

dallo stesso lavoro nostro, non verso la semplicità in sè, ma verso la più alta espressione della verità nostra.

Da queste tristi considerazioni sulla civiltà nostra lo Schweitzer ha cercato di liberarsi con l'azione: è già tornato altre due volte in Africa: pessimista teoricamente, è ottimista nell'azione. E commuovono le parole di monito che, a conclusione del libro, questo pioniere della civiltà in Africa rivolge a quelli che gli son rimasti dietro: agli uomini che perduto il coraggio operativo provano una feroce gioia nel rinnegare la forza che li ha elevati, il pensiero, a chi si consuma irritante in uno scetticismo non solo teorico, ma deleterio delle energie animatrici, a chi fantastica plessi organici che pensino per tutti. Costoro dimenticano un fatto essenziale: che « anche l'accogliere verità autoritative di contenuto spirituale ed etico, non arresta lo scetticismo, ma lo dissimula soltanto. La situazione innaturale che l'uomo non crede ad una verità da lui stesso conoscibile, dura ed opera. La città della verità non può esser costruita sulla palude dello scetticismo » (p. 192). Non val nulla gridare alla bancarotta della ragione. Il vecchio razionalismo si è rivelato angusto? Sta a noi rivederlo e crearne uno più ampio e solido. Ma, senza il rispetto della ragione, l'uomo si dissolve. Il neorazionalismo propugnato (che in sostanza coincide con la coscienza della nostra civiltà e del suo lievito cristiano) accentua un atteggiamento già notevole del pensiero contemporaneo (per esempio, nel Loisy): la tendenza a porre in posizione religiosa il concetto di verità, contro ogni pragmatismo, relativismo, mitopeia: il riconoscere nella verità conquistata dalla nostra mente, un valore a cui si deve render testimonianza e che ha doti di purificazione e di liberazione: « La verità vi libererà ».

Queste, in complesso, le parole che il missionario e medico dei negri aveva da rivolgere ai suoi confratelli europei. I quali, a rimeditarle, potrebbero ricavarne un vital nutrimento, e riconoscere che il Signore, secondo la promessa, ha restituito centuplicato allo Schweitzer, ciò a cui aveva rinunciato per il regno di Dio: il vigore critico del pensiero.

A. O.

ALFRED LOISY. — *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* — Paris, Nourry, 1933 (in 16.º, pp. VIII-204).

Il Loisy, scrivendo questo volumetto di garbata polemica col suo collega al Collège de France, il Bergson, deve aver sentito risvegliarsi nell'animo ricordi e spunti del suo famoso libretto, *L'Évangile et l'Église*. Nell'opera del Bergson egli ha scorto qualcosa d'analogo al protestantesimo liberale del Harnack: una filosofia che finisce a porre il Cristianesimo su di una base *sui generis*, distaccato dal processo della storia umana, un'irruzione del trascendente nel mondo. Nel recente suo libro il Bergson distingue due sorgenti della religione e della morale: la sorgente

sociale (religione e morale di compressione) e la sorgente mistica e d'aspirazione, aperta, universale. I due sviluppi sono inseriti su di un doppio processo dello *slancio vitale*, che, dopo essersi dilatato nella natura e nella società e nei gruppi umani, ritorna ad operare dinamicamente per mezzo d'individui d'eccezione, introducendo l'umanità in una specie di ordine sovranaturale: in questa seconda fase rientrerebbe lo svolgimento del cristianesimo, culminante nella sua forma più alta in una mistica del divino amore. Il Loisy non resta persuaso di questo « poema » soteriologico del Bergson, che si aggiunge a *L'Evolution créatrice*, « poema della creazione ». Trova che con questo ritorno de l'*elan vital* in un ordine sovranaturale il Bergson tende a ricongiungersi, non inconsciamente, e sia pure con approssimazione, ai dogmi fondamentali della tradizione cristiana. Il Loisy, che pure nei suoi studi recenti sulla religione e la morale aveva dedotto tutta l'evoluzione spirituale da un'intuizione mistica del mondo e dell'umanità, protesta non contro la tesi mistica del Bergson, ma contro la duplicità delle sorgenti: sente spezzato l'unità del processo storico. « Il nous semblait donc ne parler pas trop à l'étourdie en rapportant les origines de l'homme spirituel à l'esprit qui travaillait en lui, comme si cet esprit était l'unique principe du respect religieux et de l'obligation morale, en même temps de la connaissance vraie et de l'admiration esthétique. Que la société intervint en éducatrice des individus qui la composent et par lesquels elle se recrute, subsistant par eux et en eux, que l'homme pensant fût aussi, d'une certaine manière, un produit de la société, lieu propre et atmosphère indispensable du progrès humain; nous avons cru le constater sur toute la ligne du développement religieux et moral, comme dans tout l'ensemble de l'histoire humaine. Il y avait toutefois une chose que nous n'avions pas vue, c'est qu'esprit et société auraient agi à la façon de causes distinctes, dont les effets respectifs seraient discernables dans l'ordre religieux et moral, ces effets étant, pour ainsi dire, d'espèce différente, parce que la société aurait été, par elle même et dès l'abord, le principe de religions et de morales *statiques*, taillées à la mesure des groupes qui les avaient réalisées, et qu'une intuition supérieure du divin, en tels individus privilégiés, aurait créé une religion et une morale *dynamiques*, religion et morale spirituelles, universelles, qui présentent l'univers comme la création d'un dieu d'amour, par lequel les hommes seraient instruits à se considérer tous comme frères et à s'aimer comme tels, toutes les limitations qui résultent de la vie en sociétés closes, nations ou sectes étant désormais abolies ».

E con la consueta ironia, controllando questo nuovo acquisto storico il Loisy lo dissolve. Non ritrova la cesura, nella storia delle religioni e delle idee morali, fra i due sviluppi; analizzate da presso, le religioni e le morali *statiche*, dei gruppi e delle società chiuse, si rivelano animate pur esse da un palpito mistico, anche nelle forme apparentemente meno mistiche, nel sacrificio apparentemente oblativo, e nella preghiera: chè preghiera e sacrificio si rivelano animati dal sentimento della parola e

dell'azione efficaci; scompare così anche il presunto antagonismo, sostenuto dal Bergson fra magia, madre della scienza, e religione: a traverso il culto dei misteri il cristianesimo si ricongiunge su una linea di piano sviluppo ai culti dei gruppi chiusi; il Dio unico agli dei delle patrie; il misticismo cristiano al misticismo dei primitivi. Il misticismo cristiano non coincide nè coll'evangelio nè col cristianesimo. È una fioritura medievale postfrancescana, non è la stessa struttura della religione, ma un modo individuale di sentirla, e poggia sulla teologia della chiesa e non è trasferibile nella metafisica dell'*élan vital*.

È insomma, quella del Loisy, una discussione pacata, serrata, dottissima, che inficia la sommaria sintesi storica su cui poggia la teoria del Bergson. Come rivendicazione della storia, che spesso esce malmenata dalle mani dei filosofi puri, l'opera del Loisy è irreprensibile. Senonchè questa rivendicazione è valida per tutto il raggio in cui il Bergson dà alla sua distinzione una consistenza storico-psicologica, e rende mitica la sua speculazione a traverso la sua prosa così ricca d'immagini. Ma mi pare che, nel profondo, la distinzione bergsoniana possa avere un senso che in parte si è offuscato nell'esposizione del filosofo: mi pare che la si possa accogliere quando le due sorgenti, le due moralità, le due religiosità siano intese non come classificazione di stati psicologici o di fatti storici, bensì, dialetticamente, come fasi di un unico processo. Osservando la nostra vita morale, che altro è la nostra azione se non la determinazione del dovere fuori dalla tabella dei doveri? Posso avere ben chiari dinanzi alla mente tutte le esigenze e gl'ideali a me pervenuti a traverso la mia formazione, a traverso la sensibilità etica e l'esperienza umana a me trasmesse: sentire l'esigenza del rispetto della persona umana, della carità del prossimo, del servizio sociale e così via. Ma da questa fase astratta, di codice, di catechismo, della vita morale bisogna uscire con uno strappo nella determinazione dell'unico, del vero dovere: e pur aborrendo dal sangue, io dovrò versarlo per la salvezza della patria; pur ripugnando dall'affliggere il prossimo, dovrò col prossimo entrare in concorrenza per la tutela della famiglia, e così via. Ogni momento di vita morale si compie con uno strappo: sviluppando la personalità da una compressione, passando dalla morale comandamento, alla morale azione, alla *moralità*. E il momento della codificazione è necessario non soltanto come lume intellettuale, ma come determinazione concreta dell'*animus*, che dà il valore all'azione in proporzione dei sacrifici. Così nella vita religiosa: anche l'opera rituale, nel celebrarsi, s'individua in una nuova prospettiva, in una commozione nuova, in un'inconscia riforma. Solo in questo ritmo si può spiegare l'evoluzione di cui parla il Loisy, evoluzione che distingue il mondo umano dall'alveare. L'etica sociale di cui parla il Loisy, può operare solo impersonandosi in individui. La coscienza generale, di cui parlano molti filosofi, non è che un tropo, a cui non si può attribuire vita concreta.

Concludendo, ho l'impressione che nel dibattito fra i due dotti si

riveli il difetto di dialettica caratteristico della tradizione filosofica francese. Certamente la dialettica può suscitare diffidenza, specialmente a chi riguarda gli abusi ciarlataneschi che ogni indirizzo speculativo si trae appresso (e in Italia di questi tempi ne sentiamo una tal sazietà da esser quasi spinti per salvezza verso la chiarezza e la distinzione cartesiana delle idee). Ma contro ogni diffidenza bisogna ripetersi che l'abuso o il mal uso si dà solo delle cose e delle funzioni utili. E per l'approfondimento dell'intellezione del mondo umano, quando sia calata nella storia, la dialettica è utilissima.

A. O.

F. JODL. — *Critica dell'idealismo*, tr. da G. Rensi. — Roma, Casa del Libro, 1932 (8.º, pp. 274).

C. RANZOLI. — *Il realismo puro*. — Milano, S. A. E. Dante Alighieri, 1932 (8.º, pp. 365).

In questi due libri si compendiano i due primi tentativi, accessibili al lettore italiano, di filosofia realistica. Veramente, quello dello Jodl, vecchio di un paio di decenni, è d'ispirazione positivista, sconfinante appena verso il realismo, ed è stato riesumato dal Rensi per contingenti ragioni polemiche contro l'idealismo italiano. Esso è destinato a far presa in quelle zone medie di cultura, che un tempo avevano per proprio indice la mentalità delle università popolari; ma lo studioso serio di filosofia, che ha un senso più profondo delle difficoltà e delle aporie insite alle ricostruzioni idealistiche, può trarne ben poco giovamento, perchè le soluzioni ivi tentate si collocano sopra un piano mentale di gran lunga inferiore a quello su cui le difficoltà gli si presentano (1). Vi si legge, p. es., che il copernicanismo di Kant è una mostruosa presunzione dell'intelletto, che pretende trasformare uno « strumento inserviente e ausiliario alla conoscenza del mondo in un Demiurgo, ordinatore del mondo », uno specchio in un artefice creatore (p. 56). E, a voltar di pagina, con flagrante contraddizione: « la sua filosofia critica non ha altro scopo tranne quello di rendere l'uomo cosciente che egli in ultima istanza non sa niente del mondo, che ogni così detta conoscenza del mondo non è in fondo che conoscenza di sè stesso » (p. 58). E, ancora, disdicendosi una terza volta, lo Jodl soggiunge: « Non è necessario che un solo presupposto, cioè che la natura procede secondo leggi, e qui sembra che alla dottrina di Kant non ci si possa sottrarre. Ma difficilmente ci si deciderà a ritenere che anche questo solo concetto dell'universale procedere della natura secondo leggi sia una funzione aprioristica dell'intelletto » (p. 96).

(1) Già altra volta in questa rivista, a proposito di un altro libro del Jodl, fu mostrata la sua mediocrità mentale: v. *Critica*, XVII (1919), pp. 314-15.