udimmo fanciulli senz'intenderle a pieno, e che ci colpirono magari per la loro stessa oscurità, ci tornano talora molto più tardi, nella luce delle esperienze acquistate e della progredita riflessione ». Sono state conservate in noi da una memoria instancabile che, dice il Blondel, non è tutta intellettuale, poichè noi finiamo, grazie a una specie di ruminazione, per cogliere quello che dapprima ci era sfuggito. — Quindi, al Blondel, la filosofia dell'azione può mettere in valore, per così dire, questa memoria fatta d'amore, per cui, obbedendo al precetto *servate mandata*, si è perpetuata nella storia del cristianesimo la rivelazione del Cristo. *Spiritus suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis*, aveva pur detto Gesù (JOAN., XV, 26). Questo spirito lo storicismo lo mette da parte — perchè? Perchè non ha valore storico, dal momento che la storia non lo dimostra. Ma è evidente che la storia non potrà mai giustificarlo; nè il Loisy, con tutto il suo intento apologetico vi riesce. E che non l'abbia già a priori questo valore di organo o fonte storica non è la storia che può dirlo; ma la filosofia. E se il Loisy e i suoi seguaci negano che lo storico possa farvi assegnamento è perchè vogliono seguire nel terreno proprio lo storico acattolico, che, com'è naturale, ha la sua filosofia per cui tra la scrittura e la tradizione non può ammettere come autorevole se non la prima; e cioè si appropriano essi stessi una filosofia, alla cui luce la storia cattolica del cristianesimo deve necessariamente dissolversi nella storia razionalista del cristianesimo.

E di quale razionalismo? La storia storica è giudicata quando si è definita come agnostica, o come fenomenistica e deterministica. Una storia siffatta non dà la chiesa, e non dà nessuna realtà, perchè non c'è realtà che sia fenomeno, e che divenga per rapporti causali: onde possiamo intendere diversamente, o meglio più largamente, lo *spiritus*, che pel Blondel è la tradizione e la chiesa cattolica: ma, comunque, uno spirito, cioè la realizzazione progressiva del Cristo nella storia dobbiamo averla innanzi fin da principio per intendere quelle prime parole, che del Cristo ci serbano le prime ingenue leggende. Ogni storia è un tutto in divenire, che si ricostruisce dal punto in cui sorge lo storico: tutto provvisorio che per lo storico è tutto assoluto; e come di ogni libro la prima parola non s'intende senza l'ultima, così ogni totalità storica ha un unico significato, il quale si può cogliere guardando, non all'incatenamento causale dei

fenomeni, che si succedono nel tempo, ma allo spirito intimo che parla nell'anima dello storico e par che agiti e spinga fin dall'inizio il corso degli avvenimenti storici.

La storia del Loisy è *intellettualistica*. Me ne rincresce per lui e per tutti i modernisti che ce l'hanno tanto contro l'intellettualismo scolastico; ma l'intellettualismo qui non è negli scolastici che cattolicamente condannano questa storia, ma negli autori di questa storia. Intellettualista essa è, secondo il senso che il *Verstand* ha in Kant e in Hegel e in tutti i filosofi del periodo classico tedesco, perchè governata dal principio fenomenistico di causalità; intellettualistica anche secondo il senso peggiorativo che all'intelletto attribuiscono i soggettivisti del prammatismo e dello immanentismo, perchè suppone una realtà (storica e naturale) da riconoscere secondo un'oggettività fantasticata come al di là di ogni categoria appercipiente o criterio dello storico, e, cioè appunto privata d'ogni forza operosa di finalità (regolativa o costitutiva, che poi abbia ad intendersi), quasi ponentesi via via brutalmente nella successione temporale. Intellettualistica anche nel senso che maggiormente urta il sentimento più diffuso tra i modernisti, di un'attività meramente teoretica, che prescinde dalla vita, dalle esigenze morali, o vitali come dicono (quasi che l'attività teoretica non fosse vita, e che vitali): perchè se Esaù per un piatto di lenticchie barattò la primogenitura, bisogna pur dire che questi storici non esitano un momento a interrompere quella comunione di vita spirituale, che essi dicono esser per loro la stessa vita — per una questione così intellettuale e così veramente futile, dal rispetto *vitale*, com'è quella della apocritità, p. e., del famoso comma giovanneo. Che diamine! Omaggio incondizionato alla verità: sì, questa è la radice stessa d'ogni religione. Ma: *quid est veritas*? Siamo lì: se disprezzaste la verità dell'intelletto, e amaste solo quella del cuore e della vita, la verità che fa salvi, non preporreste di certo una piccola verità *di fatto* come quella del detto comma, a una verità assai più importante per voi, come quella che scuotete ribellandovi alla vostra chiesa docente, e sottilizzando poi sulla validità dommatica dei suoi giudizi. Certo, se la scuola storica del Loisy, assai più radicale nel principio della protestante, per cotesta separazione da cui parte tra storia e fede, fosse in tutto coerente al suo assunto, non potrebbe non riconoscere spontaneamente la propria laicità (*sensu deteriori*), e quindi non la acatolicità, ma l'anticatolicità delle proprie tendenze. Ma essa crede di salvarsi appellandosi a una filosofia, che è poi in realtà in contraddizione col suo principio: e di far rientrare quindi per mezzo di essa, quello che ha escluso per il suo presupposto rigidamente intellettualistico. Loisy contamina intellettualismo e — Newman. Con Newman egli credette di poter aver ragione delle negazioni dei protestanti razionalisti come A. Sabatier e Harnack (lo dice egli stesso nella prima lettera dell'*Autour d'un petit livre*, 2.^e éd., p. 7), mettendo a profitto l'idea geniale del cardinale inglese sullo *sviluppo del dogma*: che gli permise — crede lui — di mostrare la legittimità del processo storico della chiesa, pure rinunciando al

comma giovanneo, pure scartando il valore storico di tutto il IV vangelo, pure non trovando niente della chiesa nei vangeli, pure spogliando la figura originaria di Gesù dalle superfetazioni posteriori della fede, e rimettendola nelle proporzioni naturali di uomo tra uomini. Ma — l'evangelo si sviluppa nella chiesa. Quindi, la chiesa è fondata *sur*, o *par le Christ*, per dirla col Blondel? Non credo che il Loisy possa recisamente rispondere nè *sur* nè *par*. Contro il *sur* sta certamente la sua fede: contro il *par* la sua storia. Molto significativo è bensì il titolo della risposta che, pel Loisy, diede Friedrich von Hugel al Blondel: *Du Christ éternel et de nos christologies successives* (1). Tutte le nostre cristologie sono successive, e non colgono, dunque, il Cristo eterno. Il Cristo giovanneo è un Cristo assolutamente diverso dal Cristo dei sinottici: sono due storie differenti, ci dice esplicito il von Hugel. Appunto, questa molteplicità di Cristi è la vera conclusione della veduta intellettualistica, astrante, frammentaria e atomistica della storia *storica*: con la conseguenza che non solo in fine non si potrà dire che il vero Cristo sia quello della chiesa, o poniamo, quello di Giovanni, anzi che quello più antico dei sinottici; ma nè anche, in verità, che ci sia un Cristo eterno, almeno per *nos christologies*. L'agnosticismo dell'enciclica salta fuori sempre, ostinatamente.

L'idea newmaniana di sviluppo è un'idea cattolica se lo sviluppo s'intende come va inteso; per cui nel germe c'è già logicamente e quindi necessariamente tutta la realtà, che ne deve scattar fuori; quella realtà che vi si può vedere a patto che non ci si contenti, come vuole il Loisy, del fenomeno e del telescopio: ma si vada più addentro — non certo con la storia, ma con la fede, o in generale, col nostro spirito. Onde in realtà, il Blondel ha ragione: cotesto Cristo della storia pura è *assise géologique*; non è germe.

2. E passiamo alla questione filosofica. Anche qui per rimettersi al passo della scienza moderna, il modernista si fa razionalista e soggettivista: e qui l'autore e il maestro non è più il Loisy, ma il Blondel — la cui filosofia esaminammo già attraverso le esposizioni del Laberthonnière: benchè, con varianti accessorie, lo stesso motivo della filosofia blondelliana si riscontri in tutti gli altri modernisti. In tutti lo stesso disdegno per la scolastica, che fa di Dio un oggetto di speculazione astratta, anzi che una realtà che si raggiunge con l'amore in fondo all'anima nostra. Lo scolastico conosce Dio; il modernista lo ricerca in se stesso, ne ridesta l'immagine che ha nel suo profondo, la ravviva e ne forma quasi, o ne informa tutto il proprio essere. Lo scolastico, ignaro del tesoro che cela nel proprio animo, cerca Dio con l'occhio inquieto e smarrito fuori di sè: il modernista rientra in sè stesso e si travaglia col volere operoso

(1) *Quinzaine* dell'1 giugno 1904; v. anche la replica, dal punto di vista blondelliano del WEHRLÉ, *Le Christ et la conscience catholique* nella *Quinzaine* del 16 agosto 1904.

intorno al suo stesso sentimento, che gli può fare intendere il mondo. Per questo le costruzioni intellettuali sono interpretazioni provvisorie germinate dal sistema generale della cultura intellettuale di costata permanente natura intima dello spirito umano, che s'accentra nel bisogno rivelatore di Dio. Quindi l'estrinsecità dei sistemi, in quanto organismi intellettuali, e la loro conseguente transitorietà: quindi il valore puramente storico transeunte della scolastica, oggimai morta e irrisuscitabile.

Il motivo di vero di questa filosofia è (tralasciando tutta la parte polemica e negativa, sostanzialmente sbagliata) (1) che l'oggetto dello spirito, la verità, è lo spirito stesso: l'immanenza, secondo la terminologia modernistica. Questo è appunto il principio della moderna filosofia da Cartesio in qua: e il Blondel ha creduto di dover partire da esso, per rinovare nell'apologetica quello che Tommaso esaltava come il *modus antiquorum doctorum: ex dictis singulorum errantium rationes assumere, ad eorum errores destruendos* (*Contra gent.*, I, II, 4). Come avverrebbe la *destructio*? Il metodo già l'aveva additato S. Agostino, e, per dir la verità, prima di tutti Plotino: *noli foras ire, in te redi; in te, ma transcendere te ipsum*. Questo è il punto che il Blondel e i suoi seguaci difendono; il nostro immanentismo è metodo, non dottrina; attraverso il soggetto, noi perveniamo all'oggetto: noi non siamo perciò razionalisti nè kantiani. — E citano questo rilievo fatto nella *Revue de métaphysique* del novembre 1903, a proposito dell'*Action* del Blondel: « Il razionalismo moderno è stato condotto dall'analisi del pensiero a fare del concetto d'immanenza la base e la condizione stessa d'ogni dottrina filosofica. Afferrarsi, tutto al contrario [e queste parole le mettono in grassetto] all'azione per far vedere in ogni atto una inevitabile trascendenza... e riuscire alla pratica letterale del cattolicesimo: ecco il fine propostosi dal Blondel... Convien aggiungere che egli troverà tra i difensori dei dritti della Ragione [la maiuscola è della *Revue*], avversarii cortesi, ma risoluti ». Questa sfida è un diploma di merito pei blondelliani (2). Attraverso l'immanenza, dunque, alla trascendenza.

Se non che, qui è l'equivoco. Certo, il Blondel non è kantiano; il suo soggettivismo trascende se stesso. Ma bisogna intendersi: il soggettivismo che trascende se stesso non riconduce più al trascendente di Aristotile e della scolastica (e appunto in questo la filosofia dell'azione vince l'intellettualismo o l'idealismo, come dice il Laberthonnière dei Greci e del M. E.): ma conduce all'assoluto hegeliano: cioè all'assoluto di cui voi proprio in

(1) I modernisti non s'accorgono che appunto perchè (almeno in un certo senso) essi han ragione nel loro anti-intellettualismo, non ci può essere stata mai filosofia intellettualistica nel senso che essi dicono: tanto meno la scolastica. Ma di ciò altra volta.

(2) Vedi p. e. G. MALLET, *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, nella *Revue du Clergé Français* del 15 aprile 1904, p. 407.

quanto soggetto siete, non certo tutta la realtà, ma momento essenziale. Quest'assoluto trascende il soggetto empirico (o meglio il soggetto in quanto concepito empiricamente, alla kantiana); ma sarebbe curioso che trascendesse, *simpliciter*, a dirittura, il soggetto! E allora si ricascerebbe nell'intellettualismo, che presupponendo Dio fuori del soggetto, faceva della conoscenza di Dio una faccenda da cannocchiale. Basterebbe che questi *azionisti* rilegessero le Postume del Gioberti, perchè si persuadessero di questa verità: che il soggettivismo non si supera, una volta che ci si passa dentro, ed essi in realtà non lo superano colla ristaurazione dell'oggettivismo, ma con l'instaurazione di quello che il Gioberti diceva *psicologismo trascendente*, e come tale, vero ontologismo: che è poi non, come il Gioberti credeva, il fichtismo, ma l'hegelismo (1) o la filosofia del soggetto assoluto. Sicchè se per soggetto s'intende il soggetto kantiano, e per ragione la ragione finita, la *Raison* dell'illuminismo, sì, l'immanentista non è soggettivista, nè razionalista. Ma se per ragione s'intende la ragione hegeliana che è spirito in quanto prima è logos; se per soggetto s'intende la personalità assoluta pur nel suo divenire, o nella sua celebrazione storica, come direbbe il Vico, gl'immanentisti o si confessano razionalisti e soggettivisti; o, se per Dio vogliono qualche cosa più in là e più in su di cotesta ragione che si fa storia senza degradarsi, e passa nel tempo eternamente, quest'altro Dio essi non lo raggiungono per davvero, e l'Enciclica ha ragione di metterli insieme con gli storicisti agnostici: essi ricascano, senz'accorgersene, di peso nel fenomeno, nel soggetto finito; e finiscono nell'*ateismo*.

Io non vorrei menomamente turbare la delicata anima del Blondel, così sinceramente mistica e così profondamente cattolica. Ma poichè egli ama più la verità che la pace dell'anima comprata a prezzo della rinuncia alla ricerca, che è amore, devo pur dirlo: la sua *filosofia*, per non esser hegeliana, è atea, proprio come quella che è in fondo alla storia del Loisy. Il fenomenismo di questo va bene a braccetto dell'immanentismo di quello. Anche l'immanentista fa come il cane della favola allegorizzata da Giordano Bruno, che perde il lacerto che ha in bocca, per afferrar l'ombra di esso nell'acqua. Il vostro trascendente è l'ombra del vostro spirito divino, e uscendo da questo voi inseguite vanamente l'ombra, restando fuori di voi e fuori di Dio. Il Dio che vorreste inseguire è il Dio dell'intellettualista scolastico: è l'oggetto platonico: e voi restate da una parte col metodo moderno dell'immanenza, che non vi può dare quel Dio, e dall'altra con l'aspirazione al Dio antico dell'intellettualismo. L'intellettualismo (che è il puro oggettivismo) non si vince con un metodo, ma con un principio:

(1) Vedo con piacere che questa mia valutazione critica della filosofia immanentistica blondelliana è accolta dal PREZZOLINI, *Il cattolicesimo rosso*, Napoli, Ricciardi, 1908 (v. p. 209). Di questo volume e di altre recenti pubblicazioni modernistiche italiane parlerò nel prossimo fascicolo della *Critica*.

perchè il metodo non è casacca che si adatti a ogni dosso, ma è vita generata dal principio. Il vostro principio è intellettualista (Dio trascendente); il vostro metodo soggettivista (Dio immanente). Restate cattolico perchè il principio resiste al vostro metodo; ma in realtà questo metodo, giudicato alla stregua di quel principio, mena all'ateismo. Quindi l'accusa mossavi dall'autore dell'Enciclica, che ha comune con voi il principio. La logica è con lui: e se egli scolaſticamente ricava dal vostro metodo tutte le conseguenze che ripugnano al vostro metodo, la colpa non è di lui nè della scolastica: ma di voi che volete vestire di filosofia la vostra fede. Nel ritratto, s'intende, non vi riconoscete più, perchè il ritratto non si riferisce alla vostra personalità empirica, ma al vostro pensiero. Ma, rispetto al pensiero, il ritratto è disegnato da mano maestra, che espone la dottrina non con i temperamenti violenti della logica empirica, che è in parte psicologia, ma nella sua assolutezza determinata dalla logica intrinseca, che è la sola logica pura.

L'immanentismo, metodo e non dottrina, è virtualmente, ateismo. L'immanentismo, metodo in quanto dottrina, sarebbe razionalismo assoluto, che avrebbe superato definitivamente quel platonismo che è il presupposto filosofico di ogni religione, svolto nella filosofia del cattolicesimo.

3. La questione pratica del modernismo è questione interna della chiesa, e questione esterna. È interna, in quanto si riferisce al rapporto della coscienza e dell'autorità. È esterna, in quanto si riferisce al rapporto tra Stato e Chiesa. Anche qui il modernista sta per il pensiero moderno contro la veneranda dottrina del passato, fermata dal cattolicesimo. E il Tyrrell si batte per la concezione democratica dell'autorità gerarchica; il Murri per la laicità areligiosa dello Stato (mettendo lo Stato con la Chiesa in rapporto presso a poco eguale a quello in cui il Loisy mette la storia e la fede). La concezione democratica dell'autorità, qual'è propugnata dal Tyrrell (1), è potuta poi servire a lui, al Loisy, ai direttori (A. A. Alfieri e A. Casati) del *Rinnovamento* per giustificare la loro resistenza all'Enciclica: generando un interessante problema psicologico, per cui il pubblico mostra il più vivo interesse. Anche qui però sono i teologi di S. Santità che ci fanno la più bella figura. Psicologicamente infatti l'atteggiamento assunto da questi cattolici ribelli alle autorità rappresentative di quella chiesa, alla quale essi pur sentono di essere legati, è rispettabilissimo; e i direttori del *Rinnovamento* han tutta la ragione, dal proprio punto di vista, di prendersela col grosso pubblico scettico, che non ne vuol sapere della casistica delicata del loro cattolicesimo, e d'insistere sul concetto della loro duplice personalità di cattolici e di studiosi. Ma devono anche consentire che questo loro concetto sia discusso e valutato.

(1) Vedi il suo articolo *Da Dio o dagli uomini* nel *Rinnovamento* dell'aprile 1907.

Prima di tutto: democrazia, americanismo. Sta bene. Ma che è la democrazia? Se ogni valore è attribuito di Dio, la democrazia è la divinizzazione del popolo, e cioè dell'individuo empirico. E siamo sempre lì. Se non cercate altro Dio oltre quello che si realizza nello spirito umano, la vostra posizione è sostenibile: siete democratici — ma non siete cattolici, e avete negato la religione come tale: perchè Dio allora è il fatto (quello di Vico, non quello di Ardigò): è la mente che si viene spiegando, e ha in sè il proprio valore. Ma voi volete essere cattolici, e non volete confondervi in tutto con quella democrazia, che non vuol saperne più del cattolicesimo, perchè questo ha sempre il suo Dio fuori di questo mondo, che per la democrazia è il solo che ci sia.

Voi siete sempre d'accordo col Papa nel ritenere che il vero Dio è soprannaturale e sopraumano. E quindi la vostra democrazia è indimento arbitrario di ciò che non ha niente di divino per sè stesso: è la grazia ridotta alla natura stessa peccaminosa; e questa non è più democrazia, e manco anarchia, ma assoluto nichilismo. La vostra domanda *Di Dio o dagli uomini?*, mantenendo l'opposizione antica fra Dio e uomini, non solo nega il cattolicesimo, che bene o male parla del Dio-uomo, ma nega perfino la possibilità d'ogni umanismo. Cotesta è dottrina che non edifica, ma distrugge.

È vero che la coscienza crea l'autorità e non viceversa. E il Gallarati-Scotti ha il merito di aver esumato la *Riforma cattolica* del Gioberti, in cui tutto quello che di vero vengono propugnando oggi i modernisti trovasi già anticipato: e trovasi anche questo principio: « L'autorità cattolica — diceva il nostro vecchio filosofo — tutta quanta si fonda nella libertà dell'individuo. L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa il suo oggetto.... L'uomo *a rigore* crea a se stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma. E ciò fa in tutti i casi, anche quando si sforza di fare il contrario; perchè è metafisicamente impossibile che un atto di volontà non sia radicalmente autonomo.... Io sono cattolico liberamente: credo al papa perchè ci voglio credere; e credendo al papa, lo giudico, lo inauguro, lo installo; poichè dico liberamente: egli è il Papa. Se non volessi dirlo, tutte le forze del mondo non potrebbero costringere. Io sono libero come Dio stesso quando crea il mondo » (*Rif. catt.*, CXXIV) — « Se qui vi ha un difetto — notava lo Spaventa (1) — è solo l'apparenza che l'autonomia sia lo stesso arbitrio dell'individuo »; — ma lo Spaventa metteva in corsivo l'*apparenza*, perchè, in realtà, per Gioberti l'autonomia non è arbitrio e in quella che egli dice palingenesi c'è la stessa logica della creazione: e cioè lo spirito, il reale come spirito è essenzialmente razionale, è proprio Dio. Nel modernista questa divinità della coscienza non c'è, perchè egli è più ligio all'oggettivismo cattolico: benchè alcune loro espressioni sieno

(1) *La filosofia di Gioberti*, Napoli, 1863, p. 72 n.

anche più audaci di quelle che usava il Gioberti. Così il Tyrrell nell'articolo citato: « Chi è infine il giudice e il legislatore al quale dobbiamo render conto del nostro operato? È Dio? Sì. Ma Dio presente nella umanità e rappresentato da essa: Dio che dichiara la sua volontà e la sua legge nelle necessità e nelle esigenze della nostra natura. Quelli che hanno fame, quelli che hanno sete, i nudi, gli ammalati, i peccatori: ecco i nostri giudici, ecco i nostri legislatori. *In essi Dio è immanente* » (*Rinn.*, I, 407). Per noi, una volta liberi dalla rappresentazione figurativa di un Dio esterno che opera sul mondo dal di fuori, e una volta persuasi che lo Spirito di Dio va ricercato nello spirito umano dove *solo* parla e ci si rivela, il problema dell'origine dell'autorità (civile e religiosa) assume un nuovo carattere... » (I, 400). « Per noi la più piena e alta rivelazione di Dio non si trova nelle nuvole e nelle stelle, ma nello spirito dell'uomo » (I, 401). Sentenze, che ogni più schietto razionalista potrebbe a cuor tranquillo sottoscrivere. Se non che giustamente nota l'enciclica: « Nei loro libri si incontrano cose che ben direbbe un cattolico; ma, al voltar della pagina, si trovano altre che si stimerebbero dettate da un razionalista ». Qui dal razionalismo, voltando pagina, si passa inversamente al cattolicesimo: giacché per quanto il Tyrrell neghi la trascendenza divina e affermi risoluto l'immanenza, e che il vero Sinai è il Sinai della coscienza, egli è pronto a dirvi che oltre il dio immanente o che si rivela, c'è il *Deus absconditus*, l'altro, il vero Dio, trascendente. Noi, secondo il metodo dell'immanenza, non conosciamo Dio se non come immanente: ma Dio non è l'uomo; Dio lo trascende: « Dire che ogni potere morale e spirituale è inerente al popolo e ne deriva, non contraddice in nessun modo alla verità che esso proviene da Dio ed è divino. Solo significa, più chiaramente, che per noi la più piena e alta rivelazione di Dio non si trova nelle nuvole e nelle stelle, ma nello spirito dell'uomo » (1) (401). Quindi il Tyrrell non

(1) Anche il LABERTHONNIÈRE (*L'église et l'état*, in *Ann. de philos. chrét.*, fév. 1907, p. 476) a proposito delle due formule *omnis potestas a Deo, omnis potestas a populo* vi dice: « queste due formule sono del resto egualmente false in quanto l'una vien opposta l'altra e l'una esclude l'altra. È evidente che il potere non viene da Dio nel senso che Dio interverrebbe nell'umanità, come in un paese conquistato, e designerebbe egli stesso, per nome, al modo umano, i suoi mandatari. Ma è anche evidente che esso non viene più dal popolo che fa quel che pare a lui. L'arbitrario dal basso non val meglio dell'arbitrario dall'alto ». Dunque? « Il potere, cioè lo Stato, proviene dalla necessità che urge nel popolo d'organizzarsi ». Quindi democrazia. Ma questa necessità che è, e donde? Quale il suo valore? Qui è il punto: « La nécessité urge dans le peuple de s'organiser parce que du dedans Dieu la suscite à vivre une vie plus haute que la vie animale et terrestre. Rien ne se fait dans l'humanité que par Dieu; mais Dieu n'agit dans l'humanité que par l'humanité ». È chiaro che, finché l'*humanité* non sia essa stessa Dio, quello che è dimostrato è che lo Stato è fatto *par l'humanité*: e *le Dieu* resta una mera ipotesi arbitraria. E il Papa ha ragione di darvi dell'ateo.

nega la divinità specifica del Cristo; e vuol essere insomma specificamente cristiano, anzi cattolico, a patto che la piramide s'inverta e il Papa si faccia derivare dalla chiesa, e non viceversa. — Dove è evidente che, abbandonando il concetto di rivelazione estrinseca, su cui giustamente vede fondato il concetto del sacerdotalismo, egli non ha più modo di giustificare la divinità della rivelazione intrinseca, se non con la brutalità del fatto, che non giustifica nulla. Onde ha anche qui perfetta ragione l'enciclica d'avvertire che il metodo immanentista non solo giustifica tutte le religioni, ma, in fondo poi, appunto perciò, non ne giustifica nessuna. Che vale appellarsi col Tyrrell all'esperienza collettiva e organizzata, al consenso progressivo dell'umanità, se non si dà ragione a sua volta del valore della collettività e del consenso? Sorge Eraclito e dice: εἰς ἑμὸν μῦθον, εἰς ἄριστος ἦ. E il Papa vi dice che è proprio lui l'ἄριστος, e che la piramide si regge perciò sul suo apice. O basta contro di lui appellarsi soltanto alla storia, che attesterebbe l'avanzarsi trionfale della democrazia, che è in antitesi al sacerdotalismo? — È un circolo vizioso: e il Papa potrà sempre dire che non è il popolo in quanto tale, non è la coscienza naturale che ha valore, ma la coscienza fatta segno al dono della grazia, della quale è ministra il sacerdozio, ossia lui. Che se volete intendere a rigore il principio a cui ricorrete della immanenza divina nella storia, questa non vi dà la chiesa democratica, ma la democrazia, senz'altro, cioè la libera ragione, ossia la filosofia moderna, che per esser d'accordo con sè stessa, dal 600 in qua ha liquidato in tutta regola il presupposto di ogni religione come tale. Ma voi ancora non siete disposto ad accettar questa storia, e vi chiamate cattolici.

Anche in questa dottrina democratica c'è lo stesso errore con le stesse conseguenze che nella filosofia dell'immanenza: contraddizione tra metodo e principio: quindi lo scetticismo e l'ateismo rilevati dall'enciclica, riprovati non solo dal Papa ma anche dal razionalismo.

Da cotesta dottrina, come dicevo, la resistenza di alcuni, tra i più radicali, modernisti all'enciclica. Contro la condanna speciale che li ha colpiti dei tre direttori del *Rinnovamento*, due, mentre protestano il proprio attaccamento alla chiesa cattolica, continuano a pubblicare la loro rivista, affermando i diritti « elementari e insopprimibili » della loro individuale coscienza. Nella quale nessuno vorrà entrare, se non per quanto essi ne intendono giustificare al pubblico. E la giustificazione è questa: l'obbedienza è mezzo e non scopo; è mezzo per la formazione della coscienza del credente, non scopo cui debba servire questa coscienza. « E può essere — essi dicono — un mezzo solo in quanto la coscienza resta sempre vigile, sempre attiva, sempre coscienza; chè se si annientasse di fronte all'autorità, cesserebbe di esistere anche come possibilità di vita religiosa, che non può essere che vita personale: e l'obbedienza stessa non avrebbe più alcun senso » (II, 613). A chi opponesse, che la coscienza è preteŝto al mondo per affermare diritti al proprio arbitrio e capriccio, essi rispondono: « Quale delle opere di Dio l'uomo non sa profanare? Per noi,

educati al cattolicesimo, la coscienza resta l'apprensione individuale della legge naturale posta da Dio in tutte le cose create ». Ma allora hanno ragione i protestanti che vogliono l'autonomia della coscienza piena, senza restrizioni, e il giudizio privato guida ordinaria di tutta la vita religiosa? — No: « per noi l'atto normale della vita religiosa è la educazione della coscienza individuale alla vita della chiesa; attraverso l'adesione a questa, epperò la sommissione all'autorità, l'individuo è messo a parte di tutti i mezzi di vita spirituale di cui dispone la società religiosa: dottrina e sacramenti: e nell'obbedienza ottiene la libertà vera. Ma la coscienza stessa resta sempre il *soggetto* obbediente: è per lei e per i suoi giudizi primi ed elementari che ha valore la nostra accettazione della Chiesa.... epperò non potrà essere mai consentita un'offesa a quelle sue prime esigenze.... ». Insomma, il ricorso alla coscienza è il caso d'*eccezione*, di cui non è l'autorità stessa che possa giudicare la legittimità, perchè altrimenti sarebbe illusoria la possibilità di un tale appello estremo al tribunale della coscienza.

Ora se un cattolicesimo potesse reggersi su questa dottrina io, per conto mio estraneo alla fede del *Rinnovamento*, mi sentirei praticamente obbligato a sostenerne la propaganda. Ma che dottrina è questa? Se l'ultima parola, quando l'autorità sia in conflitto con la coscienza, spetta alla coscienza, non è chiaro che l'ultima parola spetta ad essa sempre, anche quando paia che umilmente si obbedisca? La coscienza potrebbe dire a sè stessa: « qui non è il caso di conflitto e di appello » senza esaminare e giudicare in sede di cassazione? Bella autorità e bella obbedienza cotesta, in cui nessuna sentenza di quella, per sè stessa, senza la sanzione della coscienza, avrebbe vigore. L'eccezione, una volta ammessa, qui come in tanti altri casi, è regola, magari non esplicita, ma regola. Infatti, dicono benissimo l'Alfieri e il Casati, che l'obbedienza stessa suppone la coscienza che obbedisce come *soggetto* (che essi stessi mettono in corsivo)! Quindi non è possibile obbedienza che distrugga la coscienza. Ma il guaio è appunto questo che l'obbedienza *pratica sociale* del cattolico è sempre distruzione della coscienza: perchè la coscienza come soggetto è libera, quindi non obbedisce mai se non a sè stessa — anche quando pare che obbedisca ad altre coscienze: — quindi l'impossibilità di quella obbedienza, rispetto alla quale il giudizio privato sia soltanto eccezione. E se la coscienza, lasciata normalmente a sè, vi parrebbe arbitrio, in sostanza, senza che vi paia, la vostra coscienza d'eccezione è appunto arbitrio: e quindi l'illegittimità sua, dal punto di vista cattolico, da voi non voluto abbandonare. E questa è la concezione democratica tyrelliana: in ultima analisi, la coscienza, qual'è, di fatto, dichiarata tribunale supremo e somma autorità; senza che intanto possa giustificarsi, una volta che si continua ad attribuire alla Chiesa — che in qualche modo deve pure essere organizzata praticamente — il valore di formatrice originale delle coscienze, mercè la dottrina e i sacramenti, di cui essa dispone.

Quanto al contenuto di questa coscienza individuale che i direttori

del *Rinnovamento* intendono mantenere, non si può essere neppure d'accordo con loro. Essi, cattolici, intendono collaborare con gli acattolici alla scienza, intesa alla Loisy: studio positivo del fatto religioso considerato nel suo aspetto umano, ossia come stato di coscienza, con tutte le ripercussioni nella vita sociale; ricerca d'una filosofia capace di valutare il fatto religioso come mediazione tra il finito e l'infinito. In questo studio e in questa ricerca il loro cattolicesimo non vale come verità, ma come esperienza vissuta, con assoluta esclusione d'ogni apriorismo confessionale. È, come ognuno vede, l'ideale del Loisy, con gli errori che vi sono inclusi: a capo dei quali la separazione della scienza e della fede, che, per chi ha la sua verità nella fede, è la rovina della scienza e della fede: in quanto la scienza aprioristicamente vuotata della verità non può essere che avversa nelle sue conseguenze o nella sua tendenza al contenuto della fede, dando a sua volta una verità, che non potendo essere quell'altra, ed essendo pure il prodotto più vitale ed interessante dello spirito che ha fatto di cotesta scienza la propria occupazione, è spinta naturalmente a cacciar di seggio appunto quest'altra.

Lo stesso errore inquina l'anticlericalismo politico dei modernisti, rappresentato principalmente dal Murri: e che s'impernia sul concetto dell'areligiosità dello Stato (1). Il vero razionalista tra lo stato areligioso e lo stato teocratico deve scegliere il secondo, proprio come il cattolico. Ma della filosofia del Murri diremo un'altra volta in particolare. Questa indipendenza dello Stato in bocca al cattolico, che pone il valore divino, cioè il valore, nella Chiesa, è la negazione del valore dello Stato: ma è anche il sacrificio di ogni diritto, come acutamente osserva l'autore dell'enciclica, di ogni diritto della Chiesa, alla forza brutale dello Stato, come il modernista la concepisce.

In conclusione: da questi pochi cenni delle principali tendenze modernistiche si può scorgere la profonda esigenza spirituale che esse rappresentano nel seno del cattolicesimo. Sono la filosofia moderna che è entrata nel seno stesso del cattolicesimo e che vuole rompere la dura scorza secolare in cui questo come dottrina e come istituto ha organizzato la religiosità umana, razionalizzata dall'antica filosofia, la quale è in sostanza, ripeto, tutta platonica. Tutta la verità del modernismo è in quello che esso toglie dalla moderna filosofia: ma a questa verità *ut placidis coeant inimitia* esso riattacca tutto il vecchio che vuol conservare, che non è, poi l'accessorio, ma il principale: il vecchio Dio.

(1) Vedi, oltre la sua *Rivista di cultura* del 1907, il vol. *La politica clericale e la democrazia*, Ascoli-Roma, 1908, pp. 79, 95, 165, 261; e il resoconto d'una sua conferenza sui rapporti tra Stato e Chiesa nel *Giornale d'Italia*, del 27 gennaio 1908. È un equivoco quello del Murri quando crede di poter ricavare la pura economicità dello Stato dal concetto del Croce della identità di diritto e di economia. Lo Stato per Croce è realtà empirica, e quindi anche etica: dove il diritto è momento ideale dello spirito.

Pure la via per cui si son messi non può non condurli alla meta: loro o i loro seguaci, e se non tutti, la maggior parte. Ormai che sono entrati nel laboratorio immenso della logica di Dio, che è la storia, questa li trarrà innanzi appunto con la sua divina logica: fino alla meta. E il cattolicesimo, *per loro*, indietreggerà nel tempo fino al suo posto, che tocca la soglia dell'età moderna, con la dissoluzione della scolastica. Ma il modernismo così sarà finito, perchè si fonderà con la corrente del pensiero moderno: dove la storia, non è precisamente la storia del Loisy, con pretese apologetiche ingiustificabili, ma è sì la storia dell'umanità, di Cristo uomo, e della Chiesa pura istituzione umana; e la filosofia non è proprio quella del Blondel, ma è certo ricerca dell'assoluto nello spirito, anzi dello stesso spirito assoluto; e la democrazia è quella senza chiesa, ma la umana, degli uomini che vengono tutti realizzando, secondo la energica frase del Tyrrell, la logica di Dio; e lo Stato si separa dalla Chiesa, perchè ha in sè la sua dottrina e i suoi sacramenti (1).

Il cattolicesimo, liberatosi dai modernisti, rinverdirà anche una volta sul tronco secolare, mettendo nuove fronde, determinando sempre più rigidamente la coscienza della propria logica. La quale non può morire, perchè Platone non muore; perchè, non saranno nè il Loisy nè il Tyrrell, ma ci saranno sempre anche troppi uomini ad aspettare la voce di Dio dall'alto del Sinai.

GIOVANNI GENTILE.

II.

ANCORA DELL'ALLEGORIA IN DANTE.

Mi pare che il Gentile nel discorrere dell'allegoria in Dante a proposito del libro del Vossler, facendo alcune opportunissime avvertenze circa le esigenze di una compiuta e spregiudicata critica dantesca, abbia lasciato qualcosa nell'ombra, che potrebbe ingenerare equivoci. Desidero perciò aggiungere alcune considerazioni intorno al difficile argomento; e lo faccio con la sicurezza di essere in sostanza perfettamente d'accordo col pensiero (se non sempre con le parole) del Gentile.

(1) Per intanto nell'ultimo volume del Loisy (*Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, chez l'auteur, Ceffonds près Montier-en-Der, 1908, p. 45) i suoi ammiratori si compiacciono di leggere: « La conoscenza che noi abbiamo dell'universo è troppo superficiale ed insufficiente perchè noi possiamo intellettualmente costruirne il sistema adeguato. Ma questa impotenza non permette di negare Dio: può autorizzare soltanto un punto interrogativo.... La fede vuole il teismo; la ragione tenderebbe più tosto al panteismo. Senza dubbio esse considerano due aspetti del vero, e la linea d'accordo ci è nascosta ». Vedi la riv. *Nova et vetera* del 10 aprile 1908, p. 229.